

بررسی تطور تاریخی چیستی دلالت در میراث منطقی مسلمانان

* محمد بختیاری

** مهدی عبداللهی

چکیده

هدف اصلی منطق دانان از طرح بحث دلالت، بررسی اقسام دلالت‌های وضعی لفظی بوده است. از این رو، جای خالی تحلیل‌های دقیق از چیستی دلالت و عناصر سازنده آن، احساس می‌شود. با وجود این، چیستی دلالت در شمار بحث‌هایی است که در تاریخ دانش منطق پذیرای برخی تحولات بوده است. بعضی از منطق دانان، چیستی دلالت را در قالب تعریفی منطقی ارائه نداده‌اند، اما فرایند دلالت را توصیف و مراحل آن را از آغاز تا انجام ترسیم کرده‌اند. گروهی دیگر، دلالت را صفت انسان دانسته و از آن با عنوان فهم معنا تعبیر کرده‌اند. دسته سوم با رد این دیدگاه، آن را صفت شیء خارجی و حالتی برای شیء دانسته‌اند. نوشتار پیش‌رو در پی آن است تا با ارائه سیر تحول آرای منطق دانان مسلمان درباره چیستی دلالت، به ترمیم کاستی‌های آن بپردازد. از نگاه این مقاله، دلالت وصف آن دسته از صورت‌های ذهنی است که با معنا انس دارند؛ بنابراین، دلالت، «تغییر التفات توسط یک مفهوم به سوی مفهوم دیگر» است. راه رسیدن به این تعریف، تحلیل گام به گام فرایند دلالت و کشف همه عناصری است که در آن نقش دارند.

کلیدواژه‌ها

دلالت، علم، التفات، انس، حکایت، انتاج.

ya_karimeh@yahoo.com

mabd1357@gmail.com

* دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول).

** عضو گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۲۵

مقدمه

از آنجاکه هدف منطقدانان از طرح بحث دلالت، بررسی رابطه لفظ و معنا بوده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵)، توجه حداکثری آنان در این بحث، به دلالت‌های وضعی لفظی، یعنی مطابقی، تضمینی و التزامی معطوف بوده است و به مباحث دیگر دلالت، مانند چیستی دلالت، توجه چندانی نداشته‌اند؛ حال آنکه پیش از بررسی اقسام دلالت، باید به بررسی چیستی دلالت پرداخت؛ زیرا هر مقسمی، مقوم چیستی اقسام خود است و آشنایی با هویت اقسام، از مسیر آشنایی با هویت مقسم عبور می‌کند. گام نخست در این راستا، بازخوانی چیستی دلالت در آثار منطقی است؛ زیرا تا زمانی که تصویر روشنی از پیشینه تاریخی این بحث نداشته باشیم، ترمیم کاستی‌های آن نیز میسر نخواهد بود.

مهم‌ترین پرسش‌های مطرح درباره چیستی دلالت از این قرار است:

(۱) موصوف پدیده دلالت کدام است؟

(۲) فرایند تحقق دلالت شامل چه عناصری است؟

(۳) نقطه شروع دلالت چیست؟ آیا ارائه تفسیری ذهنی از دلالت امکان‌پذیر است؟

این نوشتار درصدد است با ارائه دیدگاه‌های گوناگون، به ترسیم سیر تطور بحث چیستی دلالت پردازد و در پایان، ضعف‌های آن را برطرف سازد.

توجه به این نکته بایسته است که آنچه در این مقاله ارائه شده، کاملاً ناظر به سنت منطقی مسلمانان است؛ از این رو، درباره آنچه در دنیای علمی غرب و نیز دانش اصول فقه درباره چیستی دلالت مطرح است، هیچ گونه قضاوتی ندارد.

۱. توصیف تاریخی

در منابع منطقی، بحث از دلالت را می‌توان تا قرن پنجم و در آثار ابن سینا پی‌گیری کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۳؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۱۴؛ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۸)؛ البته در برخی آثار فارابی نیز اشاره‌هایی به این بحث شده است (فارابی، ۱۴۰۴، ص ۸۸؛ همو، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۰)؛ ولی ابن سینا نخستین منطقدانی است که چیستی دلالت و اقسام آن را به‌طور مستقل در منطق بررسی کرده است. بحث از چیستی دلالت پس از ابن سینا تا سده هفتم به فراموشی سپرده شد.

منطق دانان این دوره، تنها به بررسی اقسام دلالت بسنده کردند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۳؛ ساوی، ۱۳۸۳، ص ۶۰؛ غزالی، ۱۹۹۴، ص ۷۳؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸؛ ابن حزم، ۱۹۸۰، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴ و ج ۴، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ فخررازی، ۱۳۸۱، ص ۱۹-۲۱؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۲-۳۴). در قرن هفتم، افضل‌الدین خونجی، با ایده وصف بودن دلالت برای شنونده، تعریف نوینی از دلالت ارائه کرد که موجب شد بار دیگر پای بحث از چیستی دلالت به منطق باز شود (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۱۱). در این دوره نیز برخی منطق دانان مانند خواجه نصیر طوسی (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۷-۸؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸-۳۰؛ حلی، ۱۳۸۸، ص ۷)، کاتبی قزوینی (قطب رازی، ۱۳۸۴، ص ۸۲)، سراج‌الدین ارموی (همان، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۸۷) و ابهری (عظیمی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۲) تنها به بحث از اقسام دلالت پرداختند.

نگاه انتقادی شهرزوری، منطق دان دیگر قرن هفتم، موجب تکمیل و رفع برخی نقص‌های تعریف خونجی شد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۳۶) دیدگاه وی، پیروانی نیز پیدا کرد (حلی، ۱۴۱۲، ص ۱۹۵؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶).

تحول دیگر تعریف دلالت در این سده، متعلق به قطب‌الدین شیرازی است که به ردّ زیربنای تعریف خونجی، یعنی وصف بودن دلالت برای شنونده پرداخت. او در تعریف خود، دلالت را وصف شیء خارجی دانست (قطب شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۵)؛ (همو، ۱۳۶۹، ص ۳۰۶). این مبنا تا به امروز در آثار منطقی رایج است.

در قرن هشتم، قطب رازی، تعریف قطب شیرازی را در قالبی نو ارائه کرد (قطب رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۰؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۸۳)؛ هرچند در برخی عبارات‌هایش، تعریف قطب شیرازی را بدون تغییر آورده است (همو، ۱۳۸۴، ص ۸۴-۸۵). این عبارت‌پردازی تا قرن چهاردهم در آثار منطقی بدون تغییر باقی ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۵، ص ۳۵؛ یزدی، ۱۴۱۲، ص ۲۳؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۰۳). در این دوره، محمدرضا مظفر با بهره‌گیری از فضای علم اصول، تعریف جدیدی از دلالت ارائه داد (مظفر، ۱۴۳۰، ص ۴۰).

۲. نظریه‌های هفت‌گانه در تعریف دلالت

تاریخ منطق پذیرای هفت نظریه درباره چستی دلالت بوده است. در این بخش، افزون بر شرح هر تعریف، سیر تحول هر نظریه در مقایسه با نظریه‌های پیشین نیز بررسی خواهد شد.

۱-۲. نظریه فارابی

نخستین بار در تاریخ منطق، منطق‌دان قرن چهارم، فارابی، فرایند دلالت را به صورت گذرا توضیح داد. با وجود اینکه او در برخی آثار خود نامی از دلالت به میان نیاورده است، از برخی عبارات هایش به روشنی می‌توان فهمید که او در مقام توصیف دلالت بوده است. فارابی در بیان کارکردهای گوناگون لفظ می‌نویسد:

أما لفظ الشيء و حده و أجزاء حده و رسمه و خاصته و عرضه و شبيهه و جزئیاته و کلیاته، فإنها تنفع فی جودة الفهم و فی حفظ الشيء و تستعمل علی جهات ثلاث: إحداها أن تؤخذ علامات للشيء، فتكون بأنفسها مخيلة، فتكون بحيث إذا حضر الذهن حضر معها الشيء الذي جعلت هذه علامات له. فلذلك تكون مذكرة للشيء (فارابی، ۱۴۰۴، ص ۸۸).

همچنین در جای دیگری چنین می‌آورد:

اما الالفاظ، فانها دالة علی انها علامات مشتركة، اذا سمعت خطر ببال الانسان بالفعل الشيء الذي جعل اللفظ علامة له، و ليس لها من الدلالة اكثر من ذلك. و ذلك شبيه بسائر العلامات التي يجعلها الانسان لتذكره ما يحتاج الي ان يذكره. فليس معنى دلالة الالفاظ شيئاً اكثر من ذلك (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۰).

عبارت‌های بالا، بیانگر کیفیت دلالت الفاظ بر معانی است. فارابی دلالت را ویژگی علامت بودن الفاظ برای معانی می‌داند؛ یعنی الفاظ به گونه‌ای باشند که با حضور آنها در ذهن، معانی آنها نیز در ذهن حاضر شوند. همچنین او کارکرد لفظ حاضر در ذهن و غایت دلالت را یادآوری و تنبیه می‌داند. یادآوری و تنبیه به معنای معلوم ساختن امری مجهول در ذهن نیست؛ بلکه به معنای زدودن غفلت از یک شیء و معطوف ساختن توجه به آن است. لازمه مغفول بودن یک شیء در ذهن، حضور آن در ذهن است؛ بنابراین، تفاوت معلوم کردن شیء با

یادآوری آن، در این است که در معلوم ساختن، شیء در ذهن نیست و مجهول است؛ اما در یادآوری، شیء در ذهن حضور دارد و تنها مورد غفلت است.

۲-۲. نظریه ابن سینا

پس از فارابی، منطق دان بنام قرن پنجم، ابن سینا، فرایند دلالت لفظ را بر معنا ترسیم کرده است. او در این باره می نویسد: «معنی دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أوردته الحس على النفس التفتت إلى معناه» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴).

ابن سینا در این عبارت به ترسیم فرایند دلالت پرداخته و همچون فارابی دلالت را تعریف نکرده است. اینک با دقت در این عبارت، به توصیف گام به گام فرایند دلالت از دیدگاه ابن سینا می پردازیم:

۱. از نگاه شیخ، نقطه شروع فرایند دلالت لفظ بر معنا، شنیدن لفظ خارجی است. به عبارت دیگر، مرحله نخست دلالت، ادراکی حسی است. باید توجه داشت که نام بردن از حس شنوایی در کلام شیخ الرئیس، تنها برای بررسی دلالت الفاظ است و همه انواع پنج گانه حس ظاهر می توانند به عنوان گام نخست یک دلالت قرار گیرند.

۲. در گام دوم و در پی ادراک لفظ از راه حس، صورت ذهنی لفظ در ذهن شکل می گیرد. به بیان دیگر، ذهن پیش از شنیدن لفظ، به آن جهل دارد؛ چراکه صورت لفظ در ذهن موجود نیست؛ اما پس از شنیدن لفظ و تشکیل صورت آن در ذهن، علم به لفظ نیز حاصل می شود؛ زیرا علم حصولی به یک شیء، چیزی جز حضور صورت ذهنی آن در ذهن نیست.

۳. در گام سوم، صورت ذهنی لفظ، معنایی را در ذهن ترسیم می کند. شاید گفته شود مقصود از «ترسیم معنا» این است که صورت ذهنی لفظ، معنایی را که در ذهن موجود نیست، به وجود می آورد. اما این تفسیر نادرست است؛ زیرا کارکرد صورت ذهنی لفظ، ایجاد معنا در ذهن و معلوم کردن امری مجهول نیست، بلکه توجه و التفات دادن به معناست؛ معنایی که در ذهن حضور داشته و مورد غفلت بوده است و پس از حضور صورت لفظ در ذهن، مورد

التفات قرار گرفته است. بنابراین، مقصود ابن سینا این است که صورت ذهنی لفظ، ذهن را از حالت غفلت به یک معنا، به حالت التفات به آن تغییر می‌دهد. عبارت پایانی کلام ابن سینا، تأییدکننده این تفسیر است. قطب‌الدین رازی در تبیین تعریف شیخ به این مطلب اشاره می‌کند: «فكون اللفظ بحيث كلما أوردته الحس على النفس التفتت الى معناه هو الدلالة، وذلك بسبب العلم السابق بالوضع، وكون صورتيهما محفوظين عند النفس» (قطب رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۲).

ابن سینا پس از بیان این سه گام در توصیف دلالت، به دو نکته اشاره می‌کند:

۱. «تعرّف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم»: پس از اینکه انتقال به معنا رخ داد، ذهن متوجه اختصاص لفظ به معنا می‌شود. باید توجه داشت که مقصود از معرفت در اینجا، علم یافتن به این مطلب نیست؛ چرا که علم به وضع لفظ برای معنا، یکی از مقدمات دلالت وضعی است و مقدم بودن انتقال بر آن بی‌معناست.

۲. «فكلما أوردته الحس على النفس التفتت الى معناه»: گام‌های سه‌گانه در کلام شیخ‌الرئیس، به ترتیب با هم رابطه علی - معلولی دارند و به همین دلیل همواره با شنیدن لفظ، صورت ذهنی آن در ذهن شکل می‌گیرد و سپس این صورت، موجب التفات به معنا می‌شود. با توجه به گام‌های تحقق دلالت در نگاه ابن سینا، این پرسش به ذهن می‌رسد که: چگونه صوت ذهنی لفظ موجب التفات به معنا می‌شود؟ به عبارت دیگر، علت التفات به معنا توسط صورت ذهنی لفظ چیست؟ گویا پاسخ این پرسش، حلقه مفقوده مراحل تحقق دلالت در کلام ابن سیناست که به دلیل روشن بودن مسئله، به آن اشاره نکرده است. در پاسخ باید گفت صورت ذهنی لفظ، نیازمند انس با معناست. انس نوعی کشش و جاذبه ذهنی میان دو مفهوم است که موجب می‌شود با توجه به یک مفهوم، ذهن به سرعت به مفهوم دیگر التفات یابد. به بیان دیگر، اثر انس، تغییر التفات ذهن از یک مفهوم به سوی مفهومی است که با آن انس دارد. در برخی عبارات‌های ابن سینا، سخن از دلالت مکتوب لفظ بر لفظ و دلالت صورت ذهنی بر امور خارجی به میان آمده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵؛ حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۶؛ قطب رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۸۹) که چندان درست به نظر نمی‌رسد؛ چرا که براساس تحلیل ارائه‌شده

از ابن سینا، نقطه پایانی دلالت، صورت ذهنی است؛ اما در دو مورد یادشده، دلالت به امری ذهنی نمی‌انجامد. حقیقت امر این است که مکتوب لفظ، نخست صورت خود را از راه حس در ذهن شکل می‌دهد و این صورت، موجب التفات به صورت ذهنی صوت لفظ می‌شود. همچنین هیچ صورت ذهنی بر امور خارجی دلالت نمی‌کند، بلکه حکایتگر از آنهاست. تمایز حکایت و دلالت در ادامه این مقاله بررسی خواهد شد.

۲-۳. نظریه خونجی

افضل‌الدین خونجی، منطق‌دان قرن هفتم، دلالت را این‌گونه تعریف کرده است: «المعنی بدلالة اللفظ علی معنی فهمه عند اطلاقه بالنسبة الی من علم بالوضع» (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۱۱). او برخلاف ابن سینا، تلاش دارد پدیده دلالت را در قالب تعریفی منطقی معرفی کند و درصدد توصیف همه عناصر فرایند دلالت نیست؛ از این رو، فاقد برخی از نکته‌های موجود در کلام ابن سیناست. تعریف خونجی سه رکن دارد:

۱. «فهم المعنی»: اگر واژه «فهم» در این تعریف به معنای علم باشد، در این صورت دلالت به معنای علم پیدا کردن به معنا هنگام اطلاق لفظ است. به دیگر سخن، پس از اطلاق لفظ و شنیدن آن از سوی انسان، معنای ناموجود در ذهن، موجود شود. همان‌گونه که در بررسی دیدگاه ابن سینا گذشت، لفظ یا به تعبیر دقیق‌تر، صورت ذهنی لفظ، پدیدآورنده معنا در ذهن نیست، بلکه موجب التفات به معانی موجود در ذهن می‌شود؛ بنابراین، تفسیر درست «فهم»، التفات دادن به معناست که محصول آن زدودن غفلت است، نه از بین بردن جهل. اگر علم به وضع، شرط دلالت وضعی، و وضع لفظ برای معنا، شرط علم به وضع باشد، در این صورت، تفسیر دلالت، به علم پیدا کردن به معنا، بی‌اساس خواهد بود؛ چراکه وضع لفظ برای معنا، فرع بر وجود معنا در ذهن است و تا زمانی که معنا در ذهن تصور نشود، وضع تحقق‌پذیر نیست.

۲. «عند اطلاقه»: فهم معنا از لفظ باید پس از تلفظ باشد. از دیدگاه خونجی، دلالت زمانی

رخ می‌دهد که التفات ذهن به معنا، پس از اطلاق لفظ باشد.

۳. «بالنسبة الی من علم بالوضع»: این عبارت، شرط تحقق دلالت وضعی است. به بیان

دیگر، برای تحقق دلالت وضعی، شخص، نیازمند علم به وضع لفظ برای معناست. البته روشن

است که اگر در کنار علم به وضع، انس صورت ذهنی لفظ با معنا نباشد، دلالتی رخ نخواهد داد؛ بنابراین، پس از وضع لفظ برای معنا در گام نخست و علم شخص به این وضع در گام دوم، لازم است میان صورت ذهنی لفظ و معنا انس برقرار شود تا هنگام اطلاق لفظ، التفات به معنا به دست آید.

۲-۴. نظریه شهرزوری

شمس‌الدین شهرزوری، منطق‌دان قرن هفتم، در راستای تکمیل تعریف خونجی، قیدی را به آن افزوده است. او در این باره می‌نویسد: «الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۳۶).

شهرزوری با افزودن قید «أو تخيله»، قصد بیان این مطلب را دارد که مقوم دلالت الفضا، «فهم معنا از لفظ» است و اطلاق یا عدم اطلاق لفظ، در حقیقت دلالت دخالت ندارد. در واقع، برای تحقق دلالت تفاوتی ندارد که فهم معنا از لفظ خارجی صورت بگیرد یا صرفاً از لفظ ذهنی (صورت ذهنی لفظ) حاصل شود. توضیح اینکه، فهم معنا از لفظ به دو شکل تحقق‌پذیر است:

۱. با تلفظ خود لفظ (اطلاق) نیز همراه است و پس از تلفظ و تشکیل صورت لفظ، ذهن به معنا منتقل می‌شود.

۲. فاقد هر گونه تلفظ است و تنها با تصور لفظ در ذهن (تخیل) صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، صورت لفظ قبلاً در ذهن نقش بسته است و با توجه دوباره به آن، دلالت به معنا رخ می‌دهد. بر این اساس، مقصود از «تخیل لفظ»، صرف وجود صورت لفظ در ذهن نیست؛ بلکه افزون بر آن، نیازمند التفات به این صورت هستیم، تا بر پایه انس با معنا، التفات به معنا صورت پذیرد. تعریف شهرزوری، نقد بخشی از تعریف ابن سینا و خونجی به شمار می‌رود و بر این نکته تأکید دارد که تحقق خارجی لفظ هنگام دلالت، جزئی از حقیقت دلالت نیست؛ یعنی با وجود اینکه نقش تحقق خارجی لفظ (اطلاق لفظ) در شکل‌گیری صورت ذهنی لفظ انکارپذیر نیست، هم‌زمانی آن با دلالت ضروری نخواهد بود.

۲-۵. نظریه قطب شیرازی

سومین تعریف دلالت، از آن قطب‌الدین شیرازی است. او دلالت را این گونه تعریف می‌کند: «هی کونه [اللفظ] بحيث يُفهم منه عند سماعه أو تخيله معنى» (قطب شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۵؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۳۰۶). ارائه تعریف جدید از قطب‌الدین شیرازی بر پایه نقدهایی است که او به تعریف خونجی داشته است. شاگرد او، قطب‌الدین رازی در تبیین این نقدها می‌نویسد:

قد اورد على التعريف شكاً؛ احدهما أنه مشتمل على الدور لأن العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين؛ فلو توقف فهم المعنى عليه، لزم الدور و جوابه أن فهم المعنى في الحال، موقوف على العلم السابق بالوضع و هو لا يتوقف على فهم المعنى في الحال...؛ الثاني، أن الفهم صفة السامع و الدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف إحداهما بالأخرى و استصعب بعضهم هذا الإشكال حتى غير التعريف الى كون اللفظ بحيث لو اطلق فهم معناه للعلم بوضعه...؛ فنقول لانسلم أن الفهم المذكور في التعريف صفة السامع و أما يكون كذلك لو كان إضافة الفهم بطريق الأسناد و هو ممنوع بل بطريق التعلق، فإن معناه كون المعنى منفهما من اللفظ و هذا كما يقال اعجبني ضرب زيد، فإن كان زيد فاعلاً يكون معناه اعجبني كون زيد ضارباً و ان كان مفعولاً، يكون معناه اعجبني كون زيد مضروباً؛ فهنا الفهم مضاف الى المفعول و هو المعنى، فالتركيب يفيد أن المراد كون المعنى منفهما من اللفظ و لا شك أنه ليس صفة للسامع (قطب رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۱-۹۳).

قطب‌الدین رازی در پاسخ به اشکال دوم، درصدد یکسان‌سازی تعریف خونجی و قطب شیرازی است و قصد بیان این نکته را دارد که این دو تعریف با عبارات‌های گوناگون، قصد ارائه مقصود واحدی را دارند؛ اما گویا این برداشت با ظاهر این دو عبارت سازگار نیست.

تعریف قطب‌الدین شیرازی همانند تعریف خونجی، دارای سه رکن است:

۱. «كون اللفظ بحالة»: در این تعریف، دلالت حالتی برای لفظ دانسته شده است؛ به همین

دلیل، برخلاف دیدگاه خونجی، دلالت صفت شنونده نیست.

۲. «یفهم منه معنی»: همان‌طور که در بررسی این قید در تعریف خونجی گذشت، «فهم» در اینجا به معنای حصول علمی جدید نیست؛ زیرا براساس علم به وضع، باید لفظ و معنا برای انسان معلوم باشند و در دلالت، تنها التفات از یکی به دیگری تغییر می‌کند.

۳. «عند سماعه او تخيله»: این بخش از تعریف کاملاً مطابق تعریف شهرزوری است که نشان می‌دهد مقصود قطب شیرازی از «کون اللفظ»، تنها لفظ خارجی نیست و لفظ ذهنی را نیز دربرمی‌گیرد. به بیان دیگر، اگر در دلالت، شاهد اطلاق لفظ و شنیدن آن باشیم، دلالت، صفت لفظ خارجی است و اگر چنین نباشد، دلالت با التفات به صورت ذهنی لفظ حاصل می‌شود که در این حالت، صفت لفظ ذهنی است.

۲-۶. نظریه قطب رازی

این تعریف در راستای تکمیل تعریف پیشین ارائه شده است. قطب‌الدین رازی، دانشمند قرن هشتم، در شرح مطالع چنین می‌نویسد: «هی کون الشیء بحالة یلزم من العلم به العلم بشیء آخر» (قطب رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۰؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۸۳).

او در این تعریف، دو بخش از تعریف قطب شیرازی را تغییر داده است:

۱. در رکن اول تعریف، از عبارت «کون الشیء» بهره برده است که نشان می‌دهد او پا را از تعریف دلالت‌های لفظی فراتر گذاشته است و درصدد تعریف دلالت به صورت عام است.
۲. در رکن دوم تعریف، از ملازمه میان دو علم سخن به میان آمده است. قطب رازی معتقد است در دلالت، علم به شیء خارجی مستلزم علم به شیء دیگر است. پرسشی که در تعریف‌های پیشین درباره واژه «فهم» مطرح شد، در اینجا نیز درباره واژه «علم» قابل طرح است و آن اینکه، آیا از دیدگاه قطب رازی، دستاورد دلالت، تولید علم جدید است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا افزون‌بر ادله‌ای که پیش‌تر در ردّ این مطلب بیان شد، تصریح قطب رازی به این مطلب، نشانه آشکاری بر ردّ این تفسیر است. او در اثر دیگر خود، پس از ارائه تعریف پیش‌گفته، به تکرار تعریف قطب شیرازی در تعریف دلالت وضعی لفظی می‌پردازد: «هی کون اللفظ بحیث متی أطلق، فهم منه معناه للعلم بوضعه» (قطب رازی، ۱۳۸۴، ص ۸۴-۸۵).

ازسوی دیگر، در بررسی تعریف ابن سینا، عبارت قطب رازی را نیز در تفسیر آن آوردیم که نشان می‌داد علم به دو طرف پیش از تحقق دلالت، امری بایسته است. این قرائن بیانگر آن است که تعریف قطب رازی، تکرار تعریف قطب شیرازی با عبارت پردازی جدید است و دیدگاه تازه‌ای به‌شمار نمی‌آید.

۲-۷. نظریه مظفر

محمدرضا مظفر، منطق‌دان قرن چهاردهم، دست به تغییراتی در تعریف پیشین زده است. او می‌نویسد: «الدلالة هي كون الشيء بحالة اذا علمت بوجوده، ينتقل ذهنك الى وجود شيء آخر» (مظفر، ۱۴۳۰، ص ۴۱).

تفاوت تعریف مظفر با تعریف پیشین، در متعلق علم است. در تعریف قطب رازی، سخنی از متعلق علم به میان نیامده بود و دلالت، مقید به نوع خاصی از علم نبود؛ اما در این تعریف، بحث از ملازمه میان علم به وجود دو شیء در میان است. با توجه به معنای ظاهری تعریف مظفر، گویا او درصدد محدود کردن مصادیق دلالت، نسبت به دیگر تعریف‌هاست. مظفر معتقد است با انتقال از صورت ذهنی ماهیت «الف»، به صورت ذهنی ماهیت «ب»، دلالتی رخ نداده است؛ بلکه در جایی شاهد تحقق دلالت هستیم که حرکت التفات از مفهوم وجود «الف» به مفهوم وجود «ب» باشد. باید دقت داشت که مقصود از علم به وجود «الف»، صرف تصور «الف»، بدون تصدیق به آن نیست، بلکه با توجه به توضیحات مظفر در اثر اصولی خود، درمی‌یابیم که مقصود، تصور مقارن با تصدیق به وجود آن در خارج است (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲-۲۴). او در این اثر، نخست به کاربردهای واژه دلالت پرداخته است. از نگاه او این واژه در دو معنا به کار رفته است:

۱. **دلالت تصویری:** انتقال ذهن به معنای لفظ به مجرد اطلاق آن. این دلالت تابع علم به وضع است و با اراده متکلم ارتباطی ندارد؛ حتی هنگام صدور لفظ از انسان در حال خواب نیز دلالت تصویری در ذهن شنونده رخ می‌دهد.

۲. **دلالت تصدیقی:** دلالت لفظ بر اینکه معنای لفظ مراد متکلم است و استعمال لفظ در آن معنا را قصد کرده است. چنین دلالتی بر شرایطی همچون در مقام بیان بودن متکلم و عدم نصب قرینه بر خلاف متوقف است.

مظفر دلالت تصویری را دلالت نمی‌داند. به باور او، از آنجا که دلالت تصویری چیزی جر تداعی معانی نیست، اطلاق لفظ دلالت بر دلالت تصویری، نوعی مجاز گویی و تشبیه است و دلالت، در حقیقت منحصر در دلالت تصدیقی است. او در بیان سرّ این تحلیل می‌نویسد: «و السرفی ذلك ان الدلالة حقیقة - كما فسرناها فی کتاب المنطق الجزء الاول بحث الدلالة - هی ان یکشف الدال عن وجود المدلول، فیحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظاً او غیر لفظ» (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳).

بر اساس تعریف بالا، نتیجه دلالت، از میان رفتن غفلت و توجه به یک مفهوم نیست؛ بلکه حصول علم نوین، محصول دلالت است. بر اساس چنین تعریفی، دلالت تصویری یا همان تداعی معانی، دلالت نیست؛ چرا که هیچ امر مجهولی در آن معلوم نمی‌شود و تنها نوعی انتقال میان مفاهیم حاضر در ذهن به شمار می‌رود.

تعریف مظفر در مقایسه با نظریه‌های پیشین از دو حال خارج نیست:

۱. او در پی قرارداد معنایی جدید برای واژه دلالت است که به معنای خروج از بحث علمی است و در این صورت، بررسی چنین دیدگاهی سودمند نخواهد بود.
۲. او در صدد تعریف دلالت در چارچوب بحث منطق دانان پیشین برآمده است. این احتمال با عبارتهای او سازگاری بیشتری دارد. گویا مظفر قصد دارد همان فرایندی را توصیف کند که در تعریف‌های پیشین شاهد آن بودیم. وجه مشترک دیدگاه‌های پیشین در این است که بر آئند دلالت را تغییر التفات می‌دانند. در واقع، همه منطق دانان پیش از مظفر بر این نکته اتفاق نظر دارند که علم به طرفین انتقال (حضور صورت دو طرف در ذهن)، از شرایط تحقق دلالت است؛ اما در مقابل، مظفر بر این باور است که صورت ذهنی نخست، موجب شکل‌گیری صورت دوم در ذهن می‌شود.

آنچه از تعریف‌های پیشین دلالت دریافت می‌شود، همان تداعی معانی یا دلالت تصویری است که مرحوم مظفر آن را نپذیرفته است.

دلالت تصدیقی، چیزی جز ترکیب صورت‌های ذهنی برای تولید صورت ذهنی جدید (انتاج) نیست. این مطلب با توجه به لزوم تحقق برخی شرایط برای دلالت تصدیقی به خوبی به دست می‌آید. این شرایط، در حقیقت مقدمات استدلالی هستند که نتیجه آن، علم به وجود شیء دیگر است. صورت این استدلال به شرح زیر است:

مقدمه ۱: اگر متکلم در مقام بیان باشد، قرینه‌ای بر خلاف قرار نداده باشد و...، آن گاه اراده متکلم به معنا تعلق گرفته است.

مقدمه ۲: لیکن این شرایط محقق شده است.

نتیجه: پس متکلم این معنا را اراده کرده است.

اگر تعریف مظفر را نوعی جعل اصطلاح ندانیم، باید بپذیریم که او دو نوع متفاوت از انتقال ذهنی، یعنی دلالت و انتاج را با هم خلط کرده است؛ بنابراین، برخلاف باور مرحوم مظفر، دلالت، در حقیقت منحصر در دلالت تصویری است و دلالت نامیدن دلالت تصدیقی از باب مجازگویی است.

۳. دیدگاه برگزیده

اگر دلالت را وصف شیئی خارجی، مانند لفظ بدانیم، تحقق خارجی یک شیء، نقطه آغاز دلالت خواهد بود؛ اما اگر دلالت را وصف شنونده بدانیم، شروع دلالت با تشکیل صورت ذهنی شیء خارجی در ذهن خواهد بود. منطق دانان در تعریف دلالت به توصیف این پدیده و بیان کاربرد واژه دلالت در رابطه میان لفظ و معنا پرداخته‌اند. آنان در صدد قرارداد معنایی جدید برای دلالت نبوده‌اند و تنها به تعیین یکی از مصادیق معنای لغوی دلالت همت گماشته‌اند. از آنجاکه دلالت در لغت، به معنای راهنمایی کردن است (ابراهیم مصطفی و...، ۱۴۲۷، ص ۲۹۴)؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۴۸)؛ (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۴۱) برای تعریف دلالت در منطق، باید مصداق راهنمایی کردن را در فرایند دلالت لفظ بر معنا کشف کنیم.

گویا آنچه التفات را به سوی معنا راهنمایی می کند، شیء خارجی نیست؛ چراکه شیء خارجی، تنها مقدمه تشکیل صورت خود در ذهن می شود و ارتباطی با التفات ندارد. براین اساس، تعریف دلالت به «کون الشیء بحالۀ...» نیز بدون وجه است؛ زیرا شیء خارجی در نسبت با انتقال به معنا، هیچ ویژگی و حالتی ندارد و حالت مدنظر، متعلق به صورت ذهنی شیء است.

راهنما بودن شخص شنونده برای دلالت نیز ابهام دارد و مقصود از آن روشن نیست؛ از این رو، تعریف دلالت به «فهم المعنی...» هم نادرست است؛ چراکه دلالت را به نتیجه دلالت، یعنی حصول التفات تعریف کرده است؛ درحالی که دلالت راهنمای التفات است.

از نگاه نگارنده، راهنمای التفات در فرایند دلالت، صورت ذهنی مأنوس با معناست و همان گونه که در تعریف شهرزوری ذکر شد، تحقق خارجی این صورت مقوم دلالت نیست. بر پایه آنچه گفتیم، دلالت همان «تغییر التفات توسط یک مفهوم به مفهوم دیگر» است. براساس این توصیف، می توان چهار عامل را در شکل گیری دلالت شناسایی کرد:

۱. **دال:** صورتی ذهنی است که تغییردهنده التفات شمرده می شود.

۲. **مدلول:** صورتی ذهنی است که التفات به سوی آن انتقال می یابد.

۳. **انس دال با مدلول:** افزون بر حضور دال و مدلول در ذهن، باید کشش و جاذبه ای واقعی از سوی دال به مدلول، در ذهن وجود داشته باشد تا التفات از این طریق به سمت مدلول انتقال یابد. این جاذبه، همان انس دال با مدلول است. علت حقیقی انس در هر دلالت، تکرار التفات هم زمان به دو مفهوم است. به عبارت دیگر، اگر به یک مفهوم التفات داشته باشیم و به طور هم زمان به مفهوم دیگری نیز التفات پیدا کنیم و این التفات هم زمان تکرار شود، نوعی کشش و جاذبه ذهنی میان آن دو پدید می آید که برپایه آن، التفات به مفهوم نخست، مستلزم التفات به مفهوم دوم می شود. توجه به چند نکته در این زمینه لازم است:

الف) تکرار التفات هم زمان به دو مفهوم، هم می تواند به اختیار انسان انجام شود و هم می تواند به سبب عواملی همچون تکرار استعمال لفظ در یک معنا باشد.

ب) تعداد لازم تکرار التفات هم‌زمان، میان مفاهیم گوناگون متفاوت است. شاید تعداد تکرار لازم برای ایجاد انس میان نام فرزند یک پدر و خود فرزند، یک یا دوبار باشد؛ اما همین پدر برای ایجاد انس میان دو مفهوم «ساعت نه شب» و «گذاشتن زباله در کوچه»، نیازمند بیش از ده بار تکرار باشد.

ج) تعداد لازم تکرار التفات هم‌زمان میان ذهن افراد متفاوت است. شاید تعداد تکرار لازم برای انس سازی میان نام یک نوزاد و خود نوزاد برای پدرش بسیار اندک باشد، اما بستگان دور این نوزاد نیازمند تکرارهای متعددی برای تحصیل این انس باشند.

د) انس میان دو مفهوم به دو حالت یک طرفه و دوطرفه یافت می‌شود. انس یک طرفه، به دلیل وجود جهت خاصی در التفات هم‌زمان است؛ یعنی فرد همواره پس التفات به مفهوم الف به مفهوم ب التفات پیدا کرده است. در انس دوطرفه، التفات از هر دو جهت صورت گرفته است؛ یعنی فرد در یک لحظه به هر دو مفهوم توجه کرده است یا اینکه گاهی توجه مفهوم الف و گاهی توجه به مفهوم ب مقدم بر دیگری بوده است.

ه) انس امری زوال‌پذیر است و ممکن است اندکی پس از برقراری از بین برود. برای پایدار کردن انس، باید التفات هم‌زمان به دو مفهوم ادامه یابد. برای ایجاد دوباره انس پس از زوال آن نیز باید به‌طور مستمر و هم‌زمان به دو مفهوم التفات داشت.

و) در دلالت‌های وضعی، علم به وضع، جانشین انس دال با مدلول نمی‌شود. به بیان دیگر، علم به وضع تنها مقدمه‌ای است برای اینکه با تکرار التفات هم‌زمان، میان دو مفهوم انس برقرار شود؛ در غیر این صورت، علم به وضع به تنهایی موجب رخ دادن دلالت نخواهد شد.

۴. **التفات به دال:** از آنجا که دلالت نوعی انتقال دادن التفات است، تا هنگامی که التفات به دال صورت نگیرد، تغییر دادن آن نیز امکان‌پذیر نخواهد بود.

با دقت در آنچه گذشت، به نتایج زیر دست می‌یابیم:

۱. بر پایه تعریف برگزیده، ملاک وحدت و تعدد دلالت، انتقال دادن التفات توسط یک مفهوم است که باید از آن در تفکیک دلالت‌های متعدد از هم، و تفکیک دلالت از غیر دلالت

بهره برد. برای نمونه، دلالت تضمینی که یکی از اقسام دلالت وضعی لفظی شمرده می‌شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۴-۴۵)، در حقیقت نوع مستقلی از دلالت نیست؛ زیرا دلالت تضمینی، دلالت بر جزء معنا در ضمن دلالت بر کل است (همان)؛ یعنی التفات به جزء معنا در قالب التفات به کل صورت می‌گیرد؛ از این رو، تنها یک‌بار در آن انتقال التفات رخ می‌دهد. همچنین در دلالت التزامی لفظ بر لازم معنا، در واقع دو دلالت وجود دارد؛ زیرا براساس تصریح منطقدانان، هر دلالت التزامی، فرع دلالتی مطابقی است؛ یعنی لفظ ابتدا دال بر کل معنای خود است و سپس در دلالت دوم، معنای موضوع له (مدلول مطابقی دلالت نخست) به لازم خود (مدلول التزامی) دلالت می‌کند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۱۵؛ حلی، ۱۳۸۸، ص ۹).

۲. براساس این تعریف، تمایز دلالت و حکایت آشکار می‌شود. چنان که گذشت، حکایت همان ویژگی نمایاندن اشیاء توسط مفاهیم است. حکایت، وصف ذاتی همه صورت‌های ذهنی است و هیچ مفهومی بدون حکایتگری تصورپذیر نیست (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۳). برای نمونه، مفهوم انسان از محکی خود، یعنی حیوانیت دارای نطق حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد. اساس مفهوم بودن مفهوم انسان، به حکایتگری آن از حقیقت حیوان ناطق است و برای داشتن این ویژگی، به هیچ امری مانند انس، التفات و... نیاز نیست، بلکه ذاتاً واجد حکایتگری است. در برابر آن، دلالت نوعی انتقال دادن التفات بین مفاهیم است و با محکی مفاهیم ارتباطی ندارد. همچنین، دلالت ذاتی مفاهیم نیست و برای شکل‌گیری، نیازمند ارکان چهارگانه‌ای است که ذکر آن گذشت. برای نمونه، مفهوم چای افزون‌بر حکایت از حقیقت چای در خارج، بر مفهوم قند نیز دلالت می‌کند. برای تحقق این دلالت، نیازمند برقراری انس میان مفهوم چای و مفهوم قند هستیم و افزون‌بر آن، باید به مفهوم چای التفات داشته باشیم؛ درحالی که برای حکایت مفهوم چای از حقیقت چای نیازمند هیچ چیزی نیستیم.

۳. براساس این تعریف، مرحله انتاج را در عملیات تفکر نمی‌توان دلالت دانست. تفکر، عبارت است از حرکت ذهن از مجهول به سمت معلومات، حرکت میان معلومات برای یافتن عناصر مناسب در حل مجهول و حرکت از این معلومات به سمت مجهول برای حل آن (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۱-۱۲) که مرحله پایانی «انتاج» نامیده می‌شود. در مرحله انتاج فکر، شاهد

دستیابی به علم جدید هستیم؛ اما در دلالت علم جدیدی تولید نمی‌شود و تنها متعلق التفات میان معلومات پیشین تغییر می‌کند.

به سخن دیگر، برای رسیدن به مطلوب و حل مجهول در فکر، باید به معلومات مورد نیاز التفات داشته باشیم. در ادامه با ترکیب این معلومات، مفهوم جدیدی در ذهن تولید می‌شود که بلافاصله التفات ذهن به سوی آن جلب می‌گردد؛ اما باید توجه داشت که تشکیل مفهوم جدید در ذهن، نقطه پایان فکر است و التفاتی که به این مفهوم انتقال می‌یابد، جزء فکر نیست؛ چرا که متأخر از آن است. همچنین این التفات توسط یک مفهوم به سوی مطلوب منتقل نشده است؛ بلکه التفات به آن، برای تولید صورت جدید در ذهن صورت گرفته است. این وضعیت در روند التفات به صورت لفظ هنگام شنیدن آن نیز برقرار است. نخست لفظ خارجی علت شکل‌گیری صورت آن در ذهن می‌شود و سپس ذهن به آن ملتفت می‌گردد. امر مورد التفات، یک صورت ذهنی است، اما التفات‌دهنده، صورت ذهنی نیست.

۴. با دستیابی به این تعریف، دلالت از سایر انواع انتقال ذهنی متمایز می‌شود. اقسام انتقال ذهنی عبارت‌اند از:

- الف) تغییر عادی التفات بدون اینکه مفاهیم هیچ‌گونه تأثیری در آن داشته باشند.
- ب) تغییر التفات به مفهوم جدیدی که از راه حس یا انتاج در ذهن شکل می‌گیرد.
- ج) تغییر التفات توسط یک مفهوم به سوی مفهومی که با آن انس دارد. این تغییر التفات، «دلالت» نامیده می‌شود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، المنطق*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲. —، ۱۴۰۵ق، *منطق المشرفین*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. ابن منظور، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۵. اندلسی، ابن حزم، ۱۹۸۰، *رسائل ابن حزم*، بیروت، المؤسسة العربية.
۶. بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
۷. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۷، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلية*، قم، انتشارات مؤسسه بوستان کتاب.
۸. —، ۱۳۸۸، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تدوین: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۹. —، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیة فی شرح الشمسية*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰. خونجی، افضل الدین، ۱۳۸۹، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تحقیق: خالد الرویبه، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. رازی، فخر الدین، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات و التنبیها*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۲. —، ۱۳۸۱، *منطق المخلص*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۳. رازی، قطب الدین، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، تدوین: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۱۴. —، ۱۳۹۳، *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، تصحیح و تعلیق: ابوالقاسم رحمانی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. ساوی، سهلان، ۱۳۸۳، *البصائر النصيرية*، تهران، انتشارات شمس تبریزی.
۱۶. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۹، *شرح المنظومة*، تهران، نشر ناب.
۱۷. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. شهرزوری، شمس الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. —، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. شیرازی، قطب الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۱. —، ۱۳۶۹، *دره التاج*، تهران، انتشارات حکمت.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۱۵ق، «تعلیقه» در: *شرح حکمة الاشراق*، قم، انتشارات بیدار (افست).

۲۳. —، ۱۳۶۲، *اللمعات المشرقية*، تهران، انتشارات آگاه.
۲۴. طباطبایی (علامه)، سید محمد حسین، ۱۳۹۰، *نهاية الحكمة*، تصحیح: غلامرضا فیاضی؛ قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران.
۲۶. —، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغة.
۲۷. عظیمی، مهدی، ۱۳۹۵، «منطق ابهری در تلخیص الحقایق»، *جاویدان خرد*، شماره ۳۰، ص ۱۰۱-۱۳۲.
۲۸. غزالی، ابو حامد، ۱۹۹۴، *محک النظر*، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر.
۲۹. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۴ق، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، تهران، انتشارات الزهرا.
۳۰. —، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳۱. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، *درآمدی بر معرفت شناسی*، تدوین و نگارش: مرتضی رضایی و احمد حسین شریفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۲. مصطفی، ابراهیم و...، ۱۴۲۷ق، *المعجم الوسیط*، تهران، مکتبه الرضوی.
۳۳. مظفر، محمدرضا، ۱۴۳۰ق، *المنطق*، تعلیقه: غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۴. —، ۱۳۸۸، *اصول الفقه*، قم، انتشارات دارالتفسیر.
۳۵. واسطی و...، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۳۶. یزدی، مولی عبدالله، ۱۴۱۲ق، *الحاشیة علی تهذیب المنطق*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.