

# نظریات شیء‌انگاران معنا در فلسفه تحلیلی و علم اصول

محمود مروارید\*

## چکیده

نوشتار حاضر از دو بخش تشکیل شده است: در بخش اول، نظریه‌های شیء‌انگاران معنا در سنت فلسفه تحلیلی به اختصار معرفی می‌شوند. این نظریه‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. نظریه حکایی. ۲. نظریه ایده‌انگاران. ۳. نظریه گزاره‌ای. ۴. نظریه سمانتیک جهان‌های ممکن. بخش دوم به طرح و بررسی نظریه معنا در علم اصول فقه می‌پردازد. البته، مبحثی تحت عنوان «نظریه معنا» در سنت اصولی موجود نیست، ولی مسئله دیگری در بعضی منابع یافت می‌شود که بسیار مشابه با مبحث نظریه معنا در سنت فلسفه تحلیلی است. مسئله مزبور این مسئله است که موضوع له الفاظ چه سنخ هویتی است. در منابع اصولی چهار نظریه اصلی در این باره ارائه شده که عبارت‌اند از: ۱. وضع برای موجودات خارج. ۲. وضع برای صورت‌های ذهنی. ۳. وضع برای طبیعت یا ماهیت یا مفهوم. ۴. وضع برای مفهوم به لحاظ حکایت از مصادیق.

\* دانشجوی دکتری فلسفه تحلیلی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی.

در بخش دوم، این نظریات و دلایل له و علیه آنها به تفصیل مطرح می‌شوند، و علاوه بر آن، در موارد مختلف بین آرای اصولیان و نظریه‌های معنا در سنت فلسفه تحلیلی مقایسه و تطبیق صورت می‌گیرد. نتیجه‌ای که در نهایت، از بخش دوم حاصل می‌شود این است که رایج‌ترین نظریه اصولی (یعنی نظریه سوم) مشکلاتی جدی دارد، که با اصلاح آن، تقریباً به نظریه‌ای مشابه با نظریه گزاره‌ای معنا در سنت فلسفه تحلیلی دست می‌یابیم. گفتنی است در این نوشتار، عمدتاً مسئله معنا در الفاظ عام مدنظر است، از این رو، نظریات مربوط به معنای اسمای خاص، اسمای اشاره، ضمائر و حروف مطرح نمی‌شود، مگر به هدف تمهید برای سایر مباحث.

### بخش اول: نظریات شیء‌انکارانه معنا<sup>۱</sup> در سنت فلسفه تحلیلی

#### نظریه معنا چیست؟

می‌توان گفت: مسئله معنا در کانون تأملات فلسفی درباره زبان قرار دارد. از این رو، به اعتبار فلسفه زبان چیزی جز طرح و بررسی نظریات مختلف معنا نیست. اما نظریه معنا چیست؟ نظریه معنا مانند هر نظریه دیگری در رشته‌های مختلف، بر داده‌های اولیه مبتنا دارد و درصدد است تبیینی از آن داده‌ها به دست دهد. داده‌های نظریه معنا اموری از این دست هستند:

۱. اصل معنادار بودن اصوات یا علائم کتبی.
۲. مترادف برخی واژه‌ها با یکدیگر.
۳. اشتراک لفظی.
۴. امکان ساخت و فهم بی‌نهایت جمله جدید بر مبنای تعداد محدودی از واژه‌ها و قواعد نحوی و... . فهم متعارف این داده‌ها را می‌پذیرد و نقش داده‌های حسی را در نظریه‌های علمی ایفا می‌کند.

می‌توان این داده‌ها را واقعیت‌های مربوط به معنا<sup>۲</sup> نامید.

هر نظریه معنا، برای تبیین داده‌های فوق به بررسی مسائلی از این قبیل می‌پردازد:

۱. چرا برخی از الفاظ و علائم معنادار هستند. و فرق الفاظ معنادار با رشته‌ای از اصوات که حاصل هیچ معنایی نیستند، در چیست؟ (مسئله ملاک معناداری)

۲. معیار ترادف بین واژه‌ها کدام است؟

در بررسی مسائل فوق، به مسئله‌ای انتزاعی‌تر و اساسی‌تر می‌رسیم که بر مسائل یادشده تقدم دارد، و آن این‌که معنا چیست؟ این مسئله دو خوانش دارد: خوانش وجودشناختی<sup>۳</sup> و خوانش معرفت‌شناختی<sup>۴</sup>. بر اساس خوانش وجودشناختی، پرسش این است که آیا معنای یک واژه (یا یک عبارت)، یک شیء یا یک هویت خاص است؟

به دیگر سخن، وقتی می‌گوییم که فلان واژه دارای معناست، آیا مراد این است که شیء یا هویتی وجود دارد که واژه مفروض با آن رابطه‌سمانتیکی دارد و آن هویت همان معنای واژه است؟ و اگر پاسخ مثبت است، معنا چه سنخ هویتی دارد؟ هر نظریه‌ای که معنا را یک هویت تلقی می‌کند، نظریه‌شنی‌انگاران<sup>۵</sup> معنا نامیده می‌شود. در خوانش معرفت‌شناختی مسئله این است که چگونه می‌توان معنای یک واژه خاص را تعیین کرد. این پرسش، گرچه در اساس پرسشی تجربی است، ولی مبادی روش‌شناختی آن در نظریه‌معنا بررسی می‌شود.

با توجه به مطالب یاد شده می‌توان نظریه‌معنا را به صورت تقریبی چنین تعریف کرد: مجموعه‌ای از گزاره‌های تئوریک که در صدد تبیین واقعیت‌های مربوط به معناست.

### نظریه‌های شیء‌انگاران<sup>۵</sup> معنا

همان‌گونه که اشاره شد، نظریه‌های معنا را می‌توان در دو گروه کلی جای داد: ۱. نظریه‌های شیء‌انگاران<sup>۵</sup> و ۲. نظریه‌های غیر شیء‌انگاران<sup>۵</sup>. البته، باید با این تقسیم‌های فلسفی با احتیاط برخورد کرد. برخی از نظریات را نمی‌توان به راحتی در یکی از دو گروه جای داد، و بعضی از نظریه‌های معنا، در حقیقت، ترکیبی از عناصر دو گروه فوق به شمار می‌آیند.

نظریه‌های غیر شیء‌انگاران<sup>۵</sup> معنا (مثل نظریه کاربردی معنا و نظریه تبیین معنا بر حسب صدق) نظریه‌های جدیدتری در عرصه فلسفه زبان هستند، و به لحاظ تاریخی، متأخرتر از نظریات شیء‌انگاران<sup>۵</sup> ارائه شده‌اند. از آن‌جا که هدف اصلی این نوشتار بررسی نظریه‌معنا در علم اصول فقه و مقایسه آن با نظریات مشابه در سنت فلسفه تحلیلی است، به نظریات غیر شیء‌انگاران<sup>۵</sup> نمی‌پردازیم، چه این‌که تقریباً همه نظریه‌های مطرح شده در سنت اصولی، ذیل نظریات شیء‌انگاران<sup>۵</sup> معنا قرار می‌گیرند.<sup>۵</sup>

همان‌گونه که گفته شد، نظریه شیء‌انگاران<sup>۵</sup> معنا هویتی را به عنوان معنای واژه‌ها قلمداد

می‌کند، و رابطه سمانتیکی خاص را بین واژه‌ها و آن‌هویات فرض می‌گیرد. در این نظریه، واقعیات مربوط به معنا با همین روابط سمانتیکی تبیین می‌شوند؛ برای مثال واژه‌ها به این اعتبار معنادار هستند که رابطه سمانتیکی با هویات مفروض دارند (تبیین معناداری). هم‌چنین در صورتی دو واژه مترادف اند که رابطه سمانتیکی یک‌سانی با هویت یک‌سانی داشته باشند (تبیین ترادف).

تصویر فوق، شاکله کلی نظریات شی‌انگاران را نشان می‌دهد. اما هر نظریه شی‌انگارانه، برای این که نظریه به حساب آید، باید دو پرسش اساسی را پاسخ گوید. اول آن که معنای واژه‌ها چه سنخ‌هویی است، و به لحاظ متافیزیکی در چه مقوله‌ای جای می‌گیرد؟ و دوم آن که آیا واژه‌های مختلف، با نقش‌های دستوری متفاوتی که ایفا می‌کنند، رابطه یک‌سانی با هویات مفروض برقرار می‌کنند؟ و اگر پاسخ منفی است، هر نقش دستوری مستلزم چه نوع رابطه سمانتیکی است؟ از آن‌جا که در نظریات معناداری، انواع متفاوتی از روابط سمانتیکی فرض گرفته می‌شود، در این نوشتار، هرگاه واژه «دلالت» یا مشتقات آن به کار برده می‌شود، منظور صرفاً تحقق نحوه‌ای رابطه سمانتیکی است، بدون این که نوع خاصی از آن مد نظر باشد.

نظریات مختلف شی‌انگاران، پاسخ‌های متفاوتی به دو پرسش فوق ارائه می‌کنند. در ادامه، چهار نظریه شی‌انگاران را به اختصار فراوان، و با عطف به دو پرسش یاد شده، به ویژه پرسش اول معرفی می‌کنیم. نظریه مزبور عبارت است از: ۱. نظریه حکایی، ۲۶. نظریه ایده‌انگاران، ۳۷. نظریه گزاره‌ای، ۴۸. نظریه سمانتیک جهان‌های ممکن.<sup>۹</sup>

قابل ذکر است که ارائه نظریه‌های ترکیبی نیز ممکن است؛ برای مثال می‌توان در مورد اسمای خاص نظریه حکایی را پذیرفت و در سایر موارد نظریه دیگری را اتخاذ کرد. هم‌چنین شاید گفته شود که برای ارائه تبیین کاملی از مسئله معنا باید عناصری از نظریه‌های شی‌انگاران و نظریات غیر شی‌انگاران را تلفیق کرد. بر این اساس، تقسیم نظریات شی‌انگاران به چهار نظریه، تقسیم بندی جامع و مانعی نیست، و صرفاً تصویری کلی از آرای مطرح شده ارائه می‌دهد. نقل این آرا در حقیقت، تمهیدی است برای مطرح کردن آرای اصولیان، تا این که نقاط اشتراک و افتراق این دو حوزه فکری در خصوص مسئله معنا تا حدودی روشن شود.

از این رو، به نقض و ابرام‌هایی که درباره هر یک از نظریات چهارگانه بیان شده است، اشاره نمی‌کنیم، مگر در مواردی اندک که ذکر اشکالات هر نظریه نشان دهد چگونه نظریات بعدی در تلاش برای رفع این اشکالات پدید آمده‌اند.

## ۱ - نظریه حکایی<sup>۱۰</sup> معنا

ساده‌ترین رابطه‌ای که الفاظ با جهان خارج دارند، رابطه حکایت و ارجاع است. نمونه آشکار این رابطه در اسمای خاص، ضمائر و اسمای اشاره مشاهده می‌شود. نقش اسمای خاص این است که اشیای خاصی را در جهان معین می‌کنند، و گویا برچسب و نشانه‌ای برای آنها هستند. اسم خاص شیئی را بر می‌کشد تا بتوان درباره آن سخن گفت یا آن را توصیف کرد. نظریه حکایی معنا، رابطه سمانتیکی بین اسمای خاص و اشیا را به عنوان نمونه معیار اخذ می‌کند، و در صدد است آن را به سایر واژه‌ها و ساخت‌های زبان گسترش دهد؛ برای مثال در این نظر گفته می‌شود که اسمای جنس مانند واژه «انسان» به افراد انسان و یا به مجموعه همه انسان‌ها اشاره می‌کند. طبق نظریه حکایی، همه واقعیات مربوط به معنا را می‌توان صرفاً با رابطه ارجاعی یا حکایی واژه‌ها با جهان خارج تبیین کرد.

نظریه حکایی در این شکل خام، با مشکلات جدی‌ای مواجه است که به برخی از آنها اشاره

می‌کنیم:

اشکال اول: این نظریه، حتی از ارائه تبیینی کامل برای اسمای خاص ناتوان است،<sup>۱۱</sup> زیرا ۱. در زبان عرفی، اسمای خاص بدون مصداق مثل «کوه قاف» و «رستم» وجود دارد. با این‌که هیچ شیئی به ازای آنها در جهان موجود نیست. از این رو، طبق نظریه حکایی معنا، باید این الفاظ مهمل و بی‌معنا باشند، زیرا معناداری در این نظریه، تابعی است از رابطه ارجاعی لفظ با جهان. به همین سان، جملات حاوی اسما بدون مصداق نیز بی‌معنا خواهند بود. همین اشکال گاه نسبت به تعیین ارزش صدق و کذب این جملات تقریر می‌شود: جمله «رستم طاس بود» صادق است یا کاذب؟ به نظر می‌رسد نه صادق است و نه کاذب، زیرا رستم نه در مجموعه انسان‌های طاس وجود دارد و نه در مجموعه اشخاص غیر طاس. بنابراین، نظریه حکایی منجر به ارتفاع نقیضین می‌شود.

۲. طبق نظریه حکایی چگونه می‌توان جملات هلیه بسیطه سالبه (وجودی منفی) را تبیین کرد؟ جمله «سیمرغ وجود ندارد» جمله‌ای معنادار و صادق است. نظریه حکایی، معناداری هر واژه را ناشی از اشاره آن به شیئی خارجی می‌داند. اما اگر «سیمرغ» به خارج اشاره کند، دیگر جمله یاد شده صادق نیست؛ و اگر جمله صادق باشد ممکن نیست، «سیمرغ» به شیئی اشاره کند، از این رو، این جمله به گونه‌ای تناقض‌آمیز است.

۳. برخی از اسمای خاص، مصداق واحدی دارند؛ مثل «هسپروس» (ستاره صبح‌گاهی) و

«فسفروس» (ستاره شام گاهی). طبق نظریه حکایی، باید این واژه‌ها مترادف باشند، زیرا رابطه سمانتیکی یکسانی با هویتاتی یکسان برقرار کرده‌اند. با این که مشخص است واژه‌های یادشده مترادف نیستند.

بند سوم اشکال، در ارتباط نزدیک با دو مسئله دیگر قرار دارد، که هر دو مشکلاتی را برای نظریه حکایی پدید می‌آورند. دو مسئله مزبور را می‌توان چنین تقریر کرد:

#### مسئله جملات اتحادی

جمله «هسپروس همان فسفروس است» را در نظر بگیرید. طبق نظریه حکایی، این جمله صرفاً می‌گوید که محکی هسپروس همان محکی فسفروس است. اما محکی این دو واژه شیئی واحد است. بنابراین، جمله فوق می‌گوید که آن شیء واحد با خودش وحدت دارد. واضح است که وحدت هر شیء با خودش به صورت پیشینی دانسته می‌شود و حاوی آگاهی جدیدی از جهان خارج نیست. با این که جمله فوق پسینی است و اطلاعات نجومی مهمی را در بر دارد.

#### مسئله جایگزینی

اگر تنها نقش اسمای خاص اشاره به خارج باشد، باید بتوان اسم‌های متحدالمحکی<sup>۱۲</sup> را جای‌گزین یک‌دیگر کرد، بدون این که ارزش صدق و کذب جمله حاوی آنها تغییر کند؛ برای مثال جمله (۱) «علی معتقد است هسپروس دومین سیاره منظومه شمسی است»، باید ارزش صدق یکسانی با جمله (۲) «علی معتقد است فسفروس دومین سیاره منظومه شمسی است» داشته باشد. با این که لزوماً این گونه نیست. ممکن است علی نداند هسپروس همان فسفروس است، از این رو، جمله (۱) صادق و جمله (۲) کاذب باشد.

اشکال دوم: نظریه حکایی نمی‌تواند تبیینی برای معناداری حروف و ادوات ربط ارائه دهد. واژه‌هایی چون «و»، «اگر»، «آیا»، «سپس» و... از چه هویتاتی حکایت می‌کنند؟ در نگاه اول، به نظر می‌رسد هیچ شیئی به ازای این الفاظ وجود ندارد.<sup>۱۳</sup>

اشکال سوم: از حروف و ادوات ربط که بگذریم، نظریه حکایی نمی‌تواند تحلیل مورد ادعا را درباره اسمای جنس مثل «انسان»، اوصاف (مثل «سفید»، افعال و بسیاری از ساخت‌های زبانی دیگر اعمال کند؛ برای مثال واژه «سفید» را در نظر بگیرید. این واژه به چه هویتی اشاره می‌کند؟ بهترین گزینه‌هایی که نظریه حکایی در دست دارد، عبارت است از: (۱) مجموعه اشیا سفید، (۲) صفت سفیدی.

گزینه اول با مشکلاتی مواجه است، از جمله آن که طبق این گزینه، اگر دو وصف مصادیق یکسانی داشته باشند، مثل «ضاحک» و «ناطق» باید مترادف باشند، زیرا رابطه سمانتیکی یکسانی با هویتات یکسانی برقرار می‌کنند. صورت خاص این اشکال جایی است که واژه‌های مفروض بر هیچ شیئی صدق نکنند، مثل دو واژه «هزار ضلعی» و «هزار و یک ضلعی». بنابراین گزینه (۱)، محکی هر دو وصف مجموعه تهی است؛ از این رو، باید مترادف باشند.<sup>۱۴</sup>

نظریه سمانتیک جهان‌های ممکن در صدد است با استفاده از ابزار جهان‌های ممکن این اشکال را پاسخ گوید: محکی یک وصف، مجموعه مصادیق آن در همه جهان‌های ممکن است، نه مجموعه مصادیق آن در جهان بالفعل.<sup>۱۵</sup>

بر این اساس، دو وصف «ضاحک» و «ناطق» مترادف نیستند، زیرا گرچه در جهان بالفعل مصادیق یکسان دارند، ولی در جهان‌های ممکن بسیاری مصادیق آنها متفاوت است. این راه حل ناتمام است، زیرا واژه‌هایی یافت می‌شوند که در همه جهان‌های ممکن مصادیق یکسانی دارند، ولی بازهم مترادف نیستند، مثل دو واژه «سه ضلعی» و «سه زاویه‌ای».

گزینه دوم مستقیماً ما را با این پرسش مواجه می‌کند که صفات در چه مقوله متافیزیکی جای دارند. سه دیدگاه اصلی درباره صفات وجود دارد: ۱. رئالیسم افلاطونی، ۲. رئالیسم ارسطویی و ۳. تروپیزم<sup>۱۶</sup> یا قول به صفت جزئی.

به نظر می‌رسد اگر قرار باشد از صفات برای تبیین واقعیت‌های مربوط به معنا استفاده کنیم، رئالیسم افلاطونی بسیار بهتر از دو دیدگاه دیگر از عهده این وظیفه برمی‌آید. ۱۷ طبق دیدگاه افلاطونی، صفات یا کلیات هویتی هستند که ورای زمان و مکان قرار دارند، و وجود آنها وابسته به داشتن مصداق نیست. حتی اگر هیچ شیء سفیدی هم موجود نباشد، کلی سفیدی در عالم خود متقرر است. از سوی دیگر، همه اشیای سفید به این اعتبار متصف به سفیدی می‌شوند که ارتباط خاصی با آن کلی دارند.<sup>۱۸</sup>

حال اگر محکی اسمای جنس و اوصاف را کلی افلاطونی متناظر با آنها بدانیم، با اشکالی که گزینه (۱) مواجه بود، روبه‌رو نمی‌شویم؛ دو وصف «سه ضلعی» و «سه زاویه‌ای»، گرچه در تمام جهان‌های ممکن مصادیق یکسان دارند، مترادف نیستند، زیرا محکی آنها دو کلی متمایز است؛ یعنی دو صفت «سه ضلعی بودن» و «سه زاویه‌ای بودن».

با توجه به نکات یاد شده آیا می‌توان گفت نظریه حکایی در خصوص اسمای جنس و

اوصاف، نظریه موفق است؟ پاسخ منفی است: نکته مهمی که شاید برای اولین بار فرگه بدان تفتن یافت این است که نقش سمانتیکی اسمای خاص با واژه‌های عام (اسمای جنس و اوصاف) کاملاً متفاوت است. حتی اگر قبول کنیم که واژه «سفید» با هویتی رابطه سمانتیکی دارد، این رابطه، رابطه حکایت و ارجاع نیست. «سفید» نام صفت سفیدی (یا مجموعه اشیا سفید) نیست، آن گونه که «زید» نام زید است. شواهد مختلفی برای این ادعا وجود دارد که در این جا فقط به یک مورد اشاره می‌کنیم: اگر «سفید» نام صفت سفیدی باشد، باید بگوییم واژه «سفید» با واژه «صفت سفیدی» مترادف است، زیرا هر دو از هویت واحدی حکایت می‌کنند. از سوی دیگر، اگر در جمله‌ای واژه‌ای را با واژه مترادف جای‌گزین کنیم. معنا و ارزش صدق جمله نباید تغییر کند. بر این اساس، باید جمله «برف سفید است» با جمله «برف صفت سفیدی است» هم معنا و هم ارزش باشد. با این که این دو جمله، معنا و ارزش صدق متفاوت دارند. ۱۹ همین نکته را می‌توان به صورتی دیگر و به عنوان اشکال چهارم بر نظریه حکایتی معنا ایراد کرد.

**اشکال چهارم:** هر جمله معنادار از چند واژه معنادار ترکیب شده است. طبق نظریه حکایتی، هر واژه به این دلیل معنادار که نام هویتی در خارج است. اما واضح است که چیدن چند نام کنار یک دیگر، هیچ گاه جمله معناداری را پدید نمی‌آورد. بنابراین، باید گفت که حداقل برخی از اجزای جمله، نام هویتی در خارج نیستند و اگر بر فرض رابطه سمانتیکی با خارج دارند، این رابطه، رابطه حکایت و ارجاع نیست. ۲۰

## ۲- نظریه ایده‌انگاره معنا

این نظریه به تجربه گرایان انگلیسی، به خصوص جان لاک منسوب است. طبق نظریه ایده‌انگاره، معنای واژه‌ها، امور ذهنی یا ایده‌هایی است که در ذهن گوینده (یا شنونده) وجود دارد. این امور مستقل از زبان اند، و نقش زبان دلالت کردن یا علامت بودن برای آنهاست. این نظریه در قرن اخیر چندان مقبول نبوده است. یکی از مهم‌ترین انتقاداتی که بر نظریه مزبور ایراد شده این است که معنای یک جمله، بین تمام کسانی که آن جمله را به کار می‌برند، مشترک است: وقتی علی می‌گوید: «برف سفید است»، و حسن نیز همین جمله را به کار می‌برد، هر دو جمله ارتکازاً یک معنادارند. با این که اگر معنا همان تصورات ذهنی متکلم باشد، این دو جمله بلکه هیچ دو جمله‌ای معنای واحد ندارند.



### ۳- نظریه گزاره‌ای معنا

آغازگران جریان فلسفه تحلیلی (فرگه، مور و راسل) از جمله طرفداران نظریه گزاره‌ای معنا بوده‌اند. عناصر اصلی این نظریه را می‌توان چنین توضیح داد: معنای جملات خبری هویاتی هستند که مستقل از ذهن و زبان آدمی تحقق دارند. استقلال هویات مفروض از ذهن به این دلیل است که اگر معنا وابسته به ذهن باشد، با همان مشکلاتی مواجه می‌شویم که نظریه ایده‌انگاران معنای دچار بود. استقلال از زبان خاص نیز به این دلیل است که دو جمله از دو زبان مختلف می‌توانند معنای یکسانی داشته باشند؛ مثل «برف سفید است» و «الثلج ابيض». این هویات معمولاً «گزاره»<sup>۲۱</sup> نامیده می‌شوند. هر جمله معنادار در زبان، با یک گزاره رابطه سمانتیکی دارد. واضح است که این رابطه، رابطه حکایت نیست. وقتی جمله‌ای را اظهار می‌کنیم، این گونه نیست که گزاره‌ای را نام ببریم. اگر رابطه جمله با گزاره رابطه حکایت - یعنی همان رابطه اسم و مسمماً باشد - جمله «برف سفید است» باید با عبارت «این گزاره که برف سفید است» مترادف باشد، با این که آشکارا این گونه نیست. قائلان به نظریه گزاره‌ای معمولاً رابطه جمله با گزاره را رابطه «بیان کردن»<sup>۲۲</sup> می‌نامند. به نظر می‌رسد نظریه گزاره‌ای به خوبی می‌تواند بسیاری از واقعیات مربوط به معنا را هم در سطح جمله و هم در سطح کلمات تبیین کند. تبیین پدیده‌های زبانی در سطح کلمات در ادامه خواهد آمد، اما در سطح جملات می‌توان گفت که هر جمله در صورتی معنادار است که گزاره‌ای را بیان کند؛ دو جمله در صورتی مترادف‌اند که گزاره واحد را بیان کنند؛ اگر جمله‌ای دو گزاره مجزا را بیان کند مشترک لفظی به شمار می‌آید و... هم چنین عینیت معنا و امکان تفهیم و تفاهم در پرتو نظریه گزاره‌ای به سهولت قابل تبیین است: در پروسه تفهیم و تفاهم، متکلم گزاره‌ای را بیان می‌کند، و مخاطب همان گزاره را می‌فهمد. این گزاره مستقل از ذهن متکلم و مخاطب است، ولی هر دو می‌توانند آن را بفهمند، و به اصطلاح، فراچنگ آورند<sup>۲۳</sup> و همین وحدت و عینیت معنا را تضمین می‌کند.

### کارکردهای گزاره

به طور سنتی چند کارکرد برای گزاره‌ها بر می‌شمارند:

۱. گزاره‌ها معنای جملات اند.
۲. گزاره‌ها متعلق گرایش‌های گزاره‌ای<sup>۲۴</sup>، مثل باور، امید، خواستن و... هستند.

۳. آن چه اولاً و بالذات متصف به صدق و کذب می‌شود، گزاره است و به تبع گزاره جمله‌ای که گزاره را بیان می‌کند، و نیز باوری که به گزاره تعلق می‌گیرد به صدق یا کذب متصف می‌شود. هم‌چنین گزاره‌ها وارد روابط منطقی - مثل استلزام<sup>۲۵</sup> و سازگاری<sup>۲۶</sup> با یک‌دیگر می‌شوند، و نیز واجد ویژگی‌های موجهه، مثل ضرورت و امکان هستند. جملات و باورها، به تبع گزاره‌ها در روابط منطقی وارد می‌شوند و صفات موجهه می‌یابند.

۴. گزاره‌ها مدلول جملات پیروی هستند که با «که» یا «این‌که» آغاز می‌شوند؛<sup>۲۷</sup> برای مثال در جمله «علی باور دارد که برف سفید است»، عبارت «که برف سفید است» بر یک گزاره دلالت می‌کند. به نظر می‌رسد ارتکازات ما به خوبی مؤید این مدعاست که هویت واحدی همه این نقش‌ها را ایفا می‌کند؛ برای مثال ارتکازاً معنای جمله «برف سفید است» هویتی است که می‌تواند متعلق باور قرار گیرد، متصف به صدق و کذب و نیز متصف به ویژگی‌های موجهه (در این جا امکان) شود. هم‌چنین عبارت «که برف سفید است» در جمله «علی باور دارد که برف سفید است» بر همین هویت دلالت می‌کند.

البته، همان‌گونه که خواهد آمد، به نقش کارکردی اول انتقاداتی وارد شده است. به همین دلیل، گاه گزاره چنین تعریف می‌شود: «هویتی که تمام یا بعضی از کارکردهای یاد شده را داراست». برخی نیز گزاره را صرفاً بر اساس نقش‌های دوم و سوم تعریف می‌کنند.<sup>۲۸</sup>

### گزاره و معنای جملات

در نظریات گزاره‌ای کلاسیک، گزاره معنای جملات خبری تلقی می‌شود. اشکالاتی نسبت به این تمطرح شده است که در این جا به دو مورد اشاره می‌کنیم:

اول: فرض کنید حسن و علی، جمله «من خسته‌ام» را به صورت غیر مجازی به کار برند. واضح است که جمله مزبور در هر دو اظهار یک معنا دارد، زیرا هم اشتراک لفظی منتفی است و هم استعمال مجازی. اما این جمله در هر کاربرد گزاره مجزایی را بیان می‌کند. مضمون جمله در کاربرد اول خستگی حسن است و در کاربرد دوم خستگی علی. به همین دلیل است که ارزش صدق دو جمله می‌تواند متفاوت باشد.

با توجه به این مطلب، ادعای اولیه مبنی بر این که گزاره، معنای جمله است، ترفیق و تدقیق می‌شود: گزاره چیزی است که جمله بیان می‌کند، گرچه لزوماً معنای سمانتیکی جمله نیست.

گفتنی است که این اشکال فقط در مواردی رخ می‌دهد که در جملات از ضمائر یا اسمای اشاره استفاده شده باشد. در غیر این صورت، می‌توان به همان‌تازه اولیه ملتزم بود. جمله «علی خسته است» را هر کس اظهار کند، گزاره واحدی را بیان می‌کند، از این‌رو، می‌توان همان گزاره را معنای جمله به حساب آورد.

دوم: طبق نظریه افعال گفتاری نمی‌توان همه واقعاتی‌های مربوط به معنا را صرفاً با روابط سمانتیکی واژه‌ها با جهان خارج (مثلاً با گزاره‌ها) تبیین کرد؛ برای مثال دو جمله «علی خسته است» و «آیا علی خسته است؟» گزاره واحدی را بیان می‌کنند. اما جمله اول اخبار است و دیگری استفهام. بنابراین، هر تبیین جامع از مسئله معنا باید متشکل از دو بخش باشد: ۱. ایضاح روابط سمانتیکی واژه‌ها با جهان خارج و ۲. ایضاح گونه‌های مختلف فعل گفتاری. به همین ترتیب، معنای هر جمله نیز تابعی است از (۱) روابط سمانتیکی آن جمله و (۲) گونه خاص فعل گفتاری‌ای که جمله دارد.

نظریه گزاره‌ای معنا فقط به ایضاح جنبه اول می‌پردازد، و از این جهت، می‌توان گفت که نظریه افعال گفتاری نظریه گزاره‌ای را اصلاح و تکمیل می‌کند. بر این اساس، گزاره نه معنای جمله، بلکه محتوای فعل گفتاری‌ای است که با جمله انجام می‌شود. گزاره واحدی می‌تواند محتوای افعال گفتاری مختلفی از قبیل اخبار، امر، استفهام و... قرار گیرد. البته، این مطلب چیزی از اهمیت نظریه گزاره‌ای نمی‌کاهد. در نظریه گزاره‌ای کلاسیک ادعا این بود که با گزاره‌ها می‌توان مسئله معنا را کاملاً تبیین کرد، ولی اکنون از همان عناصر نظریه گزاره‌ای برای تبیین محتوای افعال گفتاری استفاده می‌کنیم. به دیگر سخن، نظریه گزاره‌ای، گرچه نمی‌تواند تبیین جامعی از معنا ارائه دهد، روابط سمانتیکی جملات با جهان خارج را - که بخشی از ماهیت معناست - به خوبی تبیین می‌کند. در ادامه از «نظریه گزاره‌ای» همین تقریر اصلاح شده را اراده می‌کنیم؛ یعنی نظریه‌ای که صرفاً در صدد است روابط سمانتیکی جملات با جهان را تبیین کند، و هم‌چنین منظور از واقعات مربوط به معنا، تنها واقعاتی‌های مرتبط با روابط سمانتیکی است.

### طبیعت و ساختار گزاره‌ها

گزاره یک هویت نظری<sup>۲۹</sup> است؛ یعنی برای تبیین پاره‌ای امور فرض می‌کنیم که چنین هویتی وجود دارد، دقیقاً مانند الکترون که برای تبیین برخی پدیده‌های فیزیکی و شیمیایی

وجودش را فرض می‌گیریم. مانند هر هویت نظری دیگر، ویژگی‌هایی که گزاره‌ها دارند، تابعی هستند از نقش‌های تبیینی‌ای که ایفا می‌کنند.

قائلان به وجود گزاره‌ها، بر اساس این نقش‌های تبیینی، معمولاً ویژگی‌های زیر را برای گزاره‌ها اثبات می‌کنند: استقلال از ذهن و زبان، تجرّد<sup>۳۰</sup> به معنای فراتر بودن از زمان و مکان و به تعبیر دقیق‌تر، وارد نشدن در روابط زمانی و مکانی با اشیای دیگر، همیشگی بودن (گزاره‌های صادق، همیشه صادق‌اند، پس همیشه وجود دارند، و به همین ترتیب، گزاره‌های کاذب)، و ضرورت به معنای تحقق در همه جهان‌های ممکن.

این ویژگی‌ها کمابیش مورد اتفاق هستند، ولی اختلاف نظر مهمی بین قائلان به وجود گزاره‌ها در جریان است، و آن این‌که آیا گزاره‌ها موجودات مرکب و دارای اجزا هستند؟ و به اصطلاح رایج آیا ساختارمنداند؟<sup>۳۱</sup>

دو دیدگاه کلی در این باره وجود دارد. گروهی گزاره‌ها را ساختارمند نمی‌دانند. به نظر آنان، گزاره‌ای که یک جمله بیان می‌کند، مجموعه جهان‌های ممکن است که جمله مزبور در آنها صادق است. انتقادات فراوانی بر این رأی ایراد شده است، از جمله این‌که طبق نظریه مذکور، اگر دو جمله در همه جهان‌های ممکن ارزش یکسانی داشته باشند (مثل دو جمله «همه مردهای مجرد، غیر مزدوج‌اند» و «هر مثلثی سه ضلع دارد») باید گزاره یکسانی را بیان کنند. و این به روشنی خلاف ارتکاز است.

دیدگاه رایج‌تر این است که گزاره‌ها هویت مرکب و دارای ساختارند. مطابق این دیدگاه، اگر جمله‌ای گزاره‌ای را بیان کند، مؤلفه‌های گزاره تقریباً متناظراند با الفاظ معناداری که آن جمله را می‌سازند. به دیگر سخن، هر یک از واژه‌های جمله بر هویتی دلالت می‌کند و با ترکیب آن هویت‌ها، گزاره‌ای پدید می‌آید که مدلول جمله است.<sup>۳۲</sup> با فرض ساختارمند بودن گزاره‌ها، نظریه گزاره‌ای معنا این توان را پیدا می‌کند که واقعیت‌های مربوط به معنا را در سطح کلمات نیز تبیین کند، برای مثال واژه «سفید» به این اعتبار معنادار است که با هویتی خاص رابطه سمانتیکی دارد. این هویت مؤلفه همه گزاره‌هایی است که با جملات حاوی واژه «سفید» بیان می‌شوند. به همین ترتیب، مترادف و اشتراک لفظی نیز در کلمات قابل تبیین است. البته، واضح است که تا نظریه گزاره‌ای مشخص نکند مؤلفه‌های گزاره چه سنخ هویتی هستند، تبیین او برای واقعیات مربوط به معنا ناتمام است. پیش از پرداختن به این مطلب، تذکر نکته‌ای به جاست، و آن این‌که

همه طرفداران نظریه گزاره‌ای تأکید می‌کنند که رابطه کلمات با مؤلفه‌های یک گزاره، همیشه رابطه حکایی یا ارجاعی نیست، و این یکی از نقاط فرق بین نظریه حکایی و نظریه گزاره‌ای معناست. بیشتر آنان رابطه اسمای عام، اوصاف و افعال، با مؤلفه‌های گزاره را رابطه بیان کردن، می‌دانند. اما در مورد اسمای خاص، اختلاف نظر گسترده‌ای وجود دارد. در ادامه به اختصار فراوان به سه نظریه اصلی درباره ساختار گزاره اشاره می‌کنیم:

#### الف - نظریه فرگه

به اعتقاد فرگه؛ مؤلفه‌های یک گزاره هویتی به نام سنس<sup>۳۳</sup> هستند. برای ایضاح نظریه او لازم است اشاره کوتاهی به تفکیک بین سنس و محکی<sup>۳۴</sup> داشته باشیم. از دیدگاه فرگه، هر عبارت معنادار، اعم از کلمه و جمله، با دو هویت دو رابطه سمانتیکی متفاوت دارد: یک سنس را بیان می‌کند، و به یک محکی اشاره می‌کند. البته، ممکن است یک عبارت محکی نداشته باشد، ولی برای معنادار بودن باید یک سنس را بیان کند. منشأ اصلی تفکیک بین سنس و محکی، مشکلاتی بود که فرگه در نظریه حکایی اسمای خاص مشاهده کرد. گزارش کوتاهی از این مشکلات، ذیل اشکال اول بر نظریه حکایی پیش از این بیان شد. فرگه در نهایت، به این نتیجه رسید که واقعیت‌های مربوط به معنا را نمی‌توان صرفاً با رابطه حکایی لفظ با محکی تبیین کرد. بر این اساس، او قائل شد که هر اسم خاص، علاوه بر حکایت از محکی، یک سنس را بیان می‌کند: و مقوم معنادار بودن اسم خاص، ارتباط با یک سنس است. الفاظ «رستم» و «سیمرغ»، گرچه محکی ندارند، ولی چون هر کدام سنسی را بیان می‌کنند، معنادار هستند. هم‌چنین «هسپروس» و «فسفروس» با این که محکی واحدی دارند، اما از آن جا که با سنس‌های مختلفی در ارتباطند، مترادف نیستند. به همین ترتیب، مسئله جملات اتحادی نیز حل می‌شود. جمله «هسپروس همان فسفروس است» جمله‌ای پسینی و آگاهی بخش است، زیرا دو واژه مذکور سنس‌های متفاوتی را بیان می‌کنند.

راه حل فرگه برای مسئله جای‌گزینی، مقداری پیچیده‌تر است. به نظر او، در متن‌های معنایی<sup>۳۵</sup> (یعنی جملاتی که پس از افعالی چون «باور داشتن»، «امید داشتن» و... قرار می‌گیرند)، محکی هر واژه، همان سنس واژه در کاربردهای متداول است. بنابراین، اگر در جمله «علی باور دارد که هسپروس دومین سیاره منظومه شمسی است»، به جای واژه

«هسپروس»، «فسفروس» را قرار دهیم، الفاظ متحد المحکی را جای گزین هم نکرده ایم، زیرا سنس این دو واژه متفاوت است، از این رو، ارزش صدق لزوماً حفظ نمی شود. رأی فرگه در این باره که سنس دقیقاً چه هویتی است، چندان آشکار نیست. معمولاً گفته می شود سنس نحوه بازنمایی<sup>۳۶</sup> محکی است. هم چنین گاه سنس مجموعه ای از صفات تلقی می شود؛ برای مثال گفته می شود سنس «هسپروس»، صفت «سیاره طالع در صبح» است. به هر حال، در دیدگاه فرگه، سنس هویتی مجرد است که در ورای زمان و مکان قرار دارد، و گرچه از ذهن آدمی مستقل است، اذهان مختلف می توانند آن را فراچنگ آورند.

فرگه تفکیک بین سنس و محکی را علاوه بر اسمای خاص، در اسمای عام (که در موضع محمول جملات قرار می گیرند)، و نیز خود جملات جاری می داند. او سنس یک جمله را «اندیشه»<sup>۳۷</sup> می نامد که دقیقاً همان گزاره در اصطلاح فیلسوفان تحلیلی است. بر این اساس، مؤلفه های یک اندیشه، سنس هایی هستند که موضوع و محمول جمله بیان می کنند.

### ب) نظریه راسل

به نظر راسل، اگر جمله S گزاره P را بیان کند، مؤلفه های گزاره P همان چیزهایی است که جمله S درباره آنهاست؛ برای مثال وقتی به کتابی اشاره می کنیم و می گوئیم: «این قرمز است»، درباره کتابی خاص و صفت قرمزی صحبت کرده ایم. مؤلفه های گزاره نیز همان کتاب خاص و صفت قرمزی است. به نظر می رسد هر مشکلی را که فرگه با سنس حل می کند، راسل نیز می تواند با صفات و توابع گزاره ای حل کند. از این رو، نظریه راسل این برتری را بر نظریه فرگه دارد که با وجود قدرت تبیینی مساوی، دچار ابهام و پیچیدگی کمتری است.

در دیدگاه راسل، حداقل یکی از مؤلفه های هر گزاره، یک کلی افلاطونی است. این کلی گاه یک موضعی است، مانند صفت قرمزی، و گاه چند موضعی، مانند رابطه ابوت. بنابراین، یکی از تفاوت های گزاره فرگه ای با گزاره راسلی آن است که در اولی همه مؤلفه ها هویتی مجردند، ولی در دومی لزوماً این گونه نیستند.

راسل بعدها وجود هویتی تحت عنوان گزاره را مورد تردید قرار داد، ولی در دهه های اخیر کسانی مانند اسکات سومز و ناتان سمون از دیدگاه راسلی در باب گزاره ها دفاع کرده اند. دیدگاه نظریه سوم درباره ساختار گزاره ها، همان نظریه سمانتیک جهان های ممکن است،

که تحت عنوان نظریهٔ چهارم از نظریه‌های شی‌انگاران معنای معرفی شد. در ادامه نگاهی کوتاه به این نظریه می‌افکنیم.

#### ۴. نظریهٔ سمانتیک جهان‌های ممکن

سمانتیک جهان‌های ممکن، بیشتر عناصر نظریه‌های گزاره‌ای را می‌پذیرد. علت آن که در تقسیم‌بندی اولیهٔ این نظریه مستقل از نظریهٔ گزاره‌ای مطرح شده، تفاوت مهمی است که با نظریه‌های کلاسیک در باب گزاره‌ها دارد.

این نظریه عمدتاً انگیزه‌های نومینالیستی دارد، و سعی می‌کند بدون مفروض گرفتن هویتی چون سنس‌های فرگه‌ای و کلیات افلاطونی، ساختار گزاره‌ها را توضیح دهد. طرفداران این نظریه (مثل دیوید لوئیس و کرسول) بر آن‌اند که می‌توان با استفاده از جهان‌های ممکن، به همان قدرت تبیینی دست یافت که نظریه کلاسیک گزاره‌ای (مثل نظریه فرگه و راسل) دارا بودند. اگر این ادعا صحیح باشد، نظریه سمانتیک جهان‌های ممکن بر نظریه‌های کلاسیک گزاره‌ای برتری دارد.

دلیل مطلب این است که به هر حال، فرض جهان‌های ممکن برای سمانتیک جملات موجهه<sup>۳۸</sup> لازم است؛ اگر بتوان با همین ابزار، سمانتیک همهٔ جملات زبان را نیز به دست داد، التزام به موجودات مجردی مثل سنس یا کلیات افلاطونی ناموجه است. طبق این نظریه، گزاره‌ای که جملهٔ «سقراط حکیم است» بیان می‌کند، دو مؤلفه دارد: ۱. سقراط، که شیء انضمامی است و محکی «سقراط» است. ۲. تابعی که هر جهان ممکن را به مجموعهٔ افراد حکیم در آن جهان می‌برد. چنین تابعی اینتنشن<sup>۳۹</sup> نامیده می‌شود، و مدلول محمول جمله است. ملاحظه می‌شود که تنها مقولات متافیزیکی‌ای که تحلیل فوق فرض می‌گیرد، عبارت است از: ۱. اشیای انضمامی<sup>۴۰</sup>. ۲. جهان‌های ممکن، و ۳. مجموعه‌ها و توابعی که بر اساس موارد ۱ و ۲ ساخته می‌شوند.

این نظریه به نوبهٔ خود مشکلاتی دارد که پیش از این به یک مورد اشاره شد: مطابق نظریهٔ مذکور، اگر دو محمول در همهٔ جهان‌های ممکن مصادیق یکسانی داشته باشند، باید مترادف باشند، زیرا اینتنشن یکسانی دارند، اما همیشه این گونه نیست. دو وصف «سه ضلعی» و «سه زاویه‌ای» با این که یک اینتنشن دارند، ارتکازاً مترادف نیستند. واضح است که نظریات فرگه و

راسل به چنین مشکلی دچار نمی‌شوند، زیرا این دو وصف، سنس‌ها یا کلیات متفاوتی را بیان می‌کنند. ۴۱

در پایان این بخش، چند نتیجه نهایی را جمع‌بندی و تلخیص می‌کنیم:

۱. حداقل بخشی از مسئله معنا، به واسطه روابط سمانتیکی واژه‌ها با جهان خارج تبیین می‌شود.

۲. مدلول الفاظ نمی‌تواند امری ذهنی باشد، بلکه لازم است هویتی مستقل از ذهن و زبان باشد، تا امکان تفهیم و تفاهم فراهم آید.

۳. در بسیاری از موارد (به ویژه در اسمای جنس و اوصاف)، مدلول الفاظ امور انضمامی یا مجموعه امور انضمامی نیست.

۴. دو گزینه اصلی درباره مدلول اسمای جنس و اوصاف وجود دارد: الف) هویت مجردی چون سنس‌های فرگه‌ای یا کلیات افلاطونی. ب) اینتشنش‌ها، یعنی تابع‌هایی که با استفاده از جهان‌های ممکن ساخته می‌شوند. گزینه ب، گرچه تعهدات متافیزیکی کمتری را می‌طلبد، اما از تبیین برخی پدیده‌های سمانتیکی ناتوان است.

۵. رابطه سمانتیکی واژه‌ها با مدلول‌ها، همیشه رابطه حکایت نیست. در خصوص واژه‌های عام و جملات، این رابطه بیان کردن است.

جمع‌بندی فوق مبنای مناسبی را برای مقایسه و تطبیق نظریه‌های معنا در علم اصول و فلسفه تحلیلی فراهم می‌آورد.

### بخش دوم: نظریه معنا در اصول فقه

غرض اصلی و اولیه اصولیان در پرداختن به مباحث فلسفی درباره زبان، ارائه یک نظریه معنا نبوده است. آنها به مناسبت و بر حسب نیاز، مباحث زبانی مختلفی را در مقدمه علم اصول و نیز در مباحث الفاظ علم اصول مطرح کرده‌اند. برای ارائه تصویر جامعی از آرای اصولیان درباره مسئله معنا، لازم است مباحث مختلفی از قبیل ماهیت وضع، اقسام وضع، معنای حرفی، معنای هیئات، اسمای اشاره و ضمائر، ترادف و اشتراک، حقیقت و مجاز، اخبار و انشا، استعمال و... بررسی شوند. واضح است که حتی ارائه گزارشی اجمالی از این مباحث، در نوشتار حاضر، میسر نیست. در این جا فقط به مسئله چستی موضوع له می‌پردازیم که گروهی از



اصولیان مطرح کرده‌اند، و با مباحث مطرح در نظریه‌معنا در سنت فلسفه تحلیلی شباهت فراوانی دارد. پیش از بررسی تفصیلی مسئله یاد شده تذکر این نکته به جاست که نظریه اصولیان در باب معنا در زمره نظریه‌های شیء‌انگارانه معنا قرار می‌گیرد. اصولیان معنای هر واژه را هویتی می‌دانند که واژه بر آن دلالت می‌کند و به نظر می‌رسد ایشان بر اساس همین تحلیل واقعیت‌های مربوط به معنا را تبیین می‌کنند، اما این دیدگاه رایج استثناهایی نیز دارد. گاه رگه‌هایی از نظریه کاربردی معنا در برخی آرای اصولیان مشاهده می‌شود، ولی هیچ‌گاه ایده تبیین معنا بر اساس کاربرد، در نظریات اصولی پرورده نشده است. در ادامه فقط به چند مورد از رگه‌های نظریه کاربردی در آرای اصولی اشاره می‌کنیم:

۱. طبق نظریه ایجادى بودن معنای حرفی، معنای حروف با کاربرد آنها و در رتبه متأخر از استعمال پدید می‌آید.<sup>۴۲</sup> به تعبیری، معنای حروف، ناشی از کاربرد و تابع آن است.

۲. در برخی از تقریرهای نظریه‌های تعهد، گفته می‌شود که جمله خبری برای ابراز قصد حکایت از خارج و جمله انشایی برای ابراز امری نفسانی غیر از قصد حکایت وضع شده است.<sup>۴۳</sup> واضح است که

منظور، وضع برای مفهوم ابراز قصد نیست. ابراز قصد فعلی است که به واسطه اظهار جمله صورت می‌گیرد. به تعبیری، در این نظریه موضوع له جملات خبری و انشایی یک فعل گفتاری است، نه یک هویت.<sup>۴۴</sup>

۳. در بسیاری از آرای اصولی، معنای هر واژه را یک هویت می‌دانند، ولی جایی را نیز برای ایده فعل گفتاری باز می‌کنند؛ برای مثال بسیاری قائل‌اند که با برخی جملات، هم می‌توان اخبار کرد و هم انشا و معنای جمله در هر دو کاربرد یک‌سان باقی می‌ماند، گرچه کاری که با استعمال جمله انجام شده تفاوت می‌کند.<sup>۴۵</sup>

این نظریه کما بیش مشابه ترکیب نظریه گزاره‌ای معنا با نظریه فعل گفتاری است، و انحرافی اساسی از تلقی شیء‌انگارانه از معنا به حساب نمی‌آید. می‌توان گفت آنچه اصولیان در این موارد «معنای جمله» می‌خوانند، محتوای فعل گفتاری است که با جمله انجام می‌شود.

در این نوشتار، صرفاً دیدگاه غالب در علم اصول را مد نظر قرار می‌دهیم، و بدون این که به آرای اصولیان در باب افعال گفتاری پردازیم تنها این مسئله را بر می‌رسیم که در دیدگاه اصولیان، الفاظ معنادار با چه سنخ هویتی رابطه سمانتیکی دارند. همان‌گونه که اشاره شد،

نزدیک‌ترین مبحث اصولی به مسئله مورد نظر، بحثی است که در برخی از منابع اصولی با این عنوان مطرح شده است: «موضوع له الفاظ موجودات خارجی است یا تصورات ذهنی و یا طبیعت؟»<sup>۴۶</sup>

در نگاه اول این پرسش به ذهن می‌رسد که آیا مسئله چستی موضوع له، همان مسئله چستی معنا (در نظریه‌های شیء‌انگارانه معنا) است؟ و اگر این دو مسئله از هم مجزا هستند، چه ارتباطی بین آنها وجود دارد؟

به نظر می‌رسد دو مسئله یاد شده - اگر به صورت تحت اللفظی تعبیر شوند - مجزا هستند، ولی ارتباط وثیقی بین آنها برقرار است، به گونه‌ای که در نهایت، بر هم منطبق می‌شوند. توضیح مطلب به این قرار است: از دیدگاه اصولیان، فرآیند وضع برای هر واژه‌ای فقط یک بار رخ می‌دهد (غیر از موارد اشتراک لفظی و نقل)، و در مسئله چستی موضوع له، سخن در این باره است که طی فرآیند وضع، لفظ با چه هویتی پیوند می‌یابد. اما مسئله چستی معنا (در تقریر شیء‌انگارانه آن در این باره است که هر گاه واژه معناداری اظهار می‌شود، با چه هویتی رابطه سمانتیکی برقرار می‌کند. به خلاف وضع که برای هر واژه یک بار رخ می‌دهد، روابط سمانتیکی‌ای که در فلسفه زبان مد نظر است (مثل رابطه حکایت کردن و بیان کردن)، در هر مورد از استعمال واژه مفروض تکرار می‌شوند. بر این اساس، علقه وضعیه امری متفاوت با رابطه سمانتیکی است، از این رو، پرسش از طرف رابطه وضع نیز با پرسش از طرف رابطه سمانتیکی تفاوت دارد. با این حال، این دو پرسش ارتباطی تنگاتنگ دارند، زیرا پروسه وضع به لحاظ رتبه بر مرحله کاربرد الفاظ مقدم است، و در اکثر قریب به اتفاق موارد، علاوه بر تقدم رتبی، تقدم زمانی نیز دارد. در طی پروسه وضع، لفظ با معنای خاصی به گونه‌ای پیوند می‌یابد، به نحوی که پس از وضع، هر گاه لفظ مفروض به صورت غیر مجازی به کار رود، بر همان معنا دلالت می‌کند؛<sup>۴۷</sup> یعنی با همان معنا، ارتباط سمانتیکی برقرار می‌کند. از این رو، بحث از این که موضوع له الفاظ چه سنخ هویتی است، دقیقاً مرتبط با این مسئله است که در استعمالات حقیقی، الفاظ با چه هویتی رابطه سمانتیکی دارند. حال اگر استعمال مجازی باشد، آیا باز هم دو مسئله بر هم انطباق دارند؟<sup>۴۸</sup> به نظر می‌رسد پاسخ مثبت است. توضیح این که در استعمال مجازی، لفظ در معنایی غیر از موضوع له استعمال می‌شود، در نتیجه، با هویتی غیر از معنای موضوع له رابطه سمانتیکی برقرار می‌کند. اما بیشتر دلایلی که در مسئله چستی موضوع اقامه می‌شود، به

چیستی مستعمل فیه نیز قابل تعمیم است؛ برای مثال مهم ترین دلیلی که بنابر ادعا ثابت می کند که الفاظ برای نفس طبیعت وضع شده اند، نشان می دهد مستعمل فیه نیز چه استعمال حقیقی باشد و چه مجازی نفس طبیعت است و حتی گاه این دلایل در ابتدا ناظر به مستعمل فیه است، و سپس در موضوع له جاری می شود. بنابراین، مسئله چیستی موضوع له با این بحث مرتبط است که مستعمل فیه الفاظ (چه در استعمال حقیقی و چه مجازی) چه سنخ هویتی است. یعنی الفاظ در کاربردهای حقیقی یا مجازی با چه هویتی رابطه سمانتیکی دارند.

تا بدین جا نشان دادیم با بررسی آرای اصولیان در مسئله چیستی موضوع له می توان دیدگاه ایشان را در باب نظریه معنا به دست آورد. در منابع اصولی معمولاً چند نظریه در مسئله چیستی موضوع له ذکر می شود:

۱. موضوع له الفاظ، موجودات خارجی است.
  ۲. موضوع له، تصورات یا موجودات ذهنی است.
  ۳. موضوع له، نفس طبیعت (یا مفهوم)، بدون اخذ وجود خارجی یا ذهنی است.
  ۴. موضوع له، مفهوم به لحاظ حکایت از مصادیق است.
  ۵. واژه های کلی برای طبیعت وضع شده اند و واژه های جزئی (اسمای خاص) برای موجودات خارجی.
  ۶. واژه هایی که مصداق دارند برای موجودات خارجی، و واژه های بدون مصداق (مثل «معدوم» و «لاشیء» برای تصورات ذهنی وضع شده اند.
- در ادامه، آرای اصولیان درباره چهار نظریه اول را مطرح می کنیم و علاوه بر آن به مقایسه و سنجش آرای اصولی با نظریات شیء انگارانه در فلسفه تحلیلی می پردازیم.
- از آن جا که در این نوشتار صرفاً مسئله معنا در الفاظ عام مد نظر است، متعرض نظریه پنجم نمی شویم. میزان اعتبار نظریه ششم نیز از خلال سایر مباحث آشکار می شود.

### ۱. نظریه وضع برای موجودات خارجی

در ادوار اخیر، میرزا مهدی اصفهانی این رأی را برگزیده است،<sup>۴۹</sup> ولی تقریباً همه اصولیانی که متعرض مسئله چیستی موضوع له شده اند، آن را مردود دانسته اند. صاحب هدایة المسترشدين چهار تفسیر برای این نظریه ذکر می کند: الف) وجود خارجی جزء موضوع له

است؛ ب) وجود خارجی شرط موضوع له است؛ ج) الفاظ برای مفاهیم از حیث تحقق آنها در خارج وضع شده‌اند؛ د) موضوع له الفاظ، مفاهیم از حیث حکایت آنها از مصادیق است. ۵۰

تفسیر چهارم همان نظریه چهارم است، و او در نهایت، همین نظریه را به عنوان رأی مختار در مسئله چیهستی موضوع له می‌پذیرد، بررسی تفسیر چهارم و تفاوت آن با سه تفسیر دیگر، در ارزیابی نظریه چهارم خواهد آمد. در هر حال، ظاهر نظریه وضع برای خارج، دو تفسیر اول است و انتقادات اصولیان نیز ناظر به همان دو است. این نظریه تقریباً معادل نظریه حکایی معناست، با این قید که معنای الفاظ، صرفاً هویت منفرد<sup>۵۱</sup> است، کلیات<sup>۵۲</sup> استدلالی که در منابع اصولی به نفع وضع برای موجودات خارجی ذکر شده، از این قرار است: در جمله‌هایی چون «کتابی را خریدم»، «وارد خانه شدم». «از شهر خارج شدم» و... مراد متکلم از واژه‌های «خانه»، «کتاب» و «شهر» همان اشیا و اعیان خارجی است، لاجرم باید گفت که موضوع له الفاظ نیز امور خارجی است، زیرا در غیر این صورت، باید ملتزم شویم که همه این استعمالات و موارد مشابه آن مجازی هستند؛ یعنی تقریباً همه واژه‌ها به صورت مجازی به کار می‌روند. واضح است که چنین مطلبی قابل قبول نیست. ۵۳

پاسخ استدلال یاد شده این است که طبق نظریه وضع برای نفس طبیعت (نظریه سوم) و نیز وضع برای طبیعت به لحاظ حکایت از مصادیق (نظریه چهارم) چنین استعمالاتی مجازی نیستند. بنابراین، استدلال یاد شده، حداکثر می‌تواند نظریه دوم، یعنی وضع برای تصورات ذهنی را ابطال کند. ۵۴

اصولیان در مجموع چهار اشکال بر نظریه اول وارد کرده‌اند:

اشکال اول: اگر وجود خارجی جزء یا قید موضوع له الفاظ باشد و واژه «انسان» در دو جمله «انسان موجود است» و «انسان معدوم است» به صورت حقیقی استعمال شود، جمله اول ضروری و جمله دوم تناقض خواهد بود، با این که آشکار است که نه قضیه اول ضروری است و نه قضیه دوم تناقض. ۵۵

این ایراد مشابه اشکالی است که در بخش اول این نوشتار، (بند دوم اشکال نخست بر نظریه حکایی معنا) به نقل از راسل بیان شد. با این حال، بین این دو اشکال دو تفاوت به چشم می‌خورد:

تفاوت اول: اشکال راسل درباره سلب وجود (حمل عدم) مطرح شده است، ولی اصولیان

اشکال یاد شده را هم در مورد حمل عدم و هم در مورد حمل وجود، بیان کرده‌اند. از این رو، تقریر اصولیان قوی‌تر از راسل است، و به نظر می‌رسد رویکرد ایشان در تعمیم اشکال رویکردی صحیح است. با استفاده از اصطلاحات راسلی می‌توان استدلال راسل علیه نظریه حکایتی را چنین بسط داد: اگر نقش سمانتیکی واژه‌های خاص،<sup>۵۶</sup> اشاره به اشیای خارجی باشد، جملات وجودی همچون «هسپروس وجود دارد» پیشینی خواهند بود، زیرا در موضوع آنها اشاره به شیئی خارجی و وجود داشتن آن فرض شده است.

تفاوت دوم: راسل استدلال خود را به دسته‌ای از الفاظ خاص، یعنی اوصاف معین منحصر کرده است، ولی استدلال اصولیان اختصاص به الفاظ خاصی ندارد، و اتفاقاً بیشتر مثال‌هایی که ذکر می‌شود واژه‌های عام هستند. این تفاوت، از اختلاف اساسی بین تلقی اصولیان و فیلسوفان تحلیلی از نقش سمانتیکی الفاظ عام ناشی می‌شود. در دیدگاه عموم فیلسوفان تحلیلی، حتی کسانی که نظریه شیء‌انگارانه معنا را می‌پذیرند، نقش الفاظ عام و اوصاف غیر معین حکایت و اشاره نیست. اگر واژه‌های عام رابطه سمانتیکی با خارج داشته باشند، این رابطه بیان کردن است نه حکایت. بنابراین، راسل نیازی نداشت که اشکال گزاره‌های سالبه وجودی را در مورد الفاظ عام نیز مطرح کند. به عبارت واضح‌تر، در فضای فکری پس از فرگه، فقط در مورد الفاظ خاص توهم رابطه حکایت می‌رفت و راسل در صدد بود این توهم را بزدايد.

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، تلقی سنت فلسفه تحلیلی از کارکرد الفاظ عام، تلقی دقیق‌تری است. اما این بدان معنا نیست که تعمیمی که اصولیان اعمال کرده‌اند نادرست است. استدلال اصولیان در مرحله اول نشان می‌دهد که الفاظ عام از موجودات خارجی (به قید موجود بودن) حکایت نمی‌کنند و این مطلبی صحیح است که فیلسوفان تحلیلی نیز به آن اذعان دارند، ولی قدم بعدی که اصولیان بر اساس این نتیجه برمی‌دارند به نظر ناموجه است. ایشان از این که الفاظ عام از موجودات خارجی حکایت نمی‌کنند، نتیجه می‌گیرند که محکی واژه‌های عام، طبایع یا مفاهیم کلی است. تفصیل بیشتر این بحث در بررسی نظریه سوم خواهد آمد.

اشکال دوم: واژه‌های معناداری در زبان عرفی وجود دارد که هیچ مصداقی ندارند، مثل «شریک الباری»، «عنقا» و «انسان ده سر». واضح است که نمی‌توان گفت این الفاظ برای امور خارجی وضع شده‌اند.<sup>۵۷</sup>

این اشکال نیز مشابه بند نخست اشکال اول بر نظریه حکایتی است، با این تفاوت که در

این جا نیز تقریر اصولیان به واژه‌های خاص اختصاص ندارد. منشأ این اختلاف همان نکته‌ای است که پیش از این گفته شد.

اشکال سوم: این جملات را در نظر بگیرید: «انسان نوع است»، «حیوان جنس است»، «جوهر بر اشیای متعدد صدق می‌کند». محکی موضوع در جملات یاد شده، موجودات خارجی، و یا طبیعت متحقق در خارج نیست، بلکه مفاهیمی است که در ذهن تحقق دارد، زیرا هیچ شیء خارجی نوع و جنس نیست و بر اشیای متعدد نیز صدق نمی‌کند. از سوی دیگر، الفاظ «انسان»، «حیوان» و «جوهر» به صورت حقیقی استعمال شده است. بنابراین، موضوع له این واژه‌ها نمی‌تواند افراد خارجی باشد. ۵۸

شیخ محمد تقی اصفهانی این اشکال را ناتمام می‌داند. به نظر وی درست است که لفظ «انسان» در جمله اول فقط بر مفاهیم محقق در ذهن دلالت می‌کند، ولی این واژه به صورت مجازی به کار رفته است. زیرا اولاً، متبادر از واژه «انسان» فقط انسان‌های خارجی است، ۵۹ و ثانیاً، می‌توان لفظ «انسان» را از مفاهیم محقق در ذهن سلب کرد. می‌توان بدون هیچ گونه استعمال مجازی گفت: «مفهوم انسان که در ذهن متحقق است، انسان نیست». بر این اساس، صدق جملاتی از قبیل «انسان نوع است» نمی‌تواند اشکالی علیه نظریه وضع برای خارج به شمار آید. ۶۰ به نظر می‌رسد پاسخ هدایة المسترشدين در اساس پاسخ صحیحی است. هر گاه من انسان را تصور می‌کنم، نه خود تصور من (به عنوان یک فعل نفسی) یک انسان است، و نه متعلق بالذات تصور (یعنی به تعبیر صاحب هدایة، مفهوم تحقق در ذهن) یکی از افراد انسان به شمار می‌آید. ۶۱ این نکته مشکلاتی برای نظریه سوم در تفسیر رایج آن پدید می‌آورد که بدان اشاره خواهد شد.

اشکال چهارم: وضع لفظ به هدف تفهیم و تفاهم، و انتقال معنا به ذهن شنونده، صورت می‌گیرد. انتقال معنا به ذهن شنونده یعنی این که معنا در ذهن او به وجود ادراکی (وجود ذهنی) موجود شود. بر این اساس، معنا نمی‌تواند موجودات خارجی باشد، زیرا ممکن نیست موجودات خارجی دوباره به وجود ذهنی موجود شوند، و به بیان ساده‌تر، موجودات خارجی نمی‌توانند به ذهن انسان‌ها منتقل شوند. به تعبیر محقق اصفهانی، «المقابل لایقبل المقابل». بنابراین، الفاظ برای امور خارجی وضع نشده‌اند. ۶۲

نظیر همین بیان درباره وضع برای موجودات ذهنی نیز مطرح می‌شود. محقق اصفهانی

نظریه خویش (وضع برای طبیعت) را بر چنین استدلالی مبتنی کرده است، و برخی از اصولیان به تبع وی، استدلال یاد شده را پذیرفته‌اند.<sup>۶۳</sup>

استاد صادق لاریجانی نکته‌ای را درباره این استدلال متذکر می‌شود: شاید کسی ادعا کند که لفظ، برای طبیعت موجود به وجود خارجی (یا وجود ذهنی) وضع شده است، ولی هدف نهایی از وضع، انتقال خود معنا نیست، بلکه هدف، انتقال بخشی از معنا، یعنی نفس طبیعت به ذهن شنونده است. بنابراین، استدلال محقق اصفهانی نمی‌تواند وضع برای موجودات خارجی را ابطال کند.

به نظر استاد لاریجانی، برهانی بر این مطلب در دست نیست که هدف وضع انتقال خود معناست، نه بخشی از آن. ولی این غیر طبیعی است که در حالی که می‌توانیم لفظ را برای چیزی وضع کنیم که خود قابل انتقال است، آن را برای شیئی وضع کنیم که فقط بخشی از آن را می‌توان منتقل کرد.<sup>۶۴</sup>

بررسی تفصیلی این استدلال در ذیل نظریه سوم خواهد آمد. در این جا فقط به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که محقق اصفهانی، عبارت «انتقال معنا به ذهن شنونده» را به صورت تحت اللفظی تفسیر می‌کند، و استدلال او بر همین پایه مبتنا دارد. اما به نظر می‌رسد این تفسیر نادرست است. برای رخ دادن تفهیم و تفاهم لازم نیست فرض کنیم معنا هویتی است که ابتدا در جایی تحقق دارد؛ برای مثال در ذهن گوینده، و سپس همان هویت به ذهن شنونده نیز منتقل می‌شود؛ یعنی در ذهن او تحقق می‌یابد، بلکه این فرض اصولاً نامعقول است. امکان ندارد شیء واحدی هم در ذهن شنونده تحقق داشته باشد و هم در ذهن گوینده.<sup>۶۵</sup> تصویر معقول‌تر از فرایند تفهیم و تفاهم این است که معنا هویتی مستقل از ذهن گوینده و شنونده دارد؛ یعنی در ذهن هیچ یک موجود نیست، اما انسان‌ها می‌توانند گونه‌ای با آن رابطه برقرار کنند، به این معنا که آن را درک کنند و به اصطلاح فراچنگ آورند. حال شخصی که آن را درک کرده است، الفاظی را به کار می‌برد تا شنونده نیز همان معنا را درک کند. انتقال معنا به شنونده صرفاً به همین معناست. در این جا ممکن است ادعا شود درک کردن معنا، چیزی جز تحقق معنا به وجود ذهنی نیست. بررسی بیشتر این مسئله در مباحث آتی خواهد آمد. همان گونه که ملاحظه شد از چهار استدلالی که در منابع اصولی علیه نظریه اول ذکر شده، دو استدلال نخست قابل قبول است، و نظیر همین دو استدلال نیز (البته با تفاوت‌هایی) در سنت فلسفه تحلیلی برای نقد نظریه حکایبی معنا در الفاظ خاص،

مطرح شده است، اما سایر اشکالاتی که فیلسوفان تحلیلی علیه این نظریه اقامه کرده‌اند (به ویژه مسئله جمالات اتحادی و مسئله جای‌گزینی) در مباحث اصولی به چشم نمی‌خورد.

## ۲. نظریه وضع برای امور ذهنی

صاحب هدایة المسترشدين برای این نظریه نیز چند تفسیر ذکر می‌کند، هم‌چنین دلایلی را که به نفع آن اقامه شده است مطرح کرده، به صورت تفصیلی به ارزیابی آنها می‌پردازد. ۶۶ برای رعایت اختصار از گزارش این مطالب صرف نظر می‌کنیم و صرفاً اشکالاتی را که در منابع اصولی علیه این نظریه ارائه شده است، بررسی خواهیم کرد.

**اشکال اول:** همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، واژه «انسان» را - برای مثال - می‌توان از تصورات ذهنی سلب کرد: «تصور انسان، انسان نیست». از این رو، این واژه برای صورت‌های ذهنی وضع نشده است. ۶۷

**اشکال دوم:** اگر واژه «انسان» برای تصورات ذهنی وضع شده باشد، قابل اطلاق بر امور خارجی نیست، با این که می‌توان بدون تجویز گفت «زید انسان است». ۶۸

**اشکال سوم:** محقق اصفهانی وضع برای موجودات ذهنی را به دلیلی مشابه آنچه پیش از این ذکر شد، مردود می‌داند. وضع به هدف انتقال معنا به ذهن شنونده (یعنی تحقق آن در ذهن شنونده به وجود ادراکی) صورت می‌گیرد. از این رو، وجود ذهنی نمی‌تواند مأخوذ در معنای الفاظ باشد، زیرا یک وجود ذهنی که بنابر فرض در ذهن متکلم تقریر دارد، نمی‌تواند دوباره به وجود ذهنی، در ذهن شنونده موجود شود چرا که «المائل لا یقبل المائل». بر این اساس، وجود ذهنی در موضوع له الفاظ اخذ نشده است. ۶۹

ملاحظات ما درباره این استدلال، همان است که پیش از این یاد شد. برای تحقق تفهیم و تفاهم، انتقال معنا به این معنایی که محقق اصفهانی مد نظر دارد، لازم نیست. البته، این مطلب صحیح است که وضع برای صورت‌های ذهنی نمی‌تواند فرایند تفهیم و تفاهم را تبیین کند، ولی دلیل آن چیزی نیست که محقق اصفهانی بیان کرده است. دلیل مطلب همان است که در نقد نظریه ایده‌انگارانۀ معنا ذکر شد: اگر معنای یک واژه تصویری باشد که در ذهن متکلم وجود دارد. معنا، امری متکثر و وابسته به اذهان خواهد بود، نه هویتی واحد و مشترک، با این که بنابر ارتکاز، معنای واژه در تمام کاربردهای آن (در صورت انتفای مجاز و اشتراک لفظی) امری واحد



است. شاید محقق اصفهانی نیز همین مطلب را در ذهن داشته است که معنا باید بین متکلم و مخاطب مشترک باشد. در این صورت، اشکال استدلال او این است که برای تأمین اشتراک معنا، فرض غیر لازمی را مطرح کرده است؛ یعنی این فرض که باید معنای واحد هم در ذهن متکلم و هم در ذهن مخاطب به وجود ذهنی تحقق یابد.

### ۳. وضع برای نفس طبیعت

نظریه رایج در علم اصول این است که موضوع له الفاظ نفس طبیعت (یا ماهیت، یا مفهوم) است، بدون این که وجود خارجی یا ذهنی در آن اخذ شود.<sup>۷۰</sup> منظور از سه واژه «ماهیت»، «طبیعت» و «مفهوم» در این نظریه، تقریباً یک چیز است که به اعتبارات مختلف سه گونه نامیده می شود.

نظریه وضع برای طبیعت، کاملاً مبتنی بر آرای مابعدالطبیعی فیلسوفان مسلمان در باب کلیات، وجود ذهنی، تفکیک وجود و ماهیت و... است. از این رو، برای بررسی دقیق این نظریه، لازم است اشاره ای گذرا به برخی از مباحث یاد شده داشته باشیم. آرای مرتبط به بحث حاضر را می توان به صورت بسیار فشرده در سه بند تلخیص کرد:

۱. در هر موجود ممکن، دو حیثیت از هم قابل تفکیک است: هستی و چیستی. چیستی اشیا همان است که ماهیت یا طبیعت شیء نامیده می شود. بر این اساس، می توان شباهت و اختلاف بین موجودات را تبیین کرد. شباهت عینی که بین انسان ها مشاهده می شود، به این دلیل است که همگی ماهیت واحدی دارند، به تعبیر دیگر، همه افراد یک ماهیت هستند. شباهت بین یک انسان و یک اسب نیز به دلیل اشتراک در بخشی از ماهیت آنهاست و البته اختلاف آن دو از تفاوت در بخش دیگر ماهیت ناشی می شود.

۲. در فلسفه اسلامی، معمولاً برای تبیین علم حصولی تصویری، از مقوله متافیزیکی ماهیت استفاده می شود. وقتی انسان را تصور می کنیم، در حقیقت، همان ماهیت انسان که در خارج وجود دارد، در ذهن نیز به وجود ذهنی موجود می شود. تصور یک ماهیت چیزی جز تحقق آن به وجود ذهنی نیست. به دیگر سخن، همان گونه که هر فرد خارجی انسان به دو حیثیت وجود خارجی و ماهیت انسان تفکیک می شود، تصور انسان نیز دو حیثیت دارد: وجود ذهنی و ماهیت انسان. از این رو، تصور انسان، فرد ذهنی ماهیت انسان است. و چون همان ماهیت خارجی در

ذهن محقق می‌شود، تصورات ذهنی دارای ویژگی بازنمایی و حکایت از خارج هستند. البته، آثار افراد خارجی و ذهنی یک ماهیت متفاوت است؛ برای مثال فقط افراد خارجی ماهیت آتش، خاصیت سوزانندگی دارند.<sup>۷۱</sup>

واژه «مفهوم» به این اعتبار بر ماهیت اطلاق می‌شود، که ماهیت متعلق بالذات تصور است. البته، میان «ماهیت» و «مفهوم» عموم و خصوص مطلق برقرار است. برخی مفاهیم، ماهیت نیستند، مثل مفهوم وجود. همان‌گونه که خواهد آمد، تقریر موسع نظریه سوم این است که موضوع‌له هر واژه یک مفهوم است، گرچه ماهیت، به معنای خاص کلمه، نباشد. تلقی یاد شده از نحوه حصول علم به اشیا مشکلاتی را برای نظریه‌معنا در نزد اصولیان پدید می‌آورد که بدان اشاره خواهیم کرد.

۳. فیلسوفان مسلمان معتقدند که طبیعت در ضمن افراد محقق می‌شود. اما درباره رابطه طبیعت با افراد، دو نظریه در سنت فلسفه اسلامی مطرح شده است: الف) نسبت طبیعت با افراد، نسبت یک پدر با چند پسر است، به این معنا که در همه افراد انسان، طبیعتی واحد (به وحدت عددی) محقق می‌شود. فیلسوفان مسلمان این نظریه را مردود می‌دانند، زیرا به زعم آنان لوازم غیر قابل قبولی دارد؛ برای مثال اگر طبیعتی که در ضمن حسن تحقق یافته است دقیقاً همان طبیعتی باشد که در ضمن حسین موجود شده، لازم است شیء واحدی در یک زمان، در دو مکان متفاوت وجود داشته باشد.

ب) نسبت طبیعت به افراد، نسبت پدران به پسران است؛ یعنی در ضمن هر فردی از افراد انسان طبیعتی مجزا پدید می‌آید. طبیعتی که در ضمن حسن موجود شده، با طبیعتی که در ضمن حسین است وحدت نوعی دارد، نه عددی. این نظریه تقریباً مورد اتفاق فیلسوفان مسلمان است،<sup>۷۲</sup> و طبق مبانی فلسفه اسلامی، می‌توان آن را به افراد ذهنی نیز تعمیم داد: آن طبیعتی از انسان که در یک تصور وجود ذهنی پیدا می‌کند، هم با طبیعت‌هایی که در ضمن تصورات دیگر محقق شده، به لحاظ عددی متمایز است، و هم با طبیعت‌هایی که به وجود خارجی موجود شده است.

همان‌گونه که خواهد آمد، دیدگاه فیلسوفان مسلمان درباره نسبت طبیعت با افراد، اشکالی جدی برای نظریه سوم پدید می‌آورد.

پیش از بررسی دلایل نظریه سوم، تذکر نکته‌ای به جاست و آن این که اصولیان بر خلاف

نظریه گزاره‌ای معنا، میان انحای روابط سمانتیکی تمیز قائل نمی‌شوند. به نظر آنان، رابطه بین واژه‌های عام و معنای آنها، دقیقاً همان رابطه‌ای است که بین اسم خاص و مسمماً برقرار می‌شود. حال از دیدگاه اصولیان، آیا این رابطه، رابطه حکایت کردن (referring) است یا بیان کردن (expression)؟ از آن‌جا که اصولیان میان این دو رابطه تفاوتی نمی‌نهند، تقریباً این پرسش بی‌معناست. ولی شاید بتوان گفت آنان همان رابطه‌ای را که بین اسم و مسمماً مشاهده می‌شود، به موارد دیگر نیز تعمیم می‌دهند، چرا که رابطه مزبور، آشکارترین نحوه ارتباط زبان با جهان خارج است.

استاد لاریجانی نیز نظریه اصولیان را مبنی بر وضع برای طبیعت، نحوه‌ای نظریه حکایاتی معنا می‌داند، با این تفاوت که محکی، نه اشیای منفرد خارجی، بلکه طبیعت است. به تعبیر وی، حتی می‌توان گفت که الفاظ برچسبی برای طبایع هستند.<sup>۷۳</sup> حال، با توجه به مطالب یاد شده، بحث را با نقل دلایلی که اصولیان بر مدعای خویش اقامه کرده‌اند، ادامه می‌دهیم:

۱. تبادر: متبادر از هر واژه‌ای، خود ماهیت است، و قید وجود خارجی و ذهنی داخل در معنای متبادر نیست.<sup>۷۴</sup>

۲. صحت تقسیم: اگر واژه «انسان» را در نظر بگیریم، می‌توانیم مصادیق معنای آن را به دو دسته تقسیم کنیم: افراد خارجی و افراد ذهنی. اما اگر وجود خارجی یا ذهنی در معنای «انسان» مأخوذ باشد، این تقسیم امکان ندارد.<sup>۷۵</sup>

۳. می‌توان وجود را بر «انسان» حمل کرد، بدون این که گزاره حاصل ضروری باشد، و نیز می‌توان آن را سلب کرد، بدون آن که تناقضی پدید آید. بنابراین، وجود مأخوذ در معنای «انسان» نیست. برخی اصولیان این استدلال را فقط در مورد وجود خارجی مطرح کرده‌اند،<sup>۷۶</sup> و برخی هم در مورد وجود خارجی و هم در مورد وجود ذهنی.<sup>۷۷</sup>

استدلال‌های دوم و سوم، بر فرض تمام بودن فقط این مطلب را اثبات می‌کنند که وجود خارجی و ذهنی در موضوع له الفاظ اخذ نشده است، اما مستقیماً نشان نمی‌دهند که موضوع له خود طبیعت است. گویا منظور استدلال کنندگان این است که بعد از ابطال وضع برای موجودات خارجی یا ذهنی، تنها احتمالی که باقی می‌ماند، وضع برای نفس طبیعت است.

۴. مهم‌ترین دلیل نظریه سوم استدلالی است که محقق اصفهانی مطرح کرده است، و پیش

از این بخش‌هایی از آن ذکر شد. هدف وضع انتقال معنا به ذهن شنونده است، و انتقال معنا، یعنی تحقق معنا به وجود علمی در ذهن شنونده. اما ممکن نیست موجودات خارجی و ذهنی دوباره به وجود ذهنی موجود شوند. بنابراین، معنا نفس طبیعت است که می‌تواند در ذهن مخاطب وجود ذهنی بیابد.<sup>۷۸</sup>

### بررسی نظریه سوم

پرسشی که در نگاه اول به ذهن می‌رسد این است که آیا می‌توان گفت همه واژه‌ها برای ماهیت وضع شده‌اند؟ طبق مبانی فلسفه اسلامی، برخی مفاهیم، مثل وجود، عدم، معقولات ثانیه و معانی حرفی در زمره مفاهیم ماهوی به شمار نمی‌آیند. در این صورت، موضوع له واژه‌های چون «موجود»، «معدوم» و... چیست؟ برخی از طرفداران نظریه سوم بر این باورند که واژه‌هایی از این دست برای مفاهیم وضع شده‌اند نه ماهیات، بر این اساس، تقریر صحیح‌تر از نظریه سوم این است که موضوع له هر واژه یک مفهوم است. گرچه آن مفهوم، ماهیت به معنای خاص کلمه نباشد. استاد لاریجانی از چنین رویکردی دفاع می‌کند،<sup>۷۹</sup> و حتی این نظریه را به ماهیات مجعول و اعتباری مثل «نماز» و «خانه» نیز گسترش می‌دهد. از دیدگاه وی، همین تقریر موسع نظریه سوم، از همه نظریات دیگر (چه در سنت فلسفه تحلیلی و چه در علم اصول) معقول‌تر و موجه‌تر است.<sup>۸۰</sup>

بررسی تعمیم نظریه سوم به الفاظی چون «وجود»، «عدم»، واژه‌های دال بر مرکبات اعتباری، و حروف در نوشتار حاضر میسر نیست، از این رو، بحث خود را به واژه‌هایی غیر از موارد یاد شده منحصر می‌کنیم. این نظریه - با صرف نظر از موارد تعمیم - با دو اشکال اساسی مواجه است. هر دو اشکال از آرای مابعدالطبیعی سنت فلسفی - اصولی درباره ماهیت ناشی می‌شود، و البته به مسائل زبانی نیز تشریح می‌یابد:

اشکال اول: اگر واژه «انسان» برای طبیعت انسان، بدون لحاظ وجود خارجی یا ذهنی وضع شده باشد باید هم بر افراد خارجی انسان صدق کند و هم بر افراد ذهنی آن، با این که بنابر ارتکاز، واژه «انسان» بر تصور انسان قابل اطلاق نیست، بلکه می‌توان آن را از صورت‌های ذهنی سلب کرد و گفت: «تصور انسان، انسان نیست».<sup>۸۱</sup>

شاید در دفاع از نظریه سوم چنین گفته شود: فرد ذهنی ماهیت انسان، به دو حیثیت تفکیک

می‌شود: وجود ذهنی و نفس ماهیت انسان. حال منظور از این که می‌توان واژه «انسان» را با توجه به معنایی که دارد، از تصور انسان سلب کرد، چیست؟ سه احتمال در این باره وجود دارد:

۱. واژه «انسان» از وجود ذهنی قابل سلب است.
  ۲. این واژه از ماهیت انسان به قید وجود ذهنی قابل سلب است.
  ۳. واژه «انسان» را می‌توان از خود ماهیت انسان (بدون لحاظ تحقق آن در ذهن) سلب کرد.
- دو احتمال اول، مطلبی صحیح است، ولی ایرادی را متوجه نظریه سوم نمی‌کند، زیرا مدعای این نظریه، وضع برای نفس ماهیت است. اما احتمال سوم، که به کار اشکال علیه نظریه سوم می‌آید، قابل قبول نیست، چرا که نفس ماهیت انسان، وقتی در ذهن موجود می‌شود - نه به قید وجود ذهنی - انسان است.<sup>۸۲</sup>

به نظر می‌رسد پاسخ یاد شده ناتمام است، برای آشکار شدن مطلب، نحوه حمل «انسان» بر افراد خارجی را ملاحظه کنید. هر فرد خارجی نیز به وجود و ماهیت تفکیک می‌شود. اما عرفاً می‌توان «انسان» را بر وجود خارجی، و نیز بر ماهیت به قید وجود خارجی حمل کرد. می‌توان به یک فرد خارجی اشاره کرد و گفت: «این وجود انسان است» و «این ماهیت موجود، انسان است». این دو جمله در زبان عرفی کاملاً رواست، و هیچ تجاوز عرفی در آنها رخ نداده است. البته، طبق مبانی فلسفه اسلامی، در هر دو جمله تجاوز عقلی راه یافته، زیرا «انسان» فقط بر حیثیت ماهیت صدق می‌کند.<sup>۸۳</sup> اما این گونه دقت‌های عقلی مورد توجه عرف عام نیست، از این رو، عرف بدون احساس هیچ گونه تجویزی، هر دو جمله را به کار می‌برد. حال گوییم اگر واژه «انسان» برای نفس طبیعت وضع شده باشد، اطلاق آن بر افراد ذهنی نیز همین گونه باید باشد، یعنی باید بتوان به یک تصور ذهنی اشاره کرد و بدون هیچ تجاوز عرفی گفت: «این تصور، انسان است»، زیرا بنابر نظریه سوم، در این جمله حداکثر مجاز عقلی رخ داده است، اما واضح است که عرف هیچ‌یک از این دو جمله را صادق تلقی نمی‌کند.<sup>۸۴</sup>

به نظر می‌رسد اشکال هدایة المسترشدين اشکال استواری است، اما پرسش این جاست که چه نتیجه‌ای از آن می‌توان گرفت؟ دوباره اشکال را مرور می‌کنیم: اگر (۱) الفاظ برای نفس ماهیت وضع شده باشند (نظریه سوم) و (۲) تصور هر ماهیت فردی (ذهنی) از ماهیت باشد (نظریه وجود ذهنی)، لازم است که (۳) بتوان واژه «انسان» را بر تصور انسان حمل کرد. از نادرست بودن گزاره (۳)، نادرستی حداقل یکی از گزاره‌های (۱) و (۲) نتیجه می‌شود.

بنابراین، می‌توان دو موضع متفاوت را در قبال این مسئله اتخاذ کرد: موضع اول این است که نظریه سوم را انکار کنیم. صاحب هدایة المسترشدين این رویکرد را پذیرفته است، که در نظریه چهارم به تفصیل بیان خواهد شد. موضع دوم این است که نظریه وجود ذهنی را مردود بدانیم؛ یعنی قائل شویم که تصور انسان، فردی از ماهیت انسان نیست، و اصولاً ماهیت انسان هیچ‌گاه در ذهن محقق نمی‌شود. به این ترتیب، می‌توان نظریه سوم را در قبال اشکال هدایة المسترشدين حفظ کرد. فاضل اردکانی، تقریباً همین رویکرد را در قبال اشکال یاد شده اتخاذ کرده است. او از یک طرف، نظریه وضع برای نفس ماهیت را می‌پذیرد، و از سوی دیگر، مفاهیم ذهنی را افراد ماهیت نمی‌داند.<sup>۸۵</sup>

حال کدام یک از دو موضع فوق پذیرفتنی است؟ به نظر می‌رسد دلایل مستقلى عليه نظریه وجود ذهنی در دست است که این نوشتار را مجال پرداختن به آن نیست،<sup>۸۶</sup> و علاوه بر آن، همان‌گونه که خواهد آمد، نظریه صاحب هدایة المسترشدين با اشکالاتی مواجه است و در نهایت، نمی‌تواند مانع از اطلاق واژه «انسان» بر تصورات ذهنی شود. بر این اساس، موضع دوم مقبول‌تر است.

نتیجه سخن این که اشکال اول در حقیقت، اشکالی است علیه نظریه وجود ذهنی، نه علیه نظریه وضع الفاظ برای ماهیت.

از همین جا، نقطه ضعف دیگری در استدلال محقق اصفهانی به نفع وضع برای ماهیت استدلال چهارم، آشکار می‌شود. در دیدگاه وی، چون ماهیت (به خلاف وجود ذهنی و خارجی) قابل انتقال به ذهن است، موضوع له الفاظ باید ماهیت باشد. اما اگر انتقال به ذهن را همانند محقق اصفهانی تفسیر کنیم (یعنی تحقق در ذهن)، ماهیت نیز قابل انتقال به ذهن نیست و از این جهت تفاوتی با موجودات خارجی ندارد.

علاوه بر این، ناتمام بودن استدلال دوم برای نظریه سوم نیز مشخص می‌شود: معنای هیچ واژه‌ای قابل تقسیم به افراد خارجی و ذهنی نیست، زیرا ماهیات اصولاً فرد ذهنی ندارند.

اشکال دوم: این اشکال به تصورات اساسی سنت فلسفی - اصولی درباره طبیعت و نسبت آن با افراد می‌پردازد، و در نهایت، نشان می‌دهد اگر قرار است موضوع له یا معنای الفاظ همان طبیعت باشد، باید تغییراتی بنیادین در آرای مربوط به طبیعت صورت گیرد. حال به تقریر این اشکال می‌پردازیم: همان‌گونه که گفته شد، فیلسوفان مسلمان معتقدند که طبیعت در ضمن افراد

محقق می‌شود، و نسبت آن با افراد نسبت پدران با پسران است. پرسش این است که آیا طبیعت، غیر از تحقیقی که در ضمن افراد دارد، واجد گونه‌ای دیگر از تحقیق یا تقرر نیز هست؟ دو پاسخ محتمل برای این پرسش وجود دارد:

**پاسخ اول:** طبیعت تقرر غیر از وجود در ضمن افراد ندارد. در این صورت، نظریه وضع برای طبیعت تقریباً با همان اشکالاتی مواجه است که نظریه وضع برای خارج با آن مواجه بود. می‌توان این اشکالات را چنین تقرر کرد:

**اشکال اول:** لازمه پاسخ اول این است که حمل وجود بر «انسان» ضروری، و سلب وجود از انسان شبه تناقض است. توضیح این که موضوع له واژه «انسان» بنابر فرض طبیعت است، و طبق پاسخ اول، طبیعت تقرر جز در ضمن افراد موجود (به وجود ذهنی یا خارجی) ندارد. از این رو، گرچه وجود قید موضوع له نیست، ظرف آن است؛ یعنی واژه‌ها برای طبیعت در حین وجود (نه به قید وجود) وضع شده‌اند. و همین مقدار کافی است برای این که حمل وجود ضروری و سلب آن در حکم تناقض باشد.

**اشکال دوم:** واژه‌هایی چون «سیمرغ» و «انسان ده سر» برای چه هویتی وضع شده‌اند؟ از آن جا که این واژه‌ها هیچ مصداقی ندارند، و طبیعت نیز بنابر پاسخ اول فقط در ضمن افراد تقرر دارد، و تصورات ذهنی نیز افراد ماهیت نیستند، باید گفت که این واژه‌ها هیچ مابه‌ازایی ندارند و مهم‌اند.

**اشکال سوم:** یک راه رهایی یافتن از اشکال پیشین این است که تصورات ذهنی را افراد ماهیت بدانیم. در این صورت، می‌توان گفت که واژه «سیمرغ» برای طبیعتی وضع شده است که در ضمن افراد ذهنی آن تحقیق دارد. اما هنوز با مشکل دیگری مواجه هستیم و آن این که هر طبیعتی، به تعداد افراد خارجی و ذهنی خود تحقیق‌های متمایز دارد. واژه «سیمرغ» یا «انسان» به ازای کدام یک از این طبیعت‌ها وضع شده‌اند؟ سه احتمال در این باره وجود دارد. احتمال اول این است که موضوع له واژه «انسان»، همه طبیعت‌هایی است که در ضمن افراد متعدّد محقق شده‌اند. این احتمال بدان معناست که «انسان» مشترک لفظی است؛ یعنی وضع‌های متعدّدی نسبت به آن صورت گرفته، و هر بار برای یک طبیعت وضع شده است.

احتمال دوم این است که ذهن وجه جامعی را از طبیعت‌های متعدّد انسان انتزاع می‌کند، و واژه «انسان» برای همان وجه جامع مشترک وضع می‌شود. این احتمال را نیز نمی‌توان پذیرفت،

زیرا وجه جامع ای که ذهن تحصیل می‌کند، چیزی جز همان مفهوم انسان نیست که در ذهن محقق می‌شود. اما این مفهوم خود فردی ذهنی از طبیعت انسان است. یعنی یکی از طبیعت‌های متحقق در ضمن افراد است که با سایر طبیعت‌ها به لحاظ عددی تمایز دارد. بنابراین، هر گونه تلاش برای انتزاع یک وجه جامع مشترک بین طبیعت‌ها تنها به این می‌انجامد که طبیعت دیگری (که به جود ذهنی موجود می‌شود) به مجموعه طبیعت‌ها اضافه شود.<sup>۸۷</sup>

احتمال سوم آن است که معنای هر واژه برای هر شخصی، فقط همان طبیعتی است که در زمان استعمال واژه در ذهن او محقق شده است، نه سایر تحققاتی که آن طبیعت. این احتمال دقیقاً با همان اشکال نظریه ایده‌انگاران معنای مواجه می‌شود.

**پاسخ دوم:** نتیجه بحث بالا این است که طرفداران نظریه سوم، به هیچ وجه نمی‌توانند پاسخ اول را بپذیرند و ناچارند برای طبیعت، تقررری مجزا و مستقل از تحقق آن در ضمن افراد فرض کنند، به گونه‌ای که حتی اگر طبیعتی بدون مصداق باشد، باز به گونه‌ای تقرر داشته باشد. استاد لاریجانی به همین ایده نزدیک شده است: «این که برخی معتقدند ماهیات ذهنی هستند، درست نیست. ماهیت صقع تقرر خود را دارد. البته، مقصود تقرر خارجی نیست، بلکه ما وقتی در تأملی ذهنی عالم را به دو حیث وجود و ماهیت تقسیم کردیم، برای ماهیت صقعی قائلیم که در آن ماهیات و حدود وجود دارند؛ یعنی حدود در عالم حدیث خود متقرر هستند، البته نه وجود و نه عدم، در آنها دخیل نیستند. تنها حدود هستند و مابه آن حد اشاره می‌کنیم».<sup>۸۸</sup> گاهی نیز گفته می‌شود طبایع و ماهیات، با صرف نظر از وجود افراد تقرر نفس الامری دارند. فرض تحقیقی برای ماهیت، جدای از تحقق افراد در اساس فرض صحیحی است، و بر اساس آن، می‌توان اشکالات پیش‌گفته را حل کرد. (البته اشکال اول نکته‌ای خاص در بردارد که در ادامه خواهد آمد) ولی این نظریه در سنت فلسفی - اصولی به خوبی شکافته نشده است، و به نظر می‌رسد پذیرش آن مستلزم تجدید نظر در برخی از مقبولات این سنت باشد. در ادامه به برخی از این مباحث اشاره می‌کنیم. اولین پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که آیا ماهیت، با صرف نظر از تحقق افراد، به معنای خاص کلمه وجود دارد یا نه؟ معمولاً پاسخ صریحی به این پرسش داده نمی‌شود، و گاه به جای لفظ «وجود»، از واژه «تقرر» یا «تقرر نفس الامری» و یا «تقرر در صقع خاص خود» استفاده می‌شود. بررسی این اصطلاحات مستلزم ملاحظه آرای مربوط به نفس الامر در سنت فلسفه اسلامی است. در این جا بدون آن که به مسئله نفس الامر بپردازیم، صرفاً متذکر این نکته می‌شویم



که، «وجود»، «تقرّر»، «شیئیت» و «تحقق» همه به یک معناست.<sup>۸۹</sup> بر این اساس، به نظر می‌رسد که برای تبیین معناداری واژه‌ها - و دیگر واقعیت‌های مربوط به معنا - باید ملتزم شویم به این که: ماهیات با صرف نظر از مصادیق وجود دارند. چه این که ممکن نیست واژه «سیمرغ» و امثال آن را برای چیزی که نیست، وضع کرد. وضع یک رابطه است، و برای تحقق آن باید طرفین رابطه موجود باشند. واژه «وجود» در این جا دقیقاً به همان معنا به کار می‌رود که در دیگر موارد به کار می‌رود، و استفاده از اصطلاح «تقرّر نفس الامری» به جای آن، جز افزودن ابهام و فرار از موضع گیری صریح، کارکردی ندارد. چنین ماهیتی را که مستقل از افراد وجود دارد، می‌توان «ماهیت یا طبیعت افلاطونی» نامید زیرا این تلقی از ماهیت دقیقاً مانند تلقی افلاطونی از کلیات است. هم چنین از طبیعتی که مد نظر فیلسوفان مسلمان است و ضمن افراد محقق می‌شود، با تعبیر «طبیعت سینوی» یاد می‌کنیم. این تسمیه، به اعتبار بحثی است که ابن سینا در مواجهه با رجل همدانی مطرح کرده است. ویژگی‌های طبیعت افلاطونی کاملاً متفاوت با ویژگی‌هایی است که در سنت فیلسوفان اسلامی به طبیعت نسبت می‌دهند:

۱. طبیعت افلاطونی در ضمن افراد محقق نمی‌شود؛ یعنی به وجود افراد موجود نیست.
۲. بنابراین، طبیعت افلاطونی و رای زمان و مکان قرار دارد، نه در زمان و مکانی که فرد آن پدید آمده است. به این اعتبار می‌توان گفت طبیعت افلاطونی مجرد است.
۳. نسبت آن با افراد، نسبت پدر با پسران است، نه نسبت پدران با پسران. به ازای همه افراد یک ماهیت، فقط یک طبیعت افلاطونی وجود دارد.

حال شاید گفته شود که برای تبیین واقعیت‌های مربوط به معنا، پذیرش طبیعت افلاطونی لازم است، ولی این منافات ندارد با این که به دلایل مستقل، طبیعت‌های سینوی را نیز بپذیریم؛ برای مثال می‌توان فرض کرد یک ماهیت مجرد انسان در عالم افلاطونی وجود دارد، و علاوه بر آن، در ضمن هر یک از افراد انسان نیز یک طبیعت انسان محقق می‌شود که به لحاظ عددی از یک دیگر متمایزند.

اما به نظر می‌رسد التزام به وجود هر دو مقوله (طبیعت افلاطونی و طبیعت سینوی) با هم، موجه نیست. متناظر با همین بحث، مسئله‌ای است که در مابعدالطبیعه فلسفه تحلیلی مطرح می‌شود: آیا می‌توان هم کلیات را پذیرفت و هم صفات جزئی<sup>۹۰</sup> را؟ پاسخی که برخی فیلسوفان غربی ارائه داده‌اند این است که هر یک از این دو مقوله (کلیات و صفات جزئی) به تنهایی

می‌توانند کمابیش پدیده‌های مورد نظر را تبیین کنند. بنابراین، پذیرش هر دو مقوله غیر ضروری، و بنا به قاعدهٔ اکام نادرست است.<sup>۹۱</sup>

در مسئله حاضر نیز مطلب از همین قرار است. هر پدیده‌ای که طبیعت سینوی می‌تواند تبیین کند، با ماهیات افلاطونی نیز قابل تبیین است. بنابراین، اگر برای تبیین واقعیت‌های مربوط به معنا ناچاریم ماهیات افلاطونی را بپذیریم، دیگر وجهی برای التزام به طبیعت‌های سینوی باقی نمی‌ماند.<sup>۹۲</sup> اثبات این ادعا و بررسی مباحث مرتبط با آن، ما را به نزاع دیرپا و دراز دامنه در باب کلیات می‌کشاند، که نوشتار حاضر را مجال پرداختن به آن نیست. در ادامه، صرفاً این مطلب را نشان می‌دهیم که اگر موضوع له یا مدلول واژه‌های طبیعت‌های افلاطونی باشد، با هیچ یک از مشکلاتی که وضع برای طبیعت‌های سینوی پدید می‌آورد، مواجه نمی‌شویم.

بر اساس وضع برای ماهیت افلاطونی، اشکال دوم اصولاً پدید نمی‌آید، زیرا اگر ماهیتی مصداق نداشته باشد، باز هم وجود دارد: اشکال سوم نیز به همین ترتیب منتفی می‌شود. به ازای همهٔ افراد ماهیت، فقط یک ماهیت افلاطونی (به وحدت عددی) وجود دارد، و موضوع له همان هویت واحد است. اما وضعیت اشکال اول متفاوت است. در نگاه اول به نظر می‌رسد نظریهٔ وضع برای ماهیات افلاطونی نیز با همان مشکل، یا چیزی مشابه آن مواجه می‌شود. اگر موضوع له هر واژه‌ای را یک ماهیت افلاطونی بدانیم، باید ملتزم شویم که حمل وجود بر هر واژه معنادار، جمله‌ای را پدید می‌آورد که صدق آن به صورت پیشینی معلوم است، زیرا ماهیات افلاطونی، حتی در صورتی که مصداق نداشته باشند، موجودند، و واژه‌های معنادار نیز بنابر فرض از ماهیات افلاطونی حکایت می‌کنند، بنابراین، جملهٔ «سیمرغ وجود داد» و امثال آن جمله‌های صادقی هستند که برای آگاهی از صدق آنها مراجعه به عالم خارج لازم نیست. اما این مطلب به وضوح نادرست است.

برای پاسخ به این اشکال، ذکر مقدمه‌ای دربارهٔ تفکیک رابطهٔ سمانتیکی حکایت کردن و بیان کردن لازم است.

جملهٔ (۱) «زید شجاع است» را در نظر بگیرید. موضوع این جمله به یک شیء خارجی اشاره می‌کند، بنابراین، نقش سمانتیکی آن حکایت و ارجاع است. واژهٔ «شجاع» نیز دارای رابطهٔ سمانتیکی با ماهیت افلاطونی شجاعت است، ولی به نظر می‌رسد این رابطه، رابطهٔ حکایت و ارجاع نیست. دلیل مطلب این است که اگر «شجاع» از ماهیت شجاعت حکایت کند،

باید واژه «شجاع» مترادف با عبارت «ماهیت افلاطونی شجاعت» باشد، زیرا در این صورت، هر دو با هویت یکسانی رابطه سمانتیکی یکسانی برقرار می‌کنند. بنابراین، لازم است جمله (۱) با جمله «زید ماهیت افلاطونی شجاعت است» هم‌ارزش باشد، اما واضح است که این گونه نیست.

حال اگر «شجاع» از ماهیت شجاعت حکایت نمی‌کند، چه رابطه‌ای با آن دارد؟ در سنت فلسفه تحلیلی معمولاً گفته می‌شود که این رابطه بیان کردن یا دلالت تلویحی<sup>۹۳</sup> است. <sup>۹۴</sup> به هر رو، وقتی گفته می‌شود که واژه‌ای در یک جمله ماهیتی را بیان می‌کند، منظور این است که جمله مزبور درباره مصادیق آن ماهیت است، و مطلبی را مستقیماً درباره خود ماهیت نمی‌گوید؛ برای مثال جمله «زید شجاع است»، به صورت مستقیم درباره زید است، نه درباره ماهیت شجاعت. <sup>۹۵</sup> اما آیا در زبان عرفی، واژه‌هایی داریم که نقش آنها حکایت و اشاره به ماهیت افلاطونی باشد؟ رئالیست‌های افلاطونی معمولاً قائل‌اند که اسمای معنا<sup>۹۶</sup>، مانند «شجاعت»، «سفیدی» و «انسانیت» چنین نقشی را ایفا می‌کنند و نسبت این واژه‌ها با ماهیات متناظر، نسبت اسم با مسماست.

البته، شاید این ادعا به صورت مطلق درست نباشد، ولی در هر حال، می‌توان عبارت مرکبی ساخت که به ماهیات اشاره کند، مثل «ماهیت انسان».

بنابر آن چه در بالا گفته شد، صرف این که بگوییم واژه‌ای برای ماهیت انسان وضع شده است، نقش سمانتیکی آن را تعیین نمی‌کند، بلکه باید مشخص شود که واژه مزبور به غرض حکایت از ماهیت انسان وضع شده است، یا به هدف بیان کردن آن. از این رو، دو گونه وضع برای هر ماهیتی امکان دارد. البته، این بدان معنا نیست که برای هر ماهیتی هر دو گونه وضع عملاً صورت گرفته است؛ برای مثال واژه «انسان» به هدف بیان ماهیت انسان وضع شده است، ولی شاید واژه غیر مرکبی برای حکایت از این ماهیت در زبان فارسی نداشته باشیم.

بعد از بیان این مقدمه طولانی، به اصل اشکال می‌پردازیم. اشکال یاد شده در اساس ناشی از عدم تفکیک بین دو گونه رابطه سمانتیکی است. در جمله هلیه بسیطه، اگر موضوع ماهیتی را بیان کند، صدق جمله پیشینی نیست، زیرا چنین جمله‌ای نه درباره خود ماهیت، بلکه درباره مصادیق آن صحبت می‌کند، مانند «انسان وجود دارد»، اما اگر موضوع از یک ماهیت حکایت کند، جمله به صورت پیشینی صادق خواهد بود، مثل «ماهیت انسان موجود است». و این مطلب امر غریبی است. جمله اخیر تقریباً مانند این است که گفته شود: «ماهیت انسان در صقع خود مقرر است».

واضح است که برای احراز صدق چنین جمله‌ای لازم نیست به جهان خارج مراجعه شود و بررسی شود که آیا فردی از انسان وجود دارد یا نه.

اشکال دوم بر نظریه وضع برای طبیعت را می‌توان چنین تلخیص کرد: دو احتمال درباره تحقق طبیعت وجود دارد: ۱. طبیعت فقط در ضمن افراد محقق می‌شود. ۲. طبیعت با صرف نظر از افراد تحقق دارد. طبق احتمال اول، وضع برای طبیعت با سه مشکل جدی مواجه است. بنابر احتمال دوم، گرچه نظریه وضع برای طبیعت می‌تواند واقعیت‌های مربوط به معنا را تبیین کند، ولی برای حصول این هدف باید بپذیریم که:

الف) ماهیات افلاطونی با صرف نظر از افراد، به صورت مجرد (ورای زمان و مکان) وجود دارند.

ب) نسبت آنها با افراد نسبت پدر به پسران است.

ج) دو گونه رابطه سمانتیکی بین واژه‌ها و ماهیت می‌تواند برقرار شود، و این رابطه در مورد واژه‌های عام رابطه بیان کردن است، نه حکایت.

با در نظر گرفتن اشکال اول بر نظریه سوم، مورد دیگری نیز به این فهرست اضافه می‌شود:

د) تصور یک ماهیت، تحقق آن در ذهن نیست. ماهیت هویت مستقلی از اذهان آدمی است، و تصور آن، یعنی برقراری نحوه‌ای رابطه ادراکی بین ذهن و ماهیت. اذهان متعدد می‌توانند ماهیت یکسانی را تصور کنند؛ یعنی با ماهیت یکسانی رابطه ادراکی برقرار کنند.

ملاحظه می‌شود که همه این موارد، ویژگی‌هایی است که در نظریه‌های کلاسیک گزاره‌ای (نظریه‌های فرگه و راسل) برای مدلول واژه‌های عام ذکر می‌شود. بر این اساس، می‌توان گفت که بعد از اعمال تغییرات و اصلاحات مورد نیاز در نظریه وضع برای طبیعت، آن چه به دست می‌آید، چیزی مشابه نظریه‌های گزاره‌ای معنا است.

#### ۴. نظریه وضع برای مفهوم، از حیث حکایت از مصادیق

همان‌گونه که گفته شد، شیخ محمد تقی اصفهانی چهار تفسیر برای وضع برای خارج ذکر می‌کند: ۱. وجود خارجی قید موضوع له است؛ ۲. وجود خارجی شرط موضوع له است؛ ۳. موضوع له مفهوم است، ولی از آن حیث که در خارج تحقق دارد، گرچه در واقع، در خارج محقق نباشد و ۴. واژه‌ها برای مفاهیم، از آن حیث که عنوان برای مصادیق هستند، وضع

شده‌اند، چه در واقع مصداقی داشته باشند و چه نداشته باشند.<sup>۹۷</sup> گاه تفسیر چهارم با این تعبیر بیان می‌شود که؛ الفاظ برای مفاهیم از حیث تحقق مناسب با آنها وضع شده‌اند گرچه بالفعل تحقق نداشته باشند.

تفاوت نظریه سوم (وضع برای مفهوم) با تفسیرهای سوم و چهارم این است که در نظریه سوم موضوع له نفس مفهوم است، بدون این که حیثیت خاصی در میان باشد، ولی در تفسیرهای سوم و چهارم، موضوع له مفهوم به یک حیثیت خاص است. اختلاف تفسیر سوم و چهارم نیز به همان حیثیت ارتباط دارد.

در تفسیر سوم، حیثیت تحقق در خارج لحاظ می‌شود، حال آن که در تفسیر چهارم، حیثیت تحقق مناسب با مفهوم، مد نظر است. صاحب هدایة المسترشدين تفسیر چهارم را بر تفسیر سوم ترجیح می‌دهد، زیرا به زعم او، تفسیر سوم فقط در خصوص الفاظی صحیح است که شأن مصادیق آنها تحقق در خارج است، مثل «انسان»، «سیمرغ» و «شریک الباری». اما تفسیر چهارم علاوه بر آن، موارد زیر را نیز شامل می‌شود:

الف) واژه‌هایی که شأن مصادیق آنها تحقق ذهنی است، مثل «نوع» و «کلی».

ب) الفاظی که هم مصداق ذهنی دارند و هم خارجی، مثل «زوجیت».

ج) الفاظی که فقط به اعتبار عقل تحقق دارند، مثل «لاشیء» و «معدوم».

صاحب هدایة المسترشدين برای ارائه تصویر واضح تری از مختار خویش، وضع الفاظ را به قضایای حقیقیه، تنظیم می‌کند. از دیدگاه وی، وقتی واژه‌ای را برای یک مفهوم وضع می‌کنیم، مفهوم را به همان نحوی لحاظ می‌کنیم که موضوع در قضیه حقیقیه لحاظ می‌شود. در قضیه «هر انسانی حیوان است»، منظور این است که فقط افراد خارجی انسان حکم کنیم، نه بر افراد ذهنی آن، و نه بر مطلق ماهیت انسان (به نحوی که افراد ذهنی را نیز شامل شود)، گرچه محکوم علیه اعم از افراد خارجی بالفعل و افراد خارجی تقدیری است. به همین منوال، وقتی واژه «انسان» برای مفهوم حیوان ناطق وضع می‌شود، موضوع له نه افراد ذهنی این مفهوم (یعنی صور ذهنی) است، و نه مطلق مفهوم، به گونه‌ای که افراد ذهنی را نیز در برگیرد، بلکه موضوع له مفهوم به لحاظ تحقق آن در خارج است، بدون این که تحقق خارجی قید موضوع له باشد.<sup>۹۸</sup>

صاحب هدایة المسترشدين سه استدلال برای مختار خویش اقامه می‌کند، که در این جا صرفاً استدلال اصلی وی را با اندکی تصرف ارائه می‌کنیم. استدلال یاد شده بر دو ارتکاز عرفی

ابتنا دارد. ارتکاز اول آن است که حمل وجود و عدم بر معانی الفاظ مستلزم تکرار و تناقض نیست. این ارتکاز نشان می‌دهد وجود خارجی یا ذهنی در موضوع له الفاظ اخذ نشده است. ارتکاز دوم آن است که می‌توان معنای الفاظ را از تصورات ذهنی سلب کرد؛ برای مثال می‌توان گفت که «تصور انسان، انسان نیست» این مطلب را ثابت می‌کند که موضوع له الفاظ، صورتهای ذهنی نیست، و علاوه بر آن، الفاظ برای نفس ماهیت نیز وضع نشده‌اند، زیرا اگر موضوع له نفس ماهیت بدون هیچ قیدی باشد، سلب آن از افراد ذهنی نادرست خواهد بود. نتیجه دو ارتکاز یاد شده این است که الفاظ نه برای موجودات خارجی وضع شده‌اند، نه برای موجودات ذهنی و نه برای نفس ماهیت. تنها راهی که باقی می‌ماند این است که گفته شود موضوع له، مفهوم از حیث حکایت از مصادیق است، گرچه مصادیقی نداشته باشد.<sup>۹۹</sup>

#### بررسی نظریه چهارم

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، استاد لاریجانی بخش دوم استدلال صاحب هدایة‌المسترشدین را ناتمام می‌داند. به نظر وی، درست است که معنای الفاظ را می‌توان از صورتهای ذهنی سلب کرد، ولی از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که واژه‌ها برای نفس ماهیت وضع نشده‌اند، زیرا الفاظ فقط از وجود ذهنی قابل سلب‌اند، نه از ماهیتی که در ظرف ذهن موجود می‌شود. به تفصیل گذشت که اشکال استاد لاریجانی بر استدلال صاحب هدایة‌المسترشدین وارد نیست، ولی استدلال یاد شده از جهتی دیگر دچار مشکل است: ارتکاز دوم یکی از دو مطلب را نتیجه می‌دهد: نادرستی نظریه وضع الفاظ برای نفس ماهیت و یا نادرستی نظریه وجود ذهنی. صاحب هدایة‌المسترشدین چون نظریه وجود ذهنی را مسلم گرفته است، به نتیجه اول ملتزم می‌شود، ولی به نظر می‌رسد نتیجه دوم را باید پذیرفت. علاوه بر آن چه ذکر شد، انتقادات دیگری نیز بر اصل نظریه صاحب هدایة‌المسترشدین ایراد شده است.

قابل ذکر است که عبارات صاحب هدایة‌المسترشدین در تبیین رأی مختار، مبهم و ناواضح است. وی دو تعبیر مختلف را برای بیان نظریه خود به کار می‌گیرد. بنابر یک تعبیر، موضوع له ماهیت از حیث تحقق مناسب با آن است، گرچه تحقق بالفعل نداشته باشد.<sup>۱۰۰</sup> تعبیر دیگر این است که موضوع له مفهوم از حیث حکایت از مصادیق (یا از حیث عنوان بودن برای مصادیق)

است، گرچه فاقد مصداق بالفعل باشد.<sup>۱۰۱</sup> واضح است که حیثیت تحقق ماهیت در خارج، با حیثیت حکایت مفهوم از خارج، متفاوت است: اولاً، حکایت وصفی است که به ماهیت در ظرف ذهن اسناد می‌شود، ولی برای اسناد تحقق به ماهیت، فرض تقرر آن در ذهن لازم نیست. ثانیاً، حکایت یا عنوان بودن برای مصادیق، وصف لازم و غیر قابل انفکاک مفاهیم است. ویژگی ذاتی مفهوم، حکایت از مصادیق است، گرچه مصداقی نداشته باشد، اما تحقق لازمه ماهیت نیست.

در منابع اصولی، دو اشکال بر نظریه صاحب هدایة المسترشدين مطرح شده که هر کدام ناظر به یکی از دو تعبیر یاد شده است.<sup>۱۰۲</sup>

اشکال اول تعبیر اول را مد نظر قرار می‌دهد. وقتی گفته می‌شود الفاظ برای ماهیات از حیث تحقق مناسب با آن‌ها وضع شده‌اند، منظور از این حیثیت، یا حیثیت تعلیلی است و یا تقییدی: مسلماً حیثیت تعلیلی مراد نیست، از این رو باید حیثیت تقییدی مد نظر باشد. یعنی این که تحقق خارجی قید موضوع له است. اما در این صورت، نظریه صاحب هدایة المسترشدين همان وضع برای موجودات خارجی خواهد بود.<sup>۱۰۳</sup>

اشکال دوم ناظر به تعبیر دوم است. طبق این تعبیر، الفاظ برای مفاهیم از جهت حکایت آنها از مصادیق وضع شده‌اند. مشخص است که تا ماهیت در ذهن تصور نشود، واجد ویژگی حکایت نیست. بنابراین، احتمالاً منظور این است که موضوع له ماهیتی است که اگر در ذهن محقق شود، از مصادیق خود حکایت می‌کند. اما حیثیت حکایت از مصادیق، لازمه غیر قابل انفکاک مفاهیم است، از این رو، ملاحظه آن در مقام وضع، لغو و تحصیل حاصل است. حتی اگر واضع حیثیت حکایت را لحاظ نکند، مفهومی که از شنیدن لفظ به ذهن تبادر می‌شود، این حیثیت را داراست.<sup>۱۰۴</sup> علاوه بر این، اخذ حیثیت حکایت هدف صاحب هدایة المسترشدين را بر نمی‌آورد. غرض اصلی او از افزودن این قید آن است که معنای واژه «انسان» بر صور ذهنی صدق نکند. اما اگر موضوع له «انسان»، مفهوم از حیث حکایت باشد، معنای این واژه بر مفاهیم محقق در ذهن، و نیز بر صورت‌های ذهنی (به صورت مجاز عقلی، نه عرفی) قابل حمل خواهد بود. و این با ارتکاز دوم منافات دارد.

مقایسه وضع الفاظ برای مفاهیم با قضایای حقیقیه نیز اشکالاتی دارد که برای رعایت اختصار، از ذکر آن صرف نظر می‌کنیم.

## پی نوشت ها:

۱. entity theories of meaning؛ این اصطلاح از لایکن (ص ۷۸) أخذ شده است.
2. the meaning facts (این اصطلاح نیز از لایکن (ص ۷۷) اقتباس شده است)
3. ontological reading
4. epistemological reading
۵. البته رگه‌هایی از نظریه کاربردی معنا در برخی آرای اصولیان مشاهده می‌شود، که به آن اشاره خواهیم کرد.
6. referential theory
7. ideational theory
8. propositional theory
9. possible worlds semantics
۱۰. «حکایی» در این جا معادل واژه (referential) است که گاه «ارجاعی» یا «اشاری» نیز ترجمه می‌شود. باید توجه داشت که منظور از «حکایی» در نوشتار حاضر، همان معنای ویژه‌ای است که در متن ذکر شده؛ یعنی رابطه‌ای که به نظر می‌رسد بین اسمای خاص و اشیا وجود دارد. در ادبیات فلسفه زبان، این رابطه با افعالی چون (refer)، (denote)، (designate) بیان می‌شود. واژه «حکایی» در زبان فارسی گاه معنای موسع‌تری را نیز افاده می‌کند، چرا که واژه «حکایت» و امثال آن به وفور در سنت فلسفه اسلامی و اصول فقه به کار می‌رود، و تقریباً معادل بازنمایی (representation) است. طبق این معنای موسع، هر چهار نظریه شیء‌انگارانه معنا «حکایی» هستند، مشخص است که این معنا در (referential theory) مد نظر نیست. در این مقاله، هرگاه الفاظ «حکایت»، «ارجاع» و «اشاره» و مشتقات آنها به کار می‌روند، معنای مضیق آنها مد نظر است.
۱۱. این اشکال از مقاله «on sense and reference» فرگه و «on denoting» راسل اقتباس شده است. گرچه راسل در این مقاله صرفاً به اوصاف معین (definite descriptions) پرداخته، ولی اشکالاتی را که مطرح کرده است می‌توان به اسمای خاص نیز تعمیم داد.
12. coreferential
۱۳. هم در سنت فلسفه تحلیلی و هم در علم اصول، تلاش‌هایی برای پاسخ گفتن به این اعتراض صورت گرفته است. در سنت فلسفه تحلیلی، نظریه سمانتیک جهان‌های ممکن، مدلول اکثر حروف و ادوات ربط را توابع خاصی می‌داند که با استفاده از جهان‌های ممکن ساخته شده‌اند. در سنت اصولی نیز برخی مدلول حروف را نسبت یا هویات رابط تلقی می‌کنند (برای مثال ر. ک: نه‌ایة الدرایه، ج ۱، ص ۵۷-۵۱؛ بچوٹ فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۸).



حتی اگر این تلاش‌ها موفق باشند؛ یعنی بتوانیم هویت‌های بیابیم که در رابطه سمانتیکی با حروف و ادوات ربط قرار دارند، به نظر می‌رسد رابطه سمانتیکی مزبور رابطه ارجاع و حکایت نیست.

۱۴. در خصوص اوصاف متحدالمصداق نیز مسئله جملات اتحادی و مسئله جای‌گزینی قابل طرح است.

۱۵. البته، همان‌گونه که خواهد آمد، تعبیر دقیق‌تر این است که طبق سمانتیک جهان‌های ممکن، مدلول واژه «سفید» - برای مثال - تابعی است که هر جهان ممکن را به مجموعه اشیا سفید در آن جهان می‌برد.

#### 16. tropism

۱۷. اصولاً یکی از دلایلی که برای وجود کلیات افلاطونی اقامه شده، نقش تبیینی آنها در نظریه معناست. نقش تبیینی کلیات افلاطونی منحصر به این مبحث نیست، بلکه طیف وسیعی از پدیده‌ها را در بر می‌گیرد، از جمله: پدیده شباهت عینی بین اشیا، پدیده تشکیک در صفات، مسائل مربوط به فلسفه ریاضیات و ...

۱۸. این ارتباط معمولاً «participation»، «exemplification»، یا «instantiation» نامیده می‌شود.

۱۹. نظیر همین استدلال را می‌توان علیه گزینه (۱) نیز مطرح کرد: دو جمله «برف سفید است» و «برف مجموعه اشیا سفید است» هم معنا و هم ارزش نیستند. پس «برف» نمی‌تواند نام مجموعه اشیا سفید باشد.

۲۰. همان‌گونه که خواهد آمد، یکی از انتقادات وارد بر نظریه معنای اصولیان، عدم تفکیک بین انحای رابطه سمانتیکی واژه‌ها با جهان خارج است. ممکن است از دیدگاه اصولیان در قبال اشکال چهارم این گونه دفاع شود: رابطه سمانتیکی همه اجزای جمله با خارج یک‌سان است، ولی سنخ محکی تفاوت می‌کند. محکی هیئت اسمیه یا فعلیه نسبت یا هویت رابط است، و همین موجب می‌شود کل جمله معنادار شود، زیرا این هویت رابط همانند چسبی است که محکی سایر اجزای جمله (که اعیان و صفات هستند) را به هم متصل می‌کند. از آن‌جا که این نوشتار به بحث معنای حرفی و معنای هیئات نمی‌پردازد، ارزیابی این دفاع به مجال دیگر موکول می‌شود.

#### 21. propositin

#### 22. expression

۲۳. grasp؛ فراچنگ آوردن یک گزاره، تقریباً همان چیزی است که در منطق اسلامی تصور قضیه (تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیه) نامیده می‌شود، و در مرحله پیش از تصدیق قضیه قرار دارد.

#### 24. propositional attitude

#### 25. entailment

#### 26. consistency

۲۷. این جملات در زبان انگلیسی معمولاً «that clauses» نامیده می‌شوند.

۲۸. برای مثال، مک گرث (۲۰۰۵) چنین تعریفی از گزاره به دست داده است.

29. theoretic entity

30. abstractness

31. structured propositions

۳۲. گفتنی است که تناظر یاد شده، تناظری دقیق و یک به یک نیست و آرای متفاوتی درباره ارتباط ساختار جمله با ساختار گزاره مطرح شده است.

۳۳. در ادبیات فلسفه زبان واژه «sense» به عنوان معادل واژه آلمانی «sinn» رواج یافته است. ترجمه دقیق «sense» به فارسی چندان ساده نیست، زیرا گرچه به لحاظ لغوی می‌توان «مفهوم» یا «معنا» را به جای آن قرار داد، ولی مشکل اینجاست که سه واژه «sense»، «concept» و «intension»، سه واژه تکنیکی در فلسفه زبان هستند. این سه واژه، گرچه به لحاظ لغوی تقریباً معادل‌اند، در اصطلاح کاملاً با هم تفاوت دارند. از این رو، برای هر یک باید واژه‌ای جداگانه در زبان فارسی انتخاب کرد. از آنجا که هنوز ترجمه استاندارد برای این سه وجود ندارد، ترجیح می‌دهیم هیچ‌یک را ترجمه نکنیم.

34. reference

35. intensional contexts

36. mode of representation

37. thought

38. modal sentences

39. intension

40. concrete

۴۱. می‌توان نظریه سمانتیک جهان‌های ممکن را با نظریه تروپیزم (قول به صفات جزئی) ترکیب کرد. به این ترتیب، مدلول واژه «سه ضلعی»، تابعی است که هر جهان ممکن را به مجموعه صفات جزئی سه ضلعی بودن در آن جهان می‌برد. در این صورت، واژه «سه ضلعی»، دیگر مترادف با «سه زاویه‌ای» نیست. بررسی این نظریه تلفیقی مجال دیگری را می‌طلبد. اما حداقل مزیت نظریه‌های کلاسیک گزاره‌ای بر این نظریه، ساده‌تر بودن آنهاست.

۴۲. تقریری از این نظریه در اجود التقریبات (ج ۱، ص ۱۶-۱۸) و فوائد الاصول (ج ۱، ص ۳۷-۴۵) ارائه شده است.

۴۳. محاضرات، ج ۱ ص ۹۱ و ۹۶-۱۰۰

۴۴. وقتی گفته می‌شود «صیغه اخبار برای ابراز قصد حکایت وضع شده است»، و «لفظ «اسد» برای شیر وضع شده

است»، واژه «برای» به دو معنای کاملاً متفاوت به کار می‌رود. همین تفاوت اختلاف بین رویکرد کاربردی و شیء‌انگارانه در باب معنا را نشان می‌دهد.

۴۵. برای مثال، ر. ک: کفایة الاصول، ص ۲۷؛ نهایة الدرايه، ج ۱، ص ۶۲.

۴۶. در دوره‌های اخیر، این مسئله چندان بحث نشده است، و تنها برخی چون محقق اصفهانی اشاراتی گذرا به آن دارند، ولی پیش از این دوره، گروهی از اصولیان به صورت تفصیلی به آن پرداخته‌اند، از جمله شیخ محمد تقی اصفهانی در هدایة المسترشدين (ج ۱، صص ۳۳۴-۳۶۲)، محقق رشتی در بدایع الافکار (ص ۱۸۴-۱۸۶) و فاضل اردکانی در غایة المسئول (ص ۱۷۱-۱۸۱). شاید دلیل مطرح نشدن مسئله یاد شده در قرن اخیر این باشد که نظریه وضع برای طبیعت رأیی مسلم و مقبول بوده، به گونه‌ای که نیازی به بررسی دیگر نظریات احساس نمی‌شده است.

۴۷. منظور این نیست که استعمال لفظ در یک معنا، همیشه با دلالت لفظ بر همان معنا ملازم است. ممکن است شخصی لفظ «شیر» را در یکی از معانی مشترک استعمال کند، ولی قرینه‌ای بر تعیین معنای مورد نظر نیاورد. در این صورت، استعمال رخ داده، ولی دلالتی پدید نیامده است، بلکه منظور این است که اگر لفظی در معنای خاصی استعمال شود، با رعایت برخی شرایط (از جمله ذکر قرینه در موارد نیاز)، بر همان معنا نیز دلالت می‌کند.

۴۸. واضح است که در این جا مجاز سکّاکي مدّ نظر نیست؛ زیرا در مجاز سکّاکي مستعمل فيه همان موضوع له است، و از این رو، پاسخ این پرسش از پاراگراف قبل به دست می‌آید.

۴۹. میرزا مهدی اصفهانی، در حقیقت، با انگیزه‌های کلامی این نظریه را پذیرفته است. از دیدگاه وی، بدیل نظریه وضع برای خارج، وضع برای تصورات ذهنی است، ولی لازمه وضع برای تصورات این است که بتوان خداوند و صفات او را تصور کرد. از این رو، میرزای اصفهانی برای اجتناب از این لازمه، به نظریه وضع برای خارج ملتزم می‌شود. ر. ک: ابواب الیهدی، ص ۱۳-۱۲ و ۶۲-۶۱.

۵۰. هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۳۳۴.

51. individuals

52. universals

۵۳. هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۳۴۲؛ بدایع الافکار، ص ۱۸۵.

۵۴. هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۳۴۲، ۳۴۴.

۵۵. همان، ص ۳۴۰؛ بدایع الافکار، ص ۱۸۵؛ غایة المسئول، ص ۱۷۷.

56. singular terms

۵۷. هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۳۴۲.
۵۸. همان، ص ۳۴۲-۳۴۳.
۵۹. از این سخن نباید نتیجه گرفت که صاحب هدایة المسترشدين قائل به وضع برای خارج (به تفسیر اول یا دوم) است. وی این تبادل را با تفسیر چهارم که مختار او است، سازگار می‌داند.
۶۰. هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۳۴۴.
۶۱. البته، تعبیر مفهوم متحقق در ذهن مبتنی بر تصورات رایج در فلسفه اسلامی است، که به نظر تعبیر دقیقی نیست.
۶۲. بحوث فی الاصول، ص ۲۳.
۶۳. از جمله آیت الله خوئی در محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۸۱.
۶۴. دروس خارج اصول، استاد صادق لاریجانی، جلسه ۲۳۵، ص ۳-۴، و نیز دلالت و ضرورت، ص ۱۱۳-۱۱۴.
۶۵. البته کلی ارسطویی می‌تواند به وصف وحدت در اشیاى متعددی موجود شود، ولی مسلم است که محقق اصفهانی و اصولاً سنت فلسفه اسلامی کلیات ارسطویی را نمی‌پذیرد.
۶۶. هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۳۴۵-۳۵۳.
۶۷. همان، ج ۱، ص ۳۴۰ و ۳۴۴.
۶۸. همان، ص ۳۴۹؛ دروس خارج اصول، استاد صادق لاریجانی، جلسه ۳۳۴. به نظر صاحب هدایة المسترشدين می‌توان نظریه وضع برای امور ذهنی را به گونه‌ای تفسیر کرد که با این اشکال مواجه نشود. مشابه همین اشکال را محقق خراسانی بر وضع اسماء جنس برای ماهیت لابشرط قسمی (که فقط در ذهن محقق می‌شود) ایراد کرده است. (ر. ک: کفایة الاصول، ص ۲۸۳).
۶۹. بحوث فی الاصول، ص ۲۳.
۷۰. برای مثال، ر. ک: بدایع الافکار (ص ۱۸۴)؛ غایة المسئول، ص ۱۷۱؛ نهایة الدرايه، ج ۱، ص ۴۴؛ بحوث فی الاصول، ص ۲۳؛ محاضرات فی اصول فقه، ج ۱، ص ۵۲ و ص ۸۱؛ دراسات فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۹؛ الهدایه فی الاصول، ج ۱، ص ۲۵.
۷۱. برای مثال، ر. ک: اسفار، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۷۷، نهایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۵۱.
۷۲. برای مثال، ر. ک: المیهبات شفاء، ص ۲۰۸ و ص ۳۱۵؛ تعلیقات صدر المتألهین بر شفاء، ص ۱۹۰-۱۸۹؛ اسفار، ج ۲، ص ۸؛ حاشیه علامه طباطبائی بر اسفار، ج ۲، ص ۸؛ نهایة الحکمه، ج ۱، ص ۲۷۷.
۷۳. دروس خارج اصول، استاد صادق لاریجانی، جلسه ۲۳۴، ص ۴ و جلسه ۲۳۵، ص ۴.
۷۴. بدایع الافکار، ص ۱۸۴، غایة المسئول، ص ۱۷۷؛ هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۳۵۴.
۷۵. بدایع الافکار، ص ۱۸۴.

۷۶. غایبة المستؤل، ص ۱۷۷ .
۷۷. بدایع الافکار، ص ۱۸۵؛ هداية المسترشدين، ج ۱، ص ۳۵۴ .
۷۸. بحوث فی الاصول، ص ۲۳ .
۷۹. احتمال دارد محقق رشتی نیز تقریر موسع را مد نظر داشته باشد، زیرا وی در بیان رأی خویش از واژه ماهیت استفاده نمی کند: « [القول الرابع]: الوضع للمعانی المَهْمَلَة المعرأة عن لحاظ تحصيلها فی الخارج او الذهن، و هذا هو الاقوی فی النظر» (بدایع الافکار، ص ۱۸۴).
۸۰. دروس خارج اصول، استاد صادق لاریجانی، جلسه ۲۳۵، ص ۴؛ جلسه ۲۳۴، ص ۴؛ جلسه ۲۶۵، ص ۲ .
۸۱. هداية المسترشدين، ج ۱، ص ۳۵۴، ۳۴۴ و ۳۴۰ .
۸۲. این پاسخ با اندکی تفاوت مأخوذ از دروس استاد لاریجانی است (جلسه ۲۴۰، ص ۲).
۸۳. طبق اصالت الوجود، حمل وجود بر انسان مجاز عقلی است. « از این رو، حمل انسان بر وجود نیز باید همین گونه باشد .
۸۴. البته می توان گفت: « مفهوم انسان که در ذهن پدید آمده، مفهوم انسان است»، ولی این جمله حمل «مفهوم انسان» بر تصورات ذهنی است، نه حمل خود «انسان». قابل ذکر است که اشکال یاد شده بر پاسخ استاد صادق لاریجانی جدلی و مبتنی بر پذیرش مبانی فلسفه اسلامی در باب وجود ذهنی و تفکیک وجود از ماهیت است .
۸۵. فاضل اردکانی درباره صورت های ذهنی چنین می گوید: «هل الصور الذهنية افراد للماهية حقيقة و حملها عليها كحملها على الافراد الخارجية، اولاً بل هي مباین لها و نسبتها الى الماهية كنسبة الظل الى الشيء. الحق هو الثاني... والحاصل ان ليس الماهية قدراً مشتركاً بين الصورة الذهنية و الافراد الخارجية و ان حمل عليها الماهية فهو من باب التسامح، كما يقال لصورة الفرس انه فرس». غایبة المستؤل، ص ۱۷۶).
- به نظر می رسد لازمه این مطلب، انکار نظریه وجود ذهنی است، گرچه فاضل اردکانی ظاهراً این لازمه را نمی پذیرد .
۸۶. قائلان به وجود ذهنی، برای دفع اشکالاتی که بر این نظریه ایراد شده است، در نهایت، می پذیرند که ماهیت ذهنی انسان (یعنی ماهیت انسان که در ذهن موجود شده است)، فردی از ماهیت انسان نیست، و افراد ماهیت انسان، صرفاً همان افراد خارجی هستند. (برای مثال: ر. ک: اسفار، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۸؛ نهیة الحکمه، ج ۱ ص ۱۵۲-۱۵۳).
- ولی این گفته، در حقیقت، عدول از نظریه وجود ذهنی است. در صورتی یک شیء را فردی از ماهیت انسان می دانیم، که بتوان آن را به دو حیثیت وجود و ماهیت انسان تفکیک کرد. طبق نظریه وجود ذهنی، مفاهیم ذهنی به همین دو حیثیت تفکیک می شوند، از این رو، باید افراد ماهیت انسان باشند. اگر آن چه در ذهن است فرد ماهیت انسان نیست، تحقق ذهنی ماهیت انسان نیز نباید باشد. تفصیل این مطلب مجال دیگری می طلبد.
۸۷. همان گونه که اشاره شد، در اشکال سوم بر پاسخ اول فرض را بر پذیرش نظریه وجود ذهنی نهاده ایم. حال اگر

نظریه وجود ذهنی را انکار کنیم، در خصوص احتمال دوم چه می‌توان گفت؟ طبق این احتمال، موضوع له واژه «انسان» مفهوم انسان است، نه طبیعت‌هایی که در خارج محقق می‌شوند. این مفهوم متعلق تصور واقع می‌شود، اما تصور آن به معنای تحقق آن در ذهن نیست. مفهوم مزبور (برای این که بتواند نقش معنای واژه‌ها را ایفا کند) باید دو ویژگی داشته باشد. اول این که تقرر آن وابسته به داشتن مصداق نباشد، و دوم این که از اذهان آدمیان مستقل باشد، و همه کسانی که مفهوم انسان را تصور می‌کنند، با همان هویت مستقل واحد رابطه ادراکی برقرار کنند. همان‌گونه که خواهد آمد، اما این ویژگی دقیقاً همان خصوصیات ماهیت افلاطونی است. تفصیل این مطلب در ادامه متن خواهد آمد.

۸۸. دروس خارج اصول استاد صادق لاریجانی، جلسه ۲۳۵، ص ۴.

۸۹. فیلسوفان مسلمان نیز «شیئیت» و «ثبوت» را مساوق «وجود» می‌دانند؛ برای مثال، ر. ک: اسفهار، ج ۱، ص ۷۵؛ نه‌ایة الحکمه، ج ۱، ص ۷۸.

#### 90. tropes

۹۱. برای مثال، ر. ک: آرمسترانگ، (۱۹۸۹) ص ۱۳۶. گر چه آرمسترانگ این مسئله را درباره کلیات ارسطویی بیان کرده است، ولی می‌توان نظیر آن را در مورد کلیات افلاطونی نیز مطرح کرد.

بالا تر از این، به نظر می‌رسد قدرت تبیینی کلیات افلاطونی از صفات جزئی بیشتر است. هر پدیده‌ای که با صفات جزئی تبیین می‌شود، با کلیات افلاطونی هم قابل تبیین است، ولی نه بالعکس. درباره بحث حاضر باید گفت که کلیات افلاطونی بسیار بهتر از صفات جزئی واقعیات مربوط به معنا را تبیین می‌کند.

۹۲. انکار ماهیات سینوی، تأثیرات فراوانی در مباحث مختلف فلسفی دارد. از جمله، باید این اصل مقبول که «هر موجود ممکن، زوج مرکبی از ماهیت و وجود است» به گونه‌ای دیگر تفسیر شود.

#### 93. connotation

۹۴. برای مثال، ر. ک: لوکس (ص ۲۹)، به نقل از: ولترستورف و استراوسن. البته، در سنت فلسفه تحلیلی از اصطلاحات «کلی افلاطونی» یا «صفت افلاطونی» استفاده می‌شود، نه «ماهیت افلاطونی»، ولی همان‌گونه که گفته شد، ماهیت افلاطونی به آن معنایی که در این نوشتار مدنظر است، بر کلیات و صفات افلاطونی منطبق می‌شود.

۹۵. درباره رابطه بیان کردن، یعنی رابطه‌ای که بین محمولات و کلیات افلاطونی برقرار می‌شود، می‌توان دو رهیافت اتخاذ کرد:

یک رهیافت این است که رابطه مزبور، رابطه‌ای اولی (primitive) است، و بنابر سایر روابط سمانتیکی تعریف پذیر نیست، بلکه می‌توان آن را صرفاً با تأمل در نقش سمانتیکی محمولات دریافت. رهیافت دیگر این است که رابطه بیان کردن همان رابطه ارجاع و حکایت ضمنی است. برای روشن شدن این رهیافت، ابتدا مثال آتی

را ملاحظه کنید: در جمله «حسن برادر علی است»، مدلول محمول (برادر علی) علی نیست، ولی محمول به گونه‌ای غیر مستقیم به علی ارجاع دارد، زیرا واژه‌ای در ضمن محمول وجود دارد (یعنی واژه «علی» که مستقیماً به علی اشاره می‌کند. حال جمله (۱) «زید شجاع است» را در نظر بگیرید. این جمله را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز نوشت: (۲) «زید مصداق ماهیت شجاعت است» - (یا «زید دارای شجاعت است»، یا «زید متصف به شجاعت است»، این دو جمله مترادف اند. محمول جمله (۲) یعنی «مصداق ماهیت شجاعت»، گرچه مستقیماً به ماهیت شجاعت ارجاع ندارد، ولی درون آن واژه‌ای است (ماهیت شجاعت)، که به آن ماهیت اشاره می‌کند؛ دقیقاً همانند مثال پیشین. بنابراین، وقتی می‌گوییم محمولات، ماهیات را بیان می‌کنند صرفاً به این معناست که به طور غیر مستقیم از آنها حکایت می‌کنند. از این رو، تفکیک بین رابطه حکایت و بیان کردن، به تفکیک بین حکایت مستقیم و غیر مستقیم قابل تحویل است. باید توجه داشت که رهیافت دوم را نمی‌توان درباره همه محمولات اعمال کرد، زیرا به تسلسل منجر می‌شود. در بالا گفته شد که جمله (۱) به صورت جمله (۲) باز نویسی می‌شود. حال خود جمله (۲) را در نظر بگیرید: «زید متصف به شجاعت است». «متصف بودن» یک محمول دو موضعی است، که مانند همه محمولات دیگر ماهیتی را بیان می‌کند. اما اگر بیان کردن به معنای ارجاع غیر مستقیم باشد، جمله (۲) را باز می‌توان این گونه نوشت: (۳) «زید متصف به اتصاف به شجاعت است»، و این روند بدون رسیدن به نقطه پایان ادامه می‌یابد. علاوه بر این، رهیافت دوم با انتقادات دیگری نیز مواجه است (برای مثال، ر. ک: سومز، ص ۲۴۶-۲۴۷). آن چه در متن می‌آید مبتنی بر رهیافت اول است، گرچه بر اساس رهیافت دوم نیز می‌توان به گونه‌ای دیگر از نظریه وضع برای ماهیات افلاطونی در قبال اشکال اول دفاع کرد.

#### 97. abstract nouns

۹۷. هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۳۳۴.
۹۸. همان، ص ۳۳۷.
۹۹. همان، ص ۳۴۰.
۱۰۰. همان، ص ۳۳۷.
۱۰۱. همان، ص ۳۳۴-۳۳۹.
۱۰۲. البته، تفکیک دو تعبیر یاد شده و نیز اشکالات وارد بر آنها به صورتی که در ضمن متن بیان شده، در منابع اصولی مذکور نیست.
۱۰۳. غایة المسئول، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ دروس خارج، استاد صادق لاریجانی، جلسه ۲۳۹، ص ۲-۳. محقق رشتی (ص ۱۸۵) نیز اشاره‌ای به این اشکال دارد.
۱۰۴. بدایع الافکار، ص ۱۸۵.

**کتاب نامه:**

- ابن سینا، الالهيات من الشفاء، تحقيق الاب قنوتى و سعيد زايد، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشى، ۱۴۰۴ هـ. ق.
- اصفهانى، شيخ محمد تقى، هداية المسترشدین فى شرح اصول معالم الدين، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۲۰ هـ. ق.
- اصفهانى، شيخ محمد حسين، بحوث فى الاصول، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۸ هـ. ق.
- \_\_\_\_\_، نهاية الدراية فى شرح الكفاية، قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ۱۴۱۴ هـ. ق.
- اصفهانى، ميرزا مهدى، ابواب الهدى، مشهد، بى تا.
- خراسانى، آخوند ملامحمد كاظم، كفاية الاصول، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۰۵ هـ. ق.
- خوئى، آيت الله، سيد ابوالقاسم، اجود التقريرات (تقريرات اصول ميرزاى نائينى)، قم: مهر، بى تا.
- رشتى، ميرزا حبيب الله، بدايع الافكار، قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث (افست).
- شيرازى، صدرالدين محمد، الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقلية الاربعه، بيروت، دار احياء التراث العربى - ۱۴۱۰ هـ. ق.
- \_\_\_\_\_، التعليقات على الشفاء (چاپ سنگى).
- صافى اصفهانى، شيخ حسن، الهداية فى الاصول (تقريرات اصول آيت الله خوئى)، قم: مؤسسة صاحب الامر (عج)، ۱۴۱۷ هـ. ق.
- طباطبايى، علامه سيد محمد حسين، الحاشيه، الاسفار، قم: مكتبة المصطفوى.
- \_\_\_\_\_، نهاية الحكمه، تصحيح و تعليق: غلامرضا فياضى، قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ۱۳۷۸ هـ. ش.
- فياض، محمد اسحاق. محاضرات فى الاصول الفقه (تقريرات اصول آيت الله خوئى)، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۹ هـ. ق.
- كاظمى، شيخ محمد على، فوائد الاصول (تقريرات اصول ميرزاى نائينى)، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۰۴ هـ. ق.
- لاريجانى، صادق، جزوات دروس خارج اصول فقه.
- \_\_\_\_\_، دلالت و ضرورت، قم، نشر مرصاد، ۱۳۷۵ هـ. ش.
- هاشمى شاهرودى، سيد على، دراسات فى علم الاصول (تقريرات اصول آيت الله خوئى)، قم: مركز الغدير



للدراست الاسلاميه، ۱۴۱۹ هـ. ق.

هاشمى شاهرودى، سيد محمود، بحوث فى علم الاصول (تقريرات اصول شهيد صدر)، قم: مؤسسه دائره المعارف  
 الفقه الاسلامى، ۱۴۷۰ هـ. ق.  
 شهرستانى، سيد محمدحسين، نهايه المستول و نهايه المأمول فى علم الاصول (تقريرات اصول فاضل اردكاني)،  
 قم، مؤسسه آل البيت لأحياء التراث.

Armstrong, D. M. *Universals: An opinionated intreduction*, Westview press, USA, 1989.

Frege, G., *On Sense and refrence*, in Richard, M. (ed.) (2003), *Meaning*, Oxford: Blackwell.

Frege, G., "Thoughtin" in Salmon, N. and Soams, S. (1988) (eds.), *Propositions and attitudes*,  
 Oxford University press.

Jeffrey, K. (2001), "Structured propositions" in *Stanford Encyclopedia of philosophy*.

Keny, A. (2000), *Frege: An introduction to the founder of modern analytic philosophy*, Oxford:  
 Blackwell.

Loux, M. (2002), *Metaphysics: A contemporary introduction* (2nd ed.), London: Routledge.

Lycan, W. (2002), *Philosophy of launguage: A Contemporary introduction*, London:  
 Routledge.

Mc Grath, M. (2005), propositions, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Richard, M., "Propositional attitudes" in Itale, B. and Wright, C. (eds) (1999), *A companion to  
 the Philosophy of language*, Oxford: Blacwell.

Rosenberg, Jand Travis, C., *Readings in Philosophy of language* (Part III: propositions), New  
 Jersey: Prentice - Hall, Inc.

Russle, B., "On denoting", in Marsh, R. (ed.) (1956), *B. Russle, logic and knowledge*, London:  
 George Allen and Unwin.

Schiffer, S. (2003), *The things we mean*, Oxford University press.

Soams, S. (2002), *Beyand rigidity*, Oxford University Press.

Sowyer, (2000), "Properties" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Zalta, E. (2005), "Gottlob Frege" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

(بر خود فرض مى دانم، از جناب استاد صادق لاريجاني كه صورت اوليه اين مقاله را ملاحظه كرده و نكات  
 سودمندی را متذكر شدند، تشكر كنم.)