

**A Comparative Study of the Ontology of Meaning in the Views of Fayḍ
Kāshānī and ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī¹**

**Mohammad Javad Mansur Sama’i¹ Mohammad Ali Mahdavidrad²
Hamed Purrostami³**

Received: 02/02/2020

Accepted: 02/04/2020

Abstract

The ontology of meaning seeks to find the truth and nature of the meanings of words; that is, it search the nature of meaning. Western intellectuals have dealt with the problem, providing a variety of theories in this regard, such as the token theory, the conceptual theory, the pictorial theory, and so on. Given the particular position of the issue in Quranic exegesis, the principles of jurisprudence, and certain theological problems, Muslim scholars need to provide an account for it. Thus, in this paper we deploy the descriptive-analytic method to reread and account for the views of two prominent Shiite scholars and exegetes, Fayḍ Kāshānī and ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī. Having considered their theory of the “spirit of meaning”—which is an important theory in Quranic exegesis and on which both insist, with remarkable agreements between the two views—we argue that this cannot be endorsed as a “theory of meaning” although some people have tried to derive a theory of meaning from it, since it offers no answer to the question of what meaning is. On this account, although there are statements in their work which might imply their inclination toward a token or pictorial theory of meaning, they both endorse only the ideational (conceptual) theory of meaning.

Keywords

The nature of meaning, theory of meaning, ontology of meaning, Fayḍ Kāshānī, ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī.

1. PhD student, Teaching Islamic Doctrines (subfield: texts), College of Theology, University of Tehran (Farabi Campus), Qom, Iran (corresponding author): mansursamai@chmail.ir.

2. Associate professor, College of Theology, University of Tehran (Farabi Campus), Qom, Iran: mahdavidrad@isca.ac.ir.

3. Associate professor, College of Theology, University of Tehran (Farabi Campus), Qom, Iran: purrostami@ut.ac.ir.

بررسی تطبیقی هستی‌شناسی معنا در دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی^۱

محمدجواد منصور سمایی^۲ محمدعلی مهدوی‌راد^۳ حامد پوررستمی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۱۴

چکیده

هستی‌شناسی معنا در پی یافتن حقیقت و ماهیت معنای الفاظ و به بیان دیگر در جستجوی چیستی معناست. اندیشمندان غربی به این مسئله توجه کرده و نظریه‌های گوناگونی همچون نظریه مصداقی، تصویری، تصویری و... برای معنا مطرح کرده‌اند. با توجه به جایگاه ویژه این بحث در تفسیر قرآن و دانش اصول فقه و برخی مباحث کلامی، تبیین دیدگاه دانشمندان مسلمان درباره آن ضروری است. به همین جهت در این مقاله، با روش توصیفی تحلیلی، آرای دو تن از عالمان و مفسران برجسته شیعه، یعنی فیض کاشانی و علامه طباطبایی بازخوانی و تبیین شده است. با بررسی «نظریه روح معنا» که از نظریه‌های مهم ایشان در تفسیر قرآن است و هر دو مفسر بر آن اصرار دارند و اشتراکات فراوانی در دیدگاه آنان دیده می‌شود، اثبات شده است این نظریه که برخی در صدد به‌دست آوردن نظریه معنا از آن بوده‌اند، نمی‌تواند به عنوان «نظریه معنا» پذیرفته شود؛ زیرا پاسخی به پرسش چیستی معنا ارائه نمی‌دهد. نتیجه اینکه به‌رغم وجود عبارتهایی در آرای ایشان که نشان از تمایل به نظریه مصداقی یا تصویری معنا دارد، هر دو مفسر تنها نظریه ایده‌ای (تصوری) معنا را معتبر می‌دانند.

کلیدواژه‌ها

چیستی معنا، نظریه معنا، هستی‌شناسی معنا، فیض کاشانی، علامه طباطبایی.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «بررسی تطبیقی تفسیرپذیری قرآن از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی» (استاد راهنما: محمدعلی مهدوی‌راد، استاد مشاور: حامد پوررستمی) می‌باشد.
۲. دانشجوی دکتری دانشکده الهیات دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران (نویسنده مسئول). mansursamai@chmail.ir
۳. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران. mahdavidar@isca.ac.ir
۴. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران. purrostami@ut.ac.ir

■ منصورسمایی، محمدجواد؛ مهدوی‌راد، محمدعلی؛ پوررستمی، حامد. (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی هستی‌شناسی معنا در دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی. برگرفته از رساله دکتری با عنوان: بررسی تطبیقی تفسیرپذیری قرآن از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی (استاد راهنما: محمدعلی مهدوی‌راد، استاد مشاور: حامد پوررستمی). فصلنامه نقدونظر، ۲۵(۹۹)، صص ۹۸-۱۲۶.
 Doi: 10.22081/jpt.2020.56660.1697



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

مقدمه

هنگامی که دو فرد با یکدیگر سخن می‌گویند، طرف مقابل معنای سخن آنان را درک می‌کند و در صورتی که از کلام گوینده معنایی فهمیده نشود، ارتباط کلامی میان آن دو شکل نمی‌پذیرد؛ همچون زمانی که فردی، با زبانی غیر از زبان مورد فهم طرف مقابل، سخن بگوید و یا عبارتی را از الفاظی بی‌معنا شکل دهد؛ بنابراین فهم معنا موجب برقراری مفاهمه میان افراد جامعه می‌شود. پس از به‌کاربردن الفاظ، مخاطب به‌سادگی معنای آن را می‌فهمد؛ اما تبیین حقیقت و ماهیت این معنا به تعمق بیشتری نیاز دارد.

مراد از اصطلاح هستی‌شناسی معنا در اینجا معنای دقیق فلسفی آن و تفکیک مباحث وجودی و ماهوی از یکدیگر نیست؛ بلکه منظور از آن، به‌دست آوردن چستی و ماهیت معناست (واعظی، ۱۳۹۲، ص ۵۹). این مسئله، مورد توجه اندیشمندان غربی بوده است و نظریه‌های متعددی درباره آن بیان کرده‌اند؛ به‌ویژه پس از سده بیستم که تحلیل زبان و مفاهیم، محور مطالعات فلسفی آنان قرار گرفته، این بحث اهمیتی دوچندان یافته است. در این میان ویتگنشتاین،^۱ فیلسوف اتریشی تبار انگلیسی، از تأثیرگذارترین اندیشمندان فلسفه تحلیلی به شمار می‌رود (عبداللهی، ۱۳۸۴، ص ۹۲).

برخی محققان، ماهیت معنای الفاظ را همان مصداق آن و برخی دیگر تصور ذهنی آن می‌دانند. عده‌ای نیز واکنش مخاطب یا کاربرد آن و گروهی اوصاف آن را حقیقت معنا بر شمرده‌اند؛ برای مثال اگر فردی فریاد بزند «دزد»، معنای آن را درک می‌کنیم؛ اما حقیقت این معنا چیست؟ آیا معنای آن همان فردی است که در خارج دزدی کرده یا تصویری که از آن دزد در ذهن نقش می‌بندد و یا واکنش شنوندگان مانند ترس یا فرار معنای آن است؟ آیا می‌توان معنای آن را تعدادی از اوصافی دانست که بر این دزد مطابقت می‌کند؟

دانشمندان و عالمان اسلامی کمتر به این بحث به صورت مستقل و مستوفی وارد شده‌اند؛ اگرچه همان‌گونه که اشاره خواهد شد، برخی اندیشمندان به‌تازگی آثاری در

1. Wittgenstein



نظر
صدر



این زمینه نگاشته، نظریه‌های گوناگونی مطرح شده و این آرا بررسی و نقادی نیز شده است.

فراوانی و شمار زیاد نظریه‌های مختلف اندیشمندان غربی در این مسئله، می‌طلبد دیدگاه دانشمندان مسلمان نیز استخراج و بررسی شود و روشن گردد دیدگاه آنان به کدام‌یک از نظریه‌های یادشده نزدیک‌تر می‌نماید. از میان دانشمندان مسلمان، فیض کاشانی، صاحب تفسیر صافی و علامه طباطبایی، صاحب تفسیر المیزان، تأثیر فراوانی بر جریان فکری شیعه داشته‌اند و هر دو در زمینه فهم و تحلیل متن قرآن سخن رانده‌اند. در این تحقیق، ضمن اشاره به دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان، آرای این دو مفسر بزرگ مورد مذاقه قرار می‌گیرد؛ بنابراین مقاله حاضر در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که از میان نظریه‌های معنا نزد فیض کاشانی و علامه طباطبایی، کدام‌یک معتبر است.

یکی از نظریه‌هایی که فیض کاشانی و علامه طباطبایی هر دو بر آن اصرار دارند، نظریه روح معناست. برای رسیدن به پاسخ پرسش مقاله، نخست این مسئله بررسی خواهد شد که آیا «نظریه روح معنا» را می‌توان به عنوان «نظریه معنا» نزد فیض کاشانی و علامه طباطبایی مطرح کرد. و در ادامه پس از اثبات عدم ارتباط این دو با یکدیگر، پاسخ به پرسش مقاله، از میان دیگر آرای این دو دانشمند ارائه خواهد گردید. نگارندگان به اثری که در صدد بررسی این مسئله در آرای فیض کاشانی و یا مقایسه آن با آرای علامه طباطبایی باشد، دست نیافتند؛ اگرچه چندین مقاله در صدد بررسی نظریه معنا از دیدگاه علامه طباطبایی بر آمده‌اند که ضمن اشاره به آنان، وجه تمایز تحقیق پیش رو بیان می‌گردد:

۱. مقاله «چیستی معنا در منظر ابن عربی و علامه طباطبایی»؛ به قلم مسعود حاجی ربیع. این اثر، به بیان چیستی معنا از نگاه عرفانی می‌پردازد و بدون اشاره به نظریه‌های گوناگون درباره هستی‌شناسی معنا، کوشیده است نظریه معنای علامه را با توجه به نظریه روح معنا ارائه دهد که این ایده در این مقاله نقد خواهد شد.

۲. مقاله «نظریه معنا، مطالعه تطبیقی پرس و علامه طباطبایی» نگاشته آرزو نیکوئیان و

دیگران. این مقاله به نظریه‌های مختلف درباره معنا و جایگاه آن نظریه‌ها در دیدگاه علامه نپرداخته است؛ بلکه ضمن تأثیرپذیری از مقاله سوم که در ادامه خواهد آمد، به بیان برخی آرای علامه طباطبایی درباره علم حصولی و علم حضوری و اقسام آن می‌پردازد؛ ولی در نهایت نظریه خاصی را برای علامه طباطبایی اثبات نمی‌نماید.

۳. مقاله «نسبت نظریات معنا با واقع‌گرایی با تأکید بر نظریه معنا نزد علامه طباطبایی» نوشته ابوالفضل کیاشمشکی و سیدعلی هاشمی. این مقاله به منظور تبیین دیدگاه علامه، تنها از دو کتاب اصول فلسفه رئالیسم و نه‌ایة الحکمه بهره برده و از کتاب گران‌سنگ المیزان و آرای مطرح‌شده در آن سخنی به میان نیاورده است. در تحقیق حاضر تلاش شده برخی مطالب این مقاله نقادی گردد.

از این بیان، وجه تمایز اثر حاضر با پژوهش‌های صورت گرفته معلوم می‌گردد. در این اثر، ضمن بیان چند نظریه معنا که ارتباط بیشتری با آرای فیض کاشانی و علامه طباطبایی دارد، دیدگاه ایشان در مورد آن بررسی می‌گردد.

۱. نگاهی به نظریه‌های معنا

نظریه‌های مختلف درباره چیستی معنا مطرح گردیده است که عبارت‌اند از: نظریه مصداقی، تصویری، تصویری، قضیه‌ای، توصیفی، رفتاری، کاربردی و فعل‌گفتاری (برای آگاهی بیشتر نک: آلستون، ۱۳۸۱، صص ۴۴-۸۱؛ ساجدی، ۱۳۸۵، صص ۳۵-۵۹؛ ساجدی، ۱۳۹۰؛ عبداللهی، ۱۳۸۴؛ جی‌لایکان و بیات، ۱۳۸۸؛ واعظی، ۱۳۹۲، صص ۶۰-۱۴۲؛ نقوی، ۱۳۸۹، صص ۲۶-۳۱). از این میان، نظریه‌هایی که می‌تواند به نحوی با آرا و اندیشه‌های فیض کاشانی و علامه طباطبایی در ارتباط باشد به‌اختصار بیان می‌گردد:

۱-۱. نظریه مصداقی معنا^۱

این نظریه، معنای لفظ را مصداق و ما یزای خارجی آن و یا رابطه میان آن عبارت و ما



نظر
صدر

یازای خارجی آن می‌داند. این نظریه به دلیل سادگی و اشاره‌گری به اشیای واقعی جهان، جذاب و همه‌فهم به نظر می‌رسد (آلستون، ۱۳۸۱، صص ۴۵-۶۵؛ جی لایکان و بیات، ۱۳۸۸).

۱-۲. نظریه تصویری (ایده‌ای) معنا^۱

این نظریه معنای هر عبارت را تصور ذهنی متکلم از آن تعریف می‌کند (لاک، ۱۳۸۱، صص ۲۹۱-۲۹۲). تقریرهای دیگری نیز از این نظریه ارائه شده است؛ از جمله اینکه معنا، طبیعت و ماهیت اشیاست، بدون لحاظ ذهنی بودن یا خارجی بودن آن (آلستون، ۱۳۸۱، صص ۶۵-۷۰؛ واعظی، ۱۳۹۲، صص ۷۸-۸۷).

۱-۳. نظریه تصویری معنا^۲

این نظریه که متعلق به ویتگنشتاین متقدم^۳ است، کلام را ابزاری برای ارائه تصویری از واقعیت می‌داند (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱، صص ۱۴ و ۱۹)؛ برای مثال واژهٔ صندلی همانند تصویری از یک صندلی است که به جهت مشابهت آن با خود صندلی، ذهن را به سوی آن رهنمون می‌سازد.

۱-۴. نظریه توصیفی معنا^۴

این نظریه که در آغاز تنها برای اسامی خاص مطرح شد (نظریه توصیفی اسمای خاص)^۵، معنای اسمای خاص همچون سقراط و حافظ را مجموعه معینی از اوصاف آنها و تقریر جدید آن^۶، مجموعه نامعینی از اوصاف آنها می‌داند. بر اساس تقریر جدید اگر

1. ideational theory

2. picture theory

۳. به دلیل آنکه وی دو دیدگاه کاملاً متفاوت دربارهٔ زبان و نظریه معنا ارائه کرده، نظریاتش به ویتگنشتاین متقدم و متأخر معروف شده است.

4. descriptive theory

5. descriptive theory of proper name

6. modern description theory



نظر

شخصی از «عمده» اوصاف یک عَلم مطلع باشد، دانای به معنای آن لفظ خواهد بود؛ برای مثال معنای اسم خاص علامه طباطبایی، «صاحب تفسیر المیزان، شاگرد علامه قاضی و ...» است که این اوصاف، او را مشخص و متعین می‌سازد (کیاشمشکی و هاشمی، ۱۳۹۱، صص ۱۰-۱۱).

این دیدگاه سپس به اسمای جنس مانند آب و انسان که دارای مصداق‌های متعددی در خارج هستند نیز سرایت یافت. سروش می‌گوید: «ما که امروزه به آب و خاک و آسمان و ... می‌نگریم، ... به حقیقت از ورای تئوری‌های جدید، آب و خاک دیگری می‌بینیم؛ و همین است معنای آنکه جمیع مشاهدات ما مسبوق و مصبوغ به تئوری‌هاست» (سروش، ۱۳۸۲، ص ۲۸۵).

۲. دیدگاه اندیشمندان مسلمان

برخی از نویسندگان مسلمان، به تازگی به نظریه‌های گوناگون معنا توجه کرده‌اند و افرادی مانند ابوالفضل ساجدی نظریه تصویری معنا را همراه با اصلاحاتی پذیرفته است (ساجدی، ۱۳۸۵، صص ۵۹-۷۱). احمد واعظی نیز نظریه تصویری معنا را با توضیحاتی درباره آن برگزیده و معنا را هویتی انتزاعی و مستقل از وجود ذهنی و خارجی دانسته است (واعظی، ۱۳۹۲، صص ۵۹-۸۷).

در میان عالمان علم اصول، برخی از کنار این بحث گذشته‌اند و ضرورتی در پرداختن به آن ندیده‌اند؛ اما از لابه‌لای کتاب‌های اصولیان می‌توان بررسی این مسئله را یافت. به باور محمدحسین غروی اصفهانی، لفظ در مقابل طبیعت (ماهیت) شیء وضع شده است (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰). وی تصریح می‌کند: آنچه لفظ برای آن وضع شده، طبیعت مجرد از دو وجود ذهنی و خارجی است (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۹).

شیخ محمدتقی اصفهانی نیز در مباحث الفاظ و در فائده یازدهم به تفصیل و به نحو مستوفی این بحث را شرح داده و به این مسئله پرداخته است که آیا الفاظ برای امور خارجی وضع شده‌اند یا صورت‌های ذهنی و یا غیر آن‌دو؟ او سپس چهار قول در مسئله ذکر می‌کند: امور خارجی، صورت‌های ذهنی، مفاهیم و ماهیات (بدون در نظر گرفتن





وجود خارجی یا ذهنی آن) و تفصیل بین کلیات (که برای مفاهیم و ماهیات کلی وضع شده‌اند) و جزئیات (که برای امور خارجی وضع گردیده‌اند) (اصفهانی، بی‌تا، ص ۷۳). به نظر می‌رسد منظور از امور خارجی، صورت‌های ذهنی و مفاهیم و ماهیات اشاره به نظریه‌های مصداقی، تصویری و تصویری باشد. وی قول به وضع الفاظ برای صورت‌های ذهنی را قاطعانه رد می‌کند و می‌گوید بدیهی است که صورت‌های ذهنی، بنفسه، غالباً مقصود افاده و استفاده قرار نمی‌گیرند. نظر برگزیده او، قول اول (امور خارجی) با تفسیر چهارمی است که ارائه کرده است. وی در توضیح نظریه خود می‌گوید: الفاظ برای مفاهیم و ماهیات وضع شده‌اند، از این جهت که مصادیق آنها می‌توانند وجود یابند، اگرچه بالفعل وجود نداشته باشند (اصفهانی، بی‌تا، صص ۷۳-۸۱).

دیگر اصولیان نیز اگرچه کمتر به طور مستقل به این بحث پرداخته‌اند، بسیاری از آنها لفظ را به مثابه آینه‌ای قرار داده‌اند که انسان را به مقصود رهنمون می‌سازد (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴؛ صدر، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۹؛ گلپایگانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۴). این تشبیه و تمثیل، نظریه تصویری معنا را به ذهن متبادر می‌سازد و می‌توان گفت تعبیر دیگری از نظریه تصویری است. همان‌گونه که نظریه تصویری، کلام را به منزله تصویر فرض می‌کند، این تعبیر نیز، کلام را همچون آینه‌ای می‌داند که به جهت مشابهت تصویر آن با شیء خارجی، بر آن شیء دلالت می‌کند.

۳. نظریه معنا از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی

به منظور دستیابی به نظریه معنا از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی، در ادامه آرای این دو دانشمند بررسی می‌شود. برای این منظور، نخست «نظریه روح معنا» به عنوان دیدگاه مشترک فیض کاشانی و علامه طباطبایی مطرح می‌گردد و سپس به دست آوردن نظریه معنا از نظریه روح معنا نقادی می‌گردد و پس از آن تلاش می‌گردد از دیگر آرای این دو دانشمند، نظریه معنای آنان استخراج گردد.

۳-۱. نظریه روح معنا؛ دیدگاه مشترک

یکی از مباحثی که فیض کاشانی و علامه طباطبایی به آن پرداخته و بارها به آن استناد کرده‌اند، نظریه «روح معنا» یا گوهر معناست که برخی پژوهشگران کوشیده‌اند از آن نظریه‌ای در باب معنا استخراج کنند؛ از همین رو ضروری است نخست این دیدگاه بررسی گردد.

۳-۱-۱. نظریه روح معنا از دیدگاه فیض کاشانی

روح معنا از اموری است که فیض کاشانی در مورد معانی الفاظ بر آن پای می‌فشارد و در چندین موضع از آثارش آن را آورده است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷ «الف»، ج ۴، صص ۱۵-۱۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، صص ۱۸۸-۱۹۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۳۱-۳۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳، صص ۴۳۳-۴۳۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ «الف»، ج ۲، صص ۷۸۶-۷۸۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ «ب»، ج ۱، ص ۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۱، صص ۴۹-۵۰).

او معتقد است در مقابل الفاظ، دو گونه معنا قرار دارد: الف) معنای ظاهری و قشری آن که تنها افراد ظاهریین آن را می‌بینند؛ ب) معنای حقیقی (گوهر یا روح معنا) که همواره ثابت است؛ اما صورت‌ها و قالب‌های متعددی می‌یابد و این لفظ در حقیقت به همه آنها اطلاق می‌گردد؛ مثلاً قلمی که زمانی از چوب یا پر پرنندگان بود و امروزه شکل‌های مختلفی پیدا کرده و قلمی که با آن در لوح محفوظ نگاهشته می‌شود، همگی در حقیقت (و نه در مجاز) قلم هستند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۳۱-۳۲). وی مدعای خود را با ظواهر برخی ادله اثبات می‌کند؛ از جمله پرسشی را از فردی نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام درباره معنای روایت نبوی «أَنْتَ قَسِيمُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ» در خطاب به امیر مؤمنان (خزاز رازی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۱) می‌پرسد و آن حضرت معنای آن را این گونه بیان فرمود که چون حبّ آن حضرت ایمان و بغضش کفر است و بهشت، برای اهل ایمان و دوزخ برای اهل کفر خلق شده است، پس آن حضرت تقسیم‌کننده بهشت و جهنم توصیف شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۲). مطابق این روایت، اگرچه امیر مؤمنان علیه السلام به صورت ظاهری، بهشت و جهنم را تقسیم نمی‌کند، به سبب وجود روح این معنا در





وی، این لفظ بر آن حضرت اطلاق گردیده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق «ب»، ج ۱، ص ۳).

همچنین روایت دیگری را از عمر بن یزید نقل می‌کند که وقتی از امام صادق علیه السلام درباره تفسیر آیه شریفه «وَالَّذِينَ يَصُلُّونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ؛ آنان که آنچه را خدا به پیوند آن فرمان داده پیوند می‌دهند...» (رعد، ۲۱) پرسید، حضرت در پاسخ فرمود: اگرچه این آیه در مورد اهل بیت علیهم السلام نازل شده است، شامل خویشان تو نیز می‌گردد و مبادا از کسانی باشی که این امور را به مورد خاصی اختصاص دهی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۶). به باور فیض کاشانی این روایت، نه تنها اذن در تعمیم معنای عبارات است، بلکه از تخصیص آن به موارد خاص نهی کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۲). وی فهم اسرار قرآن را بر این دیدگاه مبتنی می‌داند و معتقد است اگر آن را نپذیریم، بسیاری از آیات و روایات، متناقض نما خواهند شد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق «ب»، ج ۱، ص ۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۳۳). او روایت‌هایی را که برخی آیات قرآن را به موردی خاص معنا کرده‌اند، متناسب با فهم مخاطبانی دانسته است که از درک این معانی، قاصر بوده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۲)؛ بنابراین از دیدگاه فیض کاشانی معانی الفاظ، دارای صورت ظاهری و باطن حقیقی است و کاربرد لفظ در هر دو، کاربرد حقیقی است. وی می‌گوید: «از آن چه (در مورد روح معنا) بیان شد، سبب اختلاف ظاهر برخی آیات و روایات فهمیده می‌شود... درعین حال، تمامی آن معانی، صحیح و حقیقی هستند و مجازی در کار نیست» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۳).

۳-۱-۲. نظریه روح معنا از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز همین نظریه را در مقدمه تفسیر المیزان مطرح کرده است. وی بر آن است که اشیا مادی محکوم به تغیر و تبدل‌اند و هر آن تکامل می‌یابند؛ مانند چراغ که در آغاز نام ظرفی بود که روغن در آن می‌ریختیم و به مرور تغییر شکل داد تا امروز که به صورت چراغ برق درآمده است، ولی همچنان به آن چراغ می‌گوییم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰). وی اموری همچون وحی، تکلم، نزول روح و اخباری در مورد فرشتگان،

شیطان، لوح، قلم و دیگر اموری را که از حواس انسان مخفی است و مردم از درک آن عاجزند، حقیقی دانسته، دعاوی انبیا درباره آن را به دور از مجازگویی دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۳۱۴-۳۱۵).

از جمله اموری که علامه به آن استناد می‌کند، آیه شریفه «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (حشر، ۲۴) است که تمامی اسما و اوصاف احسن را در حقیقت برای خدا می‌داند و مانند دیگر مفسران، اوصاف الهی را حمل بر مجاز نکرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۴)؛ برای مثال او «آمدن» را که در برخی آیات به خداوند نسبت داده شده است (نک: فجر، ۲۲؛ حشر، ۲؛ نحل، ۲۶)، استعمال حقیقی می‌داند؛ زیرا روح این معنا را (که عاری از هرگونه انتساب نقص و احتیاج است) در حقیقت می‌توان به خدا نسبت داد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۱۰۳-۱۰۴).

علامه طباطبایی برای توضیح این نظریه از چندین مثال از جمله مثال قلم و میزان بهره می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۷-۱۰) و فیض کاشانی نیز این نظریه را با همین دو مثال تبیین کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۳۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۶) و این نشان تشابه و اشتراک فراوان میان دیدگاه ایشان است. از برخی سخنان علامه بر می‌آید وی غرض و هدف شیء را به عنوان ملاک این نظریه قلمداد می‌کند و معتقد است هر چند مسمای نام‌ها تغییر کرده، نام‌ها همچنان باقی مانده است؛ زیرا ملاک نام‌گذاری، فائده و غرضی است که از مسمی حاصل می‌شود، نه شکل و صورت آنها (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰). اکنون پس از بیان نظریه روح معنا، بایستی بررسی شود که آیا می‌توان این نظریه را که دیدگاهی مشترک میان فیض کاشانی و علامه طباطبایی است، نظریه معنای ایشان تلقی کرد؟

۲-۳. عدم ارتباط نظریه روح معنا با نظریه‌های معنا

نظریه روح معنا، به‌رغم داشتن برخی تفاوت‌ها، شباهت‌های زیادی نیز به نظریه توصیفی معنا دارد. نظریه توصیفی، مجموعه‌ای از اوصاف شیء را معنای لفظ می‌شمرد. آنچه در



نظر
صدر



نظریه روح معنا مطرح می‌گردد نیز خارج از اوصاف آن نیست؛ زیرا روح معنایی که در مصادیق مختلف صادق است، یکی از اوصاف آن مصادیق مختلف است. این نکته را می‌توان در مثال‌هایی که علامه طباطبایی و فیض کاشانی برای تبیین نظریه روح معنا بیان کرده‌اند (مانند قلم و میزان) مشاهده کرد؛ برای مثال قلم مٹّصف است به اینکه وسیله نوشتن است و صفت میزان، این است که معیار اندازه‌گیری است. علامه طباطبایی پس از بیان چند مثال می‌گوید: مسمّای نام‌ها به گونه‌ای تغییر کرده که از اجزای سابقش نه ذاتی مانده است و نه صفاتی؛ اما آن نام‌ها همچنان باقی‌اند؛ زیرا همه مصادیق در غرض مشترک هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰). از قسمت اخیر این عبارت فهمیده می‌شود مراد علامه از اینکه در این مصادیق صفات مشترکی وجود ندارند، این است که اوصاف صوری و ظاهری آن از بین رفته است؛ اما همین غرض مشترک می‌تواند به عنوان صفتی که جامع میان همه مصادیق است در نظر گرفته شود؛ یعنی معنای چراغ را هر چیزی بدانیم که غرض روشنایی از آن حاصل می‌گردد و میزان، هر وسیله‌ای است که غرض سنجش را تأمین کند.

با وجود این، تفاوت‌هایی نیز میان این دو نظریه مشاهده می‌شود. نظریه توصیفی همه اوصاف و یا بیشتر اوصاف شیء را در نظر می‌گیرد؛ چیزی که به نظر شبیه محال می‌آید؛ زیرا یک شیء از اوصاف بی‌شماری برخوردار است و در نظر گرفتن همه آن اوصاف و حتی عمده آنها، اگر ممکن نیز باشد، هیچ‌گاه رخ نمی‌دهد؛ مثلاً هیچ‌گاه کسی از جمله «لباسم را پوشیدم»، این اراده را نمی‌کند که تن‌پوشی را که پارچه آن تولید فلان کشور است و توسط فلان شرکت به کشور وارد شده است و دوخته شده فلان خیاط است پوشیدم؛ اما در نظریه روح معنا، تنها یک صفت که مهم‌ترین صفت یک شیء است، به عنوان روح معنای آن در نظر گرفته می‌شود و هر شیئی در این صفت مشترک باشد، آن نام به حق بر او اطلاق خواهد شد.

در وهله اول به نظر می‌رسد نظریه روح معنا تقریر پخته‌تر نظریه توصیفی است؛ زیرا افزون بر آنکه معتقد است لفظ در برابر وصف شیء وضع شده است، از اشکال بیان شده مبراست؛ اما با تعمق در این نظریه در می‌یابیم که اساساً نظریه روح معنا را نمی‌بایست به

عنوان نظریه معنا تلقی کرد. برای تبیین این نکته نخست باید توجه شود که نظریه روح معنا در پی اثبات چه نکته‌ای است؟ نظریه روح معنا با در نظر گرفتن یک ملاک و شاخص به عنوان روح معنا و تجرید ویژگی‌های مصادیق، به دنبال توسعه معنایی لفظ است؛ به بیان دیگر نظریه روح معنا بیان می‌کند تنها نباید مصادیق محسوس و دارای ویژگی‌های ظاهری یک شیء را معنای حقیقی آن شمرد؛ بلکه آن لفظ در مصادیق دیگری که دارای این ویژگی‌ها و صورت و شکل خاص نیست نیز حقیقت است و مجاز نیست؛ مثلاً اگر چه از لفظ میزان، ترازویی با صورت ظاهری و شکل خاص به ذهن می‌آید، کاربرد آن در وسیله سنجش اعمال (میزان اعمال در روز قیامت) نیز حقیقت است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲)؛ بنابراین در آیه شریفه «وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ دُؤَالِجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن، ۲۷) که «وجه» را به خداوند نسبت داده است، استعمال مجازی به کار نرفته است و خداوند در حقیقت صاحب «وجه» است؛ ولی وجه تنها برای این عضو خارجی بدن انسان و حیوانات وضع نشده است و هر آنچه در روح معنا (جهتی از هر چیز که با آن با غیر روبه‌رو می‌شود) مشترک است، در حقیقت به آن وجه اطلاق می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۹۰).

اما نظریه معنا اساساً در پی کشف حقیقت و مجاز نیست و استعمال حقیقی و یا مجازی این لفظ، در رتبه بعدی قرار می‌گیرد. نظریه معنا بایستی ماهیت معنای لفظ (اعم از معنای حقیقی و معنای مجازی) را کشف کند؛ مثلاً اگر لفظ «اسد» به نحو مجاز به معنای «رجل شجاع» به کار رود، نظریه معنا باید بتواند روشن کند این معنای لفظ (که یک معنای مجازی است) از چه ماهیتی برخوردار است؟ آیا معنای این لفظ همان مصداق رجل شجاع در خارج است و یا معنای آن، وجود ذهنی آن است؟ آیا می‌توان اوصاف رجل شجاع یا کاربرد آن و یا واکنش مخاطب به آن را معنای این لفظ دانست؟ اما نظریه روح معنا هیچ پاسخی به این پرسش ندارد؛ زیرا تنها با توسعه معنایی، دایره موضوع له لفظ را وسیع‌تر می‌کند؛ ولی ماهیت معنا را روشن نمی‌سازد.

نکته مهم‌تر دیگر این است که نظریه روح معنا روشن‌کننده کیفیت دلالت آیات قرآن و روایت‌های معصومین علیهم‌السلام بر بطون معنایی آن است و به گفتگوی رایج میان



نظر
صدر



مردم نظر ندارد؛ درحالی که نظریه معنا، به بررسی معنای لفظ به طور کلی می‌پردازد و از مهم‌ترین مسائل آن، تبیین چستی معنای الفاظ رایج در عرف مردم است. دلیل این ادعا آن است که استدلال‌های فیض کاشانی و علامه طباطبایی بر نظریه روح معنا، همگی بر جریان داشتن این نظریه در آیات و روایات دلالت دارد. همچنان که بیان گردید فیض کاشانی این نظریه را به ظهور برخی اخبار در تفسیر آیات و روایات مختلف مستند کرده (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۱۲ و ۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق «ب»، ج ۱، ص ۳)، فهم اسرار قرآن و تناقض نداشتن آیات آن را بر پذیرش این نظریه منوط دانسته است (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۳۳). علامه طباطبایی نیز با استناد به آیه شریفه «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (حشر، ۲۴)، اوصاف نسبت داده شده به خداوند در آیات و روایات را حقیقی می‌شمارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۴). بی‌گمان این استدلال‌ها برای اثبات این نظریه در آیات و روایات آمده است و نه در سخنان روزمره عرفی. مؤید این سخن آن است که علامه و فیض، این نظریه را پس از مطرح کردن آیات متشابه قرآن و برای بیان کیفیت رسیدن به معنای آن آیات بیان کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰).

پذیرش نظریه روح معنا در گفتگوهای رایج عرفی، ادعایی بدون دلیل است و علامه و فیض هیچ کدام دلیلی برای آن ارائه نکرده‌اند. صرف وجود چند مثال مانند چراغ و سلاح و میزان و قلم، به دلیل وجود نقض‌های فراوان نمی‌تواند این نظریه را در تمامی الفاظ اثبات نماید؛ زیرا اگر ملاک نام‌گذاری تنها غرض باشد و هیچ مؤلفه دیگری در نام‌گذاری مؤثر نباشد و نام هر شیء را تنها به جهت اشتراک در غرض بتوان به شیء دیگر اطلاق کرد، در این صورت باید بتوان به دوچرخه، هواپیما اطلاق کرد؛ زیرا هر دو در غرض (حمل و نقل) یکسان‌اند و تنها در صورت با یکدیگر متفاوت هستند. شاهد این ادعا، سخن فیض کاشانی است که پس از بیان این نظریه می‌گوید: «روح معنا فقط توسط اولوالالباب و راسخان در علم فهمیده می‌شود» (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۳۵) و روشن است که راسخان در علم، روح معنای آیات قرآن را درک می‌کنند، نه گفتگوهای رایج میان مردم را. بنا بر آنچه گذشت نظریه روح معنا نه تنها ذیل نظریه توصیفی معنا قرار نمی‌گیرد؛ بلکه اساساً نمی‌تواند به عنوان نظریه معنا نزد فیض کاشانی

و علامه طباطبایی معرفی گردد و برای دستیابی به آن باید به گفتارهای دیگر ایشان مراجعه گردد.

۳-۳. دیدگاه فیض کاشانی درباره نظریه معنا

فیض کاشانی در کتاب نقد الأصول الفقهية که به بررسی برخی مسائل اصولی پرداخته، به مسائلی مانند تعریف وضع، اقسام وضع و ... که اصولیان در این مقام بحث می‌کنند، نپرداخته است. حتی در تفسیر صافی و مقدمه‌های دوازده گانه آن، بجز پرداختن به بحث روح معنا در مقدمه چهارم که ذکر شد، این مسئله بررسی نشده است؛ اما از سخنان وی در آثار دیگرش می‌توان نظریه معنا نزد وی را به دست آورد. برخی از آرای فیض کاشانی در اشعار و تمثیلات وی انعکاس یافته است. وی رابطه میان لفظ و معنا را ضمن تقابل صورت (شکل ظاهری) و معنا ترسیم می‌کند و آن دو را به جسد و جان تشبیه می‌کند؛ از جمله سروده است:

معنی از صورت بگیر و صورت معنی بمان

هست معنا جان صورت، صورت آن را چون بدن

(فیض کاشانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۷۳)

بخش دیگری از آرای فیض کاشانی در کتاب سراج السالکین بازتاب یافته است. او در این کتاب گزیده‌ای از آیات مثنوی معنوی از دفترهای مختلف را در کنار هم باب‌بندی و نام‌گذاری کرده است که می‌تواند هم از لحاظ گزینش آیات و هم از جهت عنوانی که فیض برای آن برگزیده است، بیانگر آرای فیض کاشانی باشد. او در این کتاب نیز اشعاری را آورده است که معنا را در مقابل صورت قرار داده است و تحت عنوان «فی الحثّ علی التّظّر فی المعانی والحقایق دون الصّور» آورده است:

از قدح‌های صور بگذر، مایست باده در جام است، لیک از جام نیست

آدم! معنی دل‌بندم بجوی ترک قشر و صورت گندم بجوی

(فیض کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۰)



نظریه
معنا



وی معانی را مغز و جان سخن معرفی می‌کند که در ورای الفاظ مخفی است و لفظ را بدون یافتن معنای آن بسان بادی می‌شمارد که بر روی آب نقشی ایجاد می‌کند و به سرعت آن نقش از میان می‌رود. فیض عنوان «اختفاء المعانی تحت الأسماء» را برای این ابیات برگزیده است:

این سخن چون قشر، معنی مغز آن این سخن چون نقش، معنی همچو جان
چون قلم از باد بُد، دفتر ز آب هر چه بنویسی فنا گردد شتاب
(فیض کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۴۰۲)

فیض کاشانی در رساله مشواق نیز تقابل صورت و معنا را یاد آور شده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۲۴۳).

اگر بخواهیم تمثیلات و دیدگاه‌های فیض در قالب این اشعار را جمع‌بندی کنیم موارد زیر به دست می‌آید:

۱. لفظ چون کالبدی است که معنا به آن جان بخشیده است و لفظ بدون معنا هیچ ارزشی ندارد.

۲. تفاوت تصویر انسانی که بر دیوار نقش بسته و انسان واقعی در جان است. انسان دارای جان و روح است؛ ولی تصویر انسان تنها شبیه اوست.

۳. لفظ چون ظرف و معنا شراب درون آن است.

۴. لفظ مانند پوسته‌ای است که مغز درون آن قرار گرفته است. آنچه از گندم دیده می‌شود، پوست آن است؛ اما مقصود از آن، مغز آن است.

۵. آنچه ظاهر و آشکار است، لفظ است و معنا در پس آن مخفی است.

۶. غفلت از معنا و توجه بیش از اندازه به صورت و لفظ، خطای بزرگی است. اگر کسی به صورت توجه کند، هم رسول خدا و هم ابوجهل را در صورت آدمی و یکسان می‌بیند؛ مانند کسی که انگشتر طلا و آهن را به دلیل ظاهر یکسان آن یکی بشمارد.

قائلان نظریه مصداقی معنا، همواره به اهمیت مصداق لفظ توجه داده‌اند. به باور آنان اگر کسی بگوید آب نوشیدم و نان خوردم و از خانه خارج شدم، به یقین منظور او

مصدق آب و نان و خانه است، نه صورت ذهنی آن و نه چیزهای دیگر؛ بنابراین اگر الفاظ برای مصداق خارجی آن وضع نشده باشد، باید ملتزم شویم همه این کاربردها مجاز است (اصفهانی، بی تا، ص ۷۶).

از آنجا که فیض کاشانی در این اشعار و تمثیل‌ها، معنا را مقصود حقیقی و اصلی می‌داند و تمام ارزش صورت و لفظ را به معنای آن می‌داند، در آغاز به نظر می‌رسد وی به نظریه مصداقی معنا گرایش دارد. تمثیل معنا به مغز دانه و شراب درون ظرف و جان در کالبد، مصداق لفظ را جلوه گر می‌سازد؛ زیرا آنچه دارای ارزش است خود شیء (مصدق) است؛ نه تصور یا تصویری از آن. در عین حال برخی مثال‌های به کاررفته به ویژه مثال تشبیه لفظ و معنا به نقش روی دیوار و انسان حقیقی، نظریه تصویری معنا را در ذهن انسان مجسم می‌کند؛ اما سخنان صریح فیض کاشانی درباره لفظ، معنا، اسم و مسمی هرگونه شبهه‌ای را بر طرف می‌سازد و معلوم می‌سازد فیض کاشانی به نظریه تصویری (ایده‌ای) معنا معتقد است. وی برای هر واژه‌ای سه عنصر «لفظ»، «معنا» و «مسمی» (مصدق) در نظر می‌گیرد و معنا را به صراحت غیر از مسمی معرفی می‌کند و می‌گوید: معنا غیر از مسمی (مصدق) است؛ زیرا انسانی که در ذهن است (معنا)، نه انسان است، نه جسم است، نه حیات دارد، نه حس دارد و نه هیچ یک از ویژگی‌های انسان را داراست (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق «الف»، صص ۱۴۶-۱۴۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷ج، صص ۵۴-۵۶).

وی در تفسیر آیه شریفه «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا؛ و خدا همه نام‌ها را به آدم آموخت» (بقره، ۳۱) آورده است:

گاهی «اسم» (نام) بر آنچه از لفظ فهمیده می‌شود، یعنی معنای ذهنی اطلاق می‌شود (نه بر خود لفظ)؛ و سخن امام صادق علیه السلام نیز بر همین اساس است که فرمود: «هر کس خدا را از روی توهم خویش پرستد، کفر ورزیده و هر کس تنها نام را بدون معنا عبادت کند نیز کافر است. آن کس که نام و معنا، هر دو را پرستد مشرک است و آنان که تنها معنا را عبادت کنند و اسما و صفاتی را که خدا خود را بدان ستوده به او نسبت دهند، مؤمنان حقیقی‌اند». منظور از نام در این روایت، مفهوم و معنای لفظ است، نه خود لفظ؛ زیرا لفظ پرستش نمی‌شود و مراد از معنا در این روایت، مصداق آن است. پس





مراد از نام (مفهوم لفظ) همان معنای ذهنی است و منظور از معنا، همان موجود عینی (مصدق) است؛ بنابراین معنا غیر از مصداق است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۳).

در شرح این عبارت، فیض کاشانی تصریح می‌کند که آنچه از لفظ فهمیده می‌شود، معنای ذهنی است؛ اما از آنجا که گاهی در روایت‌ها از مصداق با واژه «معنا» تعبیر شده است و به معنا و لفظ، هر دو اسم اطلاق شده است، توضیح می‌دهد که منظور از اسم در این روایت همان معناست (که تصویری ذهنی است) و مراد از معنا مصداق یا مسمی است. چنین عبارت‌هایی که بر وجود ذهنی معنا دلالت می‌کنند، در دیگر آثار فیض کاشانی نیز انعکاس یافته است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، صص ۳۴۵-۳۴۷ و ۴۶۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۸۵).

۳-۴. دیدگاه علامه طباطبایی درباره نظریه معنا

علامه طباطبایی در مبحث وضع کفایة الاصول (آخوند خراسانی، ۱۴۲۷ق، ص ۹)، در توضیح وضع و حقیقت آن، میان لفظ و معنا ارتباطی ثابت و غیرمتغیر برقرار می‌داند که دلیل آن دوام و استمرار فهم معنای خاص از الفاظ خاص (در هر زبانی) است و این نسبت را غیرحقیقی و اعتباری می‌داند؛ زیرا اگر چنین نبود، زبان اقوام گوناگون متفاوت نمی‌شد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۶).

به اعتقاد علامه نخست «خود معنا» بر مخاطب عرضه می‌گردد و سپس الفاظ در همان محل قرار داده می‌شود؛ بدین صورت که تمام ویژگی‌های معنا به صورت فرضی و اعتباری به لفظ داده می‌شود؛ بنابراین الفاظ همان وجود ادعایی معانی هستند و دلالت لفظ بر معنا، دلالت شیء بر خودش در ظرف اعتبار و با حکم وهم است. او برای ارتباط ثابت میان لفظ و معنا و وحدت اعتباری آن دو، به سرایت حسن و قبح یا خیر و شر از یکی از لفظ و معنا به دیگری استشهاد می‌کند؛ مانند شوم دانستن عطسه به دلیل شباهت لفظی آن به حیوان عاطوسا (که عرب آن را شوم می‌پنداشت) و فال بد زدن با کلاغ (عُراب) به سبب اشتقاق از ماده غرَبَة (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۹).

برای درک بهتر دیدگاه علامه طباطبایی درباره اعتباری بودن نسبت لفظ و معنا،

بایستی دیدگاه ویژه ایشان دربارهٔ اعتباریات مطرح گردد. از دیدگاه علامه هر آنچه انسان بدان علم داشته باشد یا خود آن چیز نزدش حاضر است (علم حضوری) و یا صورتی از آن چیز (علم حصولی). علم حصولی یا به ماهیات و حقایق تعلق می‌پذیرد؛ مانند علم انسان به حرارت خورشید که به آن «ادراکات حقیقی» گفته می‌شود و یا به امور اعتباری تعلق می‌پذیرد؛ مانند علم به ریاست شخصی چون زید؛ زیرا ریاست مبتنی بر اعتبار و از «ادراکات اعتباری» است. اعتباریات نیز مولود احساسات انسان یا هر موجود زنده‌ای است و از آنجا که انسان از دو گونه احساسات (عمومی و خصوصی) برخوردار است، اعتباریات نیز منقسم به دو قسم هستند: احساسات عمومی که تابع ساختمان طبیعی انسان است و در همه افراد نوع یکسان می‌باشد، مولد اعتباریاتی ثابت و غیرمتغیر می‌شوند. این اعتبار به شخص معتبر قائم است و برای آن نیازی به وجود اجتماع نیست (اعتباریات قبل الاجتماع)؛ اما اعتباریاتی که از احساسات خصوصی سرچشمه می‌گیرد و نزد هر قوم و قبیله ممکن است متفاوت باشد، قابل تغییر و تحول است. این اعتباریات به اجتماع قائم است (اعتباریات بعد الاجتماع)؛ بنابراین روشن می‌گردد از دیدگاه علامه، سخن گفتن و دلالت لفظ بر معنا از اعتباریات بعد الاجتماع است (طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۱۱۳-۱۶۳).

گفتنی است برخی از پژوهش‌هایی که در پی یافتن نظریه معنا نزد علامه طباطبایی بوده‌اند، کوشیده‌اند نظریه معنای علامه را در حوزه‌های علم حضوری و علم حصولی به ماهیات، اعتباریات قبل الاجتماع و اعتباریات بعد الاجتماع ارائه دهند و تصریح کرده‌اند: «یک نظریه معنای واحد برای انواع معرفت میسر نیست» (کیاشمشکی و هاشمی، ۱۳۹۱، صص ۵-۳۰). به نظر می‌رسد منظور از معنا در نظر ایشان، نه معنای لفظ، بلکه مطلق ادراکات است؛ در حالی که اساساً نظریه معنا به دنبال بیان چستی معنای لفظ و گونهٔ ارتباط لفظ و معنا در تکلم و گفتگوست و تکلم در دیدگاه علامه از اعتباریات بعد الاجتماع است و بیان نظریه معنا جز در این حوزه وجهی نمی‌یابد.

در مجموع نکات ذیل از آرای علامه در این زمینه برداشت می‌شود:

۱. میان لفظ و معنا، ارتباط و نسبت ثابت و نامتغیر وجود دارد.





۲. این ارتباط و نسبت ثابت اعتباری است، نه خارجی و حقیقی.
۳. در هنگام وضع، نخست معنا بر مخاطب عرضه می‌شود و سپس همه ویژگی‌های معنا به صورت فرضی به لفظ داده می‌شود.
۳. دلالت لفظ بر معنا، دلالت وجود ادعایی شیء بر وجود حقیقی آن است.
۴. این اعتبار و ادعا توسط قوه وهم صورت می‌پذیرد.^۱
۵. تنها طریق دلالت لفظ بر معنا همین ادعای اتحاد آن دو است و هیچ طریق دیگری صحیح نیست.
۶. ادعای اتحاد لفظ و معنا در کاربرد حقیقی و مجازی هر دو موجود است؛ اما در کاربرد مجازی، افزون بر آن، ادعای اتحاد دو معنا (حقیقی و مجازی) هم صورت می‌پذیرد.
- از ظاهر این سخن علامه که نخست «خود معنا» بر مخاطب عرضه می‌گردد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۹)، به نظر می‌رسد علامه به نظریه مصداقی قائل است و منظور از عرضه خود معنا، نشان دادن شیء خارجی (مصداق) به مخاطب می‌باشد (نک: نقوی، ۱۳۸۹، صص ۲۹ و ۲۱۲)؛^۲ همچنین ادعای اتحاد وهمی لفظ و معنا، نظریه تصویری معنا را به ذهن نزدیک می‌سازد؛ زیرا در نظریه تصویری، لفظ تصویری خیالی شبیه به مصداق خارجی آن ارائه می‌دهد و همین تشابه، ذهن را به مصداق آن رهنمون می‌سازد. به‌ویژه که علامه گاهی لفظ را به آینه تشبیه کرده، اسم را آینه و نمایاننده مسمی دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۲۲۴)؛ و همان‌گونه که گفته شد این تشبیه، نظریه تصویری معنا را به ذهن متبادر می‌سازد.
-
۱. وهم معانی متعددی دارد؛ از جمله اعتقاد مرجوح، حکم به امور جزئی غیر محسوس و قوه مدرکه آن (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۱۷). علامه طباطبایی در موارد متعدد، امور اعتباری را وهمی نامیده است (طباطبایی، بی‌تا، صص ۱۰ و ۱۷۸ و ۱۰۴)؛ زیرا این اعتبار و فرض از سوی «قوه وهم» صورت می‌پذیرد. از آنجاکه قوه وهم مشترک میان انسان و حیوان است، با تکرار قرار گرفتن صوتی در کنار معنایی، قوه واهمه حیوانات نیز این اعتبار را انجام خواهد داد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۷).
۲. در اثر یادشده، نظریه مصداقی معنا در صفحات ۲۹ و ۲۱۲ به علامه نسبت داده است؛ درحالی‌که در همان اثر در صفحه ۱۸۲، نسبت این نظریه به علامه انکار شده است.

اما با توجه به دیگر آثار علامه، اطمینان به دست می‌آید که منظور علامه از معنا، مصداق آن نیست؛ زیرا در موارد متعددی تصریح می‌کند معنا از قبیل تصور ذهنی است؛ از جمله دربارهٔ صدق و کذب، ضمن فرض معنا به عنوان یک مفهوم ذهنی می‌گوید: «هر مفهوم ذهنی که با خارج منطبق باشد، حقیقت است و خبردادن از آن راست است و اگر با خارج منطبق نباشد، خلاف حقیقت و دروغ است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۷۷).

وی در جای دیگری آورده است:

إن الكلام في عرفنا لفظ ... يدل بدلالة وضعية على ما في ذهن المتكلم ولذلك يعد وجوداً لفظياً للمعنى الذهني اعتباراً؛ كلام در عرف ما (انسان‌ها)، لفظی است که با دلالت وضعی بر آنچه در ذهن متکلم است، دلالت می‌کند؛ به همین جهت اعتباراً لفظ را وجود لفظی معنای ذهنی می‌شمارند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۷).

در این عبارت تصریح شده است مدلول لفظ در ذهن است و این به معنای پذیرش نظریه ایده‌ای معناست؛ همچنین علامه در توضیح این روایت که خداوند سه اسم از اسمای خود (الله، تبارک و تعالی) را اظهار و یکی را مخفی ساخت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۲)، می‌گوید از این روایت بر می‌آید که منظور از این اسما، اسمای لفظی نیست؛ زیرا لفظ و مفهوم ذهنی که لفظ بر آن دلالت می‌کند، با اوصاف ذکر شده در روایت تناسبی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۶۳). از این بیان علامه روشن می‌گردد آنچه لفظ بر آن دلالت می‌کند از قبیل مفهوم ذهنی است، نه مصداق خارجی و همین مفهوم ذهنی است که با مصداق‌هایش در خارج متحد است.

از مجموع سخنان علامه در می‌یابیم که در دلالت لفظی سه عنصر وجود دارد: ۱. مصداق خارجی (که در خارج وجود دارد و یا فرض وجود آن صورت می‌گیرد)؛ ۲. مفهوم ذهنی که با مصداق خارجی از لحاظ ماهیت متحد است و این مفهوم ذهنی بر آن مصداق خارجی صدق می‌کند؛ ۳. لفظ که وجود خارجی دارد و از نظر وهمی و اعتباری با مفهوم ذهنی متحد است؛ بنابراین علامه به نظریه مصداقی قائل نیست؛ زیرا بنابر نظریه مصداقی، تنها لفظ و مصداق وجود دارند و شیء ثالثی غیر از این دو وجود





ندارد و معنا همان مصداق است. با توجه به تصریح علامه بر وجود ذهنی بودن معنا، می‌بایست او را نیز به نظریه ایده‌ای قائل دانست. اگرچه نظریه تصویری نیز با نظریه ایده‌ای قابل جمع است؛ زیرا تصویری که لفظ به ما ارائه می‌دهد و ذهن را به مصداق رهنمون می‌سازد، می‌تواند همان تصور ذهنی باشد و به‌ظاهر قائلان به این دو دیدگاه از تعبیرهای مختلف برای رساندن یک منظور و هدف بهره برده‌اند؛ همان طور که برخی اشاره کرده‌اند که نظریه تصویری همان نظریه تصویری با بیانی خاص است (نقوی، ۱۳۸۹، ص ۲۷).

بنا بر آنچه گذشت اگرچه در بسیاری از آرای فیض کاشانی و علامه طباطبایی، ماهیت معنا به روشنی بیان نگردیده است و برخی عبارت‌های آنان موهّم نظریه مصداقی یا تصویری معناست، برخی عبارت‌های ایشان که به‌صراحت مدلول و مفهوم لفظ را معنای ذهنی بیان کرده‌اند تردیدی در اعتبار نظریه ایده‌ای معنا نزد ایشان باقی نگذارده است و از این جهت، دیدگاه این دو دانشمند کاملاً با یکدیگر مطابق است؛ همچنین روشن گردید نظریه روح معنا که به‌رغم برخی تفاوت‌ها در مبانی و تبیین آن، دیدگاه مشترک ایشان است، به نظریه معنا نظر ندارد و در پی پاسخ به چیستی معنا نیست؛ بلکه در پی ایجاد توسعه معنایی و خارج ساختن برخی الفاظ از حیطه مجاز و داخل کردن آنها به محدوده کاربرد حقیقی است.

نتیجه‌گیری

از بررسی‌های به‌عمل آمده در این پژوهش نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. در مورد چیستی معنا، اقوال گوناگونی مطرح شده است. نظریه مصداقی، تصویری، تصویری و توصیفی نظریه‌هایی هستند که هنگام بررسی آرای فیض کاشانی و علامه طباطبایی مجال بحث می‌یابند و می‌بایست نسبت آرای ایشان با این نظریه‌ها سنجیده گردد.

۲. یکی از دیدگاه‌های ایشان که هر دو بر آن اتفاق دارند، نظریه روح معناست. مطابق این دیدگاه، الفاظ تنها برای صورت ظاهری معنایشان وضع نشده‌اند و بر هر آنچه

با آن در روح معنا مشترک باشد، آن لفظ در حقیقت اطلاق می‌گردد.

۳. نظریه روح معنا ضمن داشتن برخی تفاوت‌ها، شباهت‌های زیادی نیز به نظریه توصیفی معنا دارد؛ اما با تعمق در آن روشن می‌شود این دیدگاه نه تنها ذیل آن نظریه قرار نمی‌گیرد، بلکه اساساً نظریه روح معنا را نمی‌توان نظریه معنا به شمار آورد.

۴. از برخی آرای فیض کاشانی گرایش وی به نظریه مصداقی و از تشبیه لفظ به تصویر انسان توسط او، تمایل وی به نظریه تصویری برداشت می‌شود؛ اما عبارات‌های صریح او درباره اسم، مسمی، لفظ و معنا شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد که فیض کاشانی به نظریه تصویری معنا قائل است.

۵. از آنجا که علامه دلالت لفظ بر معنا را از «اعتباریات بعدالاجتماع» می‌داند، ارائه نظریه معنا تنها در این بُعد قابل ارائه است و ارائه نظریه معنا در دیگر ابعاد، ناشی از خلط مبحث (اشتباه «معنا» به معنای مطلق ادراکات با «معنای لفظ») است.

۶. از سخنان علامه در توضیح وضع و کیفیت آن و با توجه به دیدگاه او درباره اعتباریات و دیگر عبارات‌های وی در می‌یابیم که علامه نیز به نظریه تصویری (ایده‌ای) معنا قائل است و از این جهت، دیدگاه این دو دانشمند کاملاً با یکدیگر مطابق است.



فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۲۷ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۲. آلستون، ویلیام پی. (۱۳۸۱). فلسفه زبان (مترجم: احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی). تهران: سهروردی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع (ج ۱). قم: داوری.
۴. اصفهانی، محمد تقی. (بی تا). هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۵. جی لایکان، ویلیام؛ و بیات، حسین. (۱۳۸۸). نظریه ارجاعی معنا. تأملات فلسفی، (۲)، صص ۵۷-۷۲.
۶. حاجی ربیع، مسعود. (۱۳۹۲). چستی معنا در منظر ابن عربی و علامه طباطبایی. آینه معرفت، ۱۳(۳۷)، صص ۶۵-۹۶.
۷. خزاز رازی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر (محقق: عبد اللطیف حسینی کوه کمری). قم: بیدار.
۸. ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۵). زبان دین و قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۹۰). هستی شناسی معنا. معرفت فلسفی، ۹(۳۴)، صص ۸۵-۱۱۴.
۱۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۲). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. صدر، سید محمد باقر. (بی تا). بحوث فی علم الاصول (ج ۱). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه الاسلامی.
۱۲. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۳، چاپ چهارم). بی جا: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة (چاپ دوازدهم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲، ۸، ۱۰، ۱۳ و ۱۶). قم: دفتر انتشارات اسلامی.



۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). حاشیة الکفاية. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۷. عبداللهی، محمد علی. (۱۳۸۴). نظریه افعال گفتاری. پژوهش های فلسفی کلامی، ۶ (۲۴)، صص ۹۱-۱۱۹.
۱۸. غروی اصفهانی، محمد حسین. (۱۳۷۴). نهاية الدراية (ج ۱). بی جا: سیدالشهداء.
۱۹. غروی اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۱۸ق). حاشیة کتاب المکاسب (محقق: عباس محمد آل سباع قطیفی، ج ۱). قم: انوار الهدی.
۲۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۷۱). ده رساله. اصفهان: مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمومنین علیه السلام.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۷۵). اصول المعارف (محقق: سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ سوم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۸۰). سراج السالکین. تهران: میراث مکتوب.
۲۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۸۱). دیوان فیض کاشانی (ج ۱). قم: اسوه.
۲۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۸۳). الشافی (ج ۱). تهران: لوح محفوظ.
۲۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۸۷ الف). (مجموعه) رسائل فیض کاشانی (محقق: بهراد جعفری، ج ۴). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۶. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۸۷ ب). نقد الأصول الفقہیة (محقق: امامی کاشانی). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۷. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۸۷ ج). المعارف (محقق: حسن قاسمی). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۸. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی (ج ۱). اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۲۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصاف (ج ۱). تهران: صدر.
۳۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۱۸ق «الف»). علم الیقین فی اصول الدین (محقق: محسن بیدارفر، ج ۲). قم: بیدار.
۳۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۱۸ق «ب»). الأصفی فی تفسیر القرآن (محقق: محمد حسین درایتی و محمد رضا نعمتی، ج ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.





۳۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۲۳ق). قره العیون (الحقائق فی محاسن الاخلاق) (محقق: محسن عقیل). قم: دار الکتب الاسلامی.
۳۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۲۵ق). انوار الحکمة (محقق: محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۳۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۲۸ق). عین الیقین الملقب بالانوار و الأسرار (محقق: فالح عبدالرزاق العییدی، ج ۱). بیروت: دار الحوراء.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱ و ۲). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۶. کیاشمشکی، ابوالفضل؛ و هاشمی، سیدعلی. (۱۳۹۱). نسبت نظریه‌های معنا با واقع‌گرایی با تأکید بر نظریه معنا نزد علامه طباطبایی. ذهن، ۱۳(۴۹)، صص ۵-۳۰.
۳۷. گلیایگانی، سید محمد رضا. (۱۴۱۰ق). إفاضة العوائد فی التعلیق علی درر الفوائد (ج ۱). قم: دار القرآن الکریم.
۳۸. لاک، جان. (۱۳۸۱). جستاری در فهم بشر (تلخیص: پرینگل پتیسون، مترجم: رضازاده شفق، چاپ دوم). تهران: شفیعی.
۳۹. مظفر، محمد رضا. (بی تا). اصول الفقه (ج ۱). قم: اسماعیلیان.
۴۰. نقوی، حسین. (۱۳۸۹). زبان الهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آکستون. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۱. نیکویان، آرزو؛ پارسانیا، حمید؛ شرف الدین، سید حسین؛ پرکان، حسین. (۱۳۹۶). نظریه معنا، مطالعه تطبیقی پرس و علامه طباطبایی علیه السلام. اسلام و علوم اجتماعی، ۹(۱۸)، صص ۲۹-۵۲.
۴۲. واعظی، احمد. (۱۳۹۲). نظریه تفسیر متن (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۳. ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۷۱). رساله منطقی فلسفی (مترجم: میرشمس الدین ادیب سلطانی). تهران: سپهر.

References

*Holy Quran.

1. Abdullahi, M. A. (2005). Theory of Speech Acts. *Philosophical theological research*, 6(24), pp. 91-119. [In Persian].
2. Akhund Khorasani, M. K. (1427 AH). *Kifayat al-Usul*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic].
3. al-Kulayni. (1407 AH). *Usul al-Kafi* (A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Ed. Vols. 1, 2). Tehran: Islamic Books House. [In Arabic].
4. al-Shaykh al-Saduq. (1385 AP). *Ilal al-shara'i* (Vol. 1). Qom: Dawari. [In Arabic].
5. alston, W. P. (1381 AP). *Philosophy of language* (A. Iranmanesh & A. R. Jalili, Trans.). Tehran: Suhrawardi. [In Persian].
6. Fayz Kashani (1383 AP). *al-Shafi*. Tehran: Loh-e Mahfuz. [In Arabic].
7. Fayz Kashani (1387 AP c). *al-Ma'aref* (H. Ghasemi, Ed.). Tehran: Shahid Motahhari High School. [In Arabic].
8. Fayz Kashani (1406 AH). *al-Wafi* (Vol. 1). Isfahan: School of Imam Amir al-Mo'menin (PBUH). [In Arabic].
9. Fayz Kashani (1415 AH). *Tafsir al-Saf* (Vol. 1). Tehran: Sadr. [In Arabic].
10. Fayz Kashani (1418 AH). *Elm-ol yaghin* (M. Bidarfar, Ed., Vol. 2). Qom: Bidar. [In Arabic].
11. Fayz Kashani (1425 AH). *Anwar al-Hikma* (M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar. [In Arabic].
12. Fayz Kashani, M. (1428 AH). *'Ayn al-yaqin* (F. A. R. al-Obeidi, Ed., Vol. 1). Beirut: Dar al-Hawra. [In Arabic].
13. Fayz Kashani. (1371 AP). *Ten treatises*. Isfahan: Imam Amir al-Momenin (PBUH) Scientific and Religious Research Center. [In Arabic].



نظر
صدر

14. Fayz Kashani. (1375 AP). *Usul al-Ma'aref* (S. J. Ashtiani, Ed. 3rd ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic].
15. Fayz Kashani. (1387 AP a). *(Collection) Essays of Fayz Kashani* (B. Jafari, Ed., Vol. 4). Tehran: Shahid Motahhari High School. [In Arabic].
16. Fayz Kashani. (1387 AP b). *Critique of jurisprudential principles* (Imami Kashani, Ed.). Tehran: Shahid Motahhari High School. [In Arabic].
17. Fayz Kashani. (1418 AH). *al-Asfi in the interpretation of the Qur'an* (M. H. Derayati & M. R. Nemati, Ed., Vol. 1). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic].
18. Fayz Kashani. (1423 AH). *Qora al-Ayun (The truths in the virtues of morality)*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic].
19. Fayz Kashani. (2001). *Siraj al-Salekin*. Tehran: Miras Maktub. [In Arabic].
20. Fayz Kashani. (2002). *Diwan-e Fayz Kashani* (Vol. 1). Qom: Oswa. [In Arabic].
21. Gharavi Isfahani, M. H. (1374 AP). *Nahaya al-Diraya* (Vol. 1). n.p.: Sayyid al-Shuhada. [In Arabic].
22. Gharavi Isfahani, M. H. (1418 AH). *Margins Notes of al-Makasib* (A. M. al-Asba 'Qatifi, Ed., Vol. 1). Qom: Anwar al-Hadi. [In Arabic].
23. Golpayegani, S. M. R. (1410 AH). *Exploitation of benefits in suspension on the benefits* (Vol. 1). Qom: Dar al-Quran al-Karim. [In Persian].
24. Haji Rabi', M. (1392 AP). What is the meaning in the perspective of Ibn Arabi and allameh Tabatabaei. *Mirror of Wisdom*, 13(37), pp. 65-96. [In Persian].
25. Isfahani, M. T. (n.d.). *Hedayat al-Mustarshidin fi Sharh Ma'am al-Din*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic].
26. Jillikan, W., & Bayat, H. (1388 AP). Referential theory of meaning. *Philosophical Meditations*, 1(2), pp. 57-72. [In Persian].



۱۲۴

نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

27. Khazaz Razi, A. (1401 AH). *Kifayat al-athar fi l-nass a'la l-a'immat al-ithna 'ashar* (A. L. Hussein Kuhukmari, Ed.). Qom: Bidar. [In Arabic].
28. Kiashemashki, A., & Hashemi, S. A. (1391 AP). Relationship between meaning theories and realism with emphasis on meaning theory according to Allameh Tabatabaei. *Mind*, 13(49), pp. 5-30. [In Persian].
29. Locke, J. (1381 AP). *An Inquiry into Human Understanding* (P. Petison, Ed., R. Zadeh Shafaq, Trans., 2nd ed.). Tehran: Shafiei. [In Persian].
30. Mulla Sadra. (1410 AH). *The Transcendent Philosophy in the Four Mental Journeys* (4th ed., Vol. 3). n.p.: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
31. Muzaffar, M. R. (n.d.). *Principles of Jurisprudence* (Vol. 1). Qom: Ismailiyan. [In Arabic].
32. Naqvi, H. (1389 AP). *The Language of Theology from the Perspective of allameh Tabatabaei and William alston*. Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute. [In Persian].
33. Nikoyan, A., Parsania, H., Sharafuddin, S. H., & Parkan, H. (1396 AP). Theory of meaning, a comparative study of Press and allameh Tabatabaei. *Islam and Social Sciences*, 9(18), pp. 29-52. [In Persian].
34. Sadr, S. M. B. (n.d.). *Research in the Ilm al-Usul* (Vol. 1). Qom: Encyclopedia of Islamic Jurisprudence Foundation. [In Arabic].
35. Sajedi, A. (1385 AP). *The language of religion and the Qur'an*. Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute. [In Persian].
36. Sajedi, A. (1390 AP). Ontology of meaning. *Ma'rifat Falisafi*, 9(34), pp. 85-114. [In Persian].
37. Soroush, A. K. (1382 AP). *Theoretical development of Sharia*. Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian].
38. Tabatabaei, S. M. H. (1416 AH). *Nahaya al-Hikma* (12th ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].



نظر
صدر

39. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 2, 8, 10, 13, 16). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
40. Tabatabaei, S. M. H. (2008). *Principles of the philosophy of realism*. Qom: Bustacketab. [In Persian].
41. Tabatabaei, S. M. H. (n.d.). *Hashiya al-Kifaya*. Qom: allameh Tabatabaei Scientific and Intellectual Foundation. [In Arabic].
42. Vaezi, A. (1392). *Text Interpretation Theory* (2nd ed.). Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
43. Wittgenstein, L. (1371 AP). *Treatise of philosophical logic* (M. Sh. Adib Soltani, Trans.). Tehran: Sepehr.



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پائیز ۱۳۹۹