

ملاصدرا و معناشناسی

حسن همتائی*

علی اکبر احمدی افرمجانی**

چکیده

صدرا در جایی اشاره می‌کند که آنچه عارفان بدان «اسم» می‌گویند، نزد فیلسوفان «مشتق» نامیده می‌شود؛ اما در مواضع دیگر، خود او از واژه اسم بهره می‌برد و حتی تقسیم‌بندی ظریفی میان اسم، صفت و ذات معرفی می‌کند. در باب معنای اسم، او در موضعی به صراحت اعلام می‌کند که اسم‌ها به ازای معانی کلی عقلی هستند و نه به ازای هویات عینی؛ و حتی برای نام‌ها در عالم اسماء، به موازات اشیاء، قائل به جنس و فصل می‌گردد. اما در موضع دیگری بیان می‌کند که این طور نیست که تنها ماهیت‌های کلی دارای نام باشند، بلکه اشخاص و معقولات ثانی هم می‌توانند موضوع‌له نام باشند. گویی برداشت صدرا از معنا گاهی بسیار مضیق و گاهی موسع بوده است. این وسعت نظر هنگامی که او درباره نام‌های بی‌مسمما و مسماهای بدون نام سخن می‌گوید، بیش‌تر به چشم می‌آید؛ و هنگام بحث از امکان و چگونگی نامیدن خداوند، به اوج می‌رسد. در اسفار، نام خداوند را نامی برای همه اشیاء و مسمای نام خداوند را مسمایی برای همه نام‌ها می‌شمرد. چنین قبض و بسطی در اشاره‌های صدرا به معنا، تلاش نویسندگانی چون سجاد رضوی را در تطبیق نظر صدرا بر [گوشه‌هایی از] نظریات معناشناسی معاصر، نامطلوب می‌سازد. در واقع با توجه به بنیادهای به‌کلی دیگرگون فلسفه اصالت وجود، ظهور هرگونه شباهت ظاهری میان معناشناسی معاصر و معناشناسی صدرا را باید به دیده تردید نگریست.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، معناشناسی، اسم، صفت، دلالت، ارجاع.

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه منطق؛ دانشگاه علامه طباطبائی؛ hhamtaii@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۴/۱۴.

** استادیار دانشگاه علامه طباطبائی.

طرح بحث

هرگونه پژوهش در معناشناسی، مستلزم برقراری رابطه‌ای میان زبان و جهان است. بنابراین بی‌مناسبت نخواهد بود اگر شالوده پژوهش در معناشناسی صدرایی را از یک طرف بر ایضاح نقش زبان در فلسفه اصالت وجود و از طرف دیگر بر کاوش در هستی‌شناسی بنیادی صدرایی قرار دهیم. استخراج نظریه معناشناسی متناسب با حکمت متعالیه و مقایسه تطبیقی میان آن نظریه و دیگر نظریات معناشناختی، تنها پس از پی‌ریزی آن بنیاد، موضوعیت پیدا می‌کند.

از دیدگاه زبانی، بحث معناشناسی ناگزیر ما را به استفاده از واژگانی می‌کشاند که حتی اگر بپذیریم امروزه معنا/ کاربرد همگانی مشخص و مشترکی در حوزه فلسفه زبان دارند، نمی‌توانیم مطمئن باشیم که آن معنا/ کاربرد با معنا/ کاربرد سنتی آن‌ها در فلسفه اصالت وجود، نزدیکی داشته باشد. واژگانی مانند نام، اسم، صفت، معنا، مفهوم و ... که به تکرار در متن‌های فلسفی ما به کار رفته‌اند، کاربردی روزمره در میان سخنگویان معاصر فارسی زبان دارند، اما این امکان وجود دارد که به لحاظ کاربرد فنی، ما تنها با مشترک‌هایی لفظی مواجه باشیم. این خطر آن‌گاه پررنگ‌تر می‌شود که توجه کنیم ادبیات مربوط به فلسفه زبان، عمدتاً ادبیاتی ترجمه‌شده از زبان‌های دیگر است؛ و در نتیجه، حتی در میان نقش‌هایی که مترجمان مختلف بر دوش کاربرد فنی واژه‌های فارسی گذاشته‌اند، به وفور به تعارض‌ها و ناسازگاری‌های مشکل‌ساز برمی‌خوریم. تنها برای مثال، واژه «مفهوم» را در نظر آورید که در کنار کاربرد هر روزه عام، در ادبیات وارداتی فلسفی از زبان انگلیسی، گاهی معادل «*notion*» گاهی معادل «*concept*» و زمانی برابر «*intension*» ترجمه شده است حال آن‌که در سنت فلسفی و اصولی ما، گاهی کارکردی معادل کلمه امروزی «واژه» داشته است و گاهی به منزله کلمه «ایده» به کار رفته است.

از سوی دیگر، با هستی‌شناسی اصالت وجود مواجهیم که رابطه‌ای پیچیده و دوسویه با مباحث زبانی و معناشناختی دارد. ملاصدرا به عنوان واضع نظام حکمت متعالیه، به وضوح تلاش فکری گسترده‌ای برای سازگار نگاه داشتن گزاره‌های مختلف موجود

در نظریه خود به عمل آورده است. اما به نظر می‌رسد این تلاش، نه از طریق پیراستن و مختصر ساختن نظام مورد علاقه وی از تعهدهای وجودی و پیش‌فرض‌های ناهمخوان، بلکه از طریق افزودن مداوم تبصره‌ها و جزئیات و گزاره‌های تازه به بدنه آن نظام بوده است؛ چیزی که به زبان فلسفه علم، دوران حل مسأله با لحاظ پارادایم موجود خوانده می‌شود. البته این کوشش برای سازگار نگه‌داشتن پارادایم، آن‌قدر باعث تورم آن شده است که در گوشه‌وکنار این نظام می‌توان حرف‌های - دست‌کم در ظاهر - ضد و نقیض فراوانی یافت. این شامل مباحث مرتبط با زبان هم می‌شود. احتمالاً همین پرهیز از گرفتار شدن به هزارتوی این مفاهیم - دست‌کم ظاهراً - ناهمخوان است که گاهی ما را وسوسه می‌کند تنها به معنای ظاهری واژگان و جملات صدر/ تکیه کنیم.

با ملاحظه دقت نظری که ملاصدرا در منسجم ساختن جنبه‌های مختلف نظریاتش از خود نشان داده، می‌توان حدس زد که اگر او بحث جداگانه و صریحی درباره معنا در آثارش عرضه کرده بود، می‌بایست با نظریه‌ای اصیل، چشمگیر و غیرمنتظره مواجه می‌شدیم؛ اما او جز اشاره‌هایی کوتاه، پراکنده و اغلب ضمنی، هیچ‌گاه به معنا نپرداخته است. بر پژوهنده امروزی است که با مطالعه این گزین‌گویه‌ها، استخراج اصول کلی اصالت وجود، ملاحظه آرای صدر/ و اسلافش و برآورد شیوه استدلالی او راهی برای تخمین نظریه‌ای معناساختی بیابد که بیش‌ترین سازگاری را با نظام اصالت وجود داشته باشد. این هدف بزرگی است که از مجال این مقاله بیرون است.

ساختار برخی از مقالات نشریافته در این حوزه، شامل مرور نظریه‌های معناسناسی مختلف، ذکر مشکلات و توانایی تبیینی هر یک از آنها و سپس مطالعه تطبیقی آرای موجود در سنت فلسفی اسلامی است. ما در این نوشته به دو دلیل، به این اسلوب پایبند نخواهیم بود؛ نخست آن‌که مبنا قرار دادن این چهارچوب، ناگزیر ما را به خلاصه‌نویسی تکراری و ملال‌آوری می‌کشاند که مطلوبمان نیست. دوم آن‌که هرگونه مطالعه تطبیقی میان فرآورده‌های نظام فلسفی مبتنی بر اصالت وجود با هر نظام فلسفی دیگر، به‌سادگی ممکن است در دام ظاهربینی گرفتار آید؛ زیرا بنیادهای نظری این فلسفه آن‌چنان



دیگرگون است که به هر نوع شباهت آن با دیگر نظام‌ها باید به دیده شک و تردید نگریست. بنابراین حتی در مواردی که جنبه‌هایی از معناشناسی صدرایی با نظریات معناشناسی سنتی و معاصر، قرابت پیدا می‌کند، بر آن تأکیدی نخواهیم ورزید. سعی ما آن است که در هر بخش، نقش عمده را به اظهارات خود صدر/ بدھیم و ملاحظات خویش را فقط در موارد ضروری ضمیمه کنیم.

نام‌ها و صفات‌ها

در این که «یک اسم^۱ چیست» صدر/ در ابتدای «اللمعات المشرقیة» می‌گوید:
«و هو [= الاسم] تام المعنی دون مقارنة للزمان، سواء كان عینه كأمس و امثاله أو لا...»
(صدر، ۱۳۶۲: ۵)

ترجمه: اسم آن است که تام المعنی باشد بدون مقارنه با زمان؛ چه عین آن باشد مانند «دیروز» و مانند آن، یا نباشد.

اما از این تعریف رسمی که بگذریم، می‌توان در گوشه‌وکنار نوشته‌های وی، تبیین و توصیف‌های متنوعی از چند و چون اسم‌ها یافت؛ مثلاً آن‌جا که به بحث از «مشتق» می‌پردازد. در «مفاتیح الغیب» می‌خوانیم:

«و اعلم ان معنی الاسم فی عرف العرفاء هو بعینه ما یرام من معنی المشتق، كالناطق و الضاحک فی اصطلاح الفلاسفة» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۲۸)؛

ترجمه: بدان که معنای اسم، در عرف عارفان، عیناً همان چیزی است که در اصطلاح فیلسوفان، از معنای مشتق مراد می‌شود؛ مانند ناطق و خندان.

گذشته از این که این تعبیر باعث می‌شود ما در کاوش نظریه معناداری صدر/ ناگزیر از بررسی آرای او در باب مشتق هم باشیم، نکات مهم دیگری هم بروز می‌کند: اول این که باید معلوم کنیم عرفا هنگام کاربرد واژه «اسم» چه معنایی در سر دارند. دوم این که باید دقت کنیم واژه‌های ناطق و خندان در کاربرد عام خود، چنانچه با ادبیات امروزه سنجیده شوند، نام به



۱. در این مقاله، نام و اسم را با همدیگر مترادف فرض کرده‌ایم. پشتمانه این فرض، در میان قدامت تصریح ابوعلی سینا در رساله منطق دانشنامه‌علائی و در میان معاصران، تضمین ادیب سلطانی در ترجمه‌اش از منطق ارسطو، بر این ترادف است.

حساب نمی آیند یا دست کم نام‌های خاص نیستند. سوم این که گیریم «اسم» در تعبیر عرفا همان «مشتق» در تعبیر فیلسوفان باشد، کاربرد «اسم» نزد فیلسوفان به چه معنا خواهد بود؟ زیرا این گونه نیست که خود صدر را پروایی از کاربرد واژه «اسم» داشته بوده باشد.

درباره نکته نخست (کاربرد اسم نزد عارفان)، باید در مجال موسع دیگری پژوهش کرد؛ اما در باب نکته دوم، ممکن است در نظر اول این گونه برداشت شود که صدر تفاوتی میان نام و صفت نگذاشته است، اما بطلان این نظر به زودی معلوم می شود آن گاه که می فرماید:

«والفرق بین الذات و الصفة و الاسم؛ ان الذات عبارة عن هوية شيء و نحو وجوده الخاص به و هو حقيقته المخصوصة، ثم لكل هوية وجودية نوعاً كلية ذاتية و عرضية، تصدق مفهوماتها على تلك الهوية اشتقاقاً، فالمشتقات هي الاسماء و مبادئها هي الصفات...» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۲۷)؛

ترجمه: میان ذات و اسم و صفت، تفاوت است؛ ذات عبارت است از هیت شیء و شیوه وجود مخصوص به خودش؛ و آن همان حقیقت مخصوص اوست. سپس هر هیت وجودی ای نعت‌های کلی ذاتی و عرضی ای دارد که مفهوم آن‌ها بر آن هیت، به صورت اشتقاقی، صدق می کند. پس مشتقات همان اسماء هستند و مبادی آن‌ها همان صفات می باشند.

در این جا، صدر در پی تقسیم‌بندی ظریف‌تری نسبت به فقره پیشین است که نه تنها میان اسم و صفت، تفاوت می گذارد بلکه در اصطکاک با گفته قبلی اش، اسم را این بار در معنای فلسفی خود، همان مشتق به شمار می آورد. شاید بتوان قول او به تحویل «اسم در نگاه عارفان» به «مشتق در نظر فیلسوفان» را معرفی نوعی ابزار مطالعه خواص اسم‌ها شمرد که عارفان از آن بی بهره بوده‌اند، هر چند که هر دو گروه، از یک واژه استفاده می کرده‌اند.

نکته جالب توجه دیگر این که در این فقره، او واژه «نعت» را به عنوان واژه‌ای کلی

شامل «اسم» و «صفت» معرفی می‌کند و صفات را نیز علاوه بر اسم‌ها، با مفهوم اشتقاق و مشتق پیوند می‌زند.^۱ همچنین او حساب حقیقت یک شیء را از نعت‌هایش به کلی جدا می‌کند. این امر، به نظر نکته‌ای کلیدی می‌آید؛ زیرا گویی آنچه حقیقت یک شیء (ذات آن) خوانده می‌شود، ارتباط نزدیکی با مرجع نام آن شیء دارد. در این باره بعداً بیش‌تر خواهیم گفت.

معنی و ماهیت‌ها (مفهوم‌های کلی عقلی)

از میان نوشته‌های صدر، فقره‌های زیادی از کتاب «مفاتیح الغیب» در ضمن صحبت از علم الاسماء الهی، به موضوع نام و معنا می‌پردازد. همچنان که *والله* نیز تأکید کرده است، آنچه از این فقرات برمی‌آید نظریه‌ای است که معانی را مفهوم‌های کلی عقلی می‌شمرد؛ آن‌جا که می‌فرماید:

«الاسم لیس موضوع لنفسه، اذ کل لفظ وضع فانما وضع لمفهوم کلی عقلی لا لفظ آخر، فبالحقیقة مسماه ذلک المعنی الکلّی. نعم ربما یصدق ذلک المعنی الکلّی علی الفاظ مسموعة کلفظ الاسم و الفعل و بالجملة و الخبر...» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۲۸)

ترجمه: اسم برای خودش وضع نمی‌شود، چنان‌که هر لفظی که وضع می‌شود، برای یک مفهوم کلی عقلی وضع می‌شود نه [این‌که] برای یک لفظ دیگر [وضع بشود]؛ پس در حقیقت مسمای آن، همان معنای کلی است. آری، چه‌بسا آن معنی کلی بر لفظ‌های شنیدنی مانند لفظ اسم و فعل و بر جمله و خبر صدق کند.

صدر در این فقره، در پی نفی نظریه وضع نام برای یک هویت زبانی است اما به طور

۱. برخی از نحویان، صفت را اعم از حال و نعت و خبر می‌گیرند. برخی نعت را معادل صفت و بعضی معادل خبر فرض می‌کنند. گروهی نعت را محصور به محاسن و صفت را اعم از محاسن و زایل می‌دانند. عده‌ای بر آنند که هر وصفی هرچند در تأویل و معنا مشتق است اما هر مشتقی وصف نیست. برای اطلاع بیش‌تر درباره رویکرد زبان‌شناختی به این واژگان ر.ک: روح‌الله نظری، «اشتراکات و افتراقات خبر، حال و نعت»، مرآت، شماره ۱۴، سال چهارم، پاییز ۱۳۹۱. در موضع این مقاله، صدر نعت را اعم از اسم و صفت می‌شمرد که بررسی چند و چون آن، فرصتی دیگر می‌طلبد.

ضمنی موضع اثباتی خود را درباره نظریه وضع نام برای یک مفهوم کلی عقلی ابراز می نماید. تصریح بیش تری در باب این مدعا را می توان در فقره زیر یافت:

«اذ الاسامی بازاء المعانی العقلية لا بازاء الهویات العينية» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۲۹)؛

ترجمه: اسامی به ازای معانی عقلی هستند و نه به ازای هویات عینی.

این که صدر/ تا کجا بدین نظر پایبند خواهد بود، چیزی است که در ادامه این مقاله روشن تر خواهد شد؛ اما آنچه تا بدین جا از نوشته های صدر/ برمی آید، انحصار نام ها برای ماهیات است؛ زیرا «کلیت» خود از صفات ماهیت است مگر آن که شواهدی بیابیم که «کلی» در این جا به معنایی غیر از معنای آشنا در بحث ماهیات به کار برده شده است. اما این دیدگاهی است که برای رسیدن به آن باید به برخی تصریحات صدر/ بی توجهی کنیم؛ مثلاً آن جا که می فرماید:

«فکما ان فی هذا العالم یوجد اجناس الجواهر و الاعراض... و انواعها و... اشخاصها، فکذلک فی العالم الالهی معانی اسماء... و لها اجناس... و انواع و اصناف و اشخاص» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۳۰)؛

ترجمه: همان طور که در این عالم، اجناس جوهرها و عرضها و... انواع آنها و... اشخاص آنها یافت می شود، در عالم الاهی نیز به همان گونه، معانی اسمائی یافت می شوند... که خودشان اجناسی دارند... و انواعی و اصنافی و اشخاصی.

صدر/ برای معانی اسماء، در تناظری یک به یک با موجودات عالم، سلسله ای از اجناس و انواع و اشخاص را فرض گرفته است و این مؤید دیدگاه پیشین است، اما نباید از هستی شناسی عالم اسماء الاهی در این خصوص غفلت کرد. تصور می کنیم حتی اگر ارجاعات صدر/ به این هستی شناسی، پشتیبان نظریه کلی بودن معانی باشد، نباید این امکان را از نظر دور داشت که او می خواسته از دو مسیر مختلف به یک موضع واحد برسد؛ یعنی این طور نیست که فرض وجود چنین هستی شناسی و چنان نظریه معنایی ای، لازم و ملزوم یکدیگر باشند. ما در این مقاله آن هستی شناسی خاص را پیگیری نکرده ایم، ولی نتیجه برآمده از آن را مبنای مطالعه قرار داده ایم.

چنانچه اسامی را به ازای معانی کلی بگیریم، و کلی را به معنای مصطلح در باب

ماهيات فرض کنیم، بلافاصله با این پیامد مواجه خواهیم شد که قابلیت اطلاق نام بر بسیاری از مفاهیم، وجود نخواهد داشت که از آن میان، می‌توان خود «وجود» را مثال زد. شاهد این مدعا را در جای‌جای فلسفه صدرایی می‌توان جست و از آن جمله است:

«ولأني أقول إن تصور الشيء مطلقا عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقا لما في العين. وهذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل وتارة بوجود ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجا وذهنا. فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول. فليس للوجود وجود ذهني وما ليس له وجود ذهني فليس بكلية ولا جزئي ولا عام ولا خاص» (صدر، ۲۰۰۰: ۷)؛

ترجمه: می‌گویم تصور شیء به طور مطلق عبارت است از حصول معنای آن در نفس مطابق با آنچه در عین است؛ و این در مورد هر چیزی به جز وجود، از معانی و ماهیات کلی‌ای برقرار است که یک بار به وجود عینی اصیل، وجود می‌یابند و بار دیگر به وجود ذهنی سایه‌وار؛ به نحوی که ذات آن‌ها در هر دو شکل وجود حفظ می‌شود.

حال آن‌که برای [خود] وجود، نمی‌توان وجود دگرگونه‌ای سراغ کرد که معنای آن را در خارج و در ذهن حفظ کند. پس هر حقیقت وجودی، تنها به یک شیوه محصل می‌شود. پس وجود، وجود ذهنی ندارد و آنچه که وجود ذهنی ندارد، نه کلی است و نه جزئی؛ نه عام است و نه خاص.

به گمان می‌رسد به جز سلب کلیت و جزئیت و... از وجود، در این فقره اشاره مهمی به انطباق معنا با جهان خارج وجود دارد. در واقع، برداشتی که از فقره قبلی مبنی بر ارتباط ذات با مرجع داشتیم، یک سره بر هم می‌ریزد؛ زیرا ذات در این جا قابل انتقال به ذهن - بی هیچ کم‌وکاست - معرفی می‌شود؛ گویی دیگر نه با «حقیقت مخصوص شیء» که با ماهیت شیء مواجهیم. تصریحی بر این مدعا را می‌توان در بند زیر یافت:

«و قد حققنا في العلوم النظرية: أن المعاني كلها سواء كانت ذاتيات أو عرضيات هي غير الوجود بالحقيقة جعلاً و وجوداً، لأنها معقولات يتعقل بتبعية الوجود، و ليست هي موجودات عينية و لا داخلية في الوجود» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۲۹)؛

ترجمه: در دانش‌های نظری به پژوهش دریافتیم که همه معانی، چه ذاتی و چه عرضی،



چیزی به جز وجود می‌باشند؛ چه از نظر قراردادی و چه از نظر وجودی؛ زیرا معانی، معقولاتی هستند که به تبع وجود مورد تعقل قرار می‌گیرند و موجوداتی عینی محسوب نمی‌شوند و داخل در وجود نیستند.

راه گریز کوچکی که در پس این اظهارات واضح در باب موجود نبودن معانی — و انکار وجه ارجاعی معنا — می‌توان سراغ کرد، قید «در دانش‌های نظری» است. در این مقاله این راه گریز پیگیری نشده است.

از جمله چیزهای دیگری که به تبع این دیدگاه، بدون نام خواهد ماند، ذات خداوند است:

«ولیس للذات الاحدية اسم و لا وصف بازائه ... اذالاسامی بازاء المعانی العقلية لا بازاء الهویات العينية»؛

ترجمه: ذات احدیت، اسمی ندارد و وصفی به ازایش نیست، ...؛ زیرا اسامی به ازای معانی عقلی هستند و نه به ازای هویات عینی.

در هر حال این جا یک انتظار مهم از نظریه معناداری مبتنی بر اصالت وجود، هویدا می‌شود و آن این که اگر بپذیریم لفظ «وجود» و «ذات خداوند»، لفظ‌هایی معنادار هستند، باید نظریه معناداری ما بتواند توضیح دهد که چگونه می‌توان برای چیزی که نه کلی است و نه جزئی (یعنی آنچه که ماهیت ندارد)، نامی وضع کرد و این نام چگونه نشان‌گری می‌کند. خوشبختانه صدر، راه گریزی برای این موضوع سراغ دارد.

معنی و معقولات ثانی

شواهدی در دست است که صدر، به جز کلی بودن معانی، دیدگاه‌های دیگر — و حتی گاه متعارضی — نسبت به معنا داشته است. در ابتدای کتاب «اللمعات المشرقية» در توضیح انواع دلالت می‌گوید:

«الدلالة لفظية و غیرلفظية - و کل منهما وضعیة و طبعیة و عقلیة. و الأولى من الأولى مطابقة إن دل اللفظ علی معناه - من حیث هو معناه و تضمن إن دل علی جزء المعنی - من حیث هو جزؤه و التزام إن دل علی خارجه - من حیث هو خارجه بشرط اللزوم العقلی - و الأولى وضعیة صرفة و الآخرتان - باشتراك الوضع و العقل فیستلزم انهما دون

العكس - فمدلول لفظ الإنسان بالأولى معنى الحيوان الناطق - وبالثانية أحدهما وبالثالثة قابلية الكتابة» (صدر، ۱۳۶۲: ۴)؛

(ترجمه از مرجع ۵): دلالت بر دو قسم است: لفظی و غیرلفظی؛ و هریک از این دو، سه قسمند: وضعی و طبعی و عقلی. در قسم اول از شق اول (لفظی وضعی) هرگاه لفظ بر معنی خود دلالت کند، از جهت آن که معنی آن است مطابقی می‌باشد؛ اگر بر جزء معنی از جهت جزء بودن دلالت کند، تضمینی است؛ و دلالت بر خارج معنی از جهت خارج بودنش، التزامی است به شرط آن که بین آن‌ها لزوم عقلی باشد. اولی (مطابقی) وضعی صرف است و دو تای دیگر با شرکت وضع و عقل حاصل می‌شوند. به همین جهت، تضمینی و التزامی ملازم با مطابقی هستند؛ بدون عکسش. مدلول لفظ انسان به حسب قسم اول معنی حیوان ناطق است؛ و به حسب قسم دوم، یکی از حیوان یا ناطق؛ و به حسب سوم، قابلیت کتابت است.

واله این بند را قابل اطلاق بر انواع نظریه‌های معنا می‌شمرد. هم نظریه‌های ارجاعی که معنا را معادل با مجموعه اشیائی می‌دانند که واژه بدان‌ها ارجاع می‌دهد و هم نظریه‌های مفهومی که معنا را چیزی می‌گیرند که در ذهن افراد آشنا با واژه وجود دارد. اما سپس با یادآوری نظر صدر/ درباره تقسیم واژه (از نظر دلالت مطابقی) به مفرد و مرکب، استدلال می‌کند که فقط در صورتی می‌توان از معنای مرکب سخن گفت که معنای واژه را نه معادل با (مجموعه‌ای از) اشیاء، بلکه مفهوم آن اشیاء یا صورت‌های ذهنی آن‌ها در نظر بگیریم (واله، ۱۳۸۸: ۱۵۱-۱۵۲).

به نظر ما، صرفاً با تدقیق در فقرة فوق و بدون کمک از مفهوم ترکیب واژگان نیز می‌توان اطمینان یافت که هیچ‌یک از اقسام دلالت یادشده، بر نظریه ارجاع به شیء خارجی، مطابقت نمی‌کند؛ زیرا «انسان» نام جنس است و پایبندی به نظریه ارجاعی ما را بر آن می‌دارد که معنای آن را معادل مجموعه همه افراد انسان بشماریم (مروارید، ۱۳۸۴: ۸۷)؛ حال آن که نه «معنی حیوان ناطق»، نه «حیوان» و نه «قابلیت کتابت» هیچ‌کدام، «همه افراد انسان» نیستند.

اما پرسش مهمی که در این میان رخ می‌نماید، این است که آیا صدر/ میان معناداری

نام‌های خاص و عام تفاوتی قائل است یا خیر؟ در اکثر قریب به اتفاق مثال‌هایی که صدر/ا در پی بیان تأملات خود در باب معنا ذکر می‌کند، اثری از نام‌های خاص یافت نمی‌شود. دو استثنا برای این موضوع، یکی نام خداوند است که در همین مقاله اشاره‌ای به آن خواهم کرد و دیگری یک «زید» سعادت‌مند است که نامش در ضمن فقره مفصلی در جلد هفتم اسفار می‌آید؛ جایی که صدر/ا انواع مدلول‌های یک واژه را نام می‌برد. در این جا ترجمه *واله* را از آن بند می‌آورم:

«وضع اسم برای یک چیز به دو گونه انجام می‌شود. گاهی با نظر به ذات و ماهیت آن چیز و گاهی با نظر به عوارض و نسبت‌های آن چیز با اشیاء دیگر؛ مثلاً واژه «انسان» با نظر به ماهیتش برای این شیء خاص وضع شده اما واژه «کاتب» چنین نیست. گاه باشد که برای ذات یک چیز واژه‌ای وضع نمی‌شود؛ مثلاً برای حقیقت و ذات نفس انسانی اسمی وضع نشده است. واژه «نفس» بر آن حقیقت دلالت می‌کند اما نه از آن جهت که حقیقت آن را فی حد ذاته نشان دهد، بلکه از این جهت که رابطه‌ای میان آن حقیقت با بدن آدمی برقرار است؛ چه، آن حقیقت است که بدن را به حرکت می‌دارد و تدبیر می‌کند. لذا نفس بودن نفس، مانند انسان بودن انسان یا زید بودن زید نیست؛ مگر این که به اشتراك لفظ از کلمه «نفس» معنای خود را اراده کنیم. در این صورت، این واژه بر معنایی عقلی و عام دلالت می‌کند و نه بر یک ماهیت خاص [یعنی نفس انسانی]. پس پیدا است که برای برخی حقایق اسمی وضع نشده که بر ذات آن حقایق دلالت کند بلکه الفاظ دال بر آن حقایق، به لحاظ خصوصیتی که عرضی آن‌ها است برای آن‌ها وضع شده‌اند. چیز دیگری که اسمی خاص ذاتش ندارد جوهر مادی است. تمام واژگانی که برای این چیز وضع شده با لحاظ خصوصیت‌های زاید بر ذات آن وضع شده‌اند. از آن نظر که این چیز بالقوه است، «هیولا» نامش داده‌اند، چون حامل فعلیت است آن را «موضوع» نامیده‌اند که به اشتراك لفظ بر مسندالیه هر محمول و نیز بر ظرف وجود یافتن (در تعریف جوهر و عرض) هم اطلاق می‌شود. چون آن چیز میان همه صورت‌ها مشترك است، «ماده» نام گرفته است. چون در تحلیل کل به اجزایش، آخرین چیزی که

بدان می‌رسیم آن حقیقت است، آن را «اسطقس» نامیده‌اند. چون ترکیب اشیاء از این حقیقت آغاز می‌شود، آن را «عنصر» خوانده‌اند. چون یکی از دو پاره سازنده جسم است، بدان «رکن» گویند...». (واله، ۱۳۸۸: ۱۵۳)

واله بند بالا را شاهی استوار بر ذهنی بودن معنا نزد ملاصدرا می‌شمرد و می‌گوید:
«بر اساس این نظریه، واژگان (و نیز جمله‌ها که متشکل از آنها است) بر صورت‌های ذهنی نزد اشخاصی دلالت دارند که با زبان آشنایند. البته ناگفته پیداست که صورت‌های ذهنی حاکی از عالم خارج (به شمول خود ذهن) بلکه عین حکایت از عالم هستند» (واله، ۱۳۸۸: ۱۵۳).

به نظر نمی‌آید که صدر در این جا خواسته باشد، دلالت خارجی نام‌ها را به نفع دلالت ذهنی آن‌ها، منکر شود. بحث او بر سر این نیست که باید از میان وضع اسم برای شیء خارجی، در برابر وضع اسم برای مفهوم ذهنی آن شیء، یکی را برگزینیم. او می‌گوید وضع اسم برای شیء خارجی هم می‌تواند با ملاحظه ماهیت و ذات آن شیء انجام شود و هم با ملاحظه رابطه آن شیء با دیگر اشیاء. مطلع این بند بیش تر به توضیح و تفصیل دلالت انضمامی و التزامی می‌ماند تا ذهنی بودن دلالت. اما پس از آن، شق سوم را نیز از انواع نام، معرفی می‌کند و آن نام‌گذاری بر مفاهیم صرفاً ذهنی است؛ آن جا که می‌فرماید:

«فنفسیة النفس لیس کانسائیة الانسان و زیدیه زید الا ان یراد من النفس معنی آخر هو الذات مطلقاً فیکون اسماً لمفهوم عام عقلی ولا یكون اسماً للماهیة مخصوصة».

ترجمه حسین واله از عبارت فوق، را دوباره در این جا می‌آورم:

«لذا نفس بودن نفس مانند انسان بودن انسان یا زید بودن زید نیست؛ مگر این که به اشتراك لفظ از کلمه «نفس» معنای «خود» را اراده کنیم. در این صورت، این واژه بر معنایی عقلی و عام دلالت می‌کند و نه بر یک ماهیت خاص [یعنی نفس انسانی].»

به نظر می‌آید این ترجمه دقیق نیست و احتمالاً همین امر، باعث برداشت ناصواب وی شده است. ترجمه زیر به نظر ما دقیق‌تر و وفادارتر به متن «اسفار» می‌باشد:
«پس نفس بودن نفس مانند انسان بودن انسان و زید بودن زید نیست؛ مگر آن که از «نفس»



معنای دیگری مراد شود [یعنی] همان «ذات به طور مطلق»؛ که [در این صورت، آن تبدیل به] اسمی می‌شود برای یک مفهوم عام عقلی و [دیگر] اسمی برای یک ماهیت خاص نخواهد بود.^۱

در واقع *صدر* نه از اشتراک لفظی سخن گفته و نه از «خود»، حرفی به میان آورده است. صحبت *ملاصدرا* بر سر این است که ما نه تنها برای ماهیت‌های خاص، بلکه گاهی برای مفاهیم عام عقلی نیز نام وضع می‌کنیم. انسان و زید را می‌توان نماد ماهیات دانست و ذات را نماینده‌ای از معقولات ثانی. در واقع خیلی زودتر از این که *ملاصدرا* بر چنین شقی از نام‌گذاری تصریح کند، همان وقتی که تقسیم‌بندی ماهوی ارسطویی را تغییر داد و پای معقولات ثانی را به میان کشید، باید چنین نتیجه‌هایی را انتظار می‌کشیدیم؛ چه، معقولات ثانی - مطابق تعریف - مفاهیمی عام و انتزاعی هستند که منبع انتزاعشان، جهان واقع نیست و از این جهت در نقطه مقابل ماهیات هستند. لاجرم، هرگونه نام‌گذاری بر آن‌ها به معنای نام‌گذاری بر مفاهیم صرفاً ذهنی بدون مابازایی در خارج خواهد بود (حال آیا این با علم به معقولات ثانی جور در می‌آید یا نه، حرف دیگری است؛ زیرا نمی‌دانیم در نظریه صدرایی، یک معلوم به جز ماهیتش چه چیزی را در ذهن عالم به اشتراک می‌گذارد؟).

پس *صدر* در این فقره، سه گونه نام‌گذاری را معرفی می‌کند: نخست، نام‌گذاری اشیاء خارجی با نظر به ذات ماهوی آن‌ها، دوم، نام‌گذاری اشیاء خارجی با لحاظ ارتباط آن‌ها با دیگر اشیاء؛ و سوم، نام‌گذاری مفاهیم عام ذهنی (معقولات ثانی) که غیرماهوی هستند. در ادامه، مثال دیگری از نام‌گذاری معقولات ثانی را هم نشان خواهیم داد؛ اما ذکر نکته‌ای مهم در این میان خالی از فایده نخواهد بود و آن این که ذهنی بودن یک معنا/مفهوم برای

۱. این نکته قابل توجه است که اگر «مخصوصه» صفت «الماهیة» است، چرا «ال» بر سر آن نیامده است؛ هر چند که صیغه مونث آن، در آن حوالی، تنها با «ماهیة» هماهنگ است.

ملاصدرا به معنای شخصی بودن آن نیست؛ زیرا همان طور که *واله* ذکر کرده، در نگرش صدرای عالم ذهن در برداشت از جهان خارج، کاملاً امانت‌دار است (واله، ۱۳۸۸: ۱۵۵).

واله در توضیحات خود در باب بساطت و ترکب معنا، به بندی از اسفار اشاره می‌کند که در آن، ملاصدرا هر چند به طور ضمنی، «واحد» و «وحدت» را نیز که از جمله معقولات ثانی هستند، لایق اطلاق «نام» می‌شمارد:

«إذا أطلق لفظ مشتق كالموجود و الواحد و الكاتب مثلاً من غير تقييد بشيء أصلاً فحينئذ يتصور معناه على وجهين - أحدهما أن يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجوداً أو واحداً أو غيرهما - حتى ينحل معنى المشتق إلى معروض و عارض و نسبة بينهما فأريد بالواحد مثلاً إنسان موصوف بأنه واحد ففيه معنى الإنسانية و معنى آخر يغايره هو معنى الواحد - و نسبة بينهما بالمعروضية لأحدهما و العارضية للآخر. و ثانيهما الأمر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض و لا معروض و لا نسبة إلا بمجرد الاعتبار و الفرض من غير سبب يقتضى ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست أقول أن بدهاة العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلاً فإن الحكم بوجود كل منهما لا يتأتى إلا بحجة و برهان بل الغرض أن مفهوم اللفظ عند الإطلاق لا يابى عن إرادة شيء من هذين المعنيين عنه و هكذا الحال في لفظ الموجود فإنه يحتمل المعنيين اللذين أشرنا إليهما أعنى البسيط و المركب» (صدرای، ۱۹۸۱: ۲۴۴-۴)؛ ترجمه (از *واله*): هنگامی که واژه مشتقی مانند «موجود» یا «واحد» یا «کاتب» بدون قید به کار رود، دو معنا از آن قابل فهم است: یکم، چیزی که متصف به وصف وجود یا وحدت یا صفتی باشد. در این معنا، معروضی و عارضی و نسبتی میان آن دو در کار است؛ مثلاً «واحد» در این حال یعنی «یک انسان». پس «انسان» داریم و «یک» داریم و رابطه‌ای میان آن دو که اتصاف اولی به دومی است.

دوم، امری بسیط که تحلیل‌پذیر به عارض و معروض و نسبت نیست، مگر در ظرف فرض و اعتبار. هیچ سبب حقیقی وجود ندارد که این کثرت را پدید آورد. این معنای واژه «واحد»، مفهوم واحد است از آن نظر که واحد است. منظور این نیست که تحقق این دو قسم وحدت در عالم بدیهی است؛ چراکه برای اثبات آن برهان لازم است. بلکه منظور فقط این است که واژه «واحد» بر هر دو معنا به یک اندازه می‌تواند دلالت کند (واله، ۱۳۸۸: ۱۵۷).

واله این بند را شاهدهی بر مدعای زیر می‌شمرد:

«در معناداری واژه مشتق (یا همان محمول) نزد صدر/ خصوصیتی وجود دارد که نظریه‌های کلاسیک معناداری آن را بر نمی‌تابند. نزد صدر/ محمول لازم نیست بر شیئی دلالت کند که متصف به صفتی است؛ ممکن است معنای واژه، بسیط یعنی فقط همان صفت باشد. مثلاً «واحد» هم می‌تواند به معنای چیزی متصف به وحدت باشد و هم به معنای بسیط وحدت» (واله، ۱۳۸۸: ۱۵۷).

این جا نیز به نظر می‌آید که نقل محتاطانه‌تر آنچه صدر/ گفته، ما را به برداشت دقیق‌تری خواهد رساند. خاصه به نظر می‌آید آنچه در فقره فوق برای صدر/ مهم بوده، اطلاق لفظ مشتق، بدون مقید کردن آن به هر شیئی (من غیر تقييد بشیء) بوده است. صدر/ می‌خواسته بگوید که لفظ مشتق در این احوال، ممکن است صورت منطقی مرکب اما پنهانی داشته باشد که باید با تحلیل عقلی آن را به دست آورد. این چنین تحلیلی، تازه ما را به معنای بسیط آن مشتق می‌رساند. معنایی که بیش‌تر از این، تن به تحلیل نمی‌دهد و عبارت از «نفس مفهوم» آن واژه است. در فقره زیر از کتاب «المشاعر»، صدر/ صراحتاً پای مصداق مشتق را به میان می‌کشد؛ آن‌جا که در ضمن پرسش و پاسخ‌هایی درباره عینیت وجود می‌گوید:

«فعلم أن مصداق المشتق وما يطابقه أمر بسیط ليس يجب فيه تركيب بين الموصوف والصفة ولا الشیء معتبر في الصفة لا عاماً ولا خاصاً» (صدر، ۲۰۰۰: ۲۱)؛

ترجمه: پس معلوم شد که مصداق مشتق و آنچه با آن مطابقت دارد، امری بسیط است که لازم نیست شامل ترکیبی از صفت و موصوف باشد، و [لازم نیست] در آن صفت، شیئی اعتبار شده باشد، چه عام و چه خاص.

در همین کتاب و در تصریح مطلب فوق، باز قول میر سید شریف را در این باره نقل

و تصدیق می‌کند که:

«وثبوت الشیء لنفسه ضروری. فذكر الشیء فی تفسیر المشتقات بیان لما رجع إليه الضمیر الذی فیها» (صدر، ۱۳۶۳: ۲۲)؛

ترجمه: و ثبوت شیء برای خودش ضروری است. پس بیان شیء، در تفسیر مشتق‌ها، بیانی برای چیزی است که ضمیر [مستتر] در آن‌ها، بدان ارجاع می‌دهد.

بنابراین ما بر خلاف *واله گمان* نمی‌کنیم که فقره «اسفار»، شاهدهی بر سابقه نظریه ارجاعی معنا نزد *صدر* باشد. به نظر، *صدر* در این بند می‌خواسته اهمیت تحلیل منطقی و عبور از ظاهر عبارت‌ها را هنگام بررسی معناشناختی آن‌ها - چنان‌که در تحلیل اوصاف خاص از *راسل* سراغ داریم - به ما گوشزد کند. البته هرچند استناد به آن فقره را ناکارآمد می‌شمیریم، در ادامه شواهد مؤثرتری در وجود سابقه نگاه ارجاعی به معنا نزد *صدر* عرضه خواهیم کرد.

معنی و هویت‌های عینی

سجاد رضوی در بخشی از کتاب خود با نام «ملاصدرا و متافیزیک» به فقره‌ای از «اسفار» اشاره می‌کند که اصل آن یافت نشد، اما ترجمه آن را از انگلیسی این‌جا می‌آوریم:

[آن‌ها مدعی‌اند] که معناهای متفاوت نمی‌توانند از یک مرجع واحد یا یک ذات واحد انتزاع شوند. اما این امتناع، پذیرفته نیست؛ زیرا یک شیء واحد و یک واقعیت واحد می‌توانند [هم‌هنگام] شخص واحدی / مرجع واحدی برای معناهای مختلف و سنس‌های مختلف باشند؛ مانند وجود زید [که می‌تواند] به‌سان معلول و معلوم و مقرر [مورد رجوع قرار گیرد]؛ زیرا متفاوت بودن این سنس‌ها، مستلزم آن نیست که هر کدامشان وجود متفاوتی داشته باشد. مثالی از این دست، صفات واقع ربوبی هستند که بنا به اذعان همه فیلسوفان، با وجود واحد ربوبی، این‌همان هستند (Rizvi, 2009: 62).

رضوی فقره بالا را شاهدهی بر انتساب فرض تمایز میان سنس و رفرنس به *ملاصدرا* می‌شمرد. این‌که او چه واژه‌هایی از *ملاصدرا* را به «سنس» و «رفرنس» ترجمه کرده، بر ما پوشیده است؛ اما حتی اگر این نتیجه‌گیری را زود هنگام به حساب آوریم، باز باید در جست‌وجوی نظریه معناداری مبتنی بر اصالت وجود، جا را برای توجیه چنین مثال‌هایی باز بگذاریم. از این گذشته، این همانی صفات و وجود الاهی - اگر مبتنی بر ترجمه نارسای ما و رضوی نباشد - شایسته بررسی جدی است؛ زیرا راه را برای یک برداشت واقع‌گرایانه از معنا نزد *صدر* باز می‌کند؛ چیزی که شواهد موافق و مخالف فراوانی برای

آن می توان نشان داد. در «مفاتیح الغیب» می خوانیم:

«کل صفة له معنى خاص و مفهوم معين و ليس المفهوم من العلم عين المفهوم من القدرة، و الا لكانا لفظين مترادفين فيكون كل قادر من اى حيثة عالمًا، و كل عالم من حيث هو عالم قادراً و كذا فى سائر الصفات، و يلزم انه اذا اعتقد فى حقه تعالى صفة واحدة منها لا يحتاج الى اثبات صفة اخرى، و التالى باطل فالمقدم مثله» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۲۵)؛ ترجمه: هر صفتی، معنی خاص و مفهوم معین دارد، و مفهوم دانش همان مفهوم قدرت نیست، و گرنه آن‌ها دو لفظ مترادف بودند؛ آن‌گاه هر قدرتمندی، از هر حیث، دانا [هم] بود و هر دانایی، از این حیث که داناست، قدرتمند [هم] بود و به همین صورت درباره دیگر صفت‌ها؛ و این مستلزم آن است که اگر به خداوند متعال یک صفت از [اوصاف] او بستیم، احتیاجی به اثبات صفت [های] دیگر نباشد؛ و تالی باطل است پس مقدم هم همین طور [باطل] است.

این استدلال صدر/ در پشتیبانی از تمایز صفات، بسیار مشابه استدلال فرگه در رد نظریه ارجاعی خام است^۱ و البته می توان به همین اسلوب، استدلالی هم در عدم این همانی وجود/ذات و صفات اقامه کرد؛ چه، اگر صفات با وجود/ذات این همان بودند، با فرض تعدد صفات، وجود/ذات نیز متکثر و متغیر می گشت؛ و این چیزی نیست که صدر/ آن را مجاز بشمرد:

«التغاير بينهما ليس بحسب الوجود، بل بحسب المعنى و المفهوم، كتغاير المعانى الذاتيه لامر بسيط الذات» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۳۲)؛

ترجمه: [درباره معانی متکثر] تغایر میان آن‌ها به حسب وجود نیست بلکه به حسب معنی و مفهوم است؛ همانند تغایر معانی ذاتی برای امری با ذات بسیط.

در فقره زیر نیز به همین معنی اشاره دارد:

«لها نعوت كثيرة بالمفهوم و المعنى، لا بالحقيقة و الذات» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۳۱)؛

ترجمه: او نعت‌های بسیاری دارد؛ [که این بسیارگانی] از جنبه مفهوم و معنی است، نه از باب حقیقت و ذات.

۱. برای اطلاع از استدلال فرگه نگاه کنید به مرجع ۶.

محتوای دو فقره اخیر در نحوه ارجاعشان به «ذات»، جالب است؛ زیرا در آنها از «معنای ذاتی» سخن به میان می آید که می تواند متکثر باشد؛ و در عین حال، تجاوزی به حقیقت بسیط ذاتی روا دانسته نمی شود. با در نظر داشتن این موضوع، مرور بند زیر بسیار راه گشا است:

«فالحق ان المفهوم المشتق اذا كان ذاتياً للموضوع، كالناطق و الحساس فی الانسان، فهو عینه بالذات لأنه محمول علیه حملاً بالذات، و ان كان عرضياً كالضاحک و الماشی فیه، فهو عینه بالعرض غیره بالذات» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۲۸)؛

ترجمه: پس به واقع، هرگاه مفهوم مشتق، ذاتی موضوع باشد - مانند ناطق و حساس در انسان - آن [مشتق] بالذات همان عین آن [موضوع] می باشد؛ زیرا او به حمل ذاتی بر آن حمل شده است. اما اگر [مفهوم مشتق] عرضی باشد - مانند خندان و روان در انسان - آن گاه آن [مشتق]، بالعرض عین آن [موضوع]، و بالذات غیر آن است.

آیا می توان، این فقره را پشتیبانی بر توصیف معنا چونان ارجاع به شیء خارجی دانست؟ البته منظور این نیست که ارجاع، تنها جنبه معنا باشد؛ اما این که نظریه معناداری صدراپی، علاوه بر اشاره های صریح به جنبه توصیفی معنا، ظرفیت توجیه جنبه های اشاری معنا را هم داشته باشد، بسیار مهم است. به نظر چنین است و در قبال تصریحاتی که ممکن است در رد این برداشت از او سراغ شود، می توان تصریحاتی نیز در دفاع از آن جست و جو کرد:

«فقد صح قول من قال ان الاسم عین المسمی، اذ ارید مفهوم المشتق الذاتی او العرضی لکن اراد بالعینیه الاتحاد بالعرض؛ و صح ایضاً قول من قال انه غیر المسمی، اذ ارید مفهوم العرضی او المغایرة بحسب المفهوم دون الوجود» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۲۹)؛

ترجمه: پس اگر کسی بگوید که «اسم همان مسمی است»، چنانچه مفهوم مشتق را به صورت ذاتی مراد کرده باشد یا [حتی] عرضی مراد کرده باشد اما منظورش از «بالعینیه» اتحاد بالعرض باشد، حرفش راست است. همچنین اگر کسی بگوید که «آن [اسم] غیر از مسمی است»، چنانچه مفهومی عرضی را در نظر داشته یا مرادش مغایرتی بر اساس مفهومی جز وجود باشد، او هم راست گفته است.

این جا گویی صلحی میان جنبه های متعارض نظریه صدر را برقرار می شود. در پرتو



این فقره است که از حدّت و تندی نظر قبلی که گفته بود «معانی به ازای هویات عینی نیستند» کاسته می‌شود. برخی از نام‌ها - آن‌ها که مشتق از ذات مسمای خود باشند - به عین آن مسمی ارجاع دارند.

تصور می‌کنم، تفسیری که از فقرات اخیر صدرای به دست آمد، به نحو مستدل‌تری ما را بر آن دارد که نام‌ها نه تنها بر ماهیات و معقولات ثانی دلالت می‌کنند، بلکه گاهی به عین مسمای خود نیز اشاره می‌کنند.

معنی‌های همه گیر

این که «وجود» که سنگ بنای فلسفه صدرایی است و خداوند که متکای وجود موجودات است، نامی نداشته باشند، با توجه به ملاحظه سعه نظریه معنا نزد صدرای، دور از ذهن است. در واقع، می‌توان در گوشه و کنار نوشته‌های صدرای شواهدی بر رواداری نام‌گذاری آن‌ها نیز یافت:

«مفهوم الوجود نفس التحقق والصبوررة فى الأعيان أو فى الأذهان وهذا المفهوم العام البدیهى التصور عنوان لحقیقة بسیطة نوریة... فلا بأس بإيراد أسماء مرادفة لاسمه فى تعریفه كالثابت والحاصل وغير ذلك ومفهومه معنى عام واحد مشترك بين الموجودات» (صدرای، ۱۳۸۰: ۷)

ترجمه: مفهوم وجود، نفس تحقق و شدن است، چه در [عالم] عین و چه در [عالم] ذهن؛ و این مفهوم عام بدیهی‌التصور، عنوانی برای حقیقت بسیط نورانی‌ای است...؛ پس اشکالی ندارد که در تعریف آن، نام‌هایی مترادف با نام آن وضع کرد؛ مانند «ثابت» و «حاصل» و غیر این‌ها؛ حال آن‌که مفهوم آن، معنایی عام واحد و مشترک میان موجودات است.

به نظر می‌آید بتوان واژه «عنوان» را معادل نام در نظر گرفت. بنابراین وجود هم دارای عنوان (نام) و هم واجد مفهوم است. این را اگر نخواهیم به حساب تناقض‌گویی ملاصدرای بگذاریم، باید چونان توسیعی در معنای واژگان «اسم» و «مفهوم» نزد وی قلمداد کنیم؛ تا آن‌جا که وی برای تقریب ذهن، کاربرد نام‌های مترادف را نیز برای وجود جایز می‌شمرد.

اما در مورد این که خداوند می تواند دارای نامی معنادار باشد یا مدلول یک نام محسوب شود، صدر/ در چندین فقره به تضمین و تصریح از این موضوع یاد می کند:

«فالذات الاحدية مع صفة معينة من صفاته او باعتبار تجل خاص من تجلياته الذاتية او الافعالية تسمى باسم من الاسماء، و هذه الاسماء الملقوطة هي اسماء الاسماء. و من هاهنا يعلم ان المراد بكون الاسم هو عين المسمى ما هو» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۲۷)؛

ترجمه: پس ذات احدیت، به [دلیل] صفتی معین از صفاتش، یا به اعتبار تجلی خاصی از تجلیات ذاتی یا افعالی اش، به اسمی از اسم ها خوانده می شود؛ و این اسم های ملفوظ، همانا اسامی اسماء هستند. از این جا معلوم می شود که منظور از آن که گفته می شود اسم همان عین مسمى است، چیست.

پس نه تنها می توان اسمی برای خداوند اختیار کرد، بلکه این اسم عین مسمای خود است. در واقع، چنین اسمی / مسمایی، جایگاه ویژه ای در نظریه معناداری صدر/ دارد. وی در اشاره به این جایگاه ویژه، می فرماید:

«و قال الآخر: الحق لا يكون مدلولاً للدليل و لا معقولاً للعقول، فكذب بوجه دون وجه، نعم لا تحصله العقول بافكارها و لا تستنزله المدارك باذكارها، لكنه اذا ذكر فيه يذكرون، و به يفكرون و يعقلون، فهو عقل العقلاء و ذكر الذاكرين و فكر الدالين...» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۲۴)؛

ترجمه: دیگری گفت: حق، مدلول هیچ دلیلی نیست و معقول هیچ عقلی نیست. پس [چنین کسی] از جنبه های مختلفی دروغ بافت. بله، عقل ها با افکارشان او را در نمی یابند و مدرک ها با یادشان او را [از مرتبه خود] پایین نمی کشند، اما هنگام یادکردن، [این] اوست که یادش می کنند، و به او فکر می کنند؛ پس او عقل عاقلان و یاد یادکنندگان و فکر دلالت کنندگان است.

در این بند به جایگاه دوگانه خداوند اشاره شده است که هم دلیلی نمی توان یافت که بر او دلالت نماید و هم دلیلی نمی توان یافت که بر او دلالت نکند. این عبارت چه بسا شاعرانه و عارفانه به نظر آید و به همین بهانه از توجه به آن غفلت شود. شاید از همین رو، اندکی بعد، صدر/ به صراحت عنوان می کند:

«اعلم ان اسم الله تعالى يجمع الاسماء كلها لانه عبارة عن مقام الالهية... و مسمى الله

یشمل مسمى الاسماء كلها» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۲۹)؛

ترجمه: بدان که اسم الله - تعالی - همه اسم‌ها را در بر می‌گیرد؛ زیرا آن عبارت است از مقام الوهیت؛ و مسمای الله، مسمای همه اسماء را شامل می‌شود.

گویی به جز این هم انتظار نداشتیم. چگونه ممکن است خداوند مدلول هیچ دلالت‌کننده‌ای نباشد و حال آن‌که وجود همگان به او بسته است. شمول نام خداوند بر همه نام‌ها، و شمول مسمای نام خدا بر مسمای همه نام‌ها، حاکی از نوعی نگاه وحدت‌انگارانه است که دیر یا زود، هر قائلی به نظریه اصالت وجود بدان رهنمون می‌گردد.

معنی‌های تهی

قائل شدن به چنین جایگاه ویژه‌ای برای خداوند، البته ظریف‌ترین وجه نظریه معنای صدر است؛ اما ظرایف دیگری نیز می‌توان در آن یافت.

صدر در جلد دوم «اسفار» پس از ذکر نظریه مثل افلاطونی، نقل قولی از «الهیات شفا» می‌آورد که در آن ابوعلی سینا عقیده گروهی (و نه خودش) را ذکر می‌کند که می‌پندارند قائل شدن به نظریه مُثُل، مستلزم آن است که در هر چیزی، دو چیز وجود داشته باشد؛ مثلاً در معنای (مفهوم) انسانیت، دو انسان یافت شود: یکی انسان تباه‌شدنی محسوس و دیگری انسان معقول مفارق ابدی. صدر آن‌گاه این سخن را چنین جمع‌بندی می‌کند:

«فَنَقُولُ قَدْ أَوْلَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ كَلَامَهُ بِوُجُودِ الْمَاهِيَةِ الْمَجْرُودَةِ عَنِ اللُّوَاحِقِ لِكُلِّ شَيْءٍ الْقَابِلَةِ لِلْمُتَقَابَلَاتِ» (صدر، ۱۹۸۱: ج ۲، ۴۷).

حسین واله، عبارت فوق را چنین تبیین می‌کند:

«... صدر بر عبارتی از ابن‌سینا چنین خرده گرفته: این تعبیر، موهم این است که موضوع له واژه حتماً باید وجود داشته باشد، حال آن‌که چنین نیست. این تأکید صدرایی راه را باز می‌کند برای این‌که تصور کنیم واژه می‌تواند بر مجموعه‌ای تهی دلالت کند و معنادار بماند» (واله، ۱۳۸۸: ۱۶۰).

نشان خواهیم داد که صدر واقعاً به وجود چنین واژه‌هایی که فاقد موضوع له هستند، باور داشته است؛ اما شک دارم که فقره مذکور را بتوان - دست‌کم صراحتاً - به عنوان

پشتیبان این نظر حساب کرد. در این جا ترجمه دیگری از عبارت فوق پیشنهاد می‌دهم:
«پس می‌گوییم که شیخ‌الرئیس، سخن آن [گروه] را به منزله وجود ماهیتی، متزع از
لواحق، برای هر شیء تأویل کرده است؛ [ماهیتی] پذیرای اضداد.»
به نظر می‌رسد، ترجمه اخیر در مقایسه با ترجمه *واله*، ترجمه وفادارتری نسبت به
متن اصلی می‌باشد؛ و البته نقد *صدر* در این جا متوجه «لزوم وجود ماهیت برای شیء»
است نه «لزوم وجود موضوع له برای واژه».

اما در هر حال، *صدر* دست کم در دو موضع، بر وجود اسم‌هایی که برای هیچ شیئی
وضع نشده‌اند و اشیائی که هیچ اسمی برایشان وضع نشده، صحنه می‌گذارد:
«کل ما فی عالم من العوالم العقلية و المثالية و الحسية، ففی عالم الاسماء اصله و مبدأه و
سنخه، و فیه من الاسماء التي لم یظهر اثرها فی الکنون» (صدر، ۱۳۶۳: ۳۳۰)
ترجمه: هر آنچه در عالمی از عوالم عقلی و مثالی و حسی یافت شود، اصل و مبدأ آن
در عالم اسماء است و آن جا اسمائی یافت می‌شود که اثری از آن در [عالم] بوده‌ها، ظاهر
نشده است.

البته ناگفته پیداست که شاید مسمای این اسماء، در عالم دیگری جز عالم کون (بود)،
واجد نوعی از تقرر باشند و بنابراین حتی در منعطف‌ترین حالت هم نمی‌توان احکام
عالم کون را به همه عوالم تسری داد.

نتیجه‌گیری

در این نوشته، تعدادی از فقرات موجود در نوشته‌های مختلف *صدر المتألهین* را
بررسی کردیم که به طور ضمنی یا صریح، با موضوع معنا پیوند می‌یافت. جمع‌بندی
دیدگاه‌های بعضاً به‌ظاهر ناسازگار *صدر* کاری دشوار است. بعضی تصریح‌های او بر
انحصار نسبت معنا با مفاهیم کلی (ماهیات) و طرد هویات عینی به‌مثابه مدلول واژه‌ها،
آدمی را به شک می‌اندازد که آیا *صدر* اصلاً وجود را قابل به اشاره در زبان می‌داند یا
خیر. اما البته در مواضعی دیگر نیز اشاره به وجود را کم‌تر و بیش‌تر در پس هر
نام‌گذاری‌ای حاضر می‌شمرد. از دل این سرگشتگی، البته امکان استنتاج نظریه‌های



مختلف معنا، امکان‌پذیر است. حسین *واله* با بررسی این جنبه‌های مختلف، در نهایت به این نتیجه می‌رسد:

«دیدگاه صدر^۱ دربارهٔ معنا به واقع و بر خلاف ظاهر گفته‌هایش، یک‌دست است. معنا همان است که فهمیده می‌شود اما لزوماً مفهوم یا صورت ذهنی نیست. به تبع تنوع فهمیدن‌ها، تنوع معنا هم بروز می‌کند. تنوع فهمیدن هم ناشی از تنوع موضوع‌های فهم و جنس دریافت است. لذا معنای پاره‌ای واژگان، مرکب از مفهوم و مدلول است و معنای پاره‌ای واژگان فقط مدلول است» (واله، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

ما با برخی از این نتیجه‌ها همدلی داریم، اما نشان دادیم که بعضی از آن‌ها از دل استدلال‌های *واله* در نمی‌آیند و البته استدلال‌های خود را نیز در دفاع از آن‌ها آوردیم. به هر حال، چنانچه بخواهیم برخی گزاره‌های کلیدی برآمده از بررسی خود را به اجمال بیان کنیم، باید به این موارد اشاره کنیم:

۱. (جنبه‌ای از) معنا مبین مفاهیم ماهوی است.
۲. (جنبه‌ای از) معنا معرف معقولات ثانی است.
۳. (جنبه‌ای از) معنا نشانگر هویات عینی است.
۴. نام خدا، دربرگیرندهٔ همهٔ نام‌ها است. مسمای «خدا» دربرگیرندهٔ مسمای همهٔ نام‌هاست.
۵. برخی نام‌ها تهی‌اند و مابازایی در عالم گون ندارند.

منابع

۱. صدرالدین، محمد شیرازی (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة*، نسخه الکترونیکی موجود در پایگاه اینترنتی:
<http://www.shiaonlineibrary.com>
۲. _____ (۱۳۸۰)، *المبدأ و المعاد*، نسخه الکترونیکی موجود در پایگاه اینترنتی:
<http://www.shiaonlineibrary.com>
۳. _____ (۲۰۰۰م)، *کتاب المشاعر*، نسخه الکترونیکی موجود در پایگاه اینترنتی:
<http://www.shiaonlineibrary.com>
۴. _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. _____ (۱۳۶۲)، *منطق نوین مشتمل بر اللمعات المشرقیة فی فنون المنطقیة*، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، نشر آگاه، نسخه الکترونیکی موجود در پایگاه اینترنتی:
<http://www.noorlib.ir>
۶. مروارید، محمود، (۱۳۸۸)، «نظریات شی‌انگارانۀ معنا در فلسفۀ تحلیلی و علم اصول»، فصلنامه نقد و نظر، شماره پیاپی ۴۰، ص ۸۳-۱۳۱.
۷. واله، حسین (۱۳۸۸)، «نظریه معناداری صدرالمتألهین»، دوفصلنامه شناخت فلسفی، شماره ۱/۶۱، ص ۱۴۷-۱۷۴.
8. Rizvi, Sajjad (2009), *Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being*, London, Routledge.