

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هشتم، تابستان ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۲۸

بازخوانی لوازم معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تفکیک معنا از مفهوم و مصداق و واقع

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۱۲

تاریخ تأیید: ۹۴/۸/۱۴

علی اصغر مروّت*

در برابر نظریه وجود ذهنی، اخیراً دیدگاهی ارائه شده است که در آن دیدگاه، وجود ذهنی ماهیات در علم حصولی ما به آنها نفی می‌شود و برای معلوم بالذات مطلق و معلوم بالذات مقید - که در این دیدگاه به ترتیب «معنا» و «مصداق» خوانده شده‌اند - تحقق جدا و مستقل از تحقق علم حصولی - که در این دیدگاه «مفهوم» خوانده می‌شود - ادعا می‌شود. در این دیدگاه، از تفکیک معنا و مصداق و مفهوم و واقع از همدیگر لوازمی به دست می‌آید که پذیرفتن آنها سبب بروز تغییراتی اساسی در دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خواهد شد. در این نوشتار، ما به بررسی این مسئله خواهیم پرداخت: آیا صاحبان این دیدگاه دلیلی در اثبات تمایز معلوم بالذات از علم حصولی آورده‌اند یا نه نشان خواهیم داد که نه تنها این دیدگاه بدون دلیل است بلکه لوازمی که در این دیدگاه برای تفکیک معنا از مفهوم و واقع و مصداق ذکر شده است با هم سازگار نیستند.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، علم حصولی، معنا، مفهوم، واقع، مصداق.

* استادیار دانشگاه پیام نور همدان.

بیان مسئله

در مقاله «چیستی معنا» (فیاضی و دیگران، ۱۳۹۲) تلاش شده که نظریه وجود ذهنی - که نظریه پرطرفداری در فلسفه اسلامی معاصر است - نقد شود و با قول به ذهنی نبودن ماهیاتی که با توجه به علم حصولی ما به آنها «معلومات بالذات» خوانده می‌شوند، تمایز معلوم بالذات [اعم از معلوم بالذات مطلق و معلوم بالذات مقید] از علم حصولی و معلوم بالعرض نشان داده شود و آنگاه با تفکیک چهار ساحت علم حصولی، معلوم بالذات مطلق، معلوم بالذات مقید و معلوم بالعرض - که به ترتیب در آن مقاله «مفهوم»، «معنا»، «مصادق» و «واقع» نامیده شده - لوازم ده‌گانه‌ای برای این تفکیک ذکر شود که معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی را در فلسفه اسلامی معاصر دچار تغییراتی اساسی خواهد کرد.

در نوشتار پیش رو، تلاش بر این است که در خصوص دیدگاه فوق به دو پرسش اصلی زیر پاسخ داده شود:

۱. آیا دلیلی در اثبات تمایز معلوم بالذات از علم حصولی یافت می‌شود؟
۲. آیا لوازم ده‌گانه‌ای که برای تفکیک معنا از مفهوم و مصادق و واقع بیان شده است با هم سازگاری دارند؟

شروط تحقق علم حصولی

در علم حصولی به یک شیء، خود آن شیء مستقیماً و به نحو بی‌واسطه درک نمی‌شود بلکه به واسطه امر دیگری درک می‌گردد. پس، برای تحقق علم حصولی به «واسطه» نیز نیاز است. به «واسطه» «صورت شیء» هم گفته شده است. واسطه مورد نظر در علم حصولی، ماهیتی مماثل با ماهیت شیء معلوم دارد اما آثار شیء معلوم را ندارد. در علم حصولی، عالم نمی‌تواند، مستقیماً و بی‌واسطه، شیء معلوم را درک کند و آن را با واسطه «صورت شیء معلوم» می‌شناسد. اما خود

این صورت، برای درک شدنش به واسطه دیگری نیاز ندارد و بی‌واسطه متعلق علم یا درک قرار می‌گیرد. بدین سبب، می‌توان گفت که صورت شیء اولاً و بالذات متعلق علم (معلوم) است و خود شیء ثانیاً و بالعرض (به واسطه آن صورت) متعلق علم (معلوم) قرار می‌گیرد. بنابراین، به صورت شیء «معلوم بالذات» و به خود شیء [در علم حصولی به آن] «معلوم بالعرض» گفته شده است.

معلوم بالذات را به دو شکل می‌توان درک کرد: اول به‌عنوان «این» یا «آن» یا «یک» شیء خاص و دوم بدون توجه به اینکه معلوم بالذات آن شیء است یا این شیء یا یک شیء خاص. برای تقریب این دو شکل از معلوم بالذات به ذهن مثالی ذکر می‌شود: فرض کنید ما درکی حصولی از اسب داریم. پس، باید صورتی از اسب نزد قوه مدرکه ما حاضر باشد. این صورت از اسب یک صورت از اسب است و می‌توان از آن به‌عنوان «این اسب» یا «آن اسب» یا «یک اسب خاص» ادراکی داشت. در این حالت، معلوم بالذات ما (صورت اسب) مقید به آن یک مورد یا مقید به آن یا این مورد است. اما می‌توان به‌هنگام ادراک صورت اسب، توجهی به اینکه آن یک اسب است یا این که آن، این یا آن اسب است نداشت. در این صورت، اسب درک‌شده مقید به یک مورد خاص یا این مورد و آن مورد نیست و از این قیدها آزاد (مطلق) است. بنابراین، معلوم بالذات [= صورت شیء = ماهیت ممانل با ماهیت معلوم بالعرض، اما فاقد آثار آن] را می‌توان به دو قسم تقسیم و اقسام آن را چنین نامگذاری کرد: معلوم بالذات مقید و معلوم بالذات مطلق.

با کمی دقت در تقسیم فوق از معلوم بالذات، می‌توان دریافت که معلوم

بالذات مقید همان متعلق بالذات علم حصولی جزئی، و معلوم بالذات مطلق همان متعلق بالذات علم حصولی کلی است. و آنچه به ما مجوز این تقسیم از معلوم بالذات را می‌دهد تقسیم علم حصولی به علم حصولی کلی و علم حصولی جزئی است.

وحدت علم حصولی و معلوم بالذات

نظریه مشهور در باب علم حصولی این است که علم همان معلوم بالذات (صورت شیء) است: العلم هو صورة حاصلة من الشيء عند العقل. لازمه این قول آن است که معلوم بالذات تحققی جدا از تحقق علم نداشته باشد. برای توضیح وحدت علم و معلوم بالذات در علم حصولی، ما دو واژه کلیدی را وارد این بحث می‌کنیم: مفهوم و مصداق. و مصداق را به دو قسم واقعی و غیرواقعی تقسیم می‌کنیم. برای این منظور، ما این اصطلاحات را از تعریف مفهوم کلی و مفهوم جزئی نزد حدائق برخی از منطقدانان قدیم وام می‌گیریم: مفهوم کلی مفهومی است که بتوان بیش از یک مصداق برای آن فرض کرد، هرچند این مفهوم هیچ مصداق واقعی نداشته باشد - مانند مفهوم کلی «شریک الباری» - یا فقط یک مصداق واقعی داشته باشد - مانند مفهوم کلی «خدا» [طبق نظر اهل توحید -، برخلاف مفهوم جزئی که مفهومی است که برای آن فقط بتوان یک مصداق فرض کرد، هر چند همان یک مصداق را هم در عالم واقع نداشته باشد، مانند مفهوم جزئی «عبدالله بن سبا» (طبق نظر سیدمرتضی عسگری). بنابراین، می‌توان از مصداق‌های فرضی و مصداق‌های واقعی سخن گفت. البته، در کتاب‌های متقدمان شاید به صراحت از افراد یا مصادیق فرضی سخن نرفته باشد و صرفاً کلی، به‌عنوان مفهومی که صدق آن بر بیش از یک فرد (مصداق) محال نیست، معرفی شده باشد، هر چند برای کلی فقط یک مصداق یافت شود یا کلی هیچ

مصادقی نداشته باشد. (برای نمونه، ر.ک. ابن سینا، بی تا: ۱۴۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۲۸؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۲-۱۳) اما منطقیان متأخرتر لازمه این تعریف را متوجه شده‌اند و با توجه به اینکه در مواردی، شخص کلیت مفهومی را درک می‌کند اما بیش از یک مصداق برای آن سراغ ندارد، «کلی» را به عنوان مفهومی که بیش از یک فرد (مصداق) بتوان برای آن فرض کرد تعریف کرده‌اند. (برای نمونه، ر.ک. مظفر، ۱۴۲۷: ۵۹؛ خوانساری، ۱۳۷۹: ۹۳؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۹۲: ۶۲) البته، بین تعریف‌های متاخران و متقدمان در باب مفهوم کلی دیدگاهی چون دیدگاه تفتازانی هم هست که اگرچه به صراحت متاخران از فرض بیش از یک مصداق برای مفهوم کلی سخن نگفته است اما مفهوم «فرض» را وارد این تعریف کرده است. (یزدی، ۱۴۰۴: ۵۱-۵۴)

اما مصداق‌های دیگری هم برای یک مفهوم کلی وجود دارند که اگرچه واقعی نیستند اما فرضی هم نیستند. این مصداق‌ها از جنس مصداق‌های فرضی هستند، یعنی ماهیت‌هایی فاقد آثارند اما تصور آنها وابسته به فرض و اختیار ما نیست، مانند تصاویری که در خواب مشاهده می‌کنیم و صورت‌هایی که از اشیاء خارجی متعلق درک ما قرار می‌گیرند. بنابراین، ما همه این صورت‌ها را به دلیل مسانخت آنها [بدون آثار بودنشان] یک کاسه می‌کنیم و به آنها «مصادیق غیرواقعی» می‌گوییم، برخلاف «مصادیق واقعی» که در تعریف آنها می‌توان گفت: ماهیاتی که واجد آثارند.

اکنون می‌توان با استفاده از مفاهیم فوق، نظریه وحدت علم حصولی و معلوم بالذات را توضیح داد:

ما چهار مفهوم متفاوت داریم: «علم حصولی»، «معلوم بالذات مطلق»، «معلوم بالذات مقید» و «معلوم بالعرض». بر این مبنا که هر مفهوم حداقل حاکی از

مصادقی غیرواقعی است، می‌توان گفت که متناظر با چهار مفهوم فوق چهار مصادق غیرواقعی داریم: مصادق غیرواقعی علم حصولی، مصادق غیرواقعی معلوم بالذات مطلق، مصادق غیرواقعی معلوم بالذات مقید و مصادق غیرواقعی معلوم بالعرض. مصادق غیرواقعی همان فرض ما از مصادق واقعی است. بنابراین، با این مفهوم (مصادق غیرواقعی) می‌توان در مورد مصادق واقعی گفتگو کرد.

اکنون، می‌توان منظور کسانی را که به وحدت علم حصولی و معلوم بالذات معتقدند دقیق‌تر بیان کرد:

مفهوم علم حصولی و مفهوم معلوم بالذات دارای مصادق واقعی یکسانی هستند. به عبارت دیگر، مفهوم «وحدت علم حصولی و معلوم بالذات» دارای مصادق واقعی است. به عبارت سوم، مفهوم علم حصولی و مفهوم معلوم بالذات مصادیق واقعی دارند و این مصادیق در یک شخص تحقق دارند (وحدت شخصیه مصادیق واقعی مفهوم علم حصولی و مفهوم معلوم بالذات).

حال، جا دارد که پرسیده شود: چه دلیلی سبب شده است که فیلسوفان قایل به وجود علم حصولی، قایل به وحدت علم حصولی با معلوم بالذات باشند؟ بی‌گمان، مهم‌ترین دلیل این است که ملاک علم را همان «حضور» می‌دانند. توضیح اینکه حصول علم چیزی جز حضور چیزی نزد چیز دیگر نیست. مقصود از «حضور» یا «حصول» همان وجود و تحقق است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۴۰؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۲۸) و مقصود از «نزد» همان وحدت شخصیه مصادق واقعی مفهوم ما از آن دو امر است. برای مثال، علم ما به ماهیت سفیدی چیزی جز حضور ماهیت سفیدی نزد عالم نیست و، به عبارت بهتر، علم به سفیدی همان

تحقق ماهیت سفیدی در شخص عالم است. بر این مبنا، با علم به سفیدی ماهیت سفیدی در ذهن حاصل می‌شود و با علم به سیاهی، ماهیت سیاهی در ذهن حاصل خواهد شد و اگر ذهن واجد هر دو ماهیت باشد، هم باید در ذهن ماهیت سفیدی تحقق داشته باشد و هم ماهیت سیاهی. اما این بدان معنا نیست که ذهن هم سیاه است و هم سفید و، آنگاه، ذهن مصداقی از جمع اضداد است، چراکه جمع ضدین در هر صورت محال است. بلکه این بدان معناست که آنچه در ذهن حاصل می‌شود ماهیت سیاهی و سفیدی بدون آثار مترتب بر آنهاست. از این رو، در مورد ماهیت سفیدی حاصل در ذهن گفته می‌شود که این ماهیت ماهیت سفیدی (دارای آثار) نیست و این ماهیت ماهیت سفیدی (بدون آثار) است، و مقصود از اینکه گفته می‌شود سفیدی سفیدی است به حمل اولی و سفیدی سفیدی نیست به حمل شایع نیز همین است.

اما حضور چیزی نزد چیز دیگر - به معنایی که در بالا ذکر شد - فقط در مورد اشیاء بسیط اتفاق می‌افتد و نه اشیاء مرکب. توضیح اینکه در اشیاء مرکب که اجزاء آنها کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، هر جزء از جزء دیگر غایب است و نزد آن حاضر نیست (دو جزء با هم وحدت شخصی ندارند). اما در اشیاء بسیط، اجزائی وجود ندارد که از هم غایب باشند. پر واضح است که مقصود از بساطت و ترکب در اینجا بساطت و ترکب خارجی است، نه بساطت و ترکب عقلی.

اشیاء بسیط همان مجردات هستند و اشیاء مرکب همان مادیات. بنابراین، می‌توان گفت که علم خاص موجودات مجرد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۱۷) و معلوم بالذات امری است که نزد موجود مجرد حاضر است (با موجود مجرد وحدت شخصی دارد). بنابراین، در علم حصولی، معلوم بالذات که همان

«صورت شیء» یا «ماهیت ممائل با ماهیت معلوم بالعرض اما بدون آثار آن» است نیز امری مجرد از ماده است.

لازمه دیدگاه فوق، ابطال قول به اضافی دانستن علم است که طبق آن، معلوم بالذات در شخصی جدا از شخص عالم تحقق پیدا می‌کند. و، بنابراین، نزد او حاضر نیست، به همان معنایی که برای «نزد» و «حاضر» ذکر شد. و اگر علم اضافه یا نسبتی بین عالم و معلوم است، این نسبت یا اضافه اضافه مقولیه نیست که نیاز به دو طرف در دو شخص جدا از هم داشته باشد بلکه اضافه اشراقیه است که در بیش از یک شخص تحقق ندارد.

در توضیح بیشتر وحدت علم حصولی با معلوم بالذات می‌توان گفت: این دو امر، بیش از یک امر نیستند که هرگاه به آن یک امر نگاه استقلال می‌اندازیم، آن را کیفی نفسانی می‌یابیم و به آن علم می‌گوییم و هرگاه به همان امر نگاه آلی می‌اندازیم، ماهیت شیء خارجی را ملاحظه خواهیم کرد و به آن معلوم بالذات اطلاق می‌کنیم. بنابراین، دو مفهوم «علم حصولی» و «معلوم بالذات» دارای یک مصداق واقعی هستند که این مصداق زمانی مورد لحاظ استقلالی قرار می‌گیرد و مفهومی (علم حصولی) از آن بدست می‌آید و گاهی مورد لحاظ آلی واقع می‌شود و از آن مفهوم دیگری (معلوم بالذات) گرفته می‌شود.

تفکیک معنا از مفهوم و مصداق و واقع

در برابر قول مشهور، قول دیگری ارائه شده که به خلاف قول به وحدت علم حصولی با معلوم بالذات است. (فیاضی و دیگران، ۱۳۹۲) در این دیدگاه، البته، اصطلاحات مورد استفاده برای بیان مضمون مورد باور متفاوت است و به جای علم حصولی از «مفهوم»، به جای مصداق بالذات مطلق از «معنا»، به جای مصداق بالذات مقید از «مصداق» و به جای معلوم بالعرض از «واقع (نفس الامر)»

استفاده می‌شود:

معنا حقیقت شیء است و مفهوم حکایت شیء است و مصداق معنای مقید است و واقع تحقق شیء است. (فیاضی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۳۸) مفهوم فقط علم حصولی است. (همان: ۱۴۱ و ۱۴۲) مصداق همان معناست ولی با قیدی که دایره شمول آن را کمتر می‌کند. (همان: ۱۳۸) مفهوم علم حصولی است ولی معنا محکمی علم حصولی است. (همان: ۱۳۹) معنا همان چیزی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند. (همان: ۱۳۸)

بدیهی است اگر مفهوم به عنوان علم، حاکی است، معنا باید به عنوان محکی معلوم باشد؛ اما کدام معلوم؟ بالذات یا بالعرض؟ بدیهی است که بالذات: معنا معلوم بالذات است. اما در مورد واقع باید گفت که هر معلوم بالعرضی واقعی است، هر چند هر امر واقعی معلوم بالعرض نباشد.

اگر خواسته باشیم به زبان باورمندان به این دیدگاه سخن بگوییم، باید گفت: طرفداران وحدت علم حصولی و معلوم بالذات به تمایز این «مفاهیم» از هم قایل-اند: مفهوم مفهوم، مفهوم معنا، مفهوم مصداق و مفهوم واقع. همین‌طور، چنانکه گذشت، این عده از فیلسوفان به تمایز این «معانی» هم قائل‌اند: معنای مفهوم، معنای معنا، معنای مصداق و معنای واقع. و از اینها گذشته، آنها تمایز این «واقعیت‌ها» را از هم قبول دارند: تمایز واقع مفهوم از واقع واقع و تمایز واقع معنا از واقع واقع و تمایز واقع مصداق از واقع واقع. اما آنها تمایز بین واقع معنا و واقع مفهوم و تمایز بین واقع مصداق و واقع مفهوم را نمی‌پذیرند.

اکنون، باید دید مخالفان «وحدت علم حصولی و معلوم بالذات» و، به عبارت دیگر، مخالفان «وحدت مفهوم و معنا و مصداق» چه انتقادی علیه دلیل وحدت

گرایان وارد کرده‌اند و جدا از نقد دلیل آنها، چه دلیل یا دلایلی به نفع دیدگاه خود مبنی بر تمایز «واقع معنا/ مصداق» از «واقع مفهوم» ذکر کرده‌اند. سؤال این است که آیا آنها این ادعا را اثبات کرده‌اند: «نفس این معانی لزوماً در ذهن حضور ندارند بلکه به کمک مفاهیم در ذهن نمایانده می‌شوند.» (همان: ۱۲۶)

جالب این است که در مقاله «چیستی معنا» (قیاضی و دیگران، ۱۳۹۲) نه انتقادی از نظریه «ملاک علم بودن حضور» به چشم می‌خورد و نه دلیلی در اثبات اضافی (اضافه‌ی مقولی) بودن علم به معلوم بالذات (مطلق یا مقید)، با این حال، در آن مقاله از سه راه تلاش شده که از وحدت علم حصولی و معلوم بالذات انتقاد شود.

۱. نقد نظریه‌ی وجود ذهنی

طبق نظریه وحدت علم حصولی و معلوم بالذات (نظریه وحدت مفهوم با معنا و مصداق)، علم که همان معلوم بالذات است مماثل با معلوم بالعرض یا واقع است و، به عبارت دیگر، ماهیتی مماثل با ماهیت واقع [= معلوم بالعرض] در ذهن تحقق می‌یابد و وجود آن وجود ذهنی است. برای مخالفت با وجود ذهنی [= وجود ماهیت مماثل با معلوم بالعرض در ذهن] در مقاله «چیستی معنا» تلاش شده است که مماثلت علم (مفهوم) با معلوم بالعرض (معنا یا مصداق) انکار شود: فهم خدا عین خدا نیست لکن خدا را نشان می‌دهد، چه اینکه فهم حرام حرام نیست اما حرام را مکشوف می‌سازد و نیز فهم عدم عدم نیست اما عدم را معلوم می‌کند. فهم باطل هم باطل نیست اما از باطل به خوبی حکایت می‌نماید. (همان: ۱۴۵)

نقد. اشکالی که در بالا به وجود ذهنی شده است اشکال تازه‌ای نیست و طرفداران وجود ذهنی از مدت‌ها قبل پاسخ آن را داده‌اند:

درست است که فهم خدا خدا نیست اما در عین حال فهم خدا خداست. در حکم اول، حمل شایع صناعی است و در حکم دوم، اولی ذاتی. همچنین، به حمل شایع، فهم حرام حرام نیست اما به حمل اولی، فهم حرام حرام است. فهم عدم هم به حمل شایع عدم نیست اما به حمل اولی عدم است. و فهم باطل نیز به همینسان: فهم باطل باطل است به حمل اولی و باطل نیست به حمل شایع. و، به عبارت کلی‌تر، فهم هر ماهیتی همان ماهیت است (اگر ماهیت بدون آثار باشد) و همان ماهیت نیست (اگر ماهیت دارای آثار باشد).

در واقع، نویسندگان مقاله «چیستی معنا» که از نظریه وجود ذهنی انتقاد کرده‌اند باید یکی از این دو راه را طی می‌کردند: معنای «ماهیت بدون آثار» را بدون تحقق بدانند یا به تحقق «ماهیت بدون آثار» در خارج از ذهن قایل باشند. راه اول قطعاً مورد پذیرش نویسندگان آن مقاله نیست، چراکه آنچه آنها «معنا» و «مصدق» خوانده‌اند، همان ماهیت بدون آثار است و اگر معنا واجد آثار باشد، هیچ تفاوتی با «واقع» نخواهد داشت، در حالی که این عده به تمایز معنا از واقع قایل‌اند تنها راه باقی مانده برای مخالفان وجود ذهنی ماهیات راه دوم است. اما آیا نویسندگان آن مقاله ثابت کرده‌اند که ماهیت بدون آثار تحقق خارج از عرصه ذهن دارد و وجود آن ذهنی نیست؟ با تأمل در مقاله «چیستی معنا»، دلیلی برای خارجی بودن وجود معنا یافت نشد، دلیلی که علم به معنا را به تصریح یا به تلویح از مقوله اضافه معرفی کند.

۲. علم حصولی به وجود و عدم

اگر علم حصولی عبارت از حصول صورت اشیاء در ذهن است و صورت اشیاء همان ماهیت (همانی ماهوی و نه همانی شخصی) اشیاء است، در علم به حیثیت ماهوی اشیاء شاید مشکلی پیش نیاید اما در علم به حیثیت وجودی اشیاء

(علم به وجود بماهو وجود) و در علم به عدم، علم حصولی چگونه می‌تواند تحقق داشته باشد؟ به عبارت دیگر، در علم به وجود و احکام آن و همین‌طور در علم به عدم و احکام آن، اگر این علم حصولی باشد، باید صورتی از وجود یا عدم به ذهن بیاید و اگر این صورت همان ماهیت است، چگونه می‌توان از ماهیت وجود بماهو وجود یا ماهیت عدم بماهو عدم سخن گفت؟ آیا ماهیتی که همان وجود اما بدون ماهیت است یا ماهیتی که همان عدم اما بدون ماهیت است، چیزی جز کوسه ریش پهن است؟!)

وجود علوم حصولی‌ای که عبارت از همان ماهیت معلوم بالعرض نیستند عده‌ای (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۸) را به این فکر انداخته است که علوم حصولی را به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم کنند: علوم حقیقی علم به ماهیت‌اند و علوم اعتباری علم به وجود و علم به عدم. (فیاضی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۴۶)

نقد. اینکه معلوم بالذات را همان ماهیت اما بدون آثار بدانیم پرده از حقیقت تمام علوم حصولی بر نمی‌دارد. تا اینجا حق با نویسندگان مقاله «چیستی معنا» است. اما اگر گفته شود معلوم بالذات همان معلوم بالعرض است [به جای اینکه گفته شود: معلوم بالذات همان ماهیت است] اما بدون آثار آن، مشکل حل خواهد شد و ما می‌توانیم هم معلوم بالذاتی که حیثیت وجود را نشان می‌دهد و هم معلوم بالذاتی که حیثیت ماهیت را نشان می‌دهد، هر دو را داشته باشیم. در این چاره‌جویی، در علم به حیثیت ماهویِ معلومات بالعرض، معلوم بالذات همان ماهیت (البته بدون آثار) است و در علم به حیثیت وجودیِ معلومات بالعرض، معلومات بالذات همان وجود (البته بدون آثار) است. در نتیجه، همه علوم (چه علم به وجود و چه علم به عدم و چه علم به ماهیت) حقیقی خواهند بود و ما

علم اعتباری نخواهیم داشت.

۳. تحلیل مفهوم و تحلیل معنا

در مقاله «چیستی معنا» آمده است که با تحلیل «مفهوم» می‌توان دریافت که هر مفهوم مفهوم چیزی است و آن چیز همان معناست، یعنی مفهوم بدون معنا امکان ندارد. این دیدگاه یادآور همان نظریه حیثیت التفاتی آگاهی است که در مکتب پدیدارشناسی مورد استفاده قرار گرفته است که می‌گوید: هر آگاهی (علم) آگاهی از چیزی (معنایی) است. (ورنو، ۱۳۷۲: ۳۳)

در ادامه مقاله آمده است که نمی‌توان از تحلیل معنا، به وجود مفهومی برای آن پی برد؛ این امکان هست که معنایی باشد که هنوز مفهومی (علم حصولی‌ای) به آن تعلق نگرفته باشد. معنا ضرورتاً متعلق مفهوم (علم) نیست بلکه فقط ممکن است متعلق مفهوم باشد و می‌تواند هم نباشد: «مفهوم بی معنا ذاتاً محال است اما معنای بی مفهوم ممتنع بالذات نیست. ... اگر گفته شود «انسان یک معناست»، لازم نیست بگوییم معنای چه چیز؟ ...» (فیاضی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۳۹)

نقد. آیا «معنا بدون مفهوم» خودش یک معناست یا آن را می‌توان «واقع» یا [تحقق] معنای «معنا بدون مفهوم» دانست؟ به عبارت دیگر، آیا شخص قایل به وجود «معنا بدون مفهوم» هنگامی که به آن می‌اندیشد «معنای معنا بدون مفهوم» را مورد توجه و فهم قرار می‌دهد یا «تحقق معنا بدون مفهوم» را؟ اگر بگوییم آنچه مورد درک و توجه اوست «تحقق معنا بدون مفهوم» است، پذیرفته‌ایم که تحقق معنا بدون مفهوم مورد توجه و فهم اوست، یعنی او از آنچه فهمی از آن موجود نیست فهمی دارد (فهم او از آن موجود است). و این تناقض است، چرا که باید چیزی باشد که فهمی از آن موجود است و هیچ فهمی از آن موجود نیست. پس، این (تحقق معنا بدون مفهوم) مستلزم تناقض و امری ناپذیرفتنی است. به ناچار،

باید گفت که آنچه به هنگام سخن گفتن از «معنا بدون مفهوم» مورد توجه و فهم این شخص است «معنای معنا بدون مفهوم» است، یعنی این شخص مفهوم و معنایی از «معنا بدون مفهوم» در اختیار دارد. اکنون، می‌توان از این شخص پرسید: شما معنایی از «معنای معنا بدون مفهوم» دارید؛ آیا «معنای معنا بدون مفهوم»، علاوه بر معنا، تحقق هم دارد؟ در مقاله «چیستی معنا» هیچ پاسخ مستدلی به پرسش فوق نمی‌توان یافت. به عبارت دیگر، در آن مقاله برای این سخن که «امکان دارد که معنایی بدون مفهوم داشته باشیم» دلیلی ذکر نشده است.

لوازم تفکیک معنا از مفهوم و مصداق و واقع

در مقاله «چیستی معنا» لوازمی برای تفکیک معنا از مفهوم، مصداق و واقع ذکر شد. که عدد آنها به ده مورد می‌رسد. آنچه جالب توجه است این است که این لوازم همدیگر را نقض می‌کنند و مانعة‌الجمع هستند! به‌اختصار به این لوازم ده‌گانه و بیان وجوه تعارض آنها با هم می‌پردازیم.

۱. کشف تفصیلی علیت تحلیلی

«شرط علیت خارجی تکثر در واقع است، یعنی به دو وجود منحاز نیاز است. اما در علیت تحلیلی دو معنای منحاز نیاز است، هر چند آن دو معنا به یک وجود موجود باشند.» (فیاضی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۵۰)

طبق علیت تحلیلی، یک معنا می‌تواند علت معنای دیگر باشد. «مثال برای علیت تحلیلی اینکه معنای وجود علت تحقق معنای یک انسان است و معنای ناطق علت تحقق انسان است و معنای ناطق علت تحصیل متعجب است و معنای متعجب علت ضاحک است که همه این معانی به وجود واحد موجودند.» (همان:

(۱۴۸)

در واقع، نویسندگان مقاله «چیستی معنا» بر پایه تعریفی که از علیت ارائه

کرده‌اند مصادیق علیت را توسعه داده و آنها را علاوه بر علیت‌های خارجی شامل علیت‌های تحلیلی نیز دانسته‌اند: «علیت یعنی توقف یک معنا بر معنای دیگر. توقف یک وجود بر وجود دیگر از مصادیق توقف یک معنا بر معنای دیگر است» (همان: ۱۴۹-۱۴۸)

۲. مرکب بودن خدا

«خدا هم ذات است و هم وجود و هم علم و هم قدرت. درست است به وجودی واحد موجودند اما ذاتاً معناهایی متباین هستند.» (همان: ۱۵۶)

وجه ناسازگاری دو لازمه فوق این است که بر مبنای تعریف علیت به توقف یک معنا بر معنای دیگر، از آنجا که کل متوقف بر جزء خودش است خدا باید مخلوق و معلول باشد، اما نه مخلوق خودش، چرا که جزء همان کل [= خدا] نیست. پس، خدا مخلوق امری غیر از خودش است و این با تعریف ما از خدا به‌عنوان امری نامخلوق سازگار نیست. حاصل آنکه اگر خدا مرکب است، علیت را به‌عنوان «توقف یک معنا بر معنای دیگر» نمی‌توان پذیرفت. باید توجه داشت که با عام کردن معنای علیت، به گونه‌ای که علیت تحلیلی هم در کنار علیت خارجی به‌عنوان نوعی از علیت پذیرفته شود، و نیز با تعریف علیت به توقف امری بر امر دیگر، باید این تالی فاسد را هم برای آنها پذیرفت که هر کل مرکبی (ولو مرکب تحلیلی) نیازمند به هر یک از اجزاء خود و، بنابراین، ممکن [و نه واجب] است و خدا هم به‌عنوان یک کل تحلیلی (طبق این دیدگاه) از این قاعده مستثنا نیست.

۳. اصالت معنا

طبق اصالت معنا، آنچه اصل است معناست و مفهوم و مصداق و واقع فرع بر آن هستند. «تحقق معنا همان واقع و نفس‌الامر است.» (همان: ۱۴۸)

۴. تصویری جدید از حمل اولی و شایع

«مشهور حمل اولی ذاتی را به اتحاد مفهومی و حمل شایع را به اتحاد مصداقی تعریف کرده‌اند. اما از آنجاکه اصالت از آن معناست، در واقع، تعریف عمیق‌تر حمل اولی وحدت معنایی است. اگر معنای موضوع همان معنای محمول باشد، حمل اولی صورت می‌پذیرد. اما اگر معنای موضوع با معنای محمول مغایر باشد، حمل شایع اتفاق می‌افتد. البته، اتحاد یا تغایر معنایی به اتحاد یا تغایر مفهومی منجر می‌شود، زیرا اصل معناست و مفهوم تابع آن است.» (همان: ۱۵)

این تصویر جدید از حمل اولی و شایع - چنانکه با دقت در عبارات فوق می‌توان دریافت - لازمه اصالت معناست.

از این رو، بحث از اصالت معنا را با توجه به لوازم سه‌گانه ذکر شده ادامه می‌دهیم.

هر مفهومی حاکی از معنایی است. (همان: ۱۳۸) و ما بدون تردید مفهومی از خدا داریم. پس، ما از معنای خدا ادراکی داریم. مطابق اعتقاد خداباوران، معنای خدا تحقق دارد (تحقق معنا همان واقع است) و خدا یک واقعیت است. اکنون، اگر به اصالت معنا قایل باشیم و مفهوم و مصداق و به ویژه واقع را فرع بر معنا بدانیم، باید «تحقق خدا» را فرع و «معنای خدا» را اصل به حساب بیاوریم. اکنون، اگر تعریفی که پیش از این از علیت ذکر کردیم قبول کنیم، «تحقق خدا» را از آنجا که متوقف بر معنای خداست (بنا به اصالت معنا) باید معلول «معنای خدا» بدانیم و این بدین معناست که وجود (تحقق) خدا معلول و مخلوق است و خدا واجب‌الوجود نیست. بنابراین، ما یا باید اعتقاد به اصالت معنا را به کناری بگذاریم یا خدایی را که به‌عنوان یک خدا باور به آن باور داریم یک «معنا» بدانیم و وجود را از آن سلب کنیم. موجود نبودن خدا - البته - به معنای معدوم بودن

او نیست، چرا که عدم هم همانند وجود در ظرف واقع قرار دارد: «واقعیت» اعم از وجود و عدم و اعتبار است.» (همان: ۱۲۸)

«خدا معدوم است»، گزاره‌ای مربوط به تحقق معنای خداست و اگر صادق باشد، مطابق واقع [نفس الامر]ی است که واقع آن عدم خداست، حال آنکه از نظر خدا باور این گزاره صادق نیست. پس، عدم را هم مانند وجود نمی‌توان به خدا نسبت داد.

حاصل آنکه بنا بر اصالت معنا و بنا بر تلقی علیت به عنوان توقف امری بر امر دیگر و بنا بر خدا باوری، باید این را هم پذیرفت که خدا نه موجود است و نه معدوم بلکه خدا یک معناست. این دیدگاه شبیه دیدگاه افلاطون است که مثال خیر را موجود نمی‌دانست و آن را حقیقتی برتر از وجود تلقی می‌کرد. (پاپاس، ۱۳۸۷: ۲۱۲) همچنین، این دیدگاه شبیه دیدگاه فلوپین است که واحد یا احد را برتر از وجود می‌دانست و وجود را از آن سلب می‌کرد. (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۵۳۵)

بنابراین، لازمه قول به اصالت معنا در کنار تلقی علیت به عنوان توقف امری بر امری و با وفاداری به اصل خدا باوری، این خواهد بود که خدا همان معنای خداست و نه تحقق معنای خدا، یعنی نمی‌توان وجود را به خدا نسبت داد. اما این لازمه با لازمه دیگر که برای تفکیک معنا از مفهوم و مصداق و واقع ذکر شده است سازگاری ندارد: ماهیت داشتن خدا.

۵. ماهیت داشتن خدا

«ماهیت خدا علت تحلیلی و جوب و وجود اوست و وجود خدا علت تحقق ماهیت اوست.» (فیاضی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۵۵) و این به معنای نسبت دادن «وجود» به خدا همراه با نسبت دادن ماهیت به اوست که با قول به اصالت معنا - چنان که نشان داده شد - ناسازگار است.

۷۰۶. تأثیر بر تفسیر اصالت وجود و تأثیر بر منطق مسانخ

«طبق تفسیری که نگارنده از اصالت وجود معتقد است ... ماهیت به واسطه وجود حقیقتاً در خارج محقق می‌گردد.» (همان: ۱۵۰) بنابراین، هم معنای وجود در واقع تحقق دارد و هم معنای ماهیت. و این بر خلاف تفسیر علامه طباطبایی از اصالت وجود است که «واقعیت خارجی یا باید حقیقتاً مصداق وجود باشد یا مصداق ماهیت.» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۹-۱۰)؛ طبق نظر نویسندگان مقاله «چیستی معنا»، بنابر اصالت وجود، هم وجود و هم ماهیت هر دو تحقق دارند ولی از آن دو، وجود اصل در موجودیت است و موجود بالذات است و ماهیت موجود بالتبع و بالغير. (فیاضی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۵۱) بر مبنای این تفسیر از اصالت وجود [که وامدار تفکیک معنا از مفهوم و مصداق و واقع است]، می‌توان پاسخ آنها که منطق ارسطویی را با فلسفه اصالت وجودی ناسازگار می‌دانند داد، چرا که «منطق ارسطویی بر چهارچوب ماهیت، جنس، فصل و تحقق کلی ماهیات بنا شده است.» (همان: ۱۵۰)

و این منطق با آن تلقی از اصالت وجود که «واقعیت خارجی یا باید حقیقتاً مصداق وجود باشد یا مصداق ماهیت» (همان: ۱۵۲) ناسازگار است و مسانخ نیست، چرا که، این تفسیر از اصالت وجود متن واقع را فقط پر شده از وجود می‌داند و نه ماهیت، حال آنکه منطق ارسطویی متن واقع را حاوی ماهیت و جنس و فصل و کلی طبیعی می‌داند. اما تفکیک معنا از مفهوم و مصداق و واقع به ما کمک می‌کند که تفسیر خود از اصالت وجود را تغییر دهیم و منطق ارسطویی را با آن جمع کنیم. بنابراین، منطق ارسطویی با فلسفه اصالت وجود [در تفسیر مختار نویسندگان مقاله «چیستی معنا»] سازگار است.

پیش از این از نویسندگان مقاله «چیستی معنا» نقل کردیم که «ماهیت خدا

علت تحلیلی وجوب و وجود اوست» (همان: ۱۵۵) و این عبارت معنایی جز این ندارد که ماهیت خدا اصل، و وجوب و وجود او فرع بر آن است. و این یعنی اصالت ماهیت در خدا، که با آموزه «عمومی» اصالت وجود ناسازگار است.

۸. تفاوت کلیت مفهومی با کلیت معنایی

«از نظر نگارنده، کلی در اینجا مشترک لفظی است، زیرا آنجا که کلی وصف مفهوم است به معنای امری است که قابلیت حکایت از کثیرین دارد اما آنجا که کلی صفت معناست بدین معناست که قابلیت صدق و حمل بر کثیرین را دارد و می‌تواند با مصداق خود متحد شده و بر آن حمل شود.» (همان: ۱۴۷-۱۴۶) بنابراین این لازمه، هم کلیت مفهومی و هم کلیت معنایی پذیرفته شده‌اند. اما از آنجاکه کلیت در هر مورد به معنای متفاوتی است، ما دو چیز متفاوت داریم که هر دو «کلی» خوانده شده‌اند.

در مورد کلیت مفهومی یا مفهوم کلی هم واضح است که آن امری خارج از معقولات اولی و ثانی نیست. به عبارت دیگر، اگر مفهوم کلی وجود داشته باشد، این مفهوم نمی‌تواند امری غیر از معقولات اولی و ثانی باشد و نویسندگان مقاله نمی‌توانند برای مفاهیم کلی مصادیقی ذکر کنند که نه معقول اول باشند و نه معقول ثانی.

۹. مقسم بودن معنا برای معقول اول و ثانی

این لازمه بدین معنا است که معقول اول و ثانی از اقسام معنا هستند و نه غیر معنا (مثلاً مفهوم). بنابراین، اگر مفهوم کلی غیر از معقول اول و ثانی نباشد، تناقضی را بین دو لازمه ذکر شده در فوق برای تفکیک معنا از مفهوم ملاحظه خواهیم کرد.

نویسندگان مقاله «چیستی معنا» ذیل عنوان «مقسم بودن معنا برای معقول اول و

ثانی» نوشته‌اند: «مفهوم از آن جهت که فانی در معنای محکی خود است مقسم معقولات است و این یعنی معنا حقیقتاً مقسم است و مفهوم به اعتبار اینکه حاکی این معناست مجازاً مقسم دانسته شده است.» (همان: ۱۵۶)

عبارات فوق به این معنا است که در کلیت معنایی و کلیت مفهومی، کلیت حقیقتاً متعلق به معناست و از باب علاقه‌حاکی (مفهوم) به محکی (معنا)، همان کلیت مجازاً به حاکی (مفهوم) هم نسبت داده شده است. لازمه‌ی مضمون فوق این است که کلیت در کلیت معنایی و کلیت مفهومی به یک معناست و آن معنا از کلی یک‌بار به «معنا» و به طور حقیقی و بار دیگر به «مفهوم» و به طور مجازی نسبت داده شده است.

یکی بودن معنای کلیت در عباراتی که ذیل عنوان «مقسم بودن معنا برای معقول اول و ثانی» آمده است با مشترک لفظی خواندن کلیت در عباراتی که از ذیل عنوان «تفاوت کلیت مفهومی با کلیت معنایی» پیش تر نقل کردیم و مستلزم دوتا بودن معنای کلیت است، وجود تعارض دیگری را در این دو لازمه ذکر شده برای تفکیک معنا از مفهوم نشان می‌دهد.

۱۰. راه حل معرفت‌شناختی

بنابر این راه حل، معنای اشیاء به ذهن نمی‌آید بلکه تنها مفهوم اشیاء به ذهن می‌آید. در باب «مفهوم» در مقاله «چیستی معنا» توضیحاتی داده شده است از جمله اینکه به مفهوم «کلیت» نسبت داده شده است. (همان: ۱۳۹) از طرفی، در بالا دیدیم که یکی از لازمه‌های تفکیک معنا از مفهوم تلقی معنا به عنوان مقسم معقول اول و ثانی است. معقولات اول و ثانی مجموع تمام کلیات‌اند. حال، اگر معنا در ذهن راه نداشته باشد، نباید از کلیات هم در ذهن خبری باشد، حال آنکه کلی به‌عنوان وصف مفهوم [که نمی‌تواند امری مغایر با معقولات اول و ثانی باشد، به

شرحی که گذشت] در ذهن در راه حل معرفت‌شناختی پذیرفته شده است. دیگر اینکه پذیرش مفهوم کلی مفهوم را به‌عنوان مقسم کلی معرفی می‌کند، حال آنکه در جایی دیگر، معنا به‌عنوان مقسم کلی پذیرفته شده است و این نیز خود تناقض دیگری است.

نتیجه‌گیری

نویسندگان مقاله «چیستی معنا» مدعی هستند که «عموم حکما، منطقدانان، علمای اصول و فلاسفه اسلامی به نحو کامل و دقیق به تفکیک معنا از سه مقوله دیگر توفیق نیافته‌اند ...» (همان: ۱۵۷) در نوشتار حاضر نشان داده شد که حداقل، برخی از فیلسوفان گذشته بین علم حصولی (مفهوم) مصداق بالذات کلی (معنا)، مصداق بالذات جزئی (مصداق) و معلوم بالعرض (واقع)، هم در مقام مفهوم و هم در مقام معنا، تفکیک کرده‌اند. اما در مقام تحقق، این فیلسوفان، اگرچه به تفکیک «واقع مفهوم» از «واقع واقع» و تفکیک «واقع معنا» و «واقع مصداق» از «واقع واقع» باور دارند، تفکیک «واقع معنا یا مصداق» را از «واقع مفهوم» نمی‌پذیرند. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که نویسندگان مقاله «چیستی معنا» تنها کاری که کرده‌اند تغییر اصطلاحات فلسفی و عوض کردن آنها است: مفهوم به جای علم حصولی، و معنا و مصداق و واقع به جای معلوم بالذات (مطلق = کلی و مقید = جزئی) و معلوم بالعرض. و آنها غیر از این هیچ دلیل تازه و قابل قبولی در اثبات تفکیک مفهوم از معنا و مصداق ذکر نکرده‌اند.

در مقاله «چیستی معنا» آمده است: «تمایز مصداق از واقع ... از ابتکارات این نوشتار است.» (همان: ۱۵۷) در پاسخ باید گفت: مقصود شما از «مصداق» همان معنای مقید یا جزئی است و مقصود شما از «معنا» همان معلوم بالذات است، و

پر واضح است که قبل از شما، طرفداران وجود ذهنی معلوم بالذات مقید (مصدق) را از معلوم بالعرض (واقع) تفکیک کرده‌اند و این تفکیک ابتکار شما نیست. اما اگر مقصود شما این است که این برای اولین بار بوده که شما نام «مصدق» را به معلوم بالذات مقید داده‌اید، باید گفت که این هم پذیرفتنی نیست، چرا که در تعریف مفهوم کلی و مفهوم جزئی آوردیم که منطق‌دانان گذشته برای این دو قسم مفهوم از وجود یک یا بیش از یک «مصدق» فرضی سخن گفته‌اند. در مورد لوازم ادعاشده برای تفکیک معنا و مفهوم و مصداق و واقع از همدیگر نیز ما نشان دادیم که این لوازم با هم ناسازگاری درونی زیادی دارند و همدیگر را نقض می‌کنند.

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *الاشارات و التنبيهات (مع شرحه للطوسی)*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف.
- پاپاس، نیکلاس (۱۳۸۷). *کتاب راهنمای جمهوری افلاطون*، ترجمه بهزاد سبزی، تهران: حکمت.
- حلی [علامه]، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). *الجواهرالنضید فی شرح منطق التجرید*، قم: بیدار.
- خوانساری، ۱۳۷۹، از ص ۴ - *أحد فرامرز قراملکی*، ۱۳۹۲، از ص ۴.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶). *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، [ج ۲]، تهران: سمت.
- فیاضی، غلامرضا و هادی ملک زاده، محمد جواد پاشایی (۱۳۹۲). «چستی معنا»، آیین حکمت، س ۵، ش ۱۶.
- کاپلستون، فردیک (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه* [ج ۱]، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: علمی و فرهنگی، و سروش.
- مظفر، محمد رضا (۱۴۲۷). *المنطق*، بی جا: دارالتعارف للمطبوعات.
- نصیرالدین طوسی (۱۳۷۵). *اساس الاقتباس*، تعلیق سید عبدالله انوار، تهران: نشر مرکز.
- ورنو، روژه و ژان وال (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن*، تهران: خوارزمی.
- یزدی، ملا عبدالله (۱۴۰۴). *حاشیة ملا عبدالله علی التهذیب*، تعلیق: السید مصطفی الحسینی الدشتی، قم: اسماعیلیان.