

نظریه معنا از دیدگاه علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۳ یارعلی کرد فیروزجایی*
مجید حسن زاده**

چکیده

در نیمه نخست قرن بیستم، رویکرد وجودشناختی در تبیین مسائل فلسفی، نخست به یک رویکرد معرفت‌شناختی و سپس به یک رویکرد زبان‌شناختی تقلیل یافت. صاحب‌نظران رویکرد اخیر مدعی شدند با تکیه بر نظریه‌های معنا می‌توان معناداری و صدق گزاره‌ها را تبیین کرد. در نتیجه بحث درباره وجود و احکام آن به بحث درباره زبان و معنا و چستی آن تغییر پیدا کرد. در این نوشتار سعی کردیم پس از تعریف نظریه معنا و طرح اجمالی نظریات معنا در غرب، به این پرسش پاسخ دهیم که نظریه معنا در فلسفه علامه طباطبایی چیست و آیا این نظریه توان پاسخ به اشکالات نظریه معنا را دارد یا خیر؟ علامه طباطبایی در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و معنا، اساساً تحقق هر معنایی اعم از معنای لفظی و غیرلفظی را در خارج محال می‌داند و از طرفی ثابت می‌کند که معنا همان صورت ذهنی است و جایگاه آن در ذهن است. لذا می‌توان نتیجه گرفت نظریه ایشان قرابت نزدیکی با نظریه تصویری معنا دارد؛ اما اشکالات نظریه تصویری معنا را که در غرب مطرح است، ندارد و به واسطه مبانی فلسفه اسلامی مثل کاشفیت و حکایت‌گری صورت ذهنی به آنها پاسخ می‌دهد.

واژگان کلیدی: معنا، مفهوم، اعتباریت معنا، دلالت، علم، صورت ذهنی.

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)، frouzjaei@bou.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)، mojahaza@gmail.com

مقدمه

در حالی که فلسفه تا قبل از قرن بیستم نگاهی ابزارری به زبان داشت و صرفاً برای انتقال مفاهیم از آن استفاده می‌کرد، فلسفه تحلیلی کوشید از طریق تحلیل زبان و با تکیه بر فلسفه زبان، مسائل معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی را توجیه و تبیین نماید و این گمان را تقویت کند که تنها راه رسیدن به حقیقت، زبان است و از طریق تحلیل زبان، تبیین و تعیین مرزهای آن، به خوبی می‌توان مسائل مابعدالطبیعی را حل کرد و اساساً بدون تسلط بر زبان، هیچ علم و تجربه‌ای امکان‌پذیر نیست.

با این چرخشی که در فلسفه رخ داد، اگر زبان را نیز از مسائل و موضوعات فلسفی به شمار آوریم، سه ساحت در فلسفه داریم که در یکدیگر تأثیر و تأثر متقابل دارند: ساحت هستی، ساحت اندیشه و ساحت زبان. لازم است به همه این ساحت‌ها توجه کرد و غفلت از برخی از آنها و اهتمام به برخی دیگر به تنهایی شایسته نیست.

در بحث زبان الفاظ دو وجه دارند؛ یک وجه آن، ناظر به عالم خارج از ذهن و وجه دیگر آن، ناظر به معرفت و شناخت یعنی عالم ذهن است. از آن حیث که ناظر به عالم خارج است، مسئله دلالت پیش می‌آید و از آن حیث که به مسائل عالم ذهن و ارتباط واژه‌ها با ادراکات ذهنی می‌پردازد، مسئله معنا مطرح می‌گردد.

مسئله معنا در سنت فلسفه تحلیلی مغرب‌زمین، کانون مباحث گوناگون قرار گرفت و باعث شد چندین نظریه معنا مطرح گردد. مهم‌ترین این نظریات عبارت‌اند از: نظریه ارجاعی (Referential theory)؛ نظریه تصویری (Ideational theory)؛ نظریه گزاره‌ای (Propositional theory) و نظریه کاربردی (Usage theory).

اما در سنت فلسفه اسلامی مباحث فلسفه زبان و معنا بر خلاف مباحث هستی‌شناختی و تا حدی معرفت‌شناختی، هیچ‌گاه به صورت مستقیم و آن‌چنان‌که در غرب مطرح شده، طرح نگردیده است. تحقیقات انجام‌شده در مورد نظریه معنا در فلسفه اسلامی نیز هیچ‌کدام به صورت جامع به مسئله معنا در حکمت متعالیه نپرداخته‌اند و عمدتاً تک‌بعدی و ناقص بوده و این نظریه را بر اساس مبانی حکمت متعالیه نقد و بررسی نکرده‌اند. به همین منظور برای ایجاد زمینه بحث در باب فلسفه زبان، بررسی نظریه معنای مرکوز در ذهن هر یک از فیلسوفان مسلمان و چهارچوب‌بندی آن،

ضروری به نظر می‌آید. بدین منظور در مقاله حاضر می‌کوشیم نخست گزارش کوتاهی درباره نظریه‌های معنا در سنت فلسفه تحلیلی غرب ارائه کنیم تا هم عناصر اصلی و ابعاد هر یک از نظریات درباره معنا آشکار شود و هم چالش‌ها و مشکلات پیش روی نظریه‌های معنا مشخص گردد و از این رهگذر برای طرح نظریه برگزیده معنا استفاده نموده و در مقام تدوین و ارائه نظریه معنا از منظر علامه طباطبایی برخوردار خواهیم آمد.

نظریات متداول درباره معنا

نظریه حکایی یا ارجاعی

ساده‌ترین رابطه‌ای که الفاظ با جهان خارج دارند، رابطه دلالت و ارجاع است. واژه‌ها و عبارات به این دلیل معنا دارند که بازنمایاننده چیزهایند (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۵). معنای آنها همان چیزی است که بازنمایی‌اش می‌کنند. مطابق این دیدگاه، کلمات مانند برجسب‌اند؛ آنها نشانه‌هایی هستند برای بازنمایی، نشان‌گری، نام‌گذاری، دلالت یا ارجاع به چیزها (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۹). نمونه آشکار این رابطه در اسمای خاص، ضمایر و اسمای اشاره مشاهده می‌شود.

نظریه حکایی معنا با مشکلات جدی‌ای مواجه است. طبق نظریه حکایی معنا، اسم‌های خاص بدون مصداق مثل «کوه قاف»، «سیمرغ»، «غول» و ... به این دلیل که بازنمایی از شیئی در خارج نمی‌کنند، باید مهمل و بی‌معنا باشند؛ همچنین طبق این نظریه، دو کلمه «سعدی» و «نویسنده گلستان» باید مترادف باشند؛ زیرا به یک چیز اشاره دارند و مطابق این نظریه باید یک معنا داشته باشند؛ اما بدیهی است که مترادف نیستند. مطابق این نظریه هیچ شیئی به ازای حروف، ادوات ربط و برخی ضمایر و همچنین معقولات ثانیه منطقی و فلسفی وجود ندارد و چون شیئی به ازای ایشان در خارج نیست، طبعاً معنا هم ندارند.

نظریه حکایی معنا روایت سنجیده‌تری هم دارد که مطابق آن، معنای یک لفظ، مصداق و هویت خارجی آن لفظ نیست؛ بلکه ارتباط آن لفظ با مصداقش است؛ به عبارتی معنای هر کلمه در ارتباط آن کلمه با مصداق خارجی‌اش نهفته است. این روایت اشکالات کمتری دارد؛

مثلاً الفاظی که دارای مصداق یکسان اند، از این جهت که نحوه ارتباطشان با مصداق فرق می‌کند، دارای معنای متعدد می‌شوند و اشکالی به وجود نمی‌آید (آلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۹). اشکال این نظریه آن است که معنا را همان رابطه میان واژه و محکی می‌داند؛ در حالی که معنا مساوی رابطه نیست. هرچند معنا با مصداق ارتباط دارد و حاکی از آن است، معنا همان ارتباط نیست. همچنین ارتباط، جزئی از معنا هم نیست. در معنای کلمه هیچ‌گاه رابطه را داخل معنا و جزئی از آن لحاظ نمی‌کنیم. علاوه بر اینکه اشکال ابهام در مفهوم رابطه نیز بر این نظریه وارد است (ساجدی، ۱۳۹۰، ص ۸۵-۱۱۳).

نظریه تصویری

این نظریه را به برخی تجربه‌گرایان انگلیسی، خصوصاً جان لاک نسبت می‌دهند (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۲۶). وی در کتاب گفتارهایی در باب فهم انسانی می‌گوید: «کاربرد الفاظ باید نشانه‌های محسوس ایده‌ها باشد و ایده‌هایی که کلمات حاکی از آنهاست، مدلول خاص و بی‌واسطه کلمات اند»؛ یعنی الفاظ باید از تصورات ذهنی حکایت کنند. الفاظ و کلمات، حاکی یا دلالت‌کننده‌اند و تصورات ذهنی، محکی یا مدلول (Locke, 1990, pp.291-292).

طبق نظریه تصویری معنا، جایگاه معنا در ذهن است و معنا همان تصور، تصویر یا ایده‌های ذهنی است. این نظریه به خلاف نظریه حکایی که معنا را در عالم عین جست‌وجو می‌کرد، می‌گوید: معنا چیزی در بیرون نیست، بلکه چیزی است در درون ما. معنای یک لفظ تصویری است که گوینده یا نویسنده، آن تصور را اراده کرده‌اند و خواننده یا شنونده آن تصور را فهم کرده‌اند. تصویری که من اراده می‌کنم و تصویری که مخاطب فهم می‌کند، این تصور همان معناست و کلمات نشانه‌های محسوسی برای این تصورات اند و افراد به کمک چنین نشانه‌های محسوسی قادر به انتقال معانی و برقراری ارتباط با یکدیگرند (Hornsby, 2006, p.9). به عبارت دیگر معنا و ایده ذهنی به وسیله تفکر در ذهن تحقق می‌یابد و امری مستقل از زبان است (آلستون، ۱۳۸۰، ص ۴۳) و در این بین، نقش زبان تنها دلالت‌کردن یا علامت‌بودن برای معناست. آلستون می‌گوید بنا بر این نظریه، ما برای آگاه‌کردن دیگران از تصورات خویش و انتقال آنها به دیگران، به علایم محسوس و

همگانی نیاز داریم که این نیاز با کلمات و علایم برطرف می‌شود؛ اما تفاوتی میان کلمات و تصورات هست و آن اینکه تصورات، علایم طبیعی‌اند؛ در حالی که کلمات و علایم، قراردادی‌اند و دلالت آنها را وضع و قرارداد معین می‌کند (Alston, 1967, p.235).

از مهم‌ترین انتقادهایی که بر نظریه تصویری معنا وارد شده، این است که «صورت ذهنی» امری کاملاً خصوصی (Private) است و «زبان» امری عمومی (public) است؛ یعنی انسان‌ها صورت ذهنی مشترک ندارند و اساساً صور ذهنی اشتراک‌ناپذیرند؛ اما زبان انسان‌ها مشترک است و ابزار ایجاد ارتباط بین آنهاست (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸).

نظریه تصویری معنا

ویتگنشتاین متقدم قایل به «نظریه تصویری» معنا بود؛ بدین معنا که زبان و کلمه ابزاری برای ارائه تصویری از واقعیت است؛ برای مثال کلمه «درخت» مانند تصویری است که ما با آن به درخت اشاره می‌کنیم؛ در نتیجه میان خود تصویر و شیء به تصویر کشیده‌شده، شباهت در ترکیب وجود دارد؛ به عبارت دیگر تصویر کلام، عین تصویر واقعیت است. جمله در صورتی معنادار است که تصویر جمله با ترکیب واقعیت، قابلیت مطابقت داشته باشد (مگی، ۱۳۷۲، ص ۵۳۶). مطابقت میان اجزای جمله و واقعیت خارجی باید مطابقت جزء به جزء باشد. جمله در صورتی صادق است که ترتیب اشیایی که قضیه دال بر آن است با ترتیب کلمات در قضیه منطبق باشد و اگر این دو ترتیب بر هم منطبق نباشند، قضیه کاذب خواهد بود و اگر ترتیب کلمات در جمله به گونه‌ای باشد که برای اشیای خارجی در جهان ممکن نباشد که به آن نحو مرتب شوند، آن گفته بی‌معناست؛ بنابراین یک جمله می‌تواند صادق، کاذب یا بی‌معنا باشد (مگی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰-۱۶۱).

نظریه تصویری معنا تکیه‌گاه مابعدالطبیعی راسخی را برای ویتگنشتاین فراهم ساخت تا بتواند از روی ساخت زبان به ساخت واقعیت پی ببرد؛ یعنی ما از زبان و جمله‌ها به واقعیت خارجی پی می‌بریم. پس جمله‌ها دارای معنا هستند وقتی که زبان همچون آینه‌ای تصویر واقعیت را منعکس سازد. ویتگنشتاین متأخر در کتاب پژوهش‌های فلسفی نظریه تصویری معنا را به طور کلی نقد می‌کند و به جای آن، نظریه کاربردی یا ابزاری معنا را مطرح می‌کند (مگی، ۱۳۷۸، صص ۱۶۱ و ۱۶۷).

نظریه کاربردی معنا

بر اساس نظریه کاربردی معنا یک جمله به صورت جدا از دیگر جملات و کاربرد آنها معنادار نیست و باید کارکرد یک جمله را در سطح جامعه زبانی بررسی کرد (هادسون، ۱۳۷۸، ص ۹۵). نظریه کاربردی معنا نیز با اشکالاتی مواجه است. باید پذیرفت در اسامی خاص هیچ قانون و قاعده‌ای در جامعه حاکم نیست؛ همچنین آگاهی ما از معنای جملات بدیع و نو نیز حاصل آگاهی ما از قراردادهای اجتماعی و بازی‌های زبانی مربوط به آنها نمی‌باشد (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۴۹-۱۵۱).

نظریه گزاره‌ای معنا

نظریه گزاره‌ای معنای جملات خبری را هویاتی می‌داند: مستقل از ذهن، مستقل از زبان خاص، فراتر از زمان و مکان، جاودان و ضروری (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹) و این هویات را «گزاره» می‌نامد. طبق این دیدگاه در جملات معنادار گزاره‌ای وجود دارد که این جملات در رابطه مشخص و خاصی با آن قرار دارند؛ اما در جملات بی‌معنا، چنین رابطه‌ای وجود ندارد (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۳۰).

اشکالاتی نظیر «گزاره‌ها هویاتی انتزاعی و بی‌خاصیت‌اند» (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۳۵-۱۳۶) و ما هیچ تصور و تجربه‌ای از دریافت گزاره‌ها نداریم و اینکه این نظریه در واقع هیچ توضیحی درباره معنا نمی‌دهد، بلکه عبارت «گزاره‌ای را بیان می‌کند» تنها شکل زیباتری از گفتن «معنادار است» می‌باشد (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۳۷)، به این نظریه وارد شده است.

معنا از منظر علامه طباطبایی

در آثار علامه طباطبایی مباحث زبانی به صورت مستقل بیان نشده است؛ اما در لابه‌لای مباحث فلسفی به بحث‌های زبانی و معنا نیز پرداخته است. در این مقاله تلاش می‌کنیم نشان دهیم جایگاه معنا در فلسفه علامه طباطبایی ذهن است و معنا از دیدگاه ایشان، همان تصور،

تصویر یا صورت ذهنی است. بنا بر این مدعا، نظریه معنا در فلسفه علامه طباطبایی قرابت زیادی با نظریه تصویری معنای فیلسوفان غربی دارد و البته اختلافاتی اساسی هم دارد که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد.

هرچند نظریه معنا در ارتباط با لفظ و زبان مطرح شده است و برای بررسی آن باید مبحث الفاظ را پیش کشید، به دلیل آنکه جایگاه معانی به طور مطلق -چه معنای لفظ و چه غیر لفظ- در فلسفه علامه طباطبایی، ذهن است، قبل از بحث الفاظ، جایگاه معانی را در این فلسفه ثابت می‌کنیم و پس از آن به ارتباط معنا با الفاظ می‌پردازیم.

۳۳

قیس

نظریه معنا از دیدگاه علامه طباطبایی

نحوه تحقق مفاهیم و معانی

نحوه تحقق مفاهیم و معانی و جایگاه آن در فلسفه علامه طباطبایی متأثر از دیدگاه ایشان در مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. نکته مهم این است که هرچند در لسان مشهور از این نظریه به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یاد می‌شود، استدلال‌های ملاصدرا و برخی عبارات‌هایش نشان می‌دهد وی علاوه بر معانی ماهوی، معانی فلسفی را نیز اعتباری می‌داند؛ بلکه هر معنا بما هو معنا را اعتباری می‌داند. بنابراین بهتر است از این اصل با عنوان اصالت وجود و اعتباریت معنا یاد کرد تا این اصل علاوه بر معانی ماهوی هر معنای دیگری را نیز شامل شود. اغلب عبارات‌های ملاصدرا ظهور در این دارد که وی کانون مسئله اعتباریت در قبال اصالت وجود را ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ما هو قرار داده است؛ لکن مراجعه به استدلال‌ها و برخی عبارات‌های وی، ما را به این باور می‌رساند که مسئله اعتباریت در قبال اصالت وجود در حکمت متعالیه فقط شامل معانی ماهوی نیست؛ بلکه شامل همه حقایق معنایی از جمله معانی فلسفی نیز می‌شود: «... أن المعانی کلها سواء كانت ذاتیات أو عرضیات هی غیر الوجود بالحقیقة جعلاً و وجوداً لأنها معقولات یتعقل بتبعیة الوجود و لیست هی موجودات عینیة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۳۲۹). ایشان در جای دیگری می‌گویند:

إنه لو كانت موجودیة الاشیاء بنفس ماهیاتها لا بأمر آخر، لا تمتنع حمل بعضها علی بعض و الحکم بشیء منها علی شیء کقولنا ... الانسان ماش؛ لان مفاد الحمل [ای الحمل

الشایع الصناعی] و مصداقه هو الاتحاد بین مفهومین متغیرین فی الوجود، و کذا الحکم بشیء علی شیء عبارة عن اتحادهما وجوداً و تغایرهما مفهوماً و ماهیة، و ما به المغایرة غیر ما به الاتحاد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۲-۱۳).

مراد ملاصدرا از ماهیات در عبارت فوق اعم از معانی ماهوی و غیر ماهوی است؛ زیرا معانی ماهوی همان طور که طبق اصالت ماهیت قابل حمل بر یکدیگر نیستند، طبق اصالت وجود نیز قابل حمل بر یکدیگر نیستند؛ مثلاً همان طور که طبق اصالت ماهیت نمی توان سفیدی را بر برف حمل کرد، طبق اصالت وجود نیز نمی توان سفیدی را بر برف حمل کرد؛ بلکه زمانی می توان سفیدی را بر برف حمل کرد که از معنای سفیدی معنای اشتقاقی سفید انتزاع شود و البته روشن است که چنین معنایی غیر ماهوی است؛ چون در جواب ما هو واقع نمی شود. بنابراین مقصود وی از عبارت فوق این است که زمانی می توان معانی را بر یکدیگر حمل کرد که هویت خارجی از سنخ معانی نباشد، بلکه هویت خارجی از سنخ وجود باشد؛ زیرا معانی متباین، تباین ذاتی آنهاست. حال اگر هویت خارجی از سنخ همین معانی باشد، هیچ گاه در این حمل جهت وحدتی حاصل نخواهد بود؛ زیرا در این صورت همان طور که مفهوم این معانی با یکدیگر متباین اند، مصداق و واقعیت این مفاهیم نیز با یکدیگر متباین خواهند بود.

بنابراین مراد ملاصدرا از نفی تحقق معانی ماهوی در خارج اعم از معانی ماهوی و غیر ماهوی است؛ همچنین همان طور که معانی ماهوی در هر ظرفی که تحقق داشته باشند، تباین آنها از یکدیگر ذاتی آنهاست، معانی فلسفی بلکه هر معنا بما هو معنا در هر ظرفی که تحقق داشته باشد، تباین آن از دیگر معانی، ذاتی آن خواهد بود. پس همان طور که اگر واقعیات خارجی از سنخ معانی ماهوی باشند نمی توان آنها را بر یکدیگر حمل کرد، همچنین اگر واقعیات خارجی از سنخ معانی فلسفی باشند، نمی توان آنها را بر یکدیگر حمل کرد و همان طور که مثلاً نمی توان معنای سفید را بر احمد حمل کرد، معنای واحد را نیز نمی توان بر احمد حمل کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۶۷-۶۸).

در آثار علامه طباطبایی ماهیت تعبیر واحدی دارد و اختلافاتی که بر سر تفسیر دیدگاه صدرالمتألهین درباره اعتباری بودن ماهیت و معنا شده است، درباره علامه وجود ندارد. از دیدگاه ایشان آنچه ملاً خارج را پر کرده، متن واقعیت خارجی را تشکیل می دهد، فقط وجود است و

ماهیت، فقط در ذهن محقق می‌شود. علامه تأکید دارد که ماهیت امری ذهنی است و چیزی جز وجود در خارج تحقق ندارد: «همانا که وجود، حقیقتی اصیل است و چیزی جز آن در خارج نیست» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۷). «اصل اصیل در هر چیز وجود اوست و ماهیت آن پنداری است؛ یعنی واقعیت هستی به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت‌دار؛ یعنی عین واقعیت است و همه ماهیات با آن واقعیت‌دار و بی‌آن (به خودی خود) پنداری می‌باشند؛ بلکه این ماهیات تنها جلوه‌ها و نمودهایی هستند که واقعیت‌های خارجی، آنها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند» (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۶-۴۸). «ماهیات و احکام و آثار ماهیات در واقعیت هستی جاری نیست» (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۶۴).

ایشان ماهیات حقیقی را «جلوه‌های گوناگون واقعیت در ذهن» می‌نامیدند (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۶۰). به بیان دیگر از دیدگاه علامه ماهیات و معانی، صرفاً جنبه و حیثیت معرفت‌شناختی دارند و از حیث وجودشناختی، هیچ گونه واقعیت خارجی ندارند. بنابراین می‌توان گفت جایگاه ماهیت و معنا در نظام فلسفی علامه طباطبائی فقط در ذهن است و آنچه در خارج تحقق دارد، فقط وجود است.

باید توجه کرد که گاهی علامه طباطبائی از تحقق بالعرض ماهیات سخن گفته و آن را به تبع وجود، موجود می‌داند: «همانا که وجود، موجود بالذات است و ماهیت به واسطه وجود، موجود است» (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۵)؛ اما این بیان به معنای تحقق و موجودیت ماهیت در خارج نیست؛ زیرا چنان‌که گذشت، از نظر علامه فقط وجود در خارج تحقق دارد و چیزی شایسته تحقق واقعی است - چه بالذات و چه بالعرض - که از سنخ وجود باشد - مانند حدود و اعدام ذاتی و جودات خاص - و از طرفی ماهیت از سنخ وجود نیست؛ بنابراین در این گونه عبارات، موجودیت به معنای صادق بر خارج است؛ یعنی ماهیت حقیقتاً بر خارج صدق می‌کند؛ اما این موجودیت به معنای متحقق در خارج و پرکننده جهان خارج نیست؛ لذا نباید از صدق حقیقی و بالذات ماهیت بر واقعیت خارجی نتیجه گرفت که ماهیت در خارج موجود است. سهم ماهیت از واقعیت خارجی فقط صدق حقیقی بر آن و اتحاد با آن است نه اینکه خود واقعیت خارجی باشد (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۹۶).

از دیدگاه علامه طباطبائی، محکی خارجی ماهیت، همان سلب‌ها، قیدها و عدم‌های وجودهای

خاص یعنی مرزهای اعتباری هر وجود خاص با وجود خاص دیگر است که ظهور آنها در ذهن، ماهیت را تشکیل می‌دهد؛ اما عقل اضطراراً برای درک و توصیف ماهیات نوعی ثبوت را برای آنها لحاظ می‌کند و بر این نمودهای ذهنی، دایره وجود را عقلاً توسعه می‌دهد: «چون ماهیات نمود و نمایش وجود برای ذهن هستند، عقل ناگزیر دایره ثبوت را توسعه می‌دهد، به این صورت که برای ماهیات وجود اعتبار می‌کند و وجود را بر آنها حمل می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۴).

البته روشن است که سلوب، قیود و اعدام وجودهای خاص، محکی خارجی ماهیت برای ذهن‌اند نه عین ماهیت این وجودات؛ به بیان دیگر چون این وجودهای خاص، محدود به حدود و اعدام خاص‌اند، ذهن انسان می‌تواند نمود و نمایشی از آنها اخذ کند و این نمود و نمایش که از آن به ماهیت تعبیر شده، حاکی از واقعیت خارجی حدود و قیود وجودهای خاص است؛ بنابراین اعدام ذاتی و ماهیات یکی نیستند، بلکه اعدام و حدود ذاتی هر وجود خاص، نوعی سببیت برای نمود ذهنی و ماهیت آن وجود دارد و محکی آن است.

رابطه لفظ و معنا

علامه طباطبایی در توضیح وضع و حقیقت آن در بحث وضع کفایة الاصول (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۹)، بین لفظ و معنا ارتباطی اولاً ثابت و غیرمتغیر، ثانیاً غیرحقیقی و اعتباری قایل است. دلیل ثابت بودن ارتباط، دوام و استمرار فهم معنای خاص از الفاظ خاص - در هر زبانی - است و دلیل اعتباری بودن ارتباط، تفاوت در زبان اقوام گوناگون است. اگر بین لفظ و معنا ارتباط حقیقی بود، زبان انسان‌ها مختلف نمی‌شد (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۱۶).

به اعتقاد علامه نخست «خود معنا» بر مخاطب عرضه می‌گردد و سپس الفاظ به جای آن قرار داده می‌شود. در هنگام وضع تمام ویژگی‌های معنا، فرضاً و اعتباراً به لفظ داده می‌شود. بنابراین الفاظ، وجود ادعایی معانی‌اند و دلالت آنها بر معنا، دلالت شیء بر خودش به حکم وهم و در ظرف اعتبار است. علامه برای اثبات ارتباط ثابت میان لفظ و معنا و وحدت اعتباری آن دو، به سرایت حسن و قبح از لفظ به معنا و بالعکس استشهد می‌کند؛ مانند شوم‌پنداشتن عطسه به دلیل شباهت لفظی آن به حیوان عاطوسا - که عرب آن را شوم می‌پنداشت - و فال بد زدن با غُرَاب (کلاغ)

به سبب اشتقاق از ماده غربه (طباطبایی، [بی تا]، ص ۱۹).

بر مبنای مطالبی که گفته شد، به نظر می آید نه تنها خود الفاظ عینی یعنی صداها و نمادها بلکه الفاظ ذهنی که به وسیله آنها تفکر انجام می شود نیز نمی توانند همان معانی باشند. دلیل این مطلب آن است که رابطه میان الفاظ با اعیان، وضعی و قراردادی است؛ ولی رابطه میان معانی (ادراکات) با اعیان، ذاتی و غیرقراردادی است. ارتباط میان لفظ با واقعیت خارجی، فقط از طریق قرارداد و وضع برقرار می گردد و حقیقتی غیر از این ندارد و به همین دلیل الفاظ متفاوتی برای یک شیء در زبان های مختلف وضع شده است؛ مثلاً ارتباطی که بین لفظ درخت و خود درخت در زبان فارسی وجود دارد، در زبان عربی با لفظ شجر و در زبان انگلیسی با لفظ tree حاصل می شود. پس رابطه لفظ با موضوع له آن یک رابطه غیرطبیعی و غیرذاتی است و تابع قرارداد و وضع است، چون با تغییر ملل و اقوام عوض می شود؛ اما رابطه معنا و عین خارجی، با تغییر اقوام و ملت ها تغییر نمی کند؛ پس یک رابطه طبیعی و ذاتی است، نه وضعی و قراردادی. بدین ترتیب می توان نتیجه گرفت که از میان سه موضوع لفظ، صورت ذهنی و واقعیت خارجی، تنها صورت ذهنی است که می توان معنا را به آن نسبت داد؛ یعنی معنا، تصور یا مفهومی را به ذهن متبادر می کند که معلوم بالذات ذهن انسان است.

پس معنا از بین وجودهای چهارگانه (لفظی، کتبی، عینی و ذهنی) اولاً و بالذات در قبال وجود ذهنی است و ثانیاً و بالعرض برای دیگر وجودها. حتی اگر علاوه بر وجود خارجی اصوات، وجود دیگری در فضای ذهن برای آن قایل شویم و آن را لفظ ذهنی بنامیم که ابزاری است برای تفکر باطنی و نجوای درونی، بازهم باید بگوییم که معنا غیر از این الفاظ ذهنی است؛ زیرا الفاظ ذهنی به تبع الفاظ عینی، تابع وضع و قراردادنند؛ اما معانی تابع وضع و قرارداد نیستند. بنابراین معانی، مطالب مخزون در ذهن یعنی صورت های ذهنی بدون توجه به مدلول هایشان هستند.

به طور خلاصه فرایند وضع لفظ برای یک شیء چنین است: اولاً شیئی را ادراک می کنیم، یعنی معنا و مفهومی از شیء در ذهن حاصل می شود؛ ثانیاً به نحو تعیینی یا تعینی لفظی در قبال آن معنا وضع می شود و پس از آن به وسیله لفظ و معنا، به مدلول آن اشاره می گردد. پس مرتبه دلالت لفظ بر مدلول بعد از وضع لفظ قرار دارد. به علاوه برای اینکه معنایی توسط لفظ به ذهن آید، ضروری است عواملی مثل کثرت حمل، استعمال و قرائتی که باعث خطور معنای مورد نظر به ذهن می شود،

همراه استعمال لفظ باشد و بین لفظ و معنا رابطه تلازم برقرار گردد. کم‌کم با محکم‌شدن رابطه لفظ و معنا، لفظ برای دلالت بر معنا، بی‌نیاز از همراهی قرائن می‌گردد و به‌تنهایی می‌تواند سبب تبادل معنا به ذهن گردد. در این مرحله، تصور و ادراک لفظ، موجب ادراک معنا می‌شود و سبب می‌شود صورت معنا در صورت لفظ قرار گیرد؛ یعنی معنا مندمج در لفظ و لفظ فانی در معنا شود و بین لفظ و معنا وحدت مصداقی اتفاق افتد. به سبب این اتحاد در این مرحله دیگر لفظ و معنا دو ادراک متمایز و مختلف نیستند، بلکه یک ادراک مطرح است که هم ادراک لفظ است و هم ادراک معنا. فنای لفظ در معنا سبب می‌شود لفظ مثل آینه‌ای باشد برای نمایش معنا و دیگر به خود آینه توجه نمی‌شود و ابزار بودن لفظ مغفول می‌ماند و توجه به لفظ، عین توجه به معنا می‌گردد. در نتیجه رابطه میان لفظ و معنا هوویت می‌شود.

اینکه رابطه بین لفظ و معنا تنها سببیت نیست، بلکه هوویت است، از اینجا می‌توان فهمید که ما پس از حصول معنا در ذهن نیز باز هم به لفظ نیاز مندیم و اگر رابطه لفظ و معنا فقط سببیت بود، باید با حصول تصور معنا در ذهن، دیگر نیازی به لفظ نمی‌داشتیم؛ حال آنکه چنین نیست (بیگ‌پور، ۱۳۹۰، ص ۴۰۱).

بنابراین الفاظ برای مفاهیم حکایت‌گر واقع وضع می‌شوند و مفهوم شیء در واقع اشاره‌ای به آن شیء است و اساساً ادراک بدون اشاره، وجود ندارد؛ زیرا وقتی از چیزی معنایی داریم، درحقیقت ذهن ما دارد به آن چیز اشاره می‌کند. شاید اگر قایلان نظریه ارجاعی (حکایی) معنا، این ویژگی مفاهیم را در وضع الفاظ مورد توجه قرار می‌دادند، نظریه ارجاعی معنا را از حالت ساده و بسیط خارج و با واسطه‌قراردادن مفاهیم حکایت‌گر از اشکالات وارد بر نظریه خود جلوگیری می‌کردند.

حال این اشاره مفاهیم گاهی به موجود خارجی و گاهی به موجود ذهنی است؛ بنابراین در معنای لفظ، وجود خارجی یا وجود ذهنی تعبیه است؛ بلکه اشاره به آن نحوه از تحقق که در شأن اوست، لحاظ شده است، چه آن نحوه تحقق بالفعل باشد چه نباشد. پس «وجود خارج از ذهن داشتن» در دلالت لفظ بر معنا نه شرط است و نه جزء ضروری دلالت و اینکه فیلسوفان معنا در غرب وجود خارجی مدلول لفظ را به نحوی از انحاء جزء یا شرط می‌دانند، قطعاً نادرست است؛ زیرا الفاظ فراوانی در زبان وجود دارد که دارای معنایند و ما معنای آنها را درک می‌کنیم بدون آنکه مدلول خارجی داشته باشند، مثل اجتماع و امتناع نقیضین، سیمرغ، دیو و شانس. البته اگر مفهومی

فاقد نفس الامر و به عبارتی فاقد مصداق مناسب خود باشد، فاقد معناست؛ هر چند اگر چیزی مفهوم شد، حتماً دارای مصداق است و ظرف مصداق، یا عین است یا ذهن یا نفس الامر. بنابراین از مطالب بیان شده نتیجه می شود که معرفت بشری توسط صورت ذهنی حاصل می شود و معنا همان تصور، تصویر یا صورت ذهنی است.

برای فهم دقیق دیدگاه علامه طباطبائی درباره نسبت اعتباری میان لفظ و معنا باید مقصود ایشان از اعتباری روشن گردد. از دیدگاه علامه وقتی انسان به یک شیء عالم می شود، یا خود آن شیء نزدش حاضر است (علم حضوری) یا صورتی از آن شیء (علم حصولی). اگر علم حصولی به امور واقعی و حقایق خارجی تعلق پذیرد، مانند علم انسان به حرارت آتش، به آن «ادراکات حقیقی» گفته می شود و اگر به امور اعتباری تعلق پذیرد، مانند علم به ریاست شخص علی، به آن «ادراکات اعتباری» می گویند؛ زیرا ریاست مبتنی بر اعتبار است. اعتباریاتی ناشی از احساسات انسان اند و چون انسان دارای دو نوع احساسات (عمومی و خصوصی) است، اعتباریاتی نیز به دو بخش تقسیم می شوند:

۱. اعتباریاتی که از احساسات عمومی سرچشمه می گیرند و در همه افراد یکسان می باشند و ثابت و غیر متغیرند. این اعتبار به شخص معتبر بستگی دارد و برای آن نیازی به وجود اجتماع نیست (اعتباریاتی قبل الاجتماع).
۲. اعتباریاتی که از احساسات خصوصی سرچشمه می گیرند و نزد هر قوم و قبیله ممکن است متفاوت باشند؛ به همین دلیل قابل تغییر و تحول اند. این اعتباریاتی به اجتماع قائم اند (اعتباریاتی بعد الاجتماع).

با این بیان روشن می گردد از دیدگاه علامه، سخن گفتن و دلالت لفظ بر معنا از اعتباریاتی بعد الاجتماع است (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۱۸) و در نتیجه برای یافتن نظریه معنای علامه طباطبائی یک نظریه معنا در این حوزه باید ارائه داد؛ اما برخی از پژوهش هایی که در پی یافتن نظریه معنا نزد علامه بوده اند، کوشیده اند نظریه معنای علامه را در حوزه های علم حضوری، علم حصولی، اعتباریاتی قبل الاجتماع و اعتباریاتی بعد الاجتماع تنوع دهند و تصریح کرده اند: «یک نظریه معنای واحد برای انواع معرفت میسر نیست» (کیاشمشکی، ۱۳۹۱، ص ۳۰-۳۵).

در بررسی این پژوهش معلوم می شود منظور ایشان از معنا، نه فقط معنای لفظ بلکه همه

ادراکات به طور مطلق است؛ این در حالی است که اساساً نظریه معنا به دنبال بیان چیستی معنای لفظ و نحوه ارتباط لفظ و معنا در گفت‌وگو و زبان است و تکلم از اعتباریات بعد الاجتماع است و بیان نظریه معنا جز در این حوزه توجیهی ندارد. مشکل این پژوهش و ارائه چند نظریه معنا، ناشی از خلط مبحث و اشتباه «معنا» به عنوان مطلق ادراکات با «معنای لفظ» است.

اصول کلی حاکم بر دیدگاه علامه در باب لفظ و معنا

در مجموع نکات ذیل از دیدگاه علامه برداشت می‌شود:

۱. ارتباط و نسبت ثابت و نامتغیری میان لفظ و معنا وجود دارد.
۲. این ارتباط و نسبت ثابت حقیقی نیست، بلکه اعتباری است.
۳. در هنگام وضع ابتدا معنا بر مخاطب عرضه می‌شود و سپس به صورت فرضی همه خصوصیات معنا به لفظ داده می‌شود.
۴. دلالت لفظ بر معنا دلالت وجود ادعایی شیء بر وجود حقیقی آن است.
۵. این اعتبار و ادعا توسط قوه وهم صورت می‌پذیرد.
۶. تنها راه دلالت لفظ بر معنا همین ادعای اتحاد وجود ادعایی و وجود حقیقی است.

نظریه معنای علامه طباطبایی

این سخن علامه که «خود معنا» بر مخاطب عرضه می‌گردد (طباطبایی، [بی تا]، ص ۱۹)، به نظریه مصداقی معنا شباهت دارد؛ زیرا عرضه خود معنا، نشان دادن شیء خارجی (مصداق) به مخاطب است (نقوی، ۱۳۸۹، ص ۲۹)؛ همچنین سخن علامه درباره اتحاد وهمی لفظ و معنا، تداعی کننده نظریه تصویری معنا را به ذهن است؛ زیرا بر اساس نظریه تصویری، لفظ تصویری خیالی که شبیه مصداق خارجی است، ارائه می‌دهد و شباهت این دو، ذهن را به مصداق آن رهنمون می‌شود؛ به خصوص که علامه گاهی اسم را آینه و نمایاننده مسمّا و لفظ را به آینه تشبیه کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۲۲۴). این تشبیه، انتساب نظریه

تصویری معنا به جناب علامه را تقویت می‌کند.

اما با بررسی آثار دیگر علامه این اطمینان حاصل می‌شود که منظور علامه از معنا، مصداق آن نیست؛ زیرا در موارد بسیاری معنا را تصور ذهنی دانسته است؛ مثلاً در باب صدق و کذب مفاهیم، ضمن فرض معنا به عنوان يك مفهوم ذهنی می‌گوید: «هر مفهوم ذهنی که با خارج منطبق باشد، حقیقت است و خیردادن از آن راست است و اگر با خارج منطبق نباشد، خلاف حقیقت و دروغ است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۷۷).

علامه در جای دیگری آورده است: «إن الکلام فی عرفنا لفظ ... يدل بدلالة وضعیة علی ما فی ذهن المتکلم و لذلك یعد وجوداً لفظیاً للمعنی الذهنی اعتباراً: کلام... لفظی است که دلالت وضعی دارد بر آنچه در ذهن متکلم است؛ به همین جهت لفظ را وجود لفظی معنای ذهنی می‌شمارند اعتباراً» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۱۸۵). این عبارت تصریح به این مطلب است که مدلول لفظ در ذهن است و این همان نظریه تصویری یا ایده‌ای معناست.

افزون بر این مطلب، علامه در تفسیر این روایت که خداوند از میان اسمای خود، سه اسم (الله، تبارک و تعالی) را اظهار و یکی را مخفی کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۲) می‌گوید: منظور از اسم در این روایت، اسمای لفظی نیست؛ زیرا لفظ و مفهوم ذهنی که لفظ بر آن دلالت می‌کند، با اوصاف ذکرشده در روایت تناسبی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۶۳). از این بیان علامه روشن می‌شود که دلالت لفظ بر مفهوم ذهنی است نه مصداق خارجی و همین مفهوم ذهنی است که بر مصداق خارجی صدق می‌کند و از لحاظ ماهیت با آن متحد است. بنابراین در دلالت لفظ بر معنا سه چیز وجود دارد:

- مصداق خارجی که یا در خارج است یا فرضی است.

- مفهوم ذهنی که بر مصداق خارجی صدق می‌کند و از لحاظ ماهیت با آن متحد است.

- لفظ که وجود خارجی دارد و با مفهوم ذهنی اعتباراً متحد است.

بنا بر پذیرش سه مورد بالا معلوم می‌شود که علامه به نظریه مصداقی معنا قایل نیست؛ زیرا در نظریه مصداقی، فقط لفظ و مصداق وجود دارند و معنا همان مصداق است و دیگر شیء سومی غیر از این دو وجود ندارد. لذا به تصریح جناب علامه بر وجود ذهنی بودن معنا، باید گفت ایشان قایل به نظریه تصویری (ایده‌ای) معنا هستند، هر چند نظریه تصویری و نظریه تصویری قابل جمع

است؛ زیرا تصویری که لفظ ارائه می‌دهد و موجب رهنمون‌شدن ذهن به مصداق می‌گردد، می‌تواند همان تصور ذهنی باشد. ظاهراً قایلان به نظریه تصویری و تصویری معنا یک هدف و منظور داشته‌اند، ولی از تعبیرهای مختلف استفاده کرده‌اند؛ لذا برخی نظریه تصویری معنا را همان نظریه تصویری می‌دانند (نقوی، ۱۳۸۹، ص ۲۷).

نتیجه اینکه هرچند برخی عبارات در آثار علامه طباطبایی موهِم نظریه تصویری یا مصداقی معناست، عباراتی که مفهوم لفظ و مدلول آن را معنای ذهنی بیان کرده‌اند، جای هیچ شکی نمی‌گذارند که از دیدگاه علامه طباطبایی نظریه تصویری معنا معتبر است. حال باید دید نظریه تصویری معنای علامه طباطبایی می‌تواند اشکال اصلی این نظریه را پاسخ دهد یا خیر؟

یعنی این اشکال که انسان‌ها صورت ذهنی مشترک ندارند و اساساً صور ذهنی اشتراک‌ناپذیرند، زبان انسان‌ها مشترک است و ابزار ایجاد ارتباط بین آنهاست (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸). باید توجه داشت که هر صورت ذهنی دارای دو حیثیت است:

- حیثیت وجودی؛

- حیثیت حکایت‌گری (کاشفیت).

منظور از حیثیت وجودی، هستی آن صورت در ذهن است. هر صورت ذهنی در ذهن یک شخص خاص است و وجود آن صورت، قائم به نفس آن شخص است. صور ذهنی از این حیث، اموری شخصی و انتقال‌ناپذیرند؛ اما منظور از حیثیت حکایت‌گری صورت ذهنی، آن حیثیتی است که انسان به واسطه آن از امر دیگری آگاه می‌شود. صور ذهنی از این حیث، علم انسان را تشکیل می‌دهند. بنابراین حیثیت حکایت‌گری و کاشفیت صورت ذهنی، همان حیثیت علمی صورت ذهنی است. صور ذهنی به لحاظ نخست علم ما را تشکیل نمی‌دهند، بلکه به لحاظ حیثیت دوم علم ما را می‌سازند. حیثیت وجود خاص صور ادراکی غیر از شیء خارجی است و بر آن منطبق نیست؛ اما حیثیت حکایت‌گری و کاشفیت صورت ذهنی قابل انطباق بر شیء خارجی است و از آنجا که حیثیت حکایت‌گری و کاشفیت در همه صورتهای ذهنی یک شیء که در اذهان مختلف وجود دارند، یکسان است؛ یعنی همه صورتهای ذهنی‌ای که افراد گوناگون از یک درخت دارند، حاکی از آن درخت است، عینیت و انتقال‌پذیری معرفت تأمین می‌شود و به عبارتی معنا اشتراک‌پذیر می‌گردد؛ مثلاً وقتی علی با یک درخت مواجه می‌شود، صورتی از درخت در ذهن او

حاصل می‌شود و آن صورت از درخت حکایت می‌کند؛ از طرف دیگر حسن نیز درخت را می‌بیند و صورتی از آن در ذهن او نیز حاصل می‌شود که از همان درخت حکایت می‌کند و این دو وقتی نزد فرد سوم می‌کند درخت را ندیده است از آن سخن بگویند و آن را توصیف کنند، فرد سوم نیز صورتی از آن درخت را ادراک می‌کند که از آن درخت حکایت می‌کند. در این واقعۀ گرچه وجود شخص صورتی که علی از این درخت در ذهن دارد، کاملاً شخصی و متفاوت از صورت‌هایی است که حسن و فرد سوم از آن درخت دارند، هر سه صورت از درخت واحدی حکایت می‌کنند؛ یعنی حیثیت علمی آنها یکسان و مشترک است و منظور از انتقال‌پذیری و اشتراک‌پذیری علم همین است نه اینکه وجود و هویت شخصی صورت‌های علمی یک شخص به فرد دیگر منتقل شود. بنابراین اشکالی که به نظریه تصویری معنا در غرب وارد است، با توجه به مبانی فلسفه اسلامی، به نظریه معنای علامه طباطبائی وارد نیست.

در پایان بهتر است متذکر شویم که برخی پژوهشگران (حاجی‌ربیع، ۱۳۹۲، ص ۶۵) کوشیده‌اند از نظریه روح معنا یا گوهر معنا که فیض کاشانی و علامه طباطبائی به آن پرداخته و بارها به آن استناد کرده‌اند، نظریه‌ای در باب معنا استخراج کنند. نظریه روح معنا شباهت زیادی با نظریه توصیفی معنا دارد. همان طور که نظریه توصیفی معنا، مجموعه‌ای از اوصاف شیء را معنای لفظ می‌داند، نظریه روح معنا نیز چیزی خارج از اوصاف شیء نیست و یکی از همین اوصاف مصادیق مختلف، روح معنایی است که در مصادیق مختلف صادق است. این مطلب را می‌توان از مثال‌هایی که علامه طباطبائی برای تبیین نظریه روح معنا به کار برده است، دریافت؛ مثلاً صفت «قلم» این است که وسیله نوشتن است و صفت «میزان»، اینکه معیار اندازه‌گیری است. علامه می‌گوید: مسمای 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 مشترك‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰).

عبارت اخیر بیانگر این است که اوصاف ظاهری و صورتی آن از بین رفته است؛ اما غرض مشترکی که به عنوان صفتی جامع میان همه مصادیق است، می‌تواند در نظر گرفته شود؛ یعنی مثلاً هر چیزی که غرض روشنایی را حاصل کند، به معنای چراغ و هر چیزی که غرض کیل و سنجش را تأمین کند، به معنای میزان بدانیم.

با وجود این شباهت‌ها میان نظریه روح معنا و نظریه توصیفی معنا، تفاوت‌هایی نیز بین این دو نظریه وجود دارد. نظریه توصیفی، همه اوصاف یا بیشتر اوصاف شیء را در نظر می‌گیرد، حال آنکه عملاً چنین کاری محال است؛ زیرا اوصاف یک شیء بسیارند و در نظر گرفتن همه یا بیشتر آنها اگر ممکن نیز باشد، در عمل رخ نمی‌دهد؛ مثلاً هیچ وقت از جمله «لباسم را پوشیدم»، این را اراده نمی‌کنم که تن پوشی که پارچه آن تولید کشور X است و به وسیله شرکت Y به کشور وارد شده و فلان خیاط آن را دوخته است، پوشیدم. اما در نظریه روح معنا، مهم‌ترین صفت یک شیء به عنوان روح معنای آن قلمداد می‌شود و هر شیئی دیگری که در این صفت با آن مشترك باشد، آن نام بر او اطلاق می‌شود.

شاید به نظر رسد نظریه روح معنا تقریری کامل‌تر از نظریه توصیفی معناست؛ زیرا اولاً معتقد است لفظ در برابر وصف شیء وضع شده است؛ ثانیاً اشکال نظریه توصیفی را نیز ندارد. اما با بررسی و تحلیل این نظریه درمی‌یابیم که نظریه روح معنا را نمی‌توان به عنوان نظریه معنا تلقی کرد. اساساً این نظریه در پی پاسخ به چیستی معنا نیست، بلکه در صدد ایجاد توسعه معنایی و خارج کردن برخی الفاظ از حیطه مجاز و داخل کردن آنها در دایره کاربرد حقیقی است.

نظریه روح معنا با تجرید ویژگی‌های مصادیق و در نظر گرفتن يك ملاك و شاخص به عنوان روح معنا به دنبال توسعه معنایی لفظ است؛ به عبارت دیگر این نظریه می‌گوید: فقط مصادیق دارای ویژگی‌های ظاهری يك شیء، معنای حقیقی آن شیء نیستند؛ بلکه لفظ در مصادیق دیگری که دارای این ویژگی‌ها نیستند نیز حقیقت است نه مجاز؛ برای نمونه هر چند لفظ «میزان» بر ترازو با شکل و صورت ظاهری خاصی دلالت می‌کند، استعمال آن در وسیله سنجش اعمال در روز قیامت نیز حقیقت است (فیض، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲). یا در آیه شریفه «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۷) که «وجه» به خداوند نسبت داده شده، استعمال مجازی صورت نگرفته و خداوند هم در حقیقت صاحب «وجه» است؛ زیرا وجه تنها برای عضو خارجی بدن انسان و حیوانات وضع نشده است، بلکه جهتی از هر چیز که با آن با غیر روبه‌رو می‌شود، حقیقتاً به آن وجه اطلاق می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۹۰).

اما نظریات معنا اساساً در پی کشف حقیقت و مجاز نیستند. یک نظریه معنا باید ماهیت معنای لفظ را کشف کند - اعم از معنای حقیقی و معنای مجازی. برای مثال وقتی لفظ «اسد» به

نحو مجازی به معنای «رجل شجاع» به کار می‌رود، نظریه معنا باید تبیین کند این معنای لفظ که البته يك معنای مجازی است، از چه هویتی برخوردار است؟ آیا معنای این لفظ، همان مصداق رجل شجاع است؟ یا وجود ذهنی آن؟ یا کاربرد آن؟ یا اوصاف آن؟ یا واکنش مخاطب به آن؟ یک نظریه معنا باید به این قبیل پرسش‌ها پاسخ دهد؛ اما نظریه معنا هیچ پاسخی به این پرسش‌ها ندارد، بلکه این نظریه فقط با توسعه معنایی، دایره موضوع له لفظ را توسعه می‌دهد نه اینکه درباره ماهیت معنا بحث کند.

نکته دیگر اینکه نظریه معنا، چپستی معنای الفاظ رایج در عرف مردم را تبیین می‌کند؛ اما نظریه روح معنا به گفت‌وگوی رایج میان مردم نظر ندارد، بلکه روشن‌کننده کیفیت دلالت آیات قرآن و روایات معصومان بر بطون معنایی آن است. دلیل مطلب این است که استدلال‌های قایلان به نظریه روح معنا، همگی بر جریان داشتن این نظریه در آیات و روایات دلالت دارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۱۲ و ۲۷). 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/ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰).

علامه طباطبائی با استناد به آیه شریفه «لله الأسماء الحسنى» (حشر: ۲۴) اوصاف نسبت داده شده به خداوند در آیات و روایات را حقیقی می‌شمارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۴). پس بدون شک این استدلال‌ها برای اثبات این نظریه در آیات و روایات آمده است نه در سخنان رایج عرفی.

تسری نظریه روح معنا به گفت‌وگوهای رایج عرفی، ادعایی بدون دلیل است و صرف وجود چند مثال مانند چراغ و سلاح و میزان و قلم، نمی‌تواند در تمامی الفاظ این نظریه را اثبات نماید. اگر هیچ مؤلفه به جز غرض در نام‌گذاری مؤثر نباشد و تنها به دلیل اشتراك در غرض بتوان نام هر شیء را به شیء دیگر اطلاق کرد. در این صورت باید بتوان به خودرو، هواپیما اطلاق کرد؛ زیرا هر دو در غرض (حمل و نقل) مشترکند و تنها در ظاهر با یکدیگر متفاوت‌اند. پس این نظریه مربوط به همه معانی و الفاظ نیست. شاهد این مدعا 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 اولوالالباب، روح معنای آیات قرآن را درک می‌کنند نه روح معنای الفاظ رایج میان مردم را.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار ثابت کردیم جایگاه هر معنایی از دیدگاه علامه طباطبایی به واسطه نظریه اصالت وجود و اعتباریت معنا در ذهن است و از دیدگاه علامه معنا همان صورت ذهنی است. بنابراین نظریه معنای علامه طباطبایی همان نظریه تصویری معناست؛ همچنین این نظریه توان پاسخ به اشکالات نظریه تصویری معنای مطرح در مغرب‌زمین را به واسطه مبانی فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه داراست و اشکالات مطرح‌شده به نظریه معنای علامه طباطبایی وارد نیست.

منابع

۱. آلستون، ویلیام پی (۱۳۸۰). فلسفه زبان. ترجمه نادر جهانگیری، مشهد، انتشارات فردوسی.
۲. بیگ پور، رضا (۱۳۹۰). حقیقت و معنا در فلسفه تحلیلی معاصر. تهران، حکمت.
۳. حاجی ربیع، مسعود (زمستان ۱۳۹۲). چیستی معنا در منظر ابن عربی و علامه طباطبایی. آینه معرفت، ۳۷.
۴. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۹۰). هستی‌شناسی معنا. معرفت فلسفی، ۹ (۲).
۵. صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه. ۹ جلدی، بیروت، دار احیاء التراث.
۶. صدرالمتألهین (۱۳۶۳ الف). المشاعر. به اهتمام هانری کربن، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
۷. صدرالمتألهین (۱۳۶۳ ب). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح خواجهی، ۱ جلد، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ ب). رسالهای در توحید. مجموعه رسائل علامه طباطبایی، ترجمه همایون همتی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم).
۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، انتشارات صدرا.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (بی تا). حاشیه الکفایه. قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸). نهاية الحکمه. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). نظام حکمت صدرایی. ۳ جلدی، چاپ دوم، انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی. تهران، صدر.

۱۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۲۳ق) قره العیون (الحقائق فی محاسن الاخلاق)، تحقیق محسن عقیل، قم، دار الکتب الاسلامی.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق) الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱ و ۲، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۱۷. کیاشمشکی، ابوالفضل، و هاشمی، سیدعلی (۱۳۹۱). نسبت نظریه های معنا با واقع گرایی با تأکید بر نظریه معنا نزد علامه طباطبایی. ذهن، دوره ۱۳، شماره ۴۹
۱۸. لایکن، ویلیام جی (۱۳۹۷). درآمدی به فلسفه زبان. ترجمه میثم محمد امینی، تهران، انتشارات هرمس.
۱۹. مگی، برایان (۱۳۷۲). فلاسفه بزرگ. ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
۲۰. مگی، برایان (۱۳۷۸). مردان اندیشه. ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو.
۲۱. نقوی، حسین (۱۳۸۹) زبان الهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلتون. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. هادسون، ویلیام دانالد (۱۳۷۸) ویتگنشتاین، ربط فلسفه او به باور دینی. ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، گروس.
23. Alston, William (1967). Meaning. in: Paul Edwards ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, London, Macmillan.
24. Jennifer Hornsby & Guy Longworth (2006). *Reading Philosophy of Language: Selected Texts with Interactive Commentary* (2006). Blackwell.
25. Locke, John (1990). *Essays Concerning Human Understanding*. Book III, Oxford University Press.