

**فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت**

سال پنجم، تابستان ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۶

**چیستی معنا**

تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۲۶

تاریخ تأیید: ۹۲/۴/۱۴

**\*\* غلامرضا فیاضی \* هادی ملک‌زاده \*\*****\*\*\* محمدجواد پاشایی \*\*\***

حقیقت معنا چیست؟ جایگاه آن کدام است؟ چه تفاوتی با مفهوم و مصداق و واقع دارد؟ آیا امری ذهنی است یا خارجی و یا نه ذهنی و نه خارجی؟ تفکیک از مفهوم و غیر آن چه آثاری دارد؟ این همه پرسش‌هایی بنیادین را در باب ماهیت و هستی‌شناسی معنا رقم می‌زنند.

برخی معنا را با مفهوم یکی دانسته و بعضی معنا را با مصداق خلط نموده‌اند. گروهی معنا را از مصداق و واقع متمایز ندیده‌اند و دسته‌ای نیز آن را رابطه‌ای میان لفظ و واقع پنداشته‌اند. چه اینکه دیگر عده، آثار و کاربرد معنا را با خود آن یکی انگاشته‌اند. تفکیک معنا از مفهوم و مصداق و واقع، و تفکیک هر کدام از یکدیگر از دغدغه‌های اساسی این پژوهش به شمار می‌رود. معنا همانی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و مصداق بدان قید می‌زند و واقع به آن عینیت می‌بخشد و لفظ هم برای آن وضع می‌گردد. معنا اصل است و مفهوم و مصداق و واقع فرع آن و معنا بر همه آنها تقدم رتبی دارد.

**واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی، معنا، مفهوم، مصداق، واقع، نفس الامر.**

---

\* استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

\*\* کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه تهران.

\*\*\* دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه معارف.

## مقدمه

اصولاً اندیشهٔ آدمی در گسترهٔ معانی اما به مدد مفاهیم صورت می‌پذیرد. تجزیه و ترکیب معانی با شرایطی خاص همان تعریف یا استدلال را رقم می‌زند. انسان از این طریق می‌تواند روزنه‌ای به سمت و سوی حقیقت باز کند. اما نفس این معانی لزوماً در ذهن حضور ندارند بلکه به کمک مفاهیم در ذهن نمایانده می‌شوند.<sup>۱</sup> معنا غیر از مفهوم است، چه اینکه معرفت غیر از معروف است. مصداق نیز غیر از واقع می‌باشد. اصولاً این چهار عنوان مشابه از هم متمایزند، هر چند تعارض ندارند و ممکن است تعدادی از آنها در مصداق واحد اجتماع کنند [هرگز مفهوم با بقیه قابل اجتماع نیست].

در حقیقت، ما چهار عالم یا مقام داریم و خلط این مقامات و عوالم چهارگانه به مغالطات منطقی و انحرافات فکری منجر می‌شود. و، در نتیجه، ممکن است جان و جهان آدمی را به طور بنیادینی دیگرگون سازد. علم حصولی شأنش حکایت از واقع است و تفکر در دایرهٔ علم حصولی رخ می‌نماید و حتی علم حضوری هم با مفاهیم مفسرهٔ ذهنی تفسیر و تعبیر و فهم می‌گردد. علوم حضوری هم دستکم زمانی درست درک می‌گردند که به علم حصولی ترجمه

---

۱. معنا در ذهن درک می‌شود، در حالی که در ذهن نیست. و این از شگفتی‌های ذهن پیچیدهٔ آدمی است، چنان که اشخاص و اشیاء در سینما نمایانده و دیده می‌شوند، حال آنکه در سینما نیستند، و چنان که هنرپیشه‌ای معروف را همزمان در صد سینما نشان می‌دهند، در صورتی که او یک نفر بیشتر نیست. پس، معلوم و مسلم است که خود هنرپیشه در سینما نیست اما، چون حاکویت سینما فوق‌العاده است، چنان به نظر می‌آید که خود شخص خارجی و واقعی هنرپیشه حاضر است. و این هم از شگفتی‌های سینماست. مفهوم صدر در صد امری ذهنی است اما معنا چنین نیست.

شوند. در عرصه تفکر ذهنی، جایگاه معانی، به ویژه معانی کلی و کلیات، بسیار اساسی است. جایگاه این کلیات کجاست؟ اگر صرفاً ذهنی و مفهومی باشند، پایگاه نفس الامری نخواهند داشت. بدین ترتیب، دیدگاه مقبول در نفس الامر هم از زیرساخت‌های اساسی این تحقیق است.

درباره ماهیت معنا و تفاوت آن با مفهوم و مصداق و واقع در فرهنگ سنتی ما بحث مستقلی وجود ندارد و منطق‌دانان ما به آن توجه جدی نکرده‌اند. اصول‌دانان هم در بحث وضع راجع به این موضوع مطالبی ضمنی دارند که وافی به مقصود نیست و اشکالاتی دارد. در فرهنگ غرب، به این مسئله بیشتر توجه شده است و اندیشمندان غربی مبسوط و مستقل بدان پرداخته‌اند، هرچند آرای ناتمامی ارائه داده‌اند. از آنجا که در این مسئله انظار مختلف و متعددی بیان شده است. و در حل آن علم اصول جایگاهی ویژه و در تحلیل گزاره‌های فلسفی و عرفانی و دینی نقشی بنیادین دارد و سبب تحولاتی ریشه‌ای در جهان‌بینی می‌شود، ضروری است به نظریه‌ای که صحیح و دقیق به نظر می‌رسد پرداخته شود.

در ابتدای این نوشتار، به تعریف معنا و رابطه آن با لفظ و موضوع‌له و شرایط وضع و نسبت آن با نفس الامر اشاره شده و به اشکالات احتمالی پاسخ داده شده است. سپس، به توضیح جداسازی معنا از مفهوم و مصداق و واقع و همچنین تفکیک هر کدام از این معانی از دیگری پرداخته شده است. سرانجام آثار و لوازم این تفکیک‌ها به اجمال و به اشارت مورد بررسی قرار گرفته است. اصالت معنا، تفکیک کلیت مفهومی از کلیت معنایی، کشف تفصیلی علیت تحلیلی، منطق مسانخ و راه حل معرفت‌شناختی از لوازم اساسی این تفکیک‌ها می‌باشد.

### ۱. مفهوم‌شناسی معنا

«معنا» حقیقتی است با این قابلیت که مفهوم از آن حکایت کند و آن را نشان دهد. به دیگر سخن، معنا مابازاء مفهوم و علم حصولی است، یعنی چیزی است که صلاحیت دارد فهم و علم به آن تعلق گیرد. معنا همان حقیقتی است که لفظ برای آن وضع می‌گردد. معنا موضوع‌له حقیقی لفظ است. از آنجا که تحقق معنا همان واقع و نفس‌الامر است، در توضیح بهتر معنا، تبیین نفس‌الامر ضروری می‌نماید.

#### ۱-۱. نفس‌الامر

نفس‌الامر دستکم در دو معنا به کار می‌رود: یکی معنای اعم و دیگری معنای اخص.

۱-۱-۱. معنای اول و اعم نفس‌الامر: نفس‌الامر همان واقعیت است که اعم از وجود و عدم و اعتبار است. و اعتبار ظرفی است برای اموری که واقعیت آنها خارج از وعاء وجود و عدم حقیقی است؛ مانند ماهیت<sup>۱</sup> که خالی از وجود و عدم است. ماهیت در اینجا یعنی آنچه که غیر از وجود و عدم و ذاتاً خالی از آنها باشد. مثل علم من حیث هو یا علت من حیث هی. مراد این است که این قاعده «الماهیة لیست من حیث هی الا هی» اختصاصی به ماهیت منطقی ندارد و شامل همه معانی به جز وجود و عدم بدان‌گونه که معنا را تفسیر کردیم می‌گردد. فرقی نمی‌کند که ماهیت من حیث هی که خالی از وجود و عدم لحاظ شده در ظرف

۱. مراد از ماهیت هر معنایی غیر از وجود و عدم است. بدین ترتیب، ماهیت منحصر به مقولات عشر نیست بلکه وحدت و فعلیت و تشخص و اصالت و علت و امثال آن را نیز در بر می‌گیرد.

واقع موجود باشد یا معدوم. برای روشن شدن مقولهٔ نفس الامر مثال‌هایی از مراتب مختلف آن ارائه می‌کنیم.

۱. «واجب الوجود موجود است» مطابق واقع است و واقعهش وجود واجب در خارج است که هم وجودش و هم وجوبش، هر دو، به وجود واحد موجودند. این نمونه مثال برای نفس الامر حقیقی و وجودی و خارجی و وجوبی، آنهم وجوب بالذات است.

۲. «انسان موجود است» مطابق واقع است و واقعهش وجود انسان در خارج است. هم وجود انسان و هم ماهیت و محتوای<sup>i</sup> انسان حقیقتاً در خارج به وجود واحد موجود است، نه حدّ وجود انسان که عدمی است و معقول ثانی فلسفی است و در خارج مابازاء وجودی ندارد. گزارهٔ «انسان موجود است» مثال برای واقع حقیقی، وجودی، خارجی، ماهوی<sup>ii</sup> و امکانی است.

۳. «کلی موجود است» مطابق واقع است و واقعهش وجود کلی در ذهن بما هو ذهن است. مراد ما از کلی در این مثال کلی منطقی یا عقلی است، زیرا کلی طبیعی<sup>iii</sup> در خارج موجود است. گزارهٔ «کلی موجودات است» مثال برای واقع حقیقی و وجودی و ذهنی و امکانی است.

i. مطابق تفسیری از اصالت وجود که ما بدان معتقدیم نه تفاسیر دیگر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت. ر. ک. فیاضی، ۱۳۸۷، ۹ - ۴۳.

ii. ماهیت به معنای اخص مراد است.

iii. از دیدگاه ما، اگر کلی طبیعی انسان برای مثال در ظرف خارج نباشد، اصولاً فرد انسان هم موجود نخواهد شد، زیرا فرد همان کلی طبیعی بشرط شیء و بشرط تشخیص خاص خود فرد است. اذا صدق الاخص صدق الاعم، چون اخص و فرد همان اعم مع‌زیاده است. (ر. ک.

۴. «اجتماع نقیضین ممتنع است» مطابق واقع است و واقعش عدم ضروری یا به تعبیر دیگر امتناع در هر ظرف حقیقی وجودی است، نه در ظرف اعتباری، زیرا نفس جمع نقیضین محال است، نه لحاظ یا فرض آن در ظرف فرض یا لحاظ ذهن. این مثال برای واقع حقیقی و عدمی و ضروری بالذات در خارج - خواه در خارج مقابل ذهن و خواه در ذهن - است، زیرا خود اجتماع نقیضین - نه تصورش و حکایتش - در هیچ ظرف حقیقی وجودی امکان تحقق ندارد.
۵. «عنقاء معدوم است» مطابق واقع است و واقعش عدم ممکن است به بیان دیگر، کلی طبیعی عنقا با مشخصات و بشرط شی در ظرف خارج نیست. این مثال برای واقع حقیقی، عدمی و امکانی است.
۶. «انسان من حیث هو انسان من حیث هو است» مطابق واقع و واقعش طبیعت انسان است که خالی از وجود و عدم است و در عالم اعتبار نفس الامری موجود است. این مثال برای واقع اعتبار عقلی است.
۷. «عنقاء من حیث هو عنقاء من حیث هو و ممکن است» مطابق واقع است و واقعش طبیعت عنقاء ممکن است که خالی از وجود و عدم می باشد. این طبیعت در عالم اعتبار موجود است اما در واقع حقیقی معدوم است. این مثال برای واقع اعتباری عقلی است که امکان اختلاف ندارد، زیرا ثبوت نفس الامری اعتباری دارد و فقط به سبب لحاظ عقل کشف می شود. همچنین، مثال برای واقع حقیقی و عدمی امکانی است.
۸. «حمیده زوجه حامد است»؛ واقع آن همان نتیجه عقد و قراردادی شرعی و حقوقی است که بین آنها از سوی شرع یا جامعه عقلاً اعتبار شده است. این مثال، برای واقع اعتباری عقلایی است که امکان اختلاف دارد. این مثالها مبحث

بنیادین و بسیار مهم نفس الامر و واقع را شفاف تر می سازد و زمینه را برای فهم دقیق معنای «معنا» و تفکیک آن از «مفهوم و مصداق و واقع» مهیا می کند.

۲-۱-۱. معنای دوم و اخص نفس الامر: معنای دوم نفس الامر و واقع عبارت است از مطابقت قضایایی که نه در خارج مصداق دارند و نه در ذهن، این اصطلاح نسبت به معنای اول خاص خواهد بود و رابطه معنای اول با آن اعم و اخص مطلق می باشد. البته در این مقاله مراد از نفس الامر همان معنای اول است.

### ۳-۱-۱. مراتب نفس الامر

واقع به معنای اعم به حقیقی و اعتباری، و حقیقی به وجود و عدم تقسیم می شود.<sup>۱</sup> از سویی دیگر، وجود به خارجی و ذهنی، و خارجی به واجب و ممکن، و ممکن به عقل و مثال و ماده، و ذهنی به حسی و خیالی و وهمی و عقلی تقسیم می شود. و نیز عدم به ممتنع و ممکن، و اعتباری به عقلی و عقلایی تقسیم می شود. هر کدام از این اقسام در حقیقت مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر و واقع است.

اعتباری عقلی امری است که عقل آن را کشف می کند در حالیکه از وجود و عدم تهی است، نه اینکه ساختگی باشد و به ذهن مدرک مستند باشد. اعتباری عقلایی یعنی قرارداد جمعی که به انسان‌ها و ذهن آنها مربوط و مستند می باشد، هر چند ریشه این قراردادها امور واقعی و نفس الامری باشد. در واقع، اعتبار عقلی امری حقیقی است، زیرا امری ذاتی است و اصولاً تعلیل بردار نیست. انسان ذاتاً نه موجود است و نه معدوم و این حقیقت به هیچ مبدأ فاعلی خارج از ذات

۱. با توجه به تفسیر مختار از واقع.

انسان مستند نیست، اصلاً معلل به علل خارجی نیست که دنبال علت آن بگردیم و گرنه عرضی خواهد بود.

#### ۲-۱. اعم بودن معنا از نفس الامر

چون معنا امر قابل فهم است، و نفس الامر تحقق معنا در واقع است پس معنا اعم از نفس الامر است زیرا ممکن است معنایی داشته باشیم که تحقق ندارد مثل دایره مربع و دور و اجتماع نقیضین و فریاد مکعب. آری هر نفس الامری تحقق معنایی است ولی بسیاراند معنایی‌ای که در وعاء مناسب خود تحقق ندارند، یعنی معنایی‌ای که نفس الامر ندارند.

#### ۳-۱. اعم بودن معنا از موضوع له

چون هر امر قابل فهم «معنا» است پس معنا اعم از موضوع له لفظ است. در صورتی هر معنا موضوع له یک لفظ است که واضع، علم بی‌نهایت و وضع نامحدود داشته باشد. اما چه بسا معنایی باشد و لفظی برای آن وضع نشده باشد، مثل معنایی‌ای که انسان قبل از آنکه لفظی برای آن وضع نماید کشف می‌کند یا صفات مکنون خدای متعالی که کسی جز خدا از آنها خبر ندارد. درست است که هر موضوع له، معنا است اما هر معنایی لزوماً موضوع له بالفعل نیست. کسانی که موضوع له و معنا را یکی می‌دانند دچار مغالطه ایهام انعکاس و جابجایی موضوع و محمول شده‌اند.

#### ۴-۱. امور لازم جهت وضع لفظ برای معنا

هنگامی که برای یک معنا لفظی وضع می‌شود چهار امر لازم داریم:  
اول. نفس «معنا» که هر شیء را که می‌تواند متعلق علم حصولی واقع شود



شامل می‌گردد؛

دوم. «لفظ» همان چیزی است که به وضع اعتباری برای معنا قرارداد می‌شود؛ سوم. «تصور معنا» که همان مفهوم است، هرچند گاهی مفهوم اطلاق می‌شود و مراد از آن معنا است، چنان که گاهی اوقات معنا گفته می‌شود و مقصود مفهوم است؛

چهارم. «تصور لفظ».

به دو امر اخیر برای وضع محتاجیم برای آنکه وضع جز به وسیله تصور معنا و تصور لفظ ممکن نیست، زیرا «معنا» موضوع له است و «لفظ» موضوع است و انسان قادر به وضع نیست مگر اینکه در رتبه قبل از وضع موضوع و موضوع له را تصور کرده باشد.

#### ۵-۱. اعم بودن معنا از مفهوم به لحاظ مورد و مصداق

روشن شد که معنا از مفهوم به لحاظ مورد و مصداق اعم است و شمول بیشتری دارد، هرچند از نظر مفهومی معنا و مفهوم متباین هستند، زیرا صفات مکنون و مخفی خدای متعالی، که جز خودش از آن خیر ندارد، و معانی‌ای که انسان اکتشاف یا اختراع خواهد کرد یا مجهولات مطلق معانی‌ای هستند که مفهوم ندارند و کسی آنها را نفهمیده است. معنای بی مفهوم ممکن است اما مفهوم بی معنا محال است، چون مفهوم مثل لفظ اعتباری نیست. لفظ بی معنا و یاوه داریم اما مفهوم یاوه امری متنافرالاجزا و متنافی الاطراف است. بله، اگر قایل شویم که خدای متعالی به اشیاء علم حصولی<sup>۱</sup> دارد، در این صورت، خدای

۱. البته، علم حصولی با مبنا و تعریفی که مورد قبول است، نه آنگونه که مثلاً مشائین معتقد بودند. علم حصولی یعنی علم به شیء با واسطه حاکمی. و ذات خدا عین حکایت همه اشیاء

متعالی برای هر معنایی مفهوم دارد که ما نداریم، چون علم ما محدود است ولی علم خدا نامحدود است و به هر معنایی تعلق می‌گیرد.

#### ۶- ۱. انقسام معنا به کلی و جزئی

معنا به کلی و جزئی منقسم می‌شود. مقسم حقیقی کلی و جزئی «معنا» است. مثال‌هایی برای معانی جزئی و کلی از این قرار است:

۱. معنای موجود جزئی: مانند معنای حسن که همان هویت شخصی اوست که با الفاظ «این، حسن، او» بدان اشاره می‌شود.

۲. معنای موجود کلی: مثل معنای انسان موجود در حسن و غیر او از افراد انسانی. به همین جهت، گفته شده کلی طبیعی در خارج به وجود فردش موجود است.

۳. معنای معدوم جزئی: مانند اجتماع حسن و عدمش، که فردی از افراد اجتماع نقیضین است.

۴. معنای معدوم کلی: مانند معنای اجتماع نقیضین.

۵. معنای اعتباری جزئی: مانند معنای این انسان (حسن) من حیث هو که من آن را اعتبار کرده‌ام، زیرا وقتی وجودش را از همه خصوصیات غیروجودش

---

است، نه اینکه صورتی ذهنی به ذات ضمیمه شود و الله بکل شیء علیم، و نه اینکه تکثیری یا حدوثی در ذات به وجود آید. این از فروعات اتحاد علم و عالم از دیدگاه ملاصدرا است. علم حصولی یعنی علم حکایی، نه علم حدوثی. مراد از علم حصولی تحقق در زمان و به تدریج نیست؛ این یک اصطلاح فلسفی است و نباید با لغت مصطلحات فلسفی را معنا و تفسیر کرد. اگر هم علم حصولی را علم حدوثی بشمارند، مغالطه خلط معنا با مصداق است، زیرا حداکثر بعضی مصادیق علم حصولی حدوثی هستند، مثلاً در انسان.

بگیرم و در ظرف عقل تحلیل کنم، موجود نیست، در حالی که پیش از این فرض بر این بود که موجود است، پس، معدوم نیست. در نتیجه، نه موجود است و نه معدوم. پس، فقط در لحاظ ذهن تحقق اعتباری دارد.<sup>۱</sup>

۶. معنای اعتباری کلی: مثل معنای انسان من حیث هو در هر ذهنی که لحاظ شود.

**اشکال اول.** وجود مساوق تشخیص است. پس، چگونه ممکن است که کلی در خارج موجود شود؟

**پاسخ.** همان طور که عقل می تواند حَسَنِ موجود در خارج را به وجود و انسان تحلیل کند تا ببیند که وجود موجود است و انسان اعتباری، زیرا نه موجود است و نه معدوم. به همان ترتیب می تواند حسن را به هذیت (این بودن) و انسان تحلیل کند تا ببیند که معنای هذیت جزئی است و معنای انسان کلی است، یعنی کلی طبیعی و نه کلی منطقی یا کلی عقلی.

**اشکال دوم.** آنچه در خارج موجود است انسانی می باشد که عین هذیت است. پس، انسان جزئی متشخص است، زیرا وجود عین تشخیص است، پس، کلی نیست. پس، چگونه ادعا می کنید که کلی در خارج موجود است؟

**پاسخ.** آنچه در خارج موجود است انسان به شرط وجود است و همان طور که گفتید جزئی است، اما بعد از تحلیل واقع، انسان از وجود منفک می گردد، و کلی طبیعی می شود. برای همین است که حکما (خواجیه طوسی، ۱۳۷۵: ۱۳/۳ - ۱۴) گفته اند: انسان در خارج موجود است، نه انسان به وصف کلیت. به عبارت دیگر،

---

۱. البته، این اعتبار عقل در واقع کاشف از این است که در نفس الامر حسن ذاتاً نه موجود است و نه معدوم، نه انسان، زیرا مراد در اینجا ذات فرد خاصی از انسان است.

آنچه در خارج موجود است کلی طبیعی است که معروض کلیت است، نه کلی عقلی که مجموع عارض و معروض است. این همانند آن است که انسان موجود در خارج حقیقتاً به وجود موجود است و امری اعتباری نیست اما عقل بعد از تحلیل و انفکاک انسان از وجود به واسطه تحلیل، انسان را خالی از وجود و عدم می بیند، پس، اعتباری می شود. به عبارت دیگر، چنان که ماهیت فی حد ذاته نه موجود است و نه معدوم و اعتباری است اما در پی وجودش حقیقتاً موجود می گردد، کلی طبیعی هم خود به خود تحقق ندارد اما به دنبال فردش واقعاً و نه مجازاً موجود می گردد. پس، کلی طبیعی منفک از فردش تحقق ندارد و صرفاً اعتباری است اما بعد از تحقق فرد حقیقتاً محقق می گردد. و مراد از کلیت کلی طبیعی بعد از تحلیل آن در ظرف عقل، کلی منطقی یا کلی عقلی<sup>i</sup> نیست که به شرط وصف کلیت و قابل حکایت از کثیرین باشد. بلکه صرفاً طبیعت لابلشروط از کلیت و جزئیت است<sup>ii</sup> که لابلشروط با هزار شرط می تواند جمع شود، چنان که

---

i. لفظ کلی حداقل بر سه معنا اطلاق می گردد. و مشترک لفظی است. محض نمونه، اگر انسان کلی را در نظر بگیریم، انسان معروض کلی است و کلی عارض انسان. وصف عارض به تنهایی را کلی منطقی می خوانند و مجموع معروض و عارض را کلی عقلی می دانند و معروض بدون عارض را کلی طبیعی می نامند. (ر. ک. خواجه طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰ [تعلیق سید عبدالله انوار]).

ii. معنا ذاتاً لابلشروط از کلیت و جزئیت است اما در مقام تحقق نفس الامری یا کلی است یا جزئی، چنان که عدد ذاتاً نه زوج است و نه فرد و در مقام تحقق یا فرد است یا زوج؛ اگر عدد ذاتاً زوج بود، دیگر فرد عدد نبود و بالعکس. اما مفهوم ذاتاً کلی و به شرط کلیت است و مفهوم جزئی امری تناقض آمیز است. از دیدگاه ما مفهوم فقط کلی است اما معنا یا کلی است یا جزئی و ذاتاً مقتضی کلیت یا جزئیت نیست.

محقق طوسی در شرح اشارات بیانی شبیه آنچه آوردیم را نگاشته است. (همان) معنا چون ذاتاً نه کلی است و نه جزئی، می‌تواند جزئی باشد و یا کلی و این سرشت و سرنوشت هر مقسم حقیقی است. از آنجا که انسان ذاتاً نه مذکر است و نه مونث، می‌تواند مونث باشد یا مذکر.<sup>۱</sup>

**اشکال سوم.** معنای «معنا» هنوز کاملاً روشن نشده است. «معنا» وجود است یا غیر وجود؟

**پاسخ.** «معنا» اعم از وجود است. خود وجود هم یک معناست، مثل علم و قدرت که هر کدام معنایی مغایر با دیگری هستند.

**اشکال چهارم.** این سخن شما چیزی را بین وجود و عدم در ذهن انسان تداعی می‌کند، مانند معتزله که می‌گویند چیزی داریم به نام «حال» که نه موجود است و نه معدوم؟

**پاسخ.** خیر. آنچه گفتیم مبتنی است بر یک قانون فلسفی که از ارکان فلسفه به شمار می‌رود. مفاد قانون این است: چیزی که در خارج موجود می‌شود، گرچه وجود یعنی معنای وجود است، ولی هزارها معنای دیگر هم در آن منظوی و مندک<sup>۲</sup> است. (فیاضی: ۱۶ - ۱۹) امکان ندارد چیزی در خارج فقط وجود یک معنا باشد. هر موجودی حاوی و مصداق معانی زیادی غیر از معنای وجود است. پس این برگ کاغذ وجود است. جسم هم هست. درست است که این جسم هم وجود است یعنی به عین وجودش موجود است اما جسم معنای دیگری است.

۱. آنچه ذکر کردیم که معنا یا جزئی است یا کلی، منافاتی با انقسام وجود به جزئی و کلی ندارد، زیرا این انقسام نیز مثل انقسام انسان به عالم و جاهل است و انقسام رجل به عالم و جاهل، زیرا وجود هم یک معناست.

همین برگ کاغذ سبک، نازک، پنبه‌ای و قابل آتش گرفتن هم هست که معانی دیگری هستند. اما اگر بخواهید هر کدام از این معانی را بفهمید یک مفهوم خاص از آن خواهید داشت. به همین سبب قایلیم که معنا محکی مفهوم است، ولی نه محکی مفهوم بالفعل. ممکن است شما مفهوم بالفعلی نداشته باشید اما معنا وجود دارد، مثل همه چیزهایی که ما نشناخته‌ایم.

## ۲. تفکیک معنا از مفهوم، مصداق و واقع

بدیهی است که در اینجا سخن بر سر تمایز است و تعارضی در کار نیست و امکان اجتماع بین این چهار عنوان وجود دارد. مفهوم حاکی و مربوط به عالم اثبات است، در حالی که معنا محکی و منسوب به عالم ثبوت است؛ چنان که علم غیر از معلوم و معرفت غیر از معروف و دلیل غیر از مدلول است، ذات معنا غیر از ذات مفهوم است، هر چند آن دو به وجود واحد موجود گردند. معنا و محکی، موضوع و متعلق فهم است، نه خود فهم. مفهوم خود شناسایی است و معنا متعلق شناسایی. معنا همان چیزی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و مصداق همان معنا است ولی با قیدی که محدوده شمول آن را کمتر می‌کند و واقع به آن عینیت می‌بخشد و لفظ هم برای آن وضع می‌گردد. معنا اصل است و مفهوم و مصداق و واقع فرع آن‌اند. و معنا بر همه آنها تقدم رتبی و نفس‌الامری دارد. به دیگر سخن، معنا حقیقت شیء است و مفهوم حکایت شیء است و مصداق معنای مقید است و واقع تحقق شیء است. البته، لفظ هم حکایت شیء است اما حکایتی جعلی و عارضی، نه طبعی و ذاتی.

**۱-۲. فرق معنا با مفهوم**

مفهوم فقط ذهنی است اما معنا می‌تواند عینی هم باشد. مفهوم فقط حکایت است اما معنا می‌تواند حقیقت هم باشد مفهوم حاکی از کثیرین است اما معنا صادق بر کثیرین است. مفهوم فقط کلی است اما معنا می‌تواند جزئی هم باشد. مفهوم فقط وجودی است اما معنا می‌تواند عدم و عدمی هم باشد. مفهوم فقط حقیقی است اما معنا می‌تواند اعتباری هم باشد. مفهوم فقط کاشف است اما معنا می‌تواند مکشوف باشد. مفهوم فقط معقول ثانی منطقی است اما معنا می‌تواند هر کدام از معقولات باشد. مفهوم علم حصولی است اما معنا محکمی علم حصولی است. مفهوم فقط عرض است اما معنا می‌تواند جوهر و نسبت هم باشد. مفهوم فقط محدود است اما معنا می‌تواند نامحدود هم باشد. مفهوم فرع معناست؛ مفهوم بی‌معنا ذاتاً محال است اما معنای بی‌مفهوم ممتنع بالذات نیست. مفهوم بالفعل به موجود متکی است و بدون وجود محقق نمی‌شود اما معنا می‌تواند به هیچ موجودی متکی نباشد، مثل معانی محالات که در معنا بودن و مصداق محال بودن به واجب هم محتاج نیستند و استقلال نفس‌الامری دارند. مفهوم اشیاء موضوع‌له الفاظ نیست بلکه معنای آنها موضوع‌له واقع می‌شود.

**۲-۲. فرق معنا با مصداق**

معنا می‌تواند نفسی و بدون نسبت باشد اما مصداق همیشه قیاسی است و یک معنا مصداق معنای دیگری است. حتی اگر یک معنا مصداق خودش باشد، باید دو بار لحاظ و آنگاه قیاس گردد. به تعبیر بهتر، مصداق لزوماً صفت ذات اضافه است اما معنا چنین نیست. اگر گفته شود «انسان یک معنا است»، لازم نیست بگوییم معنای چه چیز، اما اگر گفته شود «انسان یک مصداق است»، لازم است

گفته شود مصداق چه چیز. معنا اصل است و مصداق فرع آن، یعنی معنا تقدم رتبی بر مصداق دارد. بدین سبب، وقتی حکما می‌گویند معنا همان مصداق بالذات است، اگر مراد آنها این است که ذات معنا را بدون حیثیت مصداقیت در نظر می‌گیرند و حصه‌ای از معنا که در درون مصداق جای دارد را در نظر ندارند بلکه مطلق معنای مندرج در مصداق را لحاظ می‌کنند و، به تعبیری، معنای مهمله را قصد می‌نمایند، در این صورت، حرف آنها با سخن نگارنده این متن هماهنگ است. اما اینکه چرا به نتایج نوشتار حاضر دست نیافته‌اند جای سؤال دارد. شاید فیلسوفان به لوازم نظرشان التفات یا التزام نداشته‌اند. دلیل دیگر برای اثبات اینکه معنا همان مصداق بالذات نیست این است که معنا واحد است اما مصداق جواز کثرت دارد. محض نمونه، معنای انسان فقط حیوان ناطق است و انسان هم پیش از این معنایی ندارد.<sup>۱</sup> اما مصداق انسان همه حصه‌های متکثر از حیوان ناطق است که ضمن زید و عمرو و بکر و... وجود دارند. هر معنایی لزوماً یک معناست، هر چند مرکب باشد ولی مصداق یک معنا لزوماً واحد نیست، چون دستکم حصه‌های موجود در مصادیق متعدد و متکثرند. انسانیت ضمن زید غیر از انسانیت ضمن عمرو است، اگر حیثیت مصداق را لحاظ کنیم. اما اگر مصادیق را از همه تقیدات بپیراییم و همه زواید را حذف کنیم، آنگاه صرفاً ذات معنا می‌ماند و، از این منظر، معنا همان مصداق بالذات است.

### ۳-۲. فرق مفهوم با مصداق

مفهوم فقط ذهنی است اما مصداق می‌تواند عینی هم باشد. مفهوم فقط

---

۱. فرض می‌کنیم که معنای انسان همین باشد و بس. مثال فرضی است و اکنون در مقام کشف و بیان معنای حقیقی انسان نیستیم.



حکایت است اما مصداق می‌تواند حقیقت هم باشد. مفهوم فقط کلی است اما مصداق می‌تواند جزئی هم باشد. مفهوم فقط وجودی است اما مصداق می‌تواند عدم و عدمی هم باشد. مفهوم فقط حقیقی است اما مصداق می‌تواند اعتباری هم باشد. مفهوم فقط علم و کاشف است اما مصداق می‌تواند معلوم و مکشوف هم باشد. مفهوم فقط معقول ثانی منطقی است اما مصداق می‌تواند هر کدام از معقولات باشد. مفهوم فقط علم حصولی است اما مصداق می‌تواند علم حضوری هم باشد. مفهوم فقط عرض است اما مصداق می‌تواند جوهر و نسبت هم باشد.

#### ۲-۴. فرق معنا با واقع

معنا می‌شود هم کلی باشد هم جزئی اما واقع فقط جزئی و مشخص است. معنا می‌تواند بسیط تحلیلی باشد اما محال است یک واقع، بسیط تحلیلی باشد، زیرا واقع هر معنایی فقط مصداق همان معنا نیست که اگر چنین باشد، بی‌شمار ارتفاع نقیضین رخ می‌دهد. معنا می‌تواند واحد یا کم شمار باشد اما واقع مجمع معانی و حقایق متکثر و پرشمار است. معنا بی‌واقع امکان دارد [مثل قضایای کاذب و انشائیات] اما واقع بدون معنا نمی‌شود. نتیجه آنکه دایره معنا بسیار گسترده‌تر از واقع است. معنا اصل است و واقع فرع آن، یعنی معنا تقدم رتبی بر واقع دارد. بی‌تردید، هر چیزی را که می‌فهمیم معنا دارد اما به هیچ‌وجه این‌طور نیست که هر چه را که تصور می‌کنیم واقعیت هم دارد. در اینجا مراد از واقع مصداق جزئی و مشخص می‌باشد. از این روی کلیات و کلی بما هو هو با توجه به این اصطلاح در محدوده واقع قرار نمی‌گیرند. پس، واقع در این بحث معنایی اخص از واقع به معنای نفس‌الامر است.

**۵-۲. فرق مصداق با واقع**

مصداق می‌تواند کلی هم باشد اما واقع فقط جزئی است. مصداق لایشرط از وجود است. اما واقع بشرط وجود است، آنهم وجود به معنای اعم اما جزئی و به معنای مطلق ثبوت و تحقق که شامل عدم و اعتبار هم می‌شود. برای نمونه، عنقا مصداق پرنده است اما وجود ندارد و واقع پرنده را فاقد است. اسب بالدار مصداق اسب است، زیرا اگر بگوییم اسب بالدار اسب نیست، تناقض گفته‌ای چون اسب جزء موضوع است و سلب شیء از نفس لازم می‌آید و اگر بگوییم اسب بالدار اسب است، در نتیجه، باور کردی که آن نیز مصداق اسب است، زیرا مصداق یعنی ماصدق علیه المعنی. هر معنایی لزوماً مصداق خودش می‌باشد اما هر معنایی لزوماً واقعیت ندارد. گزاره الف الف است قابل انکار نیست، اما گزاره الف موجود است به راحتی قابل خدشه است. محال محال است صادق می‌باشد اما محال موجود است، چطور؟ بنابراین، بی‌نهایت مصداق داریم که واقع ندارند، چون هر معنایی مصداق هم هست، زیرا حداقل بر خودش حمل می‌شود.

**۶-۲. فرق مفهوم با واقع**

مفهوم فقط ذهنی است اما واقع فقط عینی است مفهوم فقط حکایت است اما واقع می‌تواند حقیقت هم باشد. مفهوم فقط کلی است اما واقع فقط جزئی است. مفهوم فقط وجودی است اما واقع می‌تواند عدم و عدمی هم باشد. مفهوم فقط حقیقی است اما واقع می‌تواند اعتباری هم باشد مفهوم فقط علم و کاشف است اما واقع می‌تواند معلوم و مکشوف هم باشد. مفهوم فقط معقول ثانی منطقی است اما واقع می‌تواند هر کدام از معقولات باشد. مفهوم فقط علم حصولی است اما واقع می‌تواند علم حضوری هم باشد. مفهوم فقط عرض است اما واقع می‌تواند

جوهر و نسبت هم باشد. دایره مفهوم بسیار اوسع از واقع است، چون هر واقعی مفهوم دارد اما بی نهایت مفهوم داریم که واقع ندارند، مثل محالات. نکته مهم اینکه هر کدام از این چهار عنوان «مفهوم و معنا و مصداق و واقع» به نوعی هر چهار وجه را دارند. معنای معنا و مفهوم معنا و مصداق معنا و واقع معنا داریم و معنای مفهوم و مفهوم مفهوم و مصداق مفهوم و واقع مفهوم داریم و معنای مصداق و مصداق مصداق و مفهوم مصداق و واقع مصداق داریم و معنای واقع و مفهوم واقع و مصداق واقع و واقع واقع. مثلاً در قضیه «ماهیت در ذهن محقق می شود» اگر مراد مفهوم ماهیت باشد، هیچ اشکالی ندارد اما اگر مقصود معنای ماهیت یا مصداق ماهیت یا واقع ماهیت باشد، برخی اشکالات وجود ذهنی وارد است. پس، می بینید در تحلیل قضایا ممکن است چه انحرافی در تعریف و تصورات رسوخ یابد و احتمال دارد زنگار اعوجاجات بر رخسار احتجاجات بنشیند و معرفت دروغین بزاید. در ادامه و در مبحث فروعیات این تفکیک، خواهیم دید که چقدر تحلیل فلسفی ما و نتایج آن پیچش ۱۸۰ درجه ای خواهد یافت و به گونه ای دیگر به تماشای عالم و آدم خواهد نشست.

### ۳. لوازم و آثار تفکیک معنا از مفهوم و مصداق و واقع

تفکیک ظریف این چهار مقوله به طور حیرت آوری میمون و مبارک است. راه حل معرفت شناختی، تفکیک کلیت حکایی از کلیت مفهومی، تفسیر خاص اصالت وجود، اصالت معنا، علیت تحلیلی، امکان ترکیب و ماهیت در خدا بعضی از دستاوردهای این تفکیک است که جهان بینی را دستخوش تحولی شگرف می سازد. این تفکیک ثمرات فراوانی دارد. اما ذیلاً به برخی از آثار مهم این تفکیک می پردازیم.

### ۱-۳. راه حل معرفت‌شناختی

درباره علم به اشیاء لازم نیست بین خود معنا و مفهوم معنا رابطه مشابهت شخصی یا عینیت‌سنخی یا همسانی ماهوی برقرار باشد. بدین‌رو، دسته‌ای از اندیشمندان در تفسیر مطابقت دچار اشکال هستند، زیرا فکر می‌کنند اگر امری ذهنی مطابق امر عینی باشد، لازم است که امر ذهنی شبیه امر عینی باشد. اینان مطابقت را به نوعی مشابهت شخصی و عینیت‌ماهوی ارجاع می‌دهند. توضیح مطلب اینکه واقع خارجی به وجود و ماهیت تحلیل می‌گردد؛ اگر نه وجود به ذهن بیاید نه ماهیت، سفسطه لازم می‌آید. اما فلسفه نفی سفسطه است. پس، یا وجود باید به ذهن وارد شود یا ماهیت. اما وجود نمی‌تواند داخل ذهن شود، زیرا انقلاب محال صورت می‌پذیرد: حیث وجود حیث خارجی بودن و منشأ آثار بودن است و حیث ذهن عین بی‌اثری می‌باشد. پس، ماهیت باید داخل ذهن گردد. و بر این اساس علم حصولی و مفاهیم را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند، در حالی که مفهوم همیشه حقیقی است و معنا ندارد که مفهوم امری غیر از معنای خود را نشان دهد و از غیر محکی خود حکایت کند، چراکه حکایت برای مفهوم ذاتی است، نه عرض ذاتی بلکه ذاتی به اصطلاح کلیات خمس. معنای صحیح مطابقت حکایت به نحو درست است نه عینیت‌ماهوی، زیرا برای فهم واقع نه لازم است معنای وجود به ذهن بیاید نه لازم است معنای ماهیت به ذهن وارد شود. اما برای فهم واقع موجود ضروری است هم مفهوم وجود به ذهن بیاید هم مفهوم ماهیت، زیرا هر کدام از این مفاهیم فقط معنای خود را نشان می‌دهد. با مفهوم وجود فقط حقیقت وجود را می‌فهمیم. تمام بحث وجود ذهنی خلط مفهوم به معناست. اگر فلاسفه به تفکیک تمام‌عیار مفهوم از معنا تفتن می‌یافتند به گونه‌ای که نوشتار حاضر بدان دست یازیده است هرگز

حاجتی به بحث و جدال نمی‌افتاد. چارهٔ حمل اولی هم بیش از این را اثبات نمی‌کند که از اشیاء فقط مفهوم آنها در ذهن پیدا می‌شود. وقتی گفته می‌شود که ماهیت به حمل اولی به ذهن می‌آید نه حمل شایع، یعنی مفهوم ماهیت به ذهن می‌آید اما معنای ماهیت در ذهن نیست. نفی حمل شایع یعنی نفع تحقق معانی و ماهیت در ذهن. اما اگر به لوازم این چاره‌اندیشی عنایت گردد، دیگر انقسام مفهوم به حقیقی و اعتباری منسوخ می‌شود. زیرا بین مفهوم وجود و عدم و ماهیت تفاوتی نمی‌ماند. وجود نیز به ذهن می‌آید اما به حمل اولی و هیچ انقلابی هم در کار نیست.

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 نیست اما عدم را معلوم می‌کند، فهم باطل هم باطل نیست اما از باطل به خوبی حکایت می‌نماید. در همه این عبارات مراد این است که مفهوم یک شیء معنای همان شیء نیست و لازم هم نیست که چنین باشد پس نباید مفهوم را با معنا خلط کرد.

بعضی از حکما گفته‌اند: علم ما به عدم اعتباری است؛ اینان بدین سبب که عینیت ماهوی را شرط علم حقیقی گرفته‌اند، مضطر شده‌اند که علم به وجود و عدم را اعتباری بدانند، چون چنین عینیتی در علم به وجود و عدم غیر ممکن است. این در حالی است که علم ما به محالات واضح‌تر از علم ما به ماهیات است.

ثمرهٔ اساسی این بحث این است که برای فهمیدن درست یک معنا مفهوم آن در ذهن باشد کافی است و لازم نیست خود آن معنا در ظرف علم محقق شود. بنابراین، اینکه گروهی از متفکران علم حصولی را به اعتباری و حقیقی تقسیم

کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۱۴-۳۱۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸/۱) مبنای صحیح و قابل دفاعی ندارد. ممکن است مفهومی یک معنا را نشان دهد که آن معنا آنگونه که مفهوم به ما نشان می‌دهد در خارج نباشد. با این حال، این امر تنها سبب می‌شود که یک معنا ثبوت عینی و واقع نداشته باشد، نه اینکه مفهومی اعتباری باشد. برخی به دلیل خلط معنا با واقع به اعتباریت مفهوم قایل شده‌اند و دقیقاً به همین دلیل عدم را اعتباری دانسته‌اند.

### ۲-۳. تفاوت کلیت مفهومی با کلیت معنایی

منطق‌دانان (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۱۲۶) و فیلسوفان قضیه «انسان کلی است» را در واقع چنین پنداشته‌اند که مفهوم انسان کلی است نه مصداق انسان. وقتی بین مفهوم و مصداق امر دیگری به نام «معنا» را کشف نکرده بودند نمی‌توانستند غیر از این حرفی بزنند. بدین سبب، برخی از متفکران (یزدی، ۱۴۰۴: ۸۶-۸۸) می‌گفتند کلی طبیعی در خارج محقق نیست؛ اینان کلیت را فقط خصوصیت مفهوم و امری از سنخ حکایت می‌دانستند و کلی طبیعی را با کلی منطقی و عقلی خلط می‌کردند چراکه برای آنها دو معنای کلیت به این شفافیت و روشنی که در این نوشتار تبیین خواهد شد مشخص نبود. اما جمهور حکما (همان: ۸۷) قایل بودند که کلی طبیعی در خارج محقق است.

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 معنا است بدین معناست که قابلیت صدق و حمل بر کثیرین را دارد و می‌تواند با مصداق خود متحد شده، بر آن حمل شود. بنابراین، تفاوت‌های این دو را می‌توان چنین بیان نمود:

۱. کلیت مفهومی امری است که صرفاً می‌تواند در ظرف ذهن و وعای حکایت وجود یابد. و نسبت به ذهن بما هو ذهن بشرط شیء یعنی بشرط ذهنیت است. اما کلیت معنایی لا بشرط از ذهنیت و لاذهنیت است و صفت هر معنایی است که قابلیت صدق و حمل بر کثیرین را دارد، هر چند هیچ ذهنی نباشد که به طور بالفعل سبب حمل و صدق گردد.

۲. کلی مفهومی، به یقین، وجودی و موجود است اما کلی معنایی شامل عدم و معدوم و محالات و اعتباریات هم می‌شود.

۳. همیشه و ثبوتاً علت تفاوت مفاهیم تفاوت معانی است و کثرت ذاتی معانی سبب تکثر عرضی مفاهیم می‌شود. در حقیقت، اتحاد مفهومی در تعریف حمل اولی در پی اتحاد معنایی شکل می‌گیرد و موجه و معقول می‌گردد.

۴. مفهوم بالفعل ذاتاً نمی‌تواند بدون معنا در ظرف حکایت باشد، زیرا معنا محکی مفهوم است و حاکی بالفعل بدون محکی بالفعل محال است، زیرا رابطه تضایف بین حاکی و محکی برقرار است و متضایفان دو طرف را می‌طلبند، چنان که فوق بدون تحت بی‌معناست. اما معنای بالفعل ذاتاً می‌تواند بدون مفهوم باشد، زیرا برای معنا فقط قابلیت تعلق فهم بدان کافی است.

### ۳-۳. کشف تفصیلی علیت تحلیلی

هر چند علیت تحلیلی به شکل اجمالی و ارتکازی برای حکمای بزرگی چون شیخ‌الرئیس ابن سینا و معلم ثانی فارابی معلوم بود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱/۸۱؛ فارابی، ۱۴۰۴: ۱/۲۸۳) آنچه به صورت تفصیلی مکشوف شد برای ملاصدرا است.

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۲۰۰)<sup>i</sup> با این حال، به نظر می‌رسد این بحث حتی در دستگاه فلسفی صدرا نیز جایگاه اصلی، و معرفت‌زایی و توجیه‌گری مفصل و مبسوط و خودآگاهانه لایق خود را به دست نیاورده است، زیرا علیت تحلیلی در موارد بسیاری نادیده گرفته شده است، به گونه‌ای که گویا اصلاً کشف نشده است.

مثال برای علیت تحلیلی اینکه معنای وجود، علت تحقق معنای انسان است و معنای ناطق، علت تحقق انسان است و معنای ناطق، علت تحصیل متعجب است و معنای تعجب، علت ضاحک است که همه این معانی به وجود واحد موجودند. ابن‌سینا در نمط چهارم اشارات (۱۳۷۵: ۳ / ۴۱ - ۴۲) به علیت ماهیت برای صفاتش و علیت بعضی از صفات برای برخی دیگر تصریح دارد، در حالی که این علیت خارجی و در وجود نیست. قطب‌الدین رازی هم به این مطلب تصریح می‌کند که این علیت ماهوی است، نه وجودی. (همان) هرچند تکثیر معانی، نفس‌الامر حقیقی دارد، فهم تکثیر در ظرف تحلیل عقل هنرمند صورت می‌پذیرد؛ عقل تحلیل می‌کند اما نه امور ذهنی بلکه واقع را، یعنی این علیت در ماهیات و اعدام هم ممکن و میسور خواهد شد.

در واقع، حکمت اینکه حکما علیت را در وجودات متعدد خارجی محصور می‌دانستند این است که دچار مغالطه خلط معنا با مصداق شده‌اند.<sup>ii</sup> یعنی هر

i. در اینجا، ملاصدرا علیت را به ماهیت و لوازم آن نسبت می‌دهد و می‌گوید: این آن

علیت مشهور نیست که فقط بین وجودات تصویر می‌شود و در نفس ماهیات جریان ندارد.

ii. مشهور این را مغالطه خلط مفهوم با مصداق می‌دانند، اما به نظر ما صحیح همان است

که در متن آمده است. در واقع، همین اسم هم ناشی از مغالطه خلط مفهوم با معنا است، زیرا



علیتی که خارجی نباشد را لاعلت دانسته‌اند. هر علیت خارجی، علیت حقیقی است اما هر علیت حقیقی خارجی نیست. مثلاً ملاصدرا، بر اساس وحدت شخصی وجود، علیت را به تشآن تحویل می‌برد اما در حقیقت علیت خارجی به علیت تحلیلی بازگشت کرده است، نه اینکه چیز دیگری غیر از علیت بنام تشآن سربرآورده باشد. شاید واقعت این باشد که صدرالمتألهین اسم علیت تحلیلی را تشآن گذاشته است. و این بیان خروج از اصل و حقیقت علیت نیست بلکه تنها سیری از یک گونه علیت به گونه‌ای دیگر از علیت است. دلیل سخن یادشده این است که ملاصدرا تشآن و ذو تشآن را موجود به وجود واحد می‌داند. صدرالمتألهین اصرار می‌ورزد که مفاهیم متعدد عین هم نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۲۵) و محال است یکی شوند، چرا که آنها به بداهت یا برهان از حیث معنا و حقیقت متغایرنند، که اگر چنین نباشد، تعدد آنها صوری محض خواهد بود<sup>۱</sup> البته، این حقایق متغایر و معانی متفاوت می‌توانند به وجود واحد

علیت یعنی توقف یک معنا بر معنای دیگر. توقف یک وجود بر وجود دیگر از مصادیق توقف یک معنا بر معنای دیگر است، زیرا وجود هم یک معنا است اما توقف ضاحک بر متعجب و توقف متعجب بر ناطق توقف دو وجود بر هم نیست اما توقف دو معنا بر هم هست، زیرا معنا اعم از وجود است.

۱. در این صورت، علم همان قدرت است و هر علمی همه علوم است و هر کس که یک کمال را دارد، در واقع، همه کمالات را و همه درجات یک کمال را دارد، در حالی که این به بداهت باطل است. درست است که در خدا همه کمالات و بالاترین درجات هر کمالی جمع‌اند اما این مقام واقع است و ابن سینا مقام واقع را با مقام مصداق و معنا و مفهوم، همه را با هم، خلط کرده است و فکر کرده: چون به وجود واحد بسیط همه کمالات در خدا جمع شده‌اند، پس، معنا و مفهوم آنها هم یکی است. به دلیل نارسایی اصول فلسفی مکتب مشائی

عینیت یابند. با این حال، کثرت معنا سبب کثرت جهات در وجود خارجی نمی‌گردد. 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. در حقیقت، حصر علیت در علیت خارجی به نوعی خلط واقع با معناست، زیرا دو واقع مستقل شرط علیت خارجی است در حالی که شرط علیت تحلیلی دو معنای مستقل می‌باشد. علیت تحلیلی بسیار اثرگذار است و قدرت توجیه و تفسیر بالایی، به ویژه به فیلسوفان، متکلمان و عالمان عرفان نظری می‌بخشد.

#### ۴-۳. تأثیر بر منطق مسانخ

طبق تفسیری که نگارنده از اصالت وجود معتقد است، منطق ارسطویی که بر چهارچوب ماهیت، جنس، فصل و تحقق کلی طبیعی ماهیات بنا شده است نیاز به تحول ندارد، زیرا ماهیت به واسطه وجود حقیقتاً در خارج محقق می‌گردد. بنابراین، فلسفه اصالت وجود با منطق مبتنی بر تحصیل عینی ماهیات مسانخت و هماهنگی کافی دارد. گروهی که به فلاسفه اسلامی صدرایی خرده می‌گیرند و در انتقاد به فلسفه اسلامی می‌گویند: شما بروید فلسفه اصالت وجودی خود را با منطق اصالت ماهوی خودتان منسجم گردانید، بعد تئوری پردازی کنید. این‌گونه اشکالات با تفکیک دقیقی که در این نوشتار آمده و لوازمی که بدان پایبند است به حکمت متعالیه، آنگونه که نگارنده به تفسیر آن باور دارد، وارد نیست، و منطق

---

بوعلی دچار اشتباهات فاحش فلسفی شده است. اگر ابن‌سینا به صورت شفاف و آگاهانه علیت را به خارجی و تحلیلی تقسیم می‌کرد و این مطلب به عنوان یک مسئله فلسفی مستقل برایش مطرح می‌شد، به انکار بدیهیات دچار نمی‌شد.

مبتنی بر مقولات عشر و ماهیات و کلیات خمس همچنان استوار و توجیه‌گر نظام فلسفی ما می‌ماند، هرچند اشکال به آنها که اصالت وجود را به گونه‌ای دیگر تفسیر کنند وارد است.

نگارنده معتقد است موجود بی‌ماهیت نداریم و در واقع «هر موجودی زوجی ترکیبی از ماهیت و وجود است»، نه صرفاً، طبق نظر مشهور، هر ممکنی زوجی ترکیبی از ماهیت و وجود باشد.

### ۵-۳. تأثیر بر تفسیر اصالت وجود

باور به اینکه معانی متعدد به وجود واحد می‌توانند موجود شوند بر بحث اصالت وجود پرتوی خاص می‌افکند؛ بحث اصالت وجود ملاصدرا این است که کدام یک از معنای وجود و ماهیت، در واقع، اصل در تحقق است، نه اینکه کدام معنا در واقع محقق است. صدرالمتألهین نمی‌گوید که کدام موجود است، زیرا هر دو را موجود می‌داند بلکه دغدغه او این است که کدام یک از آن دو اصل در موجودیت است و موجود بالذات است و کدام یک موجود بالتبع و بالغیر.<sup>۱</sup> نه

---

۱. اگر امری بالذات محقق نباشد، ممکن است بالعرض و المجاز هم موجود نباشد اما بالتبع بالتبع و بالغیر تحقق یابد، مثلاً انسانی که سوار هواپیما می‌شود و به فضا و آسمان می‌رود حرکت آن در آسمان بالذات نیست و گرنه خودش هواپیمای مستقل دیگری بود اما بالعرض و المجاز هم نیست، زیرا واقعاً در آسمان حرکت می‌کند. پس، او حرکت بالتبع و بالغیر دارد. اگر کسی فکر کند هر امری که حقیقتاً موجود می‌شود یا موجودیت بالذات دارد یا موجودیت بالعرض، دچار مغالطه «یا این یا آن» شده است، زیرا موجودیت بالغیر و بالتبع را در نظر نگرفته و بدان تفتن نیافته است که نه این است و نه آن. ماهیت به کمک وجود موجود می‌شود نه موجودیت بالذات و نه موجودیت بالعرض و المجاز بلکه موجودیت بالتبع و بالغیر.

تنها ماهیت معارض وجود نیست بلکه هیچ موجودی بی ماهیت نیست و موجود ملازم ماهیت است. اما مفسران فلسفه صدرایی (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۱۵) اصولاً فکر می‌کنند واقعیت خارجی یا باید حقیقتاً مصداق وجود باشد یا مصداق ماهیت. و پیش فرض مسلم آنها این است که یکی از دو معنای ماهیت یا وجود باید تحقق حقیقی داشته باشد و دیگری باید مجازاً محقق فرض شود، هرچند ریشه نفس‌الامری داشته باشد. و این نه بین است و نه مبین، زیرا اینان دلیل موجّهی نیاورده‌اند که اولاً معانی متعدد محال است به واقعیت واحد محقق گردند و ثانیاً معنای وجود معارض معنای ماهیت در خارج است. بلکه آنها در موارد دیگر تحقق معنای متکثر به وجود واحد را پذیرفته‌اند، مثل پذیرش خدا و صفات بیشمار او. جالب این است که آثار ملاصدرا مشحون از تصریح به جواز تحقق معنای متکثر به وجود واحد و به تشخیص واحد است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۹/۳ و ۳۳۵/۶ و ۱۷۴/۱ - ۱۷۶ و ۳۰۱/۵) در حالی که طبق نظر نگارنده محال است یک واقعیت فقط مصداق یک معنا باشد. برهان مسئله این است که لازمه این سخن ارتفاع نقیضین است، زیرا باید همه دو طرف نقیضین را از واقعیت واحد رفع کنیم و این محال است. مثال عالی برای نقض این مدعا اتفاق فلاسفه اسلامی بر این مطلب است که خدا عین وجود است و در عین حال عین علم و عین قدرت و عین حیات و بسیاری صفات حقیقی و وجودی دیگر است. اگر بپذیریم که در برخی موارد دو معنا یا بیشتر ممکن است که در موطنی با هم و به وجود واحد حقیقتاً محقق گردند، چه اشکالی دارد که در موطن دیگری هم به وجود واحد موجود گردند، به‌ویژه اگر هیچ‌گونه تقابلی هم با یکدیگر نداشته

باشند،<sup>i</sup> مانند اتحاد وجود و ماهیت که به نظر می‌رسد ملاصدرا در اتحاد آن دو با ما هم سخن باشد، چرا که او نسبت ماهیت با وجود ماهیت را به نسبت وجود خدا با صفات و اسمای حسنای او تشبیه می‌کند. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۰۹)

### ۳-۶. اصالت معنا<sup>ii</sup>

معنا متبوع است و مفهوم و مصداق و واقع تابع آن هستند. به عبارت دیگر، مفهوم و علم حصولی تابع محکی بالقوه خود است. باید معنایی به نحوی قابلیت تعلق فهم و علم را داشته باشد تا علم بدان تحقق یابد؛ هر مصداق بالذاتی از هر معنایی آنگاه واجب بالذات یا ممکن بالذات یا ممتنع بالذات است که معنای آن واجب یا ممکن یا ممتنع باشد. به هر حال، قابلیت و عدم قابلیت معنا است که به مفهوم و مصداق و واقع آن تعیین و جهت خاص می‌بخشد. مثلاً چون معنای دوزر محال است مصداق و واقع دور هم محال است و چون می‌شود به معنای دور علم داشت، پس، به آن علم بالفعل تعلق می‌گیرد و مفهوم پیدا می‌کند. به تعبیر دیگر، در بین چهار عنوان مفهوم، معنا، مصداق و واقع، معنا اصل و بقیه

i. در صورتی که تقابل تناقض یا تضاد و... در میان نباشد، امکان اجتماع معانی وجود دارد و ماهیت با وجود هیچ نحوه تقابلی ندارد، زیرا به اعتراف همه حکما ماهیت ذاتاً نه موجود است و نه معدوم و نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است و استواء نسبت دارد. بنابراین، تقابلی در کار نیست.

ii. بدیهی است که این ربطی به ایدئالیسم با معانی متکثر و تفاسیر متعددش ندارد بلکه مراد همان است که مختصر و مفید می‌آید.

فرع و از نظر رتبی مؤخر هستند. حتی علم خدا هم تابع تحلیلی<sup>۱</sup> و رتبی از حقایق است. اگر اجتماع نقیضین محال ذاتی نبود، محال بود که علم خدا هم این باشد که اجتماع نقیضین محال است، یعنی استحاله ذاتی آن مقدم رتبی حتی بر علم خداست. تکلیف غیر که روشن است. امکان ذاتی معنای انسان، تقدّم تحلیلی بر علم خدا به این خصوصیت ذاتی دارد. به بیان دیگر، در رتبه اول باید معنای انسان ممکن الوجود و العدم باشد تا در رتبه بعد خدا این حقیقت را بداند. هر چند خدا از ازل این را می دانست، اگر خدا - بنا بر فرض محال - موجود نبود، باز هم معنا و ماهیت انسان ممکن بالذات بود. از این نظر، در هر معنایی حکم یکسان است. اصولاً ذات معانی از حیطة دخل و تصرف و جعل و خلق خارج اند. تصرفات و جعلیات به واقع معانی تعلق می گیرد. این کلام حکمت آمیز مشهور و منسوب به ابن سینا به همین لطیفه اشارت دارد: ما جعلَ اللهُ المَشْمُشَةَ مَشْمُشَةً و لکن اوجدها.

### ۷-۳. ماهیت داشتن خدای متعالی

علت اساسی انکار ماهیت داشتن خدا این بود که ماهیت نمی تواند علت وجود باشد، زیرا ماهیت قبل از وجود، وجودی ندارد که بتواند علت وجود واقع شود. سبب تکون و تولد این انگاره این است که علت خارجی تنها علت

۱. روشن است که وصف تحلیلی نه مطابق حقیقی بلکه مقابل خارجی می نشیند و تقدم و تأخر حقیقی یا خارجی است یا تحلیلی. تحلیلی به معنای ذهنی و عقلی نیست، هر چند تحلیل در ظرف ذهن و عقل صورت می پذیرد. تحلیل ذهنی است اما امر تحلیل شده لزوماً ذهنی نیست.

حقیقی و پذیرفتنی بوده، علت تحلیلی مکشوف اهل نظر و حتی اهل بصر<sup>i</sup> نبود. اما اگر باور کنیم که علیت تحلیلی اولاً حقیقی است و ثانیاً حقیقت دارد، این اشکال برطرف می‌شود و ماهیت داشتن خدا مستلزم تقدم شیء بر نفس نیست. در واقع، ماهیت خدا علت تحلیلی وجوب و وجود اوست و وجود خدا علت تحقق ماهیت اوست، نه علت ماهیت وی و در نتیجه، دور باطلی در کار نیست، چنان که ماهیت ممکنات علت تحلیلی امکان آنهاست و ماهیت محالات مقتضی امتناع آنها، یعنی وجود برای خدا عرضی لازم و خارج از ذات و ماهیت است.

### ۸-۳. مرکب بودن خدا

حکما هرگونه ترکیبی را از خدا نفی می‌کنند زیرا می‌انگارند هر مرکبی محتاج خارجی است، در حالی که مرکب تحلیلی هرگز مستلزم نیاز و امکان خارجی نیست. با این حال، حکما به طور ارتکازی و اضطراری خدا را مرکب تحلیلی می‌دانند اما نگارنده این متن خدا را به صورت تفصیلی و اختیاری مرکب می‌خواند و از این اندیشه دفاع می‌کند، چون آن را حق می‌داند.

خود حکما باور دارند که خدا ذاتی دارد و صفاتی، و صفت هر چند در خارج عین ذات است اما معنای وصف غیر از معنای ذات است. پس، ذات خودش یک معنا دارد و علم معنای دیگری و قدرت معنایی دیگر و وجود هم معنای خاص خود را دارد. و خدا هم معنای خودش را دارد.<sup>ii</sup> بنابراین، خدا هم

i. عرفا نیز علیت را به تشآن تحویل می‌برند اما از منظر نوشتار حاضر علیت خارجی در

دیدگاه وحدت وجود به سبب انکار کثرت وجود به علیت تحلیلی بازگشت می‌کند.

ii اکثر حکما و متکلمان تعدد مفاهیم را می‌پذیرند اما ابن سینا تعدد مفاهیم را هم

نمی‌پذیرد بدین سبب که می‌دانست اگر تعدد مفاهیم را بپذیرد بناچار باید به تعدد معانی هم

ذات است و هم وجود و هم علم و هم قدرت. درست است به وجودی واحد موجودند اما ذاتاً معناهایی متباین هستند. ترکیب یعنی همین، ترکیب ذات و صفت و ترکیب صفت با صفت در خدا روشن است و ناخودآگاه مقبول نظر حکما افتاده، لازمه سخن آنهاست. اگر این ترکیب ایراد ندارد، ترکیب واجب تعالی از ماهیت و وجود هم قابل تبیین عقلی و توضیح فلسفی خواهد بود.

### ۹-۳. مقسم بودن معنا برای معقول اول و ثانی

بدیهی است هیچ مفهومی بما هو مفهوم شأنیت مابازاء وجودی خارجی ندارد، چراکه مفهوم هویتی حکایتی و کاملاً ذهنی بما هو ذهنی است. مصداق هم که همان معنای مقید است و واقع هم که همان مابازاء عینی و جزئی است تنها معناست که چون اصالت دارد می تواند مقسم معقول اول و ثانی باشد. معنا اصل و مفهوم و مصداق و واقع فروعات آن اند. توضیح اینکه معنای فهمیده شده امکان دارد که مابازاء وجودی داشته باشد که به آن معقول اول می گویند یا می تواند مابازاء وجودی خارجی نداشته باشد که آن را معقول ثانی می خوانند. در واقع، مفهوم از آن جهت که فانی در معنا و 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. اما چون تفاوت خیلی ظریف است، برخی دچار مغالطه حقیقت‌انگاری مجاز شده‌اند و مفهوم را حقیقتاً مقسم معقولات قلمداد

گردن نهد و ترکیب در خدا را پذیرا شود. پس، به انکار این امر بدیهی می پردازد با اینکه مفهوم علم و قدرت و حیات با هم فرق دارند جزو بدیهیات است. اگر ابن‌سینا متوجه شده بود که هر ترکیبی مستلزم نیاز خارجی نیست و ترکیب تحلیلی را مانند نگارنده قبول کرده بود، از مدعای خود دست می‌شست. سایر حکما حتی متوجه اشکال نظرشان هم نشده‌اند.



کرده‌اند. در واقع، علت این که بعضی تصریح می‌کنند که معنا عین مفهوم است (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۱۲۴ - ۱۲۶؛ فاضل‌تونی، ۱۳۸۶: ۳۶۶) خلط حاکی با محکی به سبب فنای مفهوم در معنا است.

### ۱۰-۳. 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 آنجا که 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، تغایر یا اتحاد معنایی به اتحاد یا تغایر مفهومی منجر می‌شود، زیرا اصل معنا است و مفهوم تابع آن است.

### نتیجه‌گیری

عموم حکما، منطق‌دانان، علمای اصول و فلاسفه اسلامی به نحو کامل و دقیق به تفکیک معنا از سه مقوله دیگر توفیق نیافته‌اند. عدم تشخیص تمایز این عناوین منجر به آراء ناتمام و انحراف در برخی از مسائل فلسفی شده است. تفتن به تمایز این مقولات ثمرات ارزنده‌ای را، به‌ویژه در معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، منطق، کلام و عرفان به ارمغان می‌آورد که به بعضی از این ثمرات اشاره شد. بی‌تردید، آثار این تفکیک بیش از اینهاست و محلی دیگر و مجالی مبسوط‌تر می‌طلبد.

معنا همان چیزی است که مفهوم آن را حکایت می‌کند، مصداق بدان قید می‌زند، واقع به آن عینیت می‌بخشد و لفظ هم برای آن وضع می‌گردد. معنا اصل

است و مفهوم، مصداق و واقع فرع آن‌اند و معنا بر همه آنها تقدم رتبی - تحلیلی و نفس‌الامری دارد. به دیگر سخن، معنا حقیقت شیء است، مفهوم حکایت شیء است، مصداق تقید شیء است و واقع تحقق شیء است. جایگاه معنا سراسر نفس‌الامر است. تمایز مصداق از واقع و استخراج لوازم مهم جداسازی معنا از سایر عناوین مشابه از ابتکارات این نوشتار است. هر کدام از آن فروعاً فربه، خود، لایق آن است که در مقال و مجالی مستقل مورد بررسی قرار گیرد.

### منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم (بی تا)، *کفایة الاصول*، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵) *الاشارات و التنبيهات* (فی شرح الاشارات للطوسی)، قم: نشر البلاغه.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴) قم، *منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی*.
- العماری، علی محمدحسن (۱۴۲۰) *قضیة اللفظ و المعنی*، قاهره: مکتب وهبه.
- حلی (علامه)، جمال الدین، حسن بن یوسف (۱۳۸۱) *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، محسن بیدارفر، قم: منشورات بیدار، چاپ دوم.
- خمینی [امام]، سیدروح الله (۱۳۶۷) *تهذیب الاصول*، بیروت: دارالفکر.
- خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۰) *محاضرات فی الاصول الفقه*، قم: دارالهادی للمطبوعات.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۹۰) *هستی شناسی معنا*، معرفت فلسفی، ش ۲.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰) *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- \_\_\_\_\_ (بی تا) *تعلیقہ بر حکمة الاشراق*، بی جا، چاپ سنگی.
- طباطبایی [علامه]، سیدمحمدحسین (۱۴۲۴) *نهایة الحکمة*، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: انتشارات مؤسسه نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵) *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
- فیاضی، غلامرضا و شیدان شید، حسینعلی (۱۳۸۷) *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، قم: انتشارات حوزه و دانشگاه، چاپ اول.

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) / اساس الاقتباس (۱۳۸۱) [تعلیقہ سید عبداللہ انوار]، تهران: نشر مرکز.
- غروی، محمدحسین (۱۳۷۶) *بحوث فی الاصول*، قم: انتشارات جامعہ مدرسین.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۴) *المنطقیات*، قم: منشورات مکتبہ آیة اللہ العظمی المرعشی.
- فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶) *مجموعہ رسائل عرفانی و فلسفی*، تصحیح مجید دستیاری، قم: مطبوعات دینی.
- قطب‌الدین رازی، محمدبن محمد (۱۳۸۴) *تحریر القواعد المنطقیہ فی شرح الرسالة الشمسیہ*، تصحیح محسن بیدارفر، منشورات بیدار، قم، چاپ سوم.
- معلمی، حسن (۱۳۸۳) *اعتباریت ماہیت از عرش عینیت تا فرش سراپیت، معرفت فلسفی*، ش ۳.
- نائینی، محمدحسین (بی تا)، *اجود التقريرات*، قم: مکتبہ الفقیہ.
- یزدی، ملا عبداللہ (۱۴۰۴) *حاشیہ ملا عبداللہ [بر التہذیب تفتازانی]*، سید مصطفی حسینی، قم: مکتبہ المفید.