

نسبت نظریات معنا با واقع‌گرایی

با تأکید بر نظریه معنا نزد علامه طباطبایی (ره)

ابوالفضل کیاشمشکی*

سیدعلی هاشمی**

چکیده

برخی از مهم‌ترین نظریات معناداری واژگان زبانی که در مغرب‌زمین بدان پرداخته می‌شود عبارت‌اند از: الف) نظریه وصفی معنا؛ ب) نظریه ارجاعی معنا؛ ج) نظریه کاربردی معنا. گرچه این بحث به شکلی که در غرب مطرح است، در آثار فلاسفه مسلمان مطرح نبوده است؛ اما سعی می‌شود نظریه معنای علامه طباطبایی (ره) به زبان فلاسفه غرب مطرح گردد تا امکان مقایسه دیدگاه علامه با دیدگاه ایشان فراهم‌تر گردد. نظریه معنا نزد علامه، در معرفت‌حضور و ماهیات (یک دسته از معارف حصولی) با نظریه ارجاعی معنا تطبیق دارد؛ زیرا در این دو ناحیه معرفت، فاعل شناسا به نحوی به مدلول خارجی مفاهیم بدون واسطه‌گری وصفی، دسترسی دارد و در اعتباریات پیش از اجتماع، نظریه وصفی معنا و برای اعتباریات بعد از

* استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی امیرکبیر.

** دانشجوی ارشد رشته فلسفه علم، دانشگاه صنعتی امیرکبیر.

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۵ تاریخ تأیید: ۹۱/۴/۱۹

اجتماع، نظریه کاربردی معنا، با نظریه علامه تطبیق بیشتری دارد.

واژگان کلیدی: نظریه معنا، علامه طباطبایی (ره)، نظریه ارجاعی معنا، واقع‌گرایی معنایی، قیاس‌ناپذیری معنایی، واقع‌گرایی معرفت‌شناسی، واقع‌گرایی هستی‌شناسی.

مقدمه

یکی از مباحث مهم و تعیین‌کننده در فلسفه معاصر، بحث «معنا و معناداری» است که عده زیادی از متفکران و فلاسفه را به خود مشغول داشته است. اگرچه بحث معنا (Meaning) و معناداری (Meaningfulness) به طور مستقل در فلسفه زبان طرح می‌گردد؛ اما نمی‌توان از تأثیرات و نتایج این بحث در دیگر حوزه‌ها و همچنین تأثیرات و نتایج دیگر حوزه‌ها در این بحث غفلت کرد. سؤال اصلی این است که ملاک معناداری واژگان و جملات زبانی چیست؟ یا به عبارت دیگر، در چه شرایطی یک واژه یا یک جمله زبانی، معنایی را افاده می‌کند؟ و اینکه عبارات زبانی، چگونه و در چه فرآیندی معنایشان را افاده می‌کنند؟ در فلسفه اسلامی بحث‌های زبانی به صورت مستقل طرح نگردیده است. فلاسفه اسلامی اگرچه به این ساحت توجه داشته‌اند، بحث‌های زبانی را مستقل از مباحث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی طرح نکرده‌اند. ایشان به تناسب موضوع و بحث، هر جا که لازم دیده‌اند، وارد مباحث زبانی شده‌اند و به ربط وثیق مباحث زبانی با مباحث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی توجه کرده‌اند.^۱ از برجسته‌ترین متفکران و فلاسفه معاصر اسلامی می‌توان علامه محمدحسین طباطبایی (ره) را نام برد که با تلاش فراوان توانستند فلسفه حکمت متعالیه را جانی دوباره بخشند و حتی پا فراتر گذاشته، مباحث حکمت متعالیه را با توجه به مسائل روز بازخوانی کنند. ایشان از طریق مستشرقانی* که برای تحصیل و تدریس به ایران آمده بودند، با مباحث فلسفه غرب آشنا شدند و حکمت متعالیه را ناظر به آرای فلاسفه غرب و اشکالات و شبهات ایشان مطرح کردند.** در آثار علامه نیز مباحث زبانی به صورت مستقل طرح نگردیده است؛^۲ اگرچه وی مبتنی بر نیاز، در جای

* از آن جمله می‌توان به هانری گربین از اساتید دانشگاه سوربن فرانسه اشاره کرد.

** نتیجه این تأملات کتاب ارزشمند اصول فلسفه و رئالیسم است.

جای مباحث خود به بحث‌های زبانی پرداخته‌اند. در این مقاله تلاش خواهد شد به بازیابی بحث‌های زبانی علامه به شکلی که در فلسفه زبان در غرب مطرح است، پرداخته شود و نقاط اشتراک و افتراق نظریه معنای علامه با نظریات غربی مرتبط مطرح گردد. در این مقاله به سه نظریه معنایی جریان‌ساز در فلسفه غرب پرداخته می‌شود و تا حدی، به نقاط اشتراک و افتراق این نظریات با نظریه علامه پرداخته خواهد شد.

۱. جایگاه مباحث زبانی در فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی مباحث معناشناختی (Semantics)، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی، به صورت درهم‌تنیده طرح شده‌اند و البته این درهم‌تنیدگی به این معنا نیست که فلاسفه اسلامی به تفکیک این مباحث قائل نبوده‌اند و این سه ساحت را با هم خلط کرده‌اند؛ بلکه ایشان با هوشمندی خاصی، سه ساحت زبان، ذهن و واقع یا به عبارت دیگر سه جهان معنا، معرفت و جهان خارج را به هم مرتبط می‌دانستند و این امر هم باعث شده که ایشان هیچ‌گاه به دام شک‌گرایی یا شکاکیت (Skepticism) نیفتند. ایشان همواره به مکانیزم ارتباط این سه ساحت توجه داشتند و هیچ‌گاه بحث را به یک ساحت خاص، منحصر نکردند و از این رو هیچ‌گاه دچار شک‌گرایی در هیچ‌یک از سطوح نگشته، همواره واقع‌گرایی را در هر سه سطح حفظ کرده‌اند. همان‌طور که سوفسطایی معروف، گرگیاس (Gorgias) در بیانی* به این سه سطح شک‌گرایی، یعنی شک‌گرایی هستی‌شناختی، شک‌گرایی معرفت‌شناختی و شک‌گرایی معناشناختی اشاره دارد، فیلسوفان اسلامی با تفتن به این سه لایه، سعی داشتند خودشان را از دام شک‌گرایی رهایی بخشند که به نظر می‌آید در این امر به توفیقات چشمگیری نائل آمده‌اند. در تاریخ تفکر با انواع شک‌گرایی‌ها برخورد می‌کنیم که هر یک در مقابل یکی از سؤال‌های زیر پاسخ منفی داده‌اند. این شک‌گرایی‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته نخست، شک‌گرایی هستی‌شناختی: آیا جهانی فارغ از فاعل شناسا (Subject)

* جهانی خارج از ما وجود ندارد. اگر جهانی خارج از ما موجود باشد آن‌گاه قابل شناخت نیست، اگر قابل شناخت باشد آن‌گاه این شناخت، قابل انتقال به دیگری نیست.

وجود دارد؟

دسته دوم، شک‌گرایی معرفت‌شناختی: آیا فاعل‌شناسا می‌تواند به شناختی که به نحوی از جهان خارج حکایت کند، دست یابد؟
دسته سوم، شک‌گرایی معناشناختی: آیا واژگان زبانی قابلیت انتقال معرفت و شناختِ حاکمی از واقع را دارند؟

اگرچه می‌توان برای هر یک از صورت‌های شک‌گرایی، فلسفه‌ها یا فیلسوفانی را در طول تاریخ تفکر یافت، ولی بسیار جالب است که گرگیاس سوفسطایی، به هر سه صورتِ شک‌گرایی توجه داشته و آن را به وضوح ابراز می‌دارد. بنا به نظر او:

اولاً هیچ چیز وجود ندارد؛ زیرا اگر چیزی وجود داشته باشد، یا از ازل بوده، یا به وجود آمده است. اما نمی‌تواند به وجود آمده باشد؛ زیرا چیزی نمی‌تواند نه از وجود و نه از عدم (لاوجود) به وجود آید و نه می‌تواند ازلی باشد؛ زیرا اگر ازلی بود، نامتناهی بود، لیکن نامتناهی به این دلیل غیرممکن است که نامتناهی نه می‌تواند در دیگری باشد و نه در خودش؛ پس هیچ‌جا نخواهد بود و آنچه هیچ‌جا نیست، هیچ است. ثانیاً اگر چیزی وجود داشته باشد، نمی‌تواند شناخته شود؛ زیرا اگر وجود، شناختنی باشد، پس آنچه به اندیشه درمی‌آید باید موجود باشد و لاوجود هرگز نمی‌تواند به اندیشه درآید. در این صورت خطایی نمی‌تواند وجود داشته باشد که باطل و بی‌معنی است.* ثالثاً حتی اگر وجود، شناختنی باشد، این شناسایی نمی‌تواند به دیگری منتقل شود؛ زیرا هر دالی غیر از مدلول است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱۲).

از آنچه در بالا اشاره شد، به وضوح می‌توان دریافت که گرگیاس به تفکیک، سه لایه واقع‌گرایی را نشانه می‌رود و این‌گونه به نظر می‌آید که شکاکان بعدی هر از چند گاهی، به بخشی از حرف او اشاره داشته‌اند.

* منظور این است که چون لاوجود نمی‌تواند متعلق شناسایی باشد، پس آنچه شناخته می‌شود، باید موجود و خطاناپذیر باشد و حال آنکه وقوع خطا در شناسایی امر مسلمی است و انکار آن بی‌معنی است. پس شناسایی ما بدون ملاک و متعلق شناسایی ما نامعلوم است.

اما واقع‌گرایی یک اصل حیاتی برای فلاسفه اسلامی است.* آنان در هر سه سطح هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی، واقع‌گرایی و به مناسبت‌های مختلف در منطق و فلسفه به تبیین رابطه این سه ساحت پرداخته‌اند.

نکته مهم اینکه، بین این سه لایه واقع‌گرایی، ارتباط وثیقی وجود دارد و مکانیزم انسان در فرآیند شناخت، بر نظریه معنایی وی مؤثر خواهد بود؛ برای مثال اگر علم شما به عالم خارج، از سنخ علم حضوری باشد، نظریه معنایی شما قطعاً ارجاعی خواهد بود.

۲. حملات کوهن به معرفت علمی و به تبع آن به تمام انواع معرفت

تامس کوهن (Tomas Kuhn) فیلسوف علم قرن بیستم، می‌کوشد به دیگران نشان دهد که عوامل غیر معرفتی اجتماعی و تاریخی در شکل‌گیری معرفت، نقش تام و تمام دارند. وی مجموعه عوامل غیرمعرفتی را با عنوان پارادایم (Paradigm) معرفی می‌کند و ابراز می‌دارد که دانشمندان علوم تجربی در پارادایم مخصوص به خودشان زندگی می‌کنند. این پارادایم در نحوه تحقق وجود خارجی برای دانشمندان - در لایه هستی‌شناختی - در نحوه شناخت و روش شناخت آنها - در لایه معرفت‌شناختی - و در نحوه معناداری واژگان - در لایه معناشناختی - علت تامه است و آنها را به نحو جازمی متعین می‌کند. از نظر وی میان پارادایم‌های رقیب (Alternative Paradigms)، سه نوع قیاس‌ناپذیری (Incommensurability) در لایه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی خواهیم داشت و این، بدان معناست که دانشمندان در پارادایم‌های رقیب:**

اولاً در دو جهان مختلف زندگی می‌کنند (Kuhn, 1970, pp.148-150).

ثانیاً روش معرفتی مخصوص به خود را دارند که به صورت دوری از آن دفاع

می‌کنند و ارزیابی‌ها درون‌پارادایمی انجام می‌شود (Ibid, p.130).

ثالثاً معنای واژگان زبانی در پارادایم‌های مختلف به صورت درون‌پارادایمی

* البته ایشان برای این اصل، دلایلی ارائه می‌کنند که به نظر می‌آید نوشته مستقلاً می‌طلبد.

** برای مثال کوهن می‌گوید: دانشمندانی که در پارادایم فیزیک نیوتونی و دانشمندانی که در پارادایم فیزیک نسبیتی، زیست می‌کنند در دو پارادایم رقیب‌اند.

متعیّن می‌شود. به عبارت دیگر معنای یک واژه^۳ در دو پارادایم رقیب به یک معنا به کار گرفته نمی‌شود و امکان گفتگو بین دو پارادایم رقیب، منتفی است (Ibid, p.142).

البته کوهن پس از ابراز این مطالب در کتاب **ساختار انقلاب‌های علمی** (The Structure Of Scientific Revolutions) به شدت مورد نقد واقع شد و متأثر از این نقدها موضعش را در مورد دو نوع قیاس‌ناپذیری اول تعدیل کرد؛ ولی کماکان دست از قیاس‌ناپذیری معنایی برنداشت (Ibid, 1976, pp.190-191).

اگرچه بحث کوهن، ابتدا دربارهٔ معرفت علمی مطرح شد؛ ولی متأخرین از او، بحث را به کل معرفت تسری دادند و نحلهٔ نسبی‌گرایی (Relativism) در معرفت که یک مکتب جاافتاده را که دارای طرفداران بسیار در تمام جهان است، به ارمغان آوردند. از اینجا اهمیت بحث در حوزهٔ معناشناختی به وضوح روشن است؛ زیرا فیلسوفان اسلامی به هیچ عنوان، نسبی‌گرایی در معرفت را بر نمی‌تابند. در نتیجه فیلسوفان اسلامی می‌بایست تکلیف خود را در این بحث روشن کنند و در مرتبهٔ اول، نقاط اشتراک و افتراق نظریه خود با نظریات بدیل را توضیح داده، در مرتبهٔ دوم به تبیین ناسازگاری نظریهٔ خود با نسبی‌گرایی بپردازند و در مرتبهٔ آخر نیز به دلایل رُجحان نظریهٔ خود بر نظریات بدیل، اشاره کنند.

۳. نظریات معناداری مرتبط با بحث علامه

۳-۱. نظریهٔ توصیفی معنا

الف) نظریهٔ توصیفی فرگه و راسل: این نظریه ابتدا برای اسامی خاص (Proper Names) مطرح شد، ولی سپس همین بحث را در مورد اسامی جنس نیز مطرح کردند. اسامی خاص، اسم‌هایی مانند سقراط، افلاطون و ارسطوست که به یک فرد خاص، در جهان اشاره دارند. منظور از اسامی جنس نیز اسم‌هایی مانند «طلا» و «آب» است که دارای مدلول‌های (Referents) متعددی از یک نوع در جهان خارج‌اند.

فحوای اصلی نظریهٔ توصیفی معنا این است که معنای اسامی خاص در مجموعهٔ معینی از اوصاف خلاصه می‌شود؛ به بیان دیگر، معنا در اسامی خاص عبارت است از مجموعه‌ای معین از توصیفات که مدلول را به صورت یکتا در جهان خارج متعین می‌کند؛ برای مثال

معنای اسم خاصِ ملاصدرا عبارت است از «صاحب کتاب گران سنگ اسفار اربعه، شاگرد بزرگانی چون معلم ثالث میرداماد، شیخ بهایی و مرحوم میرفندرسکی و ...» که این مجموعه معین از اوصاف، مدلولِ اسم خاصِ ملاصدرا را به صورت یکتا در جهان خارج متعین می‌کند. البته - همان‌گونه که در بالا اشاره شد - عموماً نظریات معنا در ابتدا برای اسامی خاص مطرح شدند، ولی پس از آن، بحث به اسامی جنس هم تسری داده شده است.

ب) نظریه توصیفی جدید: این نظریه در پاسخ به برخی از مشکلات نظریه توصیفی فرگه و راسل مطرح گردید. نظریه توصیفی جدید (Modern Description Theory) به افرادی چون ویتگنشتاین (Wittgenstein)، استراوسن (Strawson) و سیرل (Searle) نسبت داده می‌شود و گویا ریشه این نظریه به بخش‌هایی از کتاب تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین برمی‌گردد (Kripke, 1981, p.31).

فحوای این نظریه به ما می‌گوید که معنای اسم خاص، مجموعه معینی از اوصاف نیست، بلکه معنای اسامی خاص عبارت است از مجموعه‌ای نامعین از توصیفات که به صورت یکتا مدلول اسم خاص را متعین می‌کند. به بیان دیگر، فرد برای دانستن معنای یک اسم خاص، لزومی ندارد به مجموعه‌ای معین از اوصاف، علم داشته باشد؛ بلکه اگر به بیشتر این توصیفات علم داشت، معنای آن اسم خاص را می‌داند و همین مقدار از توصیفات اسم خاص، مدلول اسم خاص را به صورت یکتا در جهان خارج متعین می‌کند. نظریه توصیفی راسل و فرگه در معناداری واژگان، دچار مشکلات فراوانی است؛ از جمله اینکه واژه «آب» برای یک کودک و فردی که دارای دکترای شیمی یا فیزیک است، دارای توصیفات متفاوتی خواهد بود و از آنجا که در نظریه وصفی سنتی، معنا عبارت است از مجموعه‌ای معین از توصیفات، در نتیجه معنای واژه «آب» برای این دو فرد متفاوت می‌شود. بنابراین کودک نباید بتواند در مورد آب با آقای دکتر مکالمه داشته باشد؛ زیرا معنای واژه «آب» نزد این دو نفر تفاوت دارد؛ ولی ما شهوداً نمی‌توانیم این حرف را بپذیریم.

همان‌طور که مطرح شد، نظریهٔ توصیفی مدرن می‌تواند تا حدی این مشکل را حل کند.

ج) سازگاری نظریهٔ توصیفی معنا با قیاس‌ناپذیری معنایی: همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، کوهن در مورد قیاس‌ناپذیری معنایی ابراز می‌دارد که معنای واژگان در یک پارادایم به صورت کل‌گرایانه (Holistic) شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، واژگان در هر پارادایم، معنایی مخصوص به خود را دارند؛ به نحوی که امکان گفتگو میان افراد دو پارادایم رقیب منتفی است. نتیجهٔ منطقی این خواهد بود که واژگان در پارادایم‌های مختلف به مدلول‌های متفاوتی اشاره می‌کنند؛ چراکه در نظر کوهن این توصیفات‌اند که مدالیل خارجی واژه را متعین می‌کنند. لذا وقتی دانشمند فیزیک نیوتونی در مورد جرم صحبت می‌کند، واژهٔ «جرم» به چیزی اشاره دارد و وقتی دانشمند فیزیک نسبیتی در مورد جرم صحبت می‌کند، واژهٔ «جرم» به چیز دیگری اشاره دارد (Kuhn, 1970, p.102). پذیرش این بیان، ما را به ناواقع‌گرایی هم در واژگان نظری (Theoretical Terms) و هم در واژگان مشاهده‌ای (Observational Terms) در علوم تجربی می‌کشاند؛ زیرا در هر پارادایم، واژگان به مدلول خاصی اشاره می‌کنند و این اشاره به مدلول، در پارادایم‌های مختلف می‌تواند به مدالیل گوناگون معطوف باشد.

نظریهٔ توصیفی معنا بستری مناسب برای طرح قیاس‌ناپذیری معنایی است؛* زیرا اگر معنای یک واژه توسط مجموعه‌ای از اوصاف تعیین گردد، آن‌گاه چون این اوصاف در هر پارادایم به کلی تغییر می‌کند، در نتیجه معنای واژگان در هر پارادایم به کلی متفاوت خواهد بود و به تبع آن، دیگر لزومی ندارد که مدلول واژه ثابت بماند؛ زیرا در نظریهٔ توصیفی معنا، مدلول از طریق توصیفات (معین یا نامعین) مشخص می‌گردد و بدین ترتیب نظریهٔ توصیفی معنا بستری مناسب برای ناواقع‌گرایی معنایی را فراهم می‌سازد و همواره معنای واژه

* این‌چنین به نظر می‌رسد که در زمان طرح آموزه قیاس‌ناپذیری معنایی توسط کوهن، نظریه معنایی حاکم در فضای فلسفی، نظریه توصیفی بوده است؛ اگر این‌طور باشد این خود مؤید سازگاری این دو نظریه است.

درون پارادایمی خواهد بود.

۲-۳. نظریه ارجاعی معنا

الف) نظریه ارجاعی جان استورات میل (Stuart Mill): وی در کتاب سیستمی از منطق (A System of Logic) نظریه معنایی خود را این گونه مطرح می کند که معنای اسمای خاص در ارجاع به مدلولشان تخلیه می شود؛* به عبارت دیگر در معنای اسمای خاص، اوصاف هیچ گونه دخالتی ندارند و اسمای خاص تنها مدلول دارند. این نظریه دچار مشکلاتی فراوانی است و کریپکی (Kripke) به سه مشکل زیر اشاره می کند:

۱. نظریه میل توضیح نمی دهد که در هنگام استفاده اسم خاص توسط یک فرد، چگونه این اسم خاص مدلولش را اخذ می کند؟ به عبارت دیگر این نظریه توضیحی در مورد مکانیزم و نحوه متعین شدن مدلول اسم خاص ارائه نمی دهد (Kripke, 1981, p.28).

۲. معمای فرگه: فرض کنیم مردم، یک ستاره را که در هنگام شب رؤیت می شود با عنوان X می شناسند و ستاره دیگری را که در هنگام صبح رؤیت می شود، به اسم خاص Y می شناسند. اگر پس از مدتی تحقیقات علمی در نجوم به ما نشان داد که X همان Y است، بنا به نظریه میل، گزاره ی «X, Y است»، یک توتولوژی مثل «X, X است» خواهد بود که این شهوداً برای ما غیر قابل قبول است (Ibid, p.29).

۳. بنا به نظریه میل جملاتی مانند «آیا ملاصدرا وجود داشته است؟» بیهوده و لغو خواهد بود؛ زیرا که با توجه به مبانی میل، مدلول ملاصدرا نمی توانسته وجود نداشته باشد و گرنه واژه «ملاصدرا» بی معنا خواهد بود که این خلاف شهود زبانی ماست (Ibid, p.29).

همان طور که مشاهده می کنیم، این نظریه نمی تواند مشکلاتش را حل کند.

ب) نظریه علی ارجاع کریپکی: کریپکی در کتاب نامگذاری و ضرورت (Naming and Necessity)، پس از نقدهای جدی و نافذی که به نظریه توصیفی معنا وارد می کند،

* نظریه معنای میل تنها در مورد اسمای خاص ارجاعی است و در مورد انواع طبیعی، نظریه معنای او مانند فرگه و راسل، وصفی است.

نظریهٔ علیّ ارجاع را مطرح می‌کند. این نظریه می‌گوید در جریان معناداری اسامی خاص، ابتدا برای یک مدلول، یک اسم خاص نامگذاری می‌شود و این دلالت اسم خاص به مدلولش، از طریق یک زنجیرهٔ علیّ (Causal Chain) به افراد دیگر جامعه انتقال می‌یابد و افراد جامعه پس از این، معنای این اسم خاص را همان مدلول اسم خاص می‌دانند. به عبارت دیگر معنای اسم خاص، همان مدلول اسم خاص است و بنابراین در معنای اسامی خاص هیچ‌گونه وصفی مدخلیت پیدا نخواهد کرد.

کریپکی ابراز می‌دارد که مکانیزم دسترسی به مدلول از طریق یک زنجیرهٔ علیّ در بستر اجتماع شکل می‌گیرد. برای مثال وقتی کودکی متولد می‌شود، پدر و مادر برای او نامی را انتخاب می‌کنند و پس از آن، او را به این نام می‌خوانند. سپس دربارهٔ کودک خود با دیگران صحبت می‌کنند و دیگران دلالت اسم را از والدین اخذ می‌کنند؛ بدین ترتیب این سلسلهٔ علیّ ادامه می‌یابد و دیگران نیز در بستر اجتماع به دلالت این اسم پی خواهند برد.

این بحث در ابتدا تنها برای اسامی خاص مطرح شد، ولی کریپکی بحث را در مورد واژگان انواع طبیعی (Natural Kinds Terms) یا همان اسامی جنس نیز تعمیم داد.*
کریپکی برای اینکه نشان دهد معنای اسم جنس هم در مدلول آنها تخلیه می‌شود، به یک نوع ذات‌گرایی (Essentialism) تجربی** دست یازید؛ ولی از آنجایی که پروژه ذات‌گرایی تجربی مشکلات فراوانی دارد، همان مشکلات (ذات‌گرایی تجربی) به نظریهٔ کریپکی سرریز خواهد شد. کریپکی ابراز می‌دارد وقتی شما به واژهٔ «آب» اشاره دارید، این واژه در همهٔ جهان‌های ممکن (Possible Words) به H_2O در این جهان اشاره دارد و از این طریق او قائل به گزاره‌های پسینی (Posterior) ضروری (Necessary)

* همان‌طور که گفته شد، نظریهٔ معنای میلر، تنها در مورد اسامی خاص ارجاعی است و در مورد انواع طبیعی نظریهٔ او وصفی است. کریپکی برای اولین بار در سنت فلسفهٔ تحلیلی، احکام اسامی خاص را به واژگان انواع طبیعی تسری می‌دهد.

** در نظر کریپکی ذات اشیا توسط علوم تجربی معین می‌گردد.

می‌شود.*

همان‌طور که از فحوای نظریهٔ ارجاعی معنا می‌توان دریافت، یکی از معضلات مهم این نظریه، نحوهٔ دسترسی اسامی به مدلول‌هایشان در دو مقام: ۱. نامگذاری، ۲. دلالت بعد از نامگذاری است. البته این معضل در مواجهه با واژگان نظری (Theoretical Terms) خود را واضح‌تر نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، مشکلات نظریهٔ کریپکی را می‌توان به طور جداگانه در مورد واژگان مشاهده‌ای و واژگان نظری مطرح کرد. به نظر می‌رسد کریپکی در مورد واژگان مشاهده‌ای که مدلول خارجی آنها در دسترس فاعل‌شناسا است، قائل به واقع‌گرایی خام است. وی با روش تجربی به ذات اشیا می‌رسد و این ذات تجربی در هیچ‌یک از جهان‌های ممکن، از شیء قابل انفکاک نیست که البته هر دو آموزهٔ «ذات انگاری» و «کشف ذات توسط روش تجربی» دچار مشکل است.**

نظریهٔ معنای کریپکی در مورد واژگان تهی (Empty Terms) مانند «رستم» که مدلول خارجی ندارند، نیز دچار مشکل است؛ زیرا گستره و حیطهٔ مدلول عینی برای کریپکی، با توجه به روش تجربی نزد او، تنها جهان ماده است و واژگانی مثل «رستم» مدلولی در جهان ماده ندارند تا معنای این واژگان در ارجاع به مدلولشان تخلیه گردد و در نتیجه این واژگان بی‌معنا خواهند شد.

ج) ناسازگاری نظریهٔ ارجاعی معنا با قیاس‌ناپذیری معنا: نظریهٔ ارجاعی معنا، آموزهٔ قیاس‌ناپذیری معنایی کوهن را برنمی‌تابد؛ زیرا طبق نظریهٔ ارجاعی معنا، واژگان در پارادایم‌های مختلف قیاس‌پذیر معنایی خواهند شد.*** توضیح آنکه معنای یک واژه در

* گزاره «آب H₂O است» برای کریپکی یک گزارهٔ پسینی ضروری است.

** طبق مبانی علامه هر دو آموزهٔ «ذات‌گرایی» و «کشف ذات توسط روش تجربی» باطل است.

*** شایان تذکر است که این قیاس‌ناپذیری معنایی که در آن، هم معنا و هم مدلول واژه تغییر می‌کند، مربوط به کوهن متقدم (کوهن در کتاب ساختار) است و گر نه کوهن متأخر، قیاس‌ناپذیری معنایی را تنها به ترجمه‌ناپذیری [تعداد محدودی از] واژگان بین دو پارادایم تحویل می‌برد.

نظریه ارجاعی معنا در مدلولش تخلیه می‌شود و دسترسی به مدلول هم از طریق یک زنجیره علی در بستر جامعه حفظ می‌شود. در نتیجه، این نظریه حداقل در مورد واژگان مشاهده‌ای - که مشکل دسترسی به مدلول ندارد - جواب قاطعی به آموزه قیاس‌ناپذیری معنایی می‌دهد.

اگرچه نظریه ارجاعی معنا با واقع‌گرایی معنایی سازگار است؛ خود دچار مشکلات بسیاری است. این نظریه در مورد معناداری واژگانی که به مدلول آنها دسترسی نداریم، دچار مشکل است؛ در نتیجه در مورد واژگان نظری (غیرمشاهده‌ای) در معرفت علمی نیز پاسخی درخور را نخواهد کرد. البته شاید بتوان با اصلاحاتی از این نظریه در حوزه خاصی از معرفت دفاع کرد.

۳-۳. نظریه کاربردی معنا

الف) نظریه کاربردی ویتگنشتاین: از اولین کارهای ویتگنشتاین متأخر، نوشتن کتاب آبی (The Blue Book) در سال ۱۹۳۳-۱۹۳۴ است (Wittgenstein, 1958, p.v). او در اوایل این کتاب، در پاسخ به پرسش «معنای یک کلمه چیست؟» ابراز می‌دارد که ما می‌توانیم درباره معنای نوع خاصی از کلمات، توضیحی ارائه دهیم؛ ولی این توضیح وابسته به این نوع کلمات است و ربطی به انواع دیگر کلمات ندارد. در نتیجه، پاسخ کلی‌ای که فلاسفه دنبال آن‌اند، وجود ندارد. بر اساس نظر ویتگنشتاین متأخر، معنای یک واژه در عمل همان کاربرد آن است (Ibid, p.69). خلاصه نظریه او این است: «از معنا نپرس، از کاربرد بپرس» (Kindi, 1995, p.79). ویتگنشتاین ابراز می‌دارد در فلسفه جایی برای توضیح و نظریه‌پردازی وجود ندارد و صراحتاً اعلام می‌دارد:

ما هیچ‌نوع فرضیه‌ای را نباید پیش ببریم ... بلکه لازم است از هر توضیحی فاصله بگیریم و تنها توصیف باید جانشین توضیح شود (Wittgenstein, 1968, para 109).

بهترین کار در مواجهه با سؤال «معنای این واژه چیست؟» این است که موارد کاربرد واژه را در حالات گوناگون انسانی توصیف کنیم (Ibid, para 23). ویتگنشتاین به این حالات گوناگون انسانی که در بستر اجتماع شکل می‌گیرند، بازی‌های زبانی (Language

Games) نام می‌نهد (Ibid, para 7). از نظر وی هیچ واقعیتی و رای بازی‌های زبانی، برای متعین کردن معنا وجود ندارد؛ برای مثال شما هیچ‌گاه نخواهید توانست برای کلمه «بازی» معنایی فراتر از استعمال و کاربرد آن واژه، ارائه کنید؛ زیرا انواع گوناگونی از بازی‌ها وجود دارد، ولی خصیصه مشترکی را که جامع افراد و مانع اغیار باشد، نمی‌توانید بیابید (Ibid, para 66-67).

با این بیان ویتگنشتاین، نظریه توصیفی راسل رد می‌شود؛ زیرا وجود مجموعه‌ای از اوصاف معین که مدلول را مشخص کند، منتفی است.* ویتگنشتاین در معنا غیرواقع‌گرا (Meaning Non-Factualist) است؛ بدین معنا که صراحتاً رابطه معنای واژگان را با عالم خارج قطع می‌کند و معنای واژگان زبانی را در بستر یک بازی زبانی متعین می‌داند و نه هیچ چیز و رای آن.**

یکی از مشکلات نظریه کاربردی معنا، این است که معنای واژه همواره در بستر اجتماع قابل طرح است؛ بنابراین امکان زبان و فهم خصوصی منتفی است. بدین ترتیب در داستان «استاد نجار و وروجک»، ما و حتی استاد نجار هیچ معنا و مفهومی از واژه «وروجک» نخواهد داشت؛ زیرا وروجک خودش را از افراد غیراستاد نجار پنهان می‌کند و به عبارت دیگر، وارد بازی زبانی خاصی نمی‌شود. از طرفی تنها راه شکل‌گیری معنا برای واژگان، در بستر یک بازی زبانی میسر است. افزون بر این، ما به یکسری از حالات درونی خود دسترسی مستقیم (Direct Access) داریم که تنها برای ما قابل دسترسی‌اند که با توجه به نظریه کاربردی معنا، معناداری واژگانی که دالّ به این حالات درونی‌اند، دچار مشکل می‌شود.

* در واقع ویتگنشتاین حرف از شباهت خانوادگی به میان می‌آورد و می‌گوید کاربرد واژگان دو به دو، به هم شبیه‌اند، ولی نمی‌توان شباهتی را بین همه کاربردهای یک واژه یافت.

** حتی ویتگنشتاین واقعیت‌های اجتماعی، مانند بازی‌های زبانی را به عنوان واقعیات خارجی - که معنا را متعین کنند - نمی‌پذیرد.

ب) سازگاری نظریه کاربردی معنا با قیاس‌ناپذیری معنایی: نظریه کاربردی معنا، از یک سازگاری حداکثری با قیاس‌ناپذیری معنایی برخوردار است. همان‌طور که در قیاس‌ناپذیری معنایی طرح شد، معنای واژگان به صورت کل‌گرایانه از واژگان مرسوم در آن پارادایم، معنای خودشان را اخذ می‌کنند و از طرفی، نظریه کاربردی معنا، معنای واژگان را در بازی زبانی آن واژگان محقق می‌داند و هر نوع واقعیت تعیین‌بخش معنا، و رای آن را نفی می‌کند. با توجه به مطالب مطرح‌شده، سازگاری این دو نظریه مشهود است. نتیجه هر دو نظریه ما را به ناواقع‌گرایی معنایی (Meaning Non-Factualism) می‌کشاند؛ زیرا آن‌چنان‌که امکان تفهیم و تفاهم و مکالمه بین افراد دو پارادایم رقیب منتفی است، افرادی که در دو بازی زبانی مختلف‌اند، نمی‌توانند با هم مکالمه‌ای داشته باشند. علت این امر هم این است که هیچ امر فراپارادایمی و فرابازی زبانی وجود ندارد که معنای واژگان را متعین کند و تنها معنایی که محقق است، معنایی درون‌پارادایمی و در متن بازی زبانی است.

۴. ارتباط مباحث معرفت‌شناختی و معناشناختی

همان‌طور که اشاره شد، اگرچه مباحث معرفت‌شناختی* معناشناختی** در دو ساحت مختلف قرار دارند و هر یک حوزه بحث مختص به خود را دارند، ولی این تفاوت، بدان معنا نیست که بین این دو حوزه، رابطه وثیقی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر نظریه معنا و نظریه معرفت‌شناسی یک فیلسوف نمی‌تواند دچار عدم انسجام و ناسازگاری درونی باشد، بلکه نظریه معناشناسی و نظریه معرفت‌شناسی به هم وابسته‌اند و از یکدیگر تأثیر پذیرفته، تشکیل یک کل را می‌دهند که انسجام درونی ضروری این کل خواهد بود.

برای نمونه کسی که در لایه معرفت‌شناختی، یک ناواقع‌گراست، به هیچ‌وجه نمی‌تواند نظریه معنای او ارجاعی صرف باشد؛ زیرا در نظریه معنای ارجاعی فرض شده است که فاعل‌شناسا می‌تواند به نحوی به مدلول خارجی مستقل از پارادایم و بازی زبانی دسترسی

* آیا معرفت ما کاشفیت از واقع دارد؟

** آیا امکان انتقال معرفت توسط واژگان زبانی میسر است؟

داشته باشد که این خودش با ناواقع‌گرایی معرفتی در تناقض است. در بخش بعدی مقاله با بهره‌گیری از این آموزه، به استخراج نظریه معنای علامه از آثار وی پرداخته می‌شود.

۵. نظریه معنای نزد حضرت علامه

طبق نظر علامه، یک نظریه معنای واحد برای انواع معرفت میسر نیست. وی معرفت را به دو دسته حضوری و حصولی تقسیم می‌کند. با توجه به ماهیت و نحوه شکل‌گیری و تکون انواع مختلف معرفت، نظریه معنایی خاصی با نظر علامه قرابت پیدا می‌کند.

۵-۱. ادراک حضوری نزد علامه طباطبایی

فیلسوفان اسلامی علم حضوری را «حضور المعلوم عند العالم» می‌دانند؛ آن‌چنان‌که مرحوم حاجی سبزواری می‌گوید: «لشئ غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الاذهان» (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۶).

بین وجود ذهنی و وجود خارجی آنچه مشترک است، ماهیت است و از این طریق واقع‌گرایی معرفتی را حفظ می‌کردند. در این تلقی از علم حضوری، ما به صورت اشیای خارجی که در ذهن پدید آمده‌اند، علم حضوری داریم و به قول معروف، این صور ذهنی، معلوم بالذات ما هستند و علم ما به اشیای خارجی، چون به واسطه این صور ذهنی است، بالعرض و اشیای خارجی معلوم بالعرض ما خواهند بود. از طرفی در این تلقی، می‌بایست با اشیا از طریق حس ارتباط بگیریم و پس از آن، صورت ذهنی ایشان در ذهن پدید می‌آید. بدین نحو، علم حصولی مقدم بر علم حضوری خواهد بود.

اما علامه متأثر از مآخذ را بیان دیگری از علم حضوری مطرح می‌کند. وی می‌گوید: «والنفس اذا اتصلت من طریق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادی، استعداد لان تشهد هذا الموجود المثالی او العقلی فی عالمه» (علامه طباطبایی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸۶). یعنی ما با مواجهه با عالم مادی، زمینه را فراهم می‌کنیم تا نفس ما با عالم مثالی و عقلی ارتباط پیدا کند.* در این ارتباط است که علم در ذهن پدید می‌آید. علامه برخلاف

* با این بیان، جمله «من فقد حساً فقد فقد علماً» هنوز پابرجا خواهد ماند.

فیلسوفانی که علم حصولی را مقلّم بر علم حضوری می‌دانستند، به صراحت می‌گویند: «یحضر بوجوده الخارجی للمدرک و هو علم حضوری و يتعقبه انتقال المدرک الی ما لذلك الامر من الماهية و الآثار المترتبة علیه فی الخارج» (همو، ۱۴۰۴، ص ۲۳۹).

در این عبارت، کلمه «یتعقبه» اشاره به پیشین‌بودن علم حضوری نسبت به علم حصولی دارد. برای علامه هم ذهن و هم علم از جنس وجود مجرد است. وی می‌گوید شما در مواجهه حسی با عالم خارج نیز دارای علم حضوری هستید. نیز می‌فرماید مدلول‌های حقیقی در جهانی غیر از جهان مادی‌ند و نفس با این جهان مادی کاری ندارد و مستقیماً این جهان مادی، متعلق شناخت فاعل شناسا قرار نمی‌گیرد؛ بلکه نفس با مدلول‌های مثالی و عقلی این اشیا ارتباط می‌گیرد. در این فرایند «علم مجرد به مجرد» تحقق می‌یابد که حتماً می‌بایست حضوری باشد. پس علامه معتقد است در ادراک حسی، یک ادراک حضوری به اشیای خارجی پیدا می‌کنیم (همو، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۵۵). وی به صراحت اشاره می‌گوید:

فالصورة العلمية المحسوسة او المتخیلة بما لها من المقدار قائمة بنفسها فی عالم النفس من غیر انطباع فی جزء عصبی او امر مادی غیرها ... و اذ لا انطباع للصورة العلمية فی جزء عصبی و لا انقسام لها بعرض انقسامه، فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبی، و ما یعمله من عمل عند الادراک ارتباط اعدادی بمعنی ان ما یأتیه الجزء العصبی من عمل تستعد به النفس لان یحضر عندها و یظهر فی عالمها» (همو، ۱۴۰۴، ص ۲۳۸).

اتصال به جهان مادی تنها یکسری فعل و انفعالات اجزای عصبی و دماغی را به همراه دارد و این علتی اعدادی و زمینه‌ساز برای نفس، در دسترسی به صورت‌های مجرد شیء محسوس است. به بیان دیگر برای علامه صورت‌های محسوس، متخیل و معقول همگی مجرد از ماده‌اند و اتصال به ماده را صرفاً بستر سازِ شهودِ صورت‌های مجرد، در همه مراتب می‌داند؛ گرچه این شهود را امری مشکک بدانیم که گاه در قالب شهود صورت‌های محسوس و گاه متخیل و گاه معقول نمود پیدا می‌کند. علامه در این باره می‌گوید:

و حقيقة الامر أن الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علمية و اشتراط حضور المادة و اکتناف الاعراض المشخصة لحصول الاستعداد فی النفس

للادراک الحسی، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخیل، وكذا اشتراط التفسیر فی التعقل للدلالة علی اشتراط ادراك اكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية المعبر عنه بانتزاع الكلی من الافراد (همان، ص ۲۴۴).

به بیان دیگر، علامه به عالمی شبیه مُثُل افلاطونی قائل است که صور اصیل در آنجا قرار دارند.*

۲-۵. نظریه معنای علامه در مورد مفاهیم حضوری

آن‌چنان‌که مشاهده کردیم، به بیان علامه، در مورد علم حضوری- که ادراک حسی نیز از آن جمله است- مدلول نزد فاعل شناسا حاضر است؛ به عبارت دیگر علامه ابراز می‌دارد که فاعل شناسا به مدلول خارجی مادی دسترسی ندارد و او در واقع در امور جزئی به مدلول مثالی که مبدأ فاعلی امور جزئی است، دسترسی دارد. وقتی فاعل شناسا به مدلول واژه بدون واسطه‌گری هیچ وصف و صورت ذهنی دسترسی داشته باشد، قطعاً نظریه معنای در مورد این نوع واژگان، ارجاعی خواهد بود؛ زیرا با تعریف نظریه ارجاعی معنا کاملاً مطابق است.

در نتیجه هم در مقام نامگذاری و هم در مقام دلالت بعد از نامگذاری، به مدلول واژگان مشاهده‌ای دسترسی داریم** و بدین ترتیب در این حوزه از آگاهی، نظریه معنای علامه ارجاعی خواهد بود. البته اگر مبانی متافیزیکی و معرفت‌شناختی علامه برای ما پذیرفته شده باشد، این نظریه مشکل پذیرش واقع‌گرایی خام- در مورد واژگان مشاهده‌ای- نزد کریپیکی را منحل خواهد کرد؛ زیرا با این بیان از علم حضوری، فاعل شناسا همواره بدون واسطه‌گری اوصاف یا صورت ذهنی، به مدلول دسترسی داشته و معنا در همان ارجاع به مدلول تخلیه می‌شود.

* آقای مصباح در تعلیقه بر نهاییه معتقدند کلیات نزد ملاصدرا و علامه از نوع کلیات افلاطونی است.

** بنا به نظر کریپیکی دسترسی به مدلول در مقام دلالت پس از نامگذاری از طریق یک زنجیره علی در بستر اجتماع محقق می‌شود.

۳-۵. انواع ادراک حصولی نزد علامه

علامه در مورد علم حصولی می‌فرماید: «العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطرّ الیه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک» (همان، ص ۲۳۹).

به باور علامه علم حصولی نتیجه فعالیت قوه وهمیه است که آنچه از صور مثالی و معقول را کسب کرده است، به جهان مادی نسبت می‌دهد و این امر باعث خطا در او خواهد شد. علامه اشاره دارد که معلوم حاضر در ذهن، ماهیت و صورت تام و تمام شیء خارجی را به ما نمی‌نمایاند. حال این سؤال مطرح خواهد شد که آیا علامه نسبت به علم حصولی واقع‌گراست؟

بنا به نظر وی، صورت‌های علمی مجرد، مبدأ فاعلی و علت موجودات مادی بوده، تمام کمالات آنها را دارند. پس نه فقط خدشه‌ای بر واقع‌نمایی آنها وارد نمی‌شود، بلکه از کمال واقع‌نمایی برخوردار خواهند بود؛ چنان‌که حکیمی همچون حاجی سبزواری نیز از حمل میان صور علمی و واقعیات مادی به «حمل الحقیقه و الرقیقه» تعبیر کرده و همین مطلب را علامه این‌گونه طرح می‌کند: «و الحمل بینهما حمل العلة علی المعلول متقوماً بالعلة، و الحمل أيضاً نوع من حمل الحقیقیة و الرقیقه» (همان، ص ۲۴۲).

البته باید توجه داشت با این بیان، علم حصولی حکایت از واقعه در مورد ماهیات «فی الجملة»* خواهد بود و همین که ما علم به صور عقلی و مثالی را با علم به اشیای خارجی این‌همان می‌گیریم، ممکن است دچار خطا شویم. البته علامه علم حصولی اعتباری را به نحوی دیگر تبیین می‌کند.

۴-۵. نظریه معنا نزد علامه در معرفت حصولی

واحد معرفت برای علامه مفاهیم و تصورات است، اگرچه نزد ایشان، هر تصدیق مسبوق به تصور است. علامه معتقد است تصورات و تصدیقات به یکدیگر قابل تحویل‌اند. ایشان علم حصولی را به دو دسته تقسیم می‌کند: الف) ماهیات: همان‌طور که اشاره شد، علامه

* علم حصولی ما را به تمام ماهیت اشیا نمی‌رساند، بلکه فی الجملة کاشف ماهیت اشیا خارجی است.

ابراز می‌دارد که ما به مدلول خارجی اسامی جنس و انواع طبیعی (فی‌الجمله) دسترسی داریم و در نتیجه معنای ما در این حوزه از ادراکات، باز به نحوی ارجاعی خواهد شد؛ زیرا ماهیات خارجی، معلول صور عقلی و مثالی‌اند که نفس به آنها دسترسی دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۳۹).

توضیح بیشتر این مطلب این‌گونه است که علامه در نظریه کلی‌اش قائل به نظریه افلاطونی است.* از نظر وی عالم عقل، جایگاه کلیات است و وقتی فاعل شناسا با ادراک حسی به یک فرد جزئی در عالم مثال مواجه می‌شود، در همان حال می‌تواند از جزئی، به کلی آن فرد نیز که در عالم عقل است، پی ببرد. جزئی «فی‌الجمله» ویژگی‌های کلی را دارد و با آن مطابق است و به عبارت دیگر، جزئی، معلول کلی خودش بوده، موجودی رقیق‌تر از اوست. بدین ترتیب در مورد ماهیات که از جنس مفاهیم کلی است، علامه ابراز می‌دارد که فاعل شناسا به علم حضوری به مدلول این واژگان دست می‌یابد و در این دسترسی هیچ‌گونه وصفی مدخلیت ندارد.** با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت نظریه معنای علامه در واژگانی که به ماهیات ارجاع می‌دهند نیز نظریه معنای ارجاعی است.

ب) اعتباریات: این دسته از مفاهیم مبتنی بر ماهیات‌اند و «اگرچه اعتباری را حقیقتی است»، با این وجود، نسبت بین ماهیات و اعتباریات تولیدی نیست (علامه طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۳۹).

علامه بیان می‌دارد که اعتباریات مبتنی بر نیاز مطرح می‌شوند و در نتیجه آنجایی که این نیازها ثابت‌اند، مفاهیم اعتباری ثابت باقی می‌مانند و آنجا که این نیازها تغییر می‌کنند، این مفاهیم اعتباری نیز تغییر خواهند کرد (همان، ص ۲۲۷). بدین ترتیب می‌توان گفت معنای واژگان وضع‌شده برای مفاهیم اعتباری در صورت تغییر نیاز مربوطه، دچار تطوّر خواهند شد.

* آقای مصباح در تعلیقه بر نه‌ایه اذعان می‌دارد کلیات نزد ملاصدرا و علامه از نوع کلیات افلاطونی است.

** البته وصف در مقام معناشناسی مدخلیت ندارد و گرنه وصف به صورت عمل‌گرایانه دخالت دارد.

علامه اعتباریات را به دو دسته زیر تقسیم می‌کند:

الف) اعتباریات پیش از اجتماع مانند اعتبار متابعت علم: این نوع اعتباریات برای فرد و مبتنی بر نیازهای فردی شکل می‌گیرد و هر وقت که این نیازهای فردی برطرف گردید، این مفاهیم تغییر خواهند کرد. نظریه معنا در این دسته از اعتباریات شبیه نظریه وصفی معناست؛ زیرا اولاً این نیازها فارغ از اجتماع برای فرد مطرح است و ثانیاً فرد ابتدا با یکسری توصیفات که برخاسته از نیازهای اوست، روبه‌رو می‌شود و سپس می‌کوشد برای رفع این نیازها، توصیفات را که رافع آن نیازهاست، در ذهن اعتبار کند و به مفهوم اعتباری دست می‌یابد و پس از آن به دنبال مصداقی (فرضی) برای این مفهوم در خارج می‌گردد تا به واسطه آن، نیاز مربوطه رفع گردد.

پس از ارضاشدن این نیاز، ممکن است این مفاهیم دچار تغییر معنایی شوند و برای معنای دیگری مبتنی بر نیاز دیگری وضع شوند؛ مانند مفاهیم اعتباری خوب و بد. تردیدی نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست می‌داریم و چون خوب می‌دانیم، دوست می‌داریم و حوادث دیگری را دشمن می‌داریم و چون بد می‌دانیم، دشمن داریم (همان، ص ۲۰۳). ممکن است شرایط به گونه‌ای تغییر کند که آنچه را خوب می‌دانستیم، بر اثر ارضای نیاز مربوطه، دیگر خوب ندانیم و حتی شرایط به گونه‌ای تغییر کند که آن را بد بدانیم؛ برای مثال فرض می‌کنیم فردی در یک جزیره خالی از سکنه، گرفتار شده است. پس از چندی نیاز مبرمی به آب آشامیدنی پیدا می‌کند. در این شرایط واژه «خوب» دارای وصفی همچون «آنچه بتواند تشنگی مرا رفع کند» خواهد بود و بعد از چندی او به یک رودخانه خروشان می‌رسد که اتفاقاً آب آن هم قابل شرب است. از قضا در اثر شتاب‌زدگی و بی‌حالی تشنگی که بر او عارض شده است، به داخل این رود خروشان پرتاب می‌شود و هر لحظه تلاش می‌کند که سری از آب بیرون آورده، نفسی بکشد که دوباره شدت جریان آب، این اجازه را به او نمی‌دهد. در این شرایط وصفی که معنای واژه «خوب» را متعین می‌سازد، وصف «آنچه بتواند مرا از این آب شیرین قابل شرب نجات دهد» است. از آنچه بیان شد، به وضوح می‌توان دریافت که آب یک مدلول برای واژه خوب در شرایط اول

است و این در حالی است که به هیچ عنوان آب دیگر نمی‌تواند مدلول واژه خوب باشد (البته اگر مدلول واژه بد نباشد!). از طرفی معنای واژه «خوب» نیز در دو موقعیت دچار تغییر معنایی شده است و اوصاف ناسازگاری را پذیرفته است.

در این موارد به نظر می‌آید ما ابتدا توصیفاتی را برای واژه «خوب» مبتنی بر نیاز، نزد خود اعتبار می‌کنیم و سپس سراغ مدلول‌های آن می‌رویم. البته این دسته از مفاهیم اعتباری می‌توانند مبتنی بر نیازهای ثابت انسانی یا نیازهای متغیر انسانی در حوزه فردی مطرح گردند که البته تغییری در نظریه معنای این دسته از اعتباریات ایجاد نخواهد کرد.

به طور خلاصه می‌توان گفت که نظریه معنای علامه در مورد واژگان دال بر مفاهیم اعتباری ماقبل اجتماع، همان نظریه وصفی معناست؛ زیرا در نظریه وصفی معنا، فاعل شناسا از قبل یکسری اوصاف به مدلول می‌رسد و با تغییر یافتن این اوصاف، مدلول واژه نیز دچار دگرگونی خواهد شد. از طرفی در مورد واژگان دال بر «مفاهیم اعتباری ماقبل اجتماع» نزد علامه داریم که این واژگان از قبل اوصافی به مدلول خود می‌رسند و در نتیجه در صورت عوض شدن اوصاف، مدلول نیز می‌تواند عوض شود. ولی - همان‌طور که اشاره شد - نظریه علامه دچار مشکل ناواقع‌گرایی معنایی نمی‌گردد؛ زیرا وی اوصاف را بند به واقع می‌داند و ابراز می‌دارد که نیازهایی که در جهان خارج تحقق دارند، منشأ این اوصاف‌اند و این اوصاف اعتباری، پا در جهان واقع و بهره‌ای از واقع دارند و نمی‌توانند به هر شکل ممکن بروز پیدا کنند؛ این در حالی است که نظریه وصفی معنا نزد فرگه، راسل و سرل به منشأ شکل‌گیری اوصاف توجه ندارند و علامه به دلیل اینکه بحث خود را از هستی‌شناسی شروع می‌کند و واقع را اصل می‌داند و همواره مباحث معرفت‌شناختی و معناشناختی آنها بر اساس هستی‌شناسی شکل یافته است، هیچ‌گاه دچار مشکل ناواقع‌گرایی نمی‌گردند. لازم است ذکر شود که در نظریه وصفی معنا، اوصاف به شکل فردگرایانه (Individualist) و فارغ از اجتماع شکل می‌گیرند و افراد اجتماع در شکل‌گیری این شناخت، شأن اصیلی ندارند. در نتیجه با معنای واژگان دال بر مفاهیم اعتباری ماقبل اجتماع، قرابت دارند.

ب) اعتباریات پس از اجتماع، مانند ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها: این دسته از

مفاهیم اعتباری مبتنی بر نیازهای انسانی، در حوزه اجتماع مطرح می‌گردند. در این مقام، نظریه معنای علامه بسیار شبیه نظریه کاربردی معنای ویگنشتاین خواهد شد؛ زیرا این مفاهیم اعتباری در بستر اجتماع و مبتنی بر نیازهای اجتماعی افراد جامعه شکل می‌گیرند که در صورت رفع نیاز، آنها هم دچار تحول خواهند شد. از طرفی در نظریه کاربردی معنا، الفاظ مبتنی بر کاربرد و فضا و نیاز جامعه (بازی زبانی) معنا می‌یافتند و تغییر در بازی زبانی باعث تغییر در معنای الفاظ می‌شد؛ به عبارت دیگر نظریه کاربردی معنا ابراز می‌دارد که معنای واژگان، چیزی جز کاربرد واژگان در یک بازی زبانی نیست. علامه نیز در مورد واژگان دال بر مفاهیم اعتباری مابعد اجتماع، ابراز می‌دارد که معنای این واژگان در بستر اجتماع شکل یافته‌اند و این ویژگی اجتماعی بودن معنا در نظریه کاربردی و نظریه معنا نزد علامه برای واژگان دال بر مفاهیم اعتباری مابعد اجتماع، یک ویژگی مشترک انکارناپذیر است. افزون بر این، ویگنشتاین و علامه - در مورد این واژگان خاص - اذعان می‌کنند که معنای واژگان در جوامع مختلف، می‌توانند متفاوت باشند.

البته شایان تذکر است که یک تفاوت عمده بین نظریه علامه در این حوزه از آگاهی (اعتباریات مابعد اجتماع) و نظریه کاربردی ویگنشتاین وجود دارد؛ آن هم اینکه نظریه کاربردی، به کلی ارتباطش را با جهان خارج قطع می‌کند و هرگونه واقعیتی و رای بازی زبانی را نفی می‌کند. در نتیجه، ادعایی در مورد کاشفیت از واقع ندارد. در حالی که در نظریه علامه معنای واژگان دال بر مفاهیم اعتباری مابعد اجتماع، اگر چه مبتنی بر کاربرد و نیاز شکل می‌گیرد، ولی این نیاز و کاربرد، بهره‌ای از واقع دارد و نمی‌تواند به هر شکل ممکن این نیاز برای جامعه مطرح گردد. به بیان علامه اگرچه در مورد اعتباریات نمی‌توانید برهان اقامه کنید، ولی بدین معنا نیست که اعتباریات مبتنی بر واقع نیستند و هیچ بهره‌ای از واقع ندارند که اگر این‌طور می‌بود، رفع نیاز انجام نمی‌گرفت. به عبارت دیگر، علامه ناواقع‌گرای معنایی نیست؛ زیرا او نیازهای جامعه را که ممکن است ثابت یا متغیر باشند، به عنوان واقعیتی و رای کاربرد مفاهیم در نظر می‌گیرد که در تعیین معنای مفاهیم اعتباری مابعد اجتماع نقش دارند. برای علامه اصل، واقع است و ذهن و زبان هم تا وقتی که بند به واقع

باشند، کارایی دارند و البته عدم توجه به این آموزه، به نفی مکالمه بین افراد- بما هو فرد- و یا بین افراد در دو پارادایم مختلف منجر می‌شود.

افزون بر این تفاوت، تفاوت دیگری در ویژگی‌های و علامه وجود دارد و آن هم این است که ویژگی‌های قائل به شناخت مشارکتی (Collaborative) است؛ یعنی می‌گوید فاعل شناسا در شناخت جهان خارج، نیاز به افراد جامعه دارد و نمی‌تواند به صورت فردی و مستقل از افراد جامعه به شناختی از جهان دست یابد. به عبارت دیگر، ویژگی‌های بین‌الذهانیت (Intersubjectivity) را متعین‌کننده عینیت (Objectivity) در نظر می‌گیرد و زبان را شرط شناخت جهان خارج می‌داند. این در حالی است که نظر علامه کاملاً عکس ویژگی‌های است. علامه قائل به شناخت فردگرایانه (Individualist) است و ابراز می‌دارد که فاعل شناسا می‌تواند مستقلاً به شناخت جهان خارج نائل شود و این عینیت است که بین‌الذهانیت را متعین می‌کند. علت اتخاذ چنین موضعی نزد علامه این است که ایشان- و البته فلاسفه اسلامی- بحث را از لایه هستی‌شناسی شروع کرده، سپس به معرفت‌شناسی و در پایان به مباحث معناشناسی منتقل می‌شوند.

نتیجه‌گیری

طبق آنچه از آثار علامه اقتباس شد، ما با یک نظریه معناداری واحدی برای تمام انواع معرفت مواجه نیستیم، بلکه نظریه معنایی ایشان در یک جغرافیا قابل طرح است که در جای‌جای اقلیم معرفت، نظریه معنایی خاصی، حکم‌فرما و جاری و ساری است. به نظر می‌رسد اگر کسی با مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حضرت علامه همدلانه پیش بیاید، نظریه معنای ایشان [حداقل] بر برخی مشکلاتی که نظریات معنایی پیشین با آنها دست به گریبان‌اند، فائق خواهد آمد. آنچه از بیان علامه بر می‌آید، این است که شاید دادن یک نظریه معنای واحد برای انواع معرفت، با توجه به تفاوت نحوه تکون انواع معرفت میسر نخواهد بود. همچنین نظریه معنای علامه خود را از فرورفتن در ورطه ناواقع‌گرایی معنایی حفظ می‌کند. علت این مهم نزد علامه- و البته فلاسفه اسلامی- شروع کردن بحث از مباحث هستی‌شناختی و بند دانستن مباحث معرفت‌شناختی و معناشناختی به

هستی‌شناختی است. با این موضع آنها همواره به منشأ معرفت و معنا که جهان خارج است، توجه داشته، سعی کرده‌اند ارتباط این سه حوزه را توضیح دهند. به واقع می‌توان گفت که نظریه معنایی علامه، دارای سازگاری و انسجام بی‌نقصی در پیوند با نظریه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی ایشان است.

پی‌نوشت:

۱. به نظر می‌آید این یک حُسن برای فلسفه اسلامی شمرده می‌شود؛ زیرا در نظرنگرفتن این ارتباط وثیق بین این لایه‌ها، ناگزیر ما را به ورطه شک‌گرایی و شکاکیت خواهد کشاند. البته ممکن است شخصی بگوید ما تعهدی به واقع‌گرانشدن نداریم و شعار «نحن ابناء الدلیل نمیل حیث یمیل» سرلوحه سلوک فکری ماست؛ پاسخ این است که رویکردهای شکاکانه معمولاً دچار دو مشکل می‌شوند: ۱. خودشکن‌بودن؛ ۲. نفی هرگونه معرفت که خلاف شهود است.
۲. اگرچه ممکن است علامه در جایی مثلاً در حاشیه بر کفایه الاصول به مباحث معناداری پرداخته باشد؛ ولی این رساله در این مورد ادعایی ندارد. این رساله قصد ندارد با رویکردی اصولی، یعنی صرفاً با یک رویکرد دلالت‌شناختی وارد، بحث معناداری شود؛ بلکه قصد دارد با توجه به هم‌پسته‌بودن نظریه معنا و نظریه معرفت در نظام فکری هر فیلسوفی، به اقتباس و استخراج نظریه علامه با توجه به نظریه شناخت ایشان بپردازد.
۳. مثال خود کوهن معنای واژه «جرم» است. او می‌گوید که معنای واژه «جرم» در فیزیک نیوتونی با معنای همین واژه در فیزیک نسبیتی به طور کلی متفاوت است و وقتی فیزیکدانان نیوتونی از جرم حرف می‌زنند، به چیزی اشاره دارند و وقتی فیزیکدانان نسبیتی از جرم حرف می‌زنند، به چیز دیگری. حرف کوهن عوض شدن برخی از صفات مفهوم جرم در این دو فیزیک نیست؛ بلکه معنا و مدلول واژه جرم به گونه‌ای عوض شده است که این دو به هیچ شکل قابل مقایسه نیستند و دانشمندان فیزیک نیوتونی نمی‌توانند از هیچ راه معرفتی، به معنای جرم نسبیتی دست یابند و بالعکس.

منابع و مأخذ

۱. سبزواری، ملاحادی؛ منظومه حکمت؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۲. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۱۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۰.

۳. _____؛ **نهاية الحکمه**؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۴. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**: یونان و روم؛ ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی؛ ج ۱، تهران: انتشارات سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

1. Kindi, Vasso; "Kuhn's the Structure of Scientific Revolutions Revisited"; *Journal for General Philosophy of Science* 26, pp.75-92, 1995.
2. Kripke, Saul; **Naming and Necessity**; Harvard University Press, 1981.
3. Kuhn, Thomas; **The Structure of Scientific Revoluions**; Chicago: University of Chicago Press, 1970.
4. _____; **Theory-Change as Structure-Change**: Comments on the Sneed Formalism; *Erkenntnis* 10, 1976.
5. Wittgenstein, Ludwig; **The Blue and Brown Books**; Rhees, Rush (Ed); Oxford: Blackwell, 1958.
6. _____; **Philosophical Investigations**; Anscombe; G. E. M. (trans.), 3rd edition, MacMillan, New York:1968.