

تأملاتی نو صدرایی در نظریه معنا

مهدی قوام صفری*

سیدضیاءالدین حسینی**

چکیده

بحث از نظریه معنا را می‌توان دغدغه اصلی فلسفه تحلیلی دانست؛ به طوری که اگر اساساً سخن گفتن از چنین حلقه اتصالیه ممکن باشد، مهم‌ترین حلقه اتصال فیلسوفان تحلیلی با همه سلاقیک گوناگونشان، همین دغدغه درباره نظریه معناست. از آنجا که این مبحث، به اقتضای شرایط تاریخی، به نحوی منقح در افق دغدغه‌های فلسفی حکمای مسلمان نبوده است، در آثار فیلسوفان مسلمان گذشته نمی‌توان بحث منقحی را در این باره سراغ گرفت. با توجه به ضرورت و فایده پرداختن به این مبحث در زمان حاضر، این مقاله تلاش می‌کند در بستر نگاه کلی حکمت متعالیه و هماهنگ با آن، و در حد بضاعت و مجال، الگویی از نظریه معنا ارائه کند که اگرچه بسیاری از محورهای آن را نمی‌توان به صراحت در بدنه قدیمی‌تر رویکردهای حکمی

* دانشیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی.

تاریخ تأیید: ۹۲/۴/۵

تاریخ دریافت: ۹۲/۱/۲۷

پرورش یافته در جهان اسلام سراغ گرفت، اما به هر ترتیب در همین بستر کلی
جوانه زده است.

واژگان کلیدی: نظریه معنا، صدرالمآلهین، ویتگنشتاین، مفهوم، قضیه.

مقدمه

پیگیری نظریه معنای مورد بحث این مقاله در بستری از اشارات تطبیقی، می تواند به روشن تر شدن توان تبیینی آن و تنقیح بهتر مباحث کمک کند. اما بحث از آرای متفکران غربی گوناگون در این باره یقیناً در حوصله این مقاله نبوده، چاره‌ای از گزینش نیست. در اینجا به نظر مناسب رسید که از برجسته‌ترین فیلسوف تحلیلی، یعنی ویتگنشتاین سراغ گرفته شود و حیث تطبیقی مقاله به طور عمده با نظر به نظریه معنای ویتگنشتاین متقدم پیش برده شود. بر این اساس، ابتدا گزارشی مجمل از نظریه معنای ویتگنشتاین متقدم ارائه می‌کنیم و سپس در دو بخش بعدی در راستای موضوع مقاله و از جوهی خاص به تأمل در باب مفاهیم و قضایا می‌پردازیم و سپس در بخش آخر مقاله با استمداد از مباحث قبلی و در اشاراتی تطبیقی به جمع‌بندی مباحث می‌پردازیم.

۱. گزارشی مجمل از نظریه معنای ویتگنشتاین متقدم

ویتگنشتاین در ابتدای رساله منطقی فلسفی اظهار می‌کند که «این کتاب با مسائل فلسفه سر و کار دارد و، به اعتقاد من، نشان می‌دهد که دلیل اینکه این چنین مسائلی پیش کشیده می‌شوند، این است که منطق زبان ما مورد سوء فهم قرار گرفته است» (Wittgenstein, 2012, preface). او سپس عصاره و چکیده رساله خود را این می‌داند که به این برسیم که «آنچه به طور کلی می‌تواند گفته شود، می‌تواند به صورتی واضح و روشن گفته شود و آنچه را هم که نمی‌توان در باب آن سخن گفت، می‌بایست در سکوت از آن گذر کرد» (Ibid).

بدین ترتیب روح رساله، تفکیک میان گفتنی و ناگفتنی و اندیشیدنی و نااندیشیدنی و تعیین مرز آنهاست (Ibid) که ویتگنشتاین در نامه‌ای به راسل آن را مهم‌ترین مسئله فلسفه می‌داند (دباغ، ۱۳۸۶، ص ۲۷-۲۸). ویتگنشتاین این کار را بر محور نظریه تصویری زبان

سامان می‌دهد. در ادامه ابتدا به طور فشرده به بحث دربارهٔ این دیدگاه می‌پردازیم و سپس در حد مجال مقاله، پی‌آمدهای آن را در برخی حوزه‌هایی که اکنون جزء ناگفتنی‌ها شده‌اند، پی می‌گیریم.*

۱-۱. نظریهٔ تصویری؛ تمهیدی کلی

ویتگنشتاین در قضیهٔ چهارم، اندیشه را قضیهٔ دارای معنا (Sense) و در قضیهٔ سوم آن را تصویر (Picture) منطقیِ واقعیات (Facts) می‌داند (Wittgenstein, 2012, 3. 4). بدین ترتیب اگر بخواهیم قضیه‌ای دارای معنا داشته باشیم، باید این قضیه، تصویر منطقی واقعیات باشد.

با توجه به تعابیر ویتگنشتاین، این ایدهٔ تصویرگری را باید به همان مفهوم حکایت‌گری (Representation) فهمید (Ibid, 2.131). این حکایت‌گری مستلزم آن است که میان تصویر و صاحب تصویر و مؤلفه‌های هر یک، تناظری کامل برقرار باشد (Ibid, 2.15) در این حکایت‌گری، «تصویر، یک وضعیت (Situation) ممکن را در فضای منطقی (Logical Space) حکایت می‌کند» (Ibid, 2.202) و این حکایت‌گری همان معنای آن است (Ibid, 2. 221).

«مطابقت (Agreement) یا عدم مطابقت معنای آن تصویر با واقع (Reality)، صدق یا کذب آن را تشکیل می‌دهد» (Ibid, 2.222)؛ از این رو «این غیرممکن است که از صرف یک تصویر [و برکنار از لحاظ مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع] بتوان صدق یا کذب آن را مشخص کرد» (Ibid, 2.224) و بر این اساس «هیچ تصویری وجود ندارد که به نحو پیشینی صادق باشد» (Ibid, 2.225).

«هر اظهاری (Statement) دربارهٔ امور مرکب (Complexes) می‌تواند به اظهاری

* برای تنقیح بهتر بحث در موارد مقتضی در ترجمهٔ عبارات انگلیسی، تعبیر انگلیسی را نیز در پرانتز می‌آوریم و سپس در ادامه تعبیر مورد نظر را فقط به همان شکل ترجمه می‌کنیم. در کل مقاله نیز به جای تعبیر «ویتگنشتاین متقدم» تنها تعبیر «ویتگنشتاین» را می‌آوریم و اگر اشاره‌ای به ویتگنشتاین متأخر داشتیم، قید می‌کنیم.

راجع به اجزای متشکله آنها (Constituents) و به قضایایی که آن امور پیچیده را به طور کامل توصیف می‌کنند، تجزیه شود (Resolve)» (Ibid, 2.0201). ویتگنشتاین با کمی فاصله، ذیل قضیه چهارم، آن ساده‌ترین قضایا را «قضایای بنیادی» (Elementary Proposition) می‌نامد (Ibid, 4.21) و سپس باز بر این امر تأکید می‌کند که قضایای مرکب [در تحلیل نهایی باید به قضایای بنیادی برسند (Ibid, 4.21).

با توجه به آنچه در باب تناظر کامل تصویر و صاحب تصویر گذشت، مؤلفه‌های یک گزاره - نشانه (Propositional Sign)، یا به تعبیر بهتر، مؤلفه‌های یک گزاره بنیادی، که ویتگنشتاین آنها را نشانه‌های بسیط (Simple Signs) و سپس، وقتی در قضیه به کار گرفته شوند، نامها (Names) می‌نامد، نیز می‌باید دارای حیث حکایت‌گری و بدین ترتیب معنادار باشند. با توجه به تناظر پیش گفته، این نشانه‌های بسیط نیز به نوبه خود از اموری بسیط حکایت می‌کنند که ویتگنشتاین آنها را ابژه (Object) می‌نامد (Ibid, 2.02; 3.2; 3.201; 3.202; 3.203; 3.22; 4.211).

اما ویتگنشتاین در ادامه معناداری نام را طفیل معناداری قضیه می‌کند که در آن، نام تنها در قضیه است که معنادار می‌شود: «تنها قضایا دارای معنا هستند؛ تنها در زنجیره (Nexus) یک قضیه است که یک نام، دارای مفهوم (Meaning) می‌شود» (Ibid, 3.3). از سوی دیگر، او ذیل قضیه چهارم اظهار می‌کند که «قضیه به وسیله هرکس که مؤلفه‌های آن را فهم کند، فهمیده می‌شود» (Ibid, 4.024) که به نظر می‌رسد این دو فقره به نوعی ناهماهنگ باشند.

ویتگنشتاین در ذیل همان قضیه دوم، به یکباره و بدون یک سیر تبیینی قابل پذیرش - دست‌کم به زعم نگارنده - ابژه‌ها را مکان‌مند، زمان‌مند و دارای رنگ می‌داند: «مکان، زمان و رنگ (رنگی بودن = Being Coloured) صورت‌های (Forms) ابژه‌ها هستند» (Ibid, 2.0251). ویتگنشتاین در امتداد این نحوه فهم از ابژه‌ها واقعیت را نیز به واقعیت تجربی محدود می‌کند؛ حتی باید گفت واقعیت تجربی بیرونی، چون واقعیت تجربی درونی نمی‌تواند مکان‌مند و دارای رنگ باشد؛ از این‌روست که او گفتنی‌ها را نیز به همین ترتیب

به قضایای علوم طبیعی محدود می‌کند: «مجموع قضایای درست، مجموع علم طبیعی (Natural Science) (یا کل بدنه علوم طبیعی = Whole Corpus of the Natural Sciences) است» (Ibid, 4.11).

بدین ترتیب، قضایای منطقی، قضایای ریاضیات، قوانین پیشینی علوم، گزاره‌های ناظر بر ارزش و قضایای فلسفه، همگی از زمره امور معنادار خارج می‌شوند. البته، صرف‌نظر از اینکه مبانی رساله حقیقتاً تا چه حد مجال چنین کاری را می‌دهد، با توجه به منویات ویتگنشتاین از رساله، و بر خلاف رویکرد پوزیتیویسم منطقی، می‌بایست اموری را که در زمره امور معنادار قرار نمی‌گیرند، به دو قسم تقسیم کرد. در پوزیتیویسم منطقی در برابر امور معنادار تنها از امور مهمل سخن گفته می‌شود که نوعی دلالت تحقیرآمیز نیز دارد؛ اما با توجه به تعلقات ویتگنشتاین، باید گفت که او امور ناگفتنی بالا را به این معنا مهمل نمی‌داند. این امور از این حیث از زمره امور معنادار خارج می‌شوند که تصویرگر هیچ واقعیت تجربی نیستند؛ اما در تقابل با رویکرد پوزیتیویسم منطقی، ویتگنشتاین اتفاقاً برخی از این امور معناگریز- یعنی امور ناظر بر اخلاق و باور دینی- را والاترین شئون آدمی می‌داند که به زعم خود و با انگیزه پاسداشت آنها از دست‌اندازی تحقیرآمیز علوم طبیعی، آنها را از زمره گفتنی‌ها خارج و در زمره ناگفتنی‌ها قرار می‌دهد (گریلینگ، ۱۳۸۸، صص ۳۸-۳۹، ۶۳-۶۴، ۸۱، ۸۴-۸۶، ۱۰۱-۱۰۲ و ۱۰۵).

۲-۱. گزاره‌های منطقی

در نظر ویتگنشتاین، «قضایای منطقی، همان‌گویی‌اند» (Wittgenstein, 2012, 6.1) و «از این رو هیچ نمی‌گویند» (Ibid, 6.11). همان‌گویی‌ها تصاویری از واقع نیستند؛ چراکه هیچ حالت ممکن از امور را به دست نمی‌دهند، بلکه بر خلاف قضایا که صدقشان ممکن است، صدقشان قطعی است و به هر حالت ممکن از امور مجال می‌دهند (Ibid, 4.462; 4.464). بر این اساس به اعتقاد ویتگنشتاین، همان‌گویی‌ها فاقد معنا (Lack Sense) می‌باشند (Ibid, 4.461)، اما «با این حال مهمل (Nonsensical) نیستند. آنها بخشی از نشانه‌گذاری‌اند؛ همان‌گونه که «۰» [صفر] بخشی از نشانه‌گذاری حساب است» (Ibid,)

(4.4611).

«قضیه با کمک چارچوبی منطقی، جهانی را بنا می‌کند...» (Ibid, 4.023). «قضایای منطق چارچوب (Scaffolding) جهان را توصیف می‌کنند (Describe)، بلکه حاکی از آن‌اند (Represent It). آنها هیچ «محتوایی» (Subject-Matter) ندارند...» (Ibid, 6.124). «قضایا نمی‌توانند صورت منطقی (Logical Form) را حکایت‌گری کنند. صورت منطقی خود را در قضایا منعکس می‌کند. آنچه خود را در زبان منعکس می‌کند، زبان نمی‌تواند از آن حکایت کند. «ما» قادر نیستیم به وسیله زبان چیزی را بیان (Expresses) کنیم که آن چیز «خود» خود را در زبان بیان می‌کند. قضایا صورت منطقی واقع را نشان می‌دهند (Show) و آن را به نمایش می‌گذارند (Exhibit)» (Ibid, 4.121).

۳-۱. گزاره‌های ریاضیات

در نظر ویگنشتاین، «ریاضیات روشی منطقی است. قضایای ریاضی، تساوی‌ها (Equations) هستند، و بنابراین شبه‌قضیه‌اند» (Ibid, 6.2). «یک قضیه ریاضی اندیشه‌ای را بیان نمی‌کند» (Ibid, 6.21). «منطق جهان، که در قضایای منطق به صورت همان‌گویی‌ها نشان داده می‌شود، در ریاضیات به صورت تساوی‌ها نشان داده می‌شود» (Ibid, 6.22) و در صدق قضایای ریاضی [نیز شبیه قضایای منطق (Ibid, 6.113)] نیازی به مراجعه به واقعیات نداریم (Ibid, 6.2321).

۴-۱. قوانین پیشینی علوم

ویگنشتاین برای علوم طبیعی قوانینی پیشینی قائل است که به اعتقاد او این قوانین نیز از زمره گفتنی‌ها بیرون‌اند. از مهم‌ترین این قوانین اصل علیت است. اگر از تعبیر «قانون» (Law)، قوانین علوم طبیعی را مراد کنیم، آن‌گاه «اصل علیت یک قانون نیست، بلکه صورت یک قانون است» (Ibid, 6.32). این صورت اجازه می‌دهد که مثلاً در فیزیک قوانین علی داشته باشیم؛ قوانینی دارای صورت علی (Ibid, 6.321). «اگر قانون علیتی در کار باشد، می‌باید بدین‌شکل ارائه شود: قوانین طبیعت وجود دارند. اما البته این نمی‌تواند گفته شود: این خود را آشکار می‌کند (Manifest)» (Ibid, 6.36). در نظر

ویتگنشتاین این قوانین پیشینی نظیر شبکه‌ای (Net) هستند که قوانین جزئی‌تر علوم طبیعی در آنها قرار می‌گیرند و سامان می‌یابند. آنچه در این شبکه قرار می‌گیرد، گفتنی است، اما خود این شبکه گفتنی نیست (Ibid, 6.35).

اما این اصل علیت در نظر ویتگنشتاین نمی‌تواند ضرورتی عینی به دست دهد و تنها ضرورتی که ویتگنشتاین بدان قائل است، ضرورت منطقی است. در نظر او «... بیرون از منطقی همه چیز تصادفی (Accidental) است» (Ibid, 6.3). او در ذیل قضیه ششم چنین می‌گوید: «هیچ اجباری (Compulsion) وجود ندارد که رخ دادن چیزی موجب رخ دادن چیز دیگری شود؛ تنها ضرورتی که وجود دارد، ضرورت منطقی است» (Ibid, 6.37). به همین جهت است که او در ذیل قضیه اول اظهار می‌کند که «هر موردی (Item) می‌تواند وضع واقع باشد (Can be the Case) یا نباشد، در حالی که هر چیز دیگری به همان حال خود باقی است» (Ibid, 1.21) و در ذیل قضیه دوم می‌گوید: «حالات امور (States of Affairs) مستقل از یکدیگرند» (Ibid, 2.061)؛ چراکه این امور به استنتاج منطقی، غیرقابل استنتاج از یکدیگرند (Ibid, 2.062) و «یک گزاره بنیادی نمی‌تواند به نحو قیاسی از گزاره بنیادی دیگری استنتاج شود» (Ibid, 5.134). از طرف دیگر ضرورتی هم به جز ضرورت منطقی در کار نیست. ویتگنشتاین در ذیل قضیه پنجم، از اینکه نمی‌توان در مقام اثبات، رویدادی در آینده را از رویدادی در حال استنتاج کرد، نتیجه می‌گیرد که باور به رابطه علی و معلولی در مقام ثبوت یک خرافه (Superstition) است (Ibid, 5.1361).

۵-۱. گزاره‌های ناظر بر ارزش

به باور ویتگنشتاین «معنای جهان باید بیرون از جهان قرار داشته باشد. در جهان هر چیزی همان‌گونه است که هست، و هر چیزی همان‌گونه رخ می‌دهد که رخ می‌دهد: "در" آن هیچ ارزشی (Value) وجود ندارد که اگر چنین بود، نمی‌توانست ارزشی داشته باشد. اگر قرار باشد ارزشی وجود داشته باشد که حقیقتاً دارای ارزش باشد، باید بیرون از کل قلمرو آنچه رخ می‌دهد و وضع واقع است، قرار داشته باشد؛ چراکه هر آنچه رخ می‌دهد و وضع

واقع است، تصادفی است. آنچه آن را غیرتصادفی می‌کند، نمی‌تواند "درون" جهان باشد؛ چراکه اگر چنین باشد، خود تصادفی خواهد بود؛ آن می‌باید بیرون از جهان قرار داشته باشد» (Ibid, 6.41). «به همین ترتیب، غیرممکن است که قضایای اخلاق وجود داشته باشند. قضایا نمی‌توانند هیچ چیز فراتر (Higher) را بیان کنند» (Ibid, 6.42). «روشن است که اخلاق نمی‌تواند در قالب کلمات درآید؛ اخلاق، متعالی (Transcendental) است (اخلاق و زیبایی‌شناسی یکی هستند)» (Ibid, 6.421).

۶-۱. گزاره‌های فلسفه

در نظر ویتگنشتاین «بسیاری از قضایا و مسائلی که در آثار فلسفی به چشم می‌خورند، اشتباه نیستند، بلکه بی‌معنا (Nonsensical)* می‌باشند. در نتیجه ما نمی‌توانیم هیچ پاسخی به پرسش‌هایی از این دست بدهیم، بلکه تنها می‌توانیم بی‌معنابودن آنها را خاطر نشان کنیم. بسیاری از قضایا و مسائل فیلسوفان از خطای ما در فهم منطق زبانمان ناشی می‌شوند...» (Ibid, 4.003). به اعتقاد او، «تمام فلسفه "نقادی زبان" (Critique of Language) است...» (Ibid, 4.0031). فلسفه، مجموعه‌ای از آموزه‌ها نیست، بلکه نوعی فعالیت است؛ فعالیتی که در پی ایضاح (Clarification) منطقی اندیشه‌هاست. «... یک کار فلسفی ذاتاً مشتمل بر روشن‌سازی‌ها (Elucidations) است... بدون فلسفه اندیشه‌ها گویی مبهم (Cloudy) و نامتمایز (Indistinct) اند: وظیفه فلسفه، روشن کردن آنها و دادن مرزهایی قاطع به آنهاست» (Ibid, 4.112).

فلسفه می‌بایست مرزهای آنچه می‌تواند اندیشیده و گفته شود، یعنی مرزهای قلمرو مورد مناقشه علم طبیعی را مشخص کند و در این کار و از این طریق، همچنین مرزهای آنچه را نمی‌تواند اندیشیده و گفته شود نیز مشخص کند (Ibid, 4.113; 4.114; 4.115). ویتگنشتاین در اواخر رساله نیز تأکید می‌کند که این تنها روش حقیقتاً درست در فلسفه است (Ibid, 6.53).

* پیش از این در فقره‌ای در باب منطق این تعبیر را مهمل ترجمه کردیم.

تراکتاتوس با این عبارت پایان می‌پذیرد که «آنچه نمی‌توانیم از آن سخن بگوییم، می‌باید در سکوت از آن گذر کنیم» (Ibid, 7)؛ اما تراکتاتوس خود اثری فلسفی است و با مبنای او فلسفه در زمره ناگفتنی‌هاست. ویتگنشتاین در تلاشی ناکام در قضیه یکی مانده به آخر، می‌کوشد با پیش‌کشیدن استعاره نردبان از این تناقض بگریزد: «قضایای من به این ترتیب کارکرد روشن‌سازی دارند: هرکس که مرا بفهمد، در نهایت آنها را بی‌معنا (Nonsensical) (ر.ک: پاورقی پیشین) خواهد یافت، زمانی که او آنها را نظیر پله‌هایی به کار گرفته باشد تا به ورای آنها بالا برود (او- به تعبیری- پس از بالارفتن از نردبان می- بایست آن را دور بیندازد). او باید از این قضایا فراتر برود (Transcend) و پس از آن او جهان را به‌درستی خواهد دید» (Ibid, 6.54).

۲. تأملاتی در باب مفاهیم

گزارش رویکردهای گوناگون حکمای مسلمان در باب هر یک از مباحثی که در ادامه می‌آید و سپس نقد و ارزیابی دقیق هر یک، و بحث از رویکرد مختار در پایان، اگرچه محققانه‌تر و دلچسپ‌تر است، اما یقیناً تنها در گنجایش کتابی مفصل است و نه در حدِ مجالِ اندکِ یک مقاله، آن‌هم مقاله‌ای که تمام صفحات آن به این کار اختصاص نیافته است. به همین دلیل در ادامه از رویه‌ای این‌چنینی به‌ناچار صرف‌نظر می‌کنیم و به طور کلی بر بحث از رویکرد مختار تمرکز می‌کنیم، اگرچه در همین جا نیز گاهی ناگزیر از اختصاریم. بدین ترتیب، سعی شده است مباحث نه به شکل گزارش صرف تلقی حکمای مسلمان در تکیه بر حجیت ایشان، بلکه، آن‌گونه که اقتضای تأمل فلسفی است، به شکلی اجتهادی و خودبسند مطرح شوند و در حدِ مجالِ مقاله، تبیین مباحث در خودِ مباحث آورده شود. در بسیاری از ارجاعات نیز- که در ادامه می‌آید- مطلب کاملاً با سلیقه نگارنده تنظیم شده است و آن ارجاعات بیشتر باید به عنوان زمینه‌ای غیرمستقیم برای آن نحوه تقریر لحاظ شوند، بدون اینکه از فحوای آن ارجاع، فاصله گرفته شده باشد.

بخشی از ایده‌هایی را که در این بخش می‌آید، مدیون استاد بزرگوام دکتر مهدی قوام‌صفری در کتاب *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است* (ص ۲۵۱: بحثی متقن در باب لزوم

پسینی بودن هر نوع مفهوم، در معنایی خاص از تعبیر پسینی. ص ۲۹۳-۲۹۷: تقریری نو از تقسیم معقولات به اولی، ثانی فلسفی، و ثانی منطقی، و برخی متفرعات این تقریر نو) می‌دانم که در آن تلاش کرده‌ام مباحث را به ذوق خود تقریر کرده، در حد بضاعت و- به زعم خود- دقت‌هایی را نیز بدان بیفزایم.

یکی از تقسیمات وجود در سنت حکمی پرورش یافته در جهان اسلام، تقسیم وجود به عینی و ذهنی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۶). در اینجا مراد ما از ذهن، شأنی از نفس است که موطن مفاهیم است و به انحای مختلف به تحلیل و پردازش آنها می‌پردازد.

باید توجه داشت که مفهوم در ذهن از این حیث که چیزی است که در ذهن موطن دارد و موجودی است از موجودات، وجودی عینی به شمار می‌رود. مفهوم از حیث حکایت‌گری و تنها از این حیث است که وجودی ذهنی به شمار می‌رود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۰). در ادامه وقتی تعبیر مفهوم را به کار می‌بریم، آن را از این حیث لحاظ می‌کنیم که وجودی ذهنی است و اگر احیاناً از وجهه نظر وجودی عینی آن را مورد بررسی قرار دادیم، به آن متذکر می‌شویم.

بدین ترتیب، حکایت‌گری، ذاتی مفهوم- بما هو مفهوم- است و اگر صورتی از صور نفس فاقد این حیث باشد، دقیقاً از این جهت که فاقد این حیث حکایت‌گری است، اطلاق عنوان مفهوم بر آن صحیح نخواهد بود.

مفهوم در حیث حکایت‌گری خود بتمامه معطوف به محکی عنه خود است و یکسره از آن حکایت می‌کند. تا مفهوم به نحو مستقیم یا غیرمستقیم برآمده از واقعیت نباشد، قابل اطلاق بر آن نیست و به نظر می‌رسد تنها طریق شایسته برای تبیین معرفت‌شناختی این حکایت‌گری این باشد که این مفاهیم در برخورد مستقیم یا غیرمستقیم ذهن با واقعیت به دست آمده باشند؛ بدین ترتیب که یا در برخورد مستقیم ذهن با مصادیق آن مفاهیم حاصل آمده باشند و یا بدون اینکه «افزوده معرفت‌شناختی مطلقاً من‌عندی و از نزد خودی» از طرف ذهن در کار باشد، در پی فعالیت ذهنی روی مکتسبات قسم نخست حاصل آمده

باشند.

بر این اساس، برای نمونه رویکرد فطری‌گرایانه عقل‌گرایانی چون دکارت و لایبنیتس (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، صص ۱۰۷-۱۱۰ و ۴۰۱-۴۰۵) نمی‌تواند مقبول باشد؛ چراکه در اینجا ذهن مفاهیم فطری را نه در چنان برخوردی، بلکه به نحو فطری و پیشینی دارد، و دقیقاً از همین روست که این رویکرد در تبیین اطلاق این مفاهیم فطری بر مصادیق خود با چالشی اساسی روبه‌رو می‌شود.

در تقابل با رویکرد تجربه‌گرایانه مقابل رویکرد عقل‌گرایانه مذکور، در اینجا ذهن دارای شأن عقلی خاصی است که نزد نوع تجربه‌گرایان، تبیین شایسته خود را نمی‌یابد. این‌گونه نیست که کار ذهن صرفاً تجرید تصور حسی از طریق بریدن برخی شاخ و برگ‌های آن باشد، همچنان‌که در لاک (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۵، صص ۱۲۰-۱۲۲)، چیزی که، از باب مماشات، حداکثر برای معقولات اولای تجربی جواب دهد یا بدتر از آن، صرفاً تار و مبهم‌کردن صورت حسی و به دست‌دادن صورتی خیالی، که در حقیقت کلی نیست، بلکه صرفاً تار و مبهم است، آن‌گونه که در بارکلی و هیوم (همان، صص ۲۳۳-۲۳۶ و ۲۹۰-۲۹۲)، که ولو با مماشات، حتی از پس تبیین همان معقولات اولای تجربی نیز برنمی‌آید.

اما درباره رویکرد کانتی (کاپلستون، ج ۶، صص ۲۴۰-۲۴۵، ۲۶۱-۲۶۹ و ۲۷۹-۲۸۳/ هارتناک، ۱۳۷۸، صص ۴۹ و ۸۵)، صرف‌نظر از دیگر نقدها، رویکرد کانتی با عدم انسجام‌هایی روبه‌روست که ذاتی آن‌اند؛ یعنی دقیقاً به دلیل ساختار کلی نظام او و به طور خاص، تلقی خاص او از مقولات فاهمه‌اند. در نظام کانتی، در تعارض روشن با مبانی مورد تأکید خود آن، مقولاتی از فاهمه نظیر وجود، وحدت، ضرورت، علیت، جوهریت و...، به‌صراحت یا تلویح، بر شیء فی‌نفسه اطلاق می‌شوند؛ همچنین مقولاتی نظیر وجود، وحدت، ضرورت، کثرت، علیت و...، به‌صراحت یا تلویح، بر داده‌های متکثر حسی به عنوان مواد پایه تجربه اطلاق می‌شوند؛ در مقامی که هنوز صور شهود حسی نیز بر آنها اطلاق نشده است، چه رسد به مقولات فاهمه. نیز در تعارضی مشابه، مقولاتی نظیر وجود، وحدت، ضرورت، علیت، جوهریت و...، به‌صراحت یا تلویح، بر من استعلایی اطلاق

می‌شوند. این عدم انسجام‌های ذاتی، نشانه بیماری‌ای در نظام کانتی و نادرستی رویه‌ای است که کانت در باب مفاهیم در پیش گرفته است.

از سوی دیگر، در انقلاب کپرنیکی کانت، مفاهیم فاهمه که نه همچون مفاهیم فطری عقل‌گرایانی چون دکارت و لایب‌نیتس مفاهیمی توپُر و دارای مضمون، بلکه مقولاتی صوری و قالبی‌اند، بدون هیچ‌گونه تبیین معرفت‌شناختی واقع‌گرایانه و به نحوی گزافه بر داده‌های حسی عاری از آنها دقیقاً تحمیل می‌شوند و در حقیقت در اینجا ما به جای اینکه با معرفت روبه‌رو باشیم با مخلوطی وهمی و خودساخته روبه‌رویم؛ این در حالی است که ما بعینه می‌یابیم که وجود و امور مساوق با آن، نه صرف اطلاق ما بر داده‌های حسی، که حقیقتاً وصف خود آنهاست و این‌گونه نیست که این امور خود فی‌نفسه فاقد این معانی باشند و حال ما باشیم که این معانی را بر آنها اطلاق می‌کنیم، چنین چیزی نمی‌تواند بهره‌ای از حقیقت داشته باشد. برای روشن‌تر شدن مطلب مثالی می‌زنیم: تصور کنید پیش از اطلاق مقوله وجود بر داده‌های حسی، این داده‌ها متصف به وجود نباشند! آن وقت، مشخص نیست این مقوله چگونه بر چیزی اطلاق می‌شود که وجود ندارد! و به فرض محال که چنین چیزی ممکن باشد، چگونه بعد از صرف اطلاق این مقوله بر آن امر غیرموجود، آن امر غیرموجود به یکباره موجود می‌شود؟!

با توجه به آنچه در بخش اول مقاله در باب ویتگنشتاین گذشت، مخاطبان متفطن، احتمالاً بتوانند حدس بزنند که الگوهای کلی نقدی را که بر رویکرد کانتی وارد است، می‌توان برای رویکرد ویتگنشتاین نیز بازتقریر کرد. خواهیم دید که این گره‌های ظاهراً کور با التفات به آن شأن عقلی و به طور خاص ایده معقولات ثانی فلسفی، گشوده خواهند شد. درباره این شأن عقلی تبیین‌های مختلفی ارائه شده است؛ از تبیین ارسطو گرفته تا تبیین ارسطویی - نوافلاطونی کسانی چون فارابی و ابن‌سینا تا تبیین اصحاب حکمت متعالیه و در رأس آنها صدرالمتألهین. در اینجا تلاش می‌کنیم در بستر همان رویکرد عرفانی حکمت متعالیه، تقریری لطیف‌تر از آن دسته از عبارات صدرالمتألهین در باب قیام صدور مفاهیم به نفس (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱) ارائه کنیم. آنچه در این تقریر به طور خاص

تلطیف می‌شود، این است که با عنایت به بحث صدرالمتألهین در باب وجود مستقل و رابط (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۵۲-۵۴)، این‌گونه نیست که این خودِ ذهن باشد که موجد و مفیض مفاهیم باشد، بلکه این مفاهیم در برخورد مستقیمِ ذهن با واقعیت و یا در پی فعالیتِ ذهنی روی مکتسباتِ قسمِ نخست، در نشئه عقلیِ نفس ظهور می‌یابند؛ ظهور به معنای عرفانیِ کلمه. در اینجا برخوردِ مستقیمِ ذهن با واقعیت، یا فعالیتِ پیش‌گفته، به عنوان شرطِ آن ظهور لحاظ می‌شود. از آنجا که آن برخورد یا فعالیت، شرطی ضروری و غیرقابل چشم‌پوشی برای ظهور آن مفهوم کلی است، با چالش معرفت‌شناختی‌ای که پیش از این از آن سخن گفتیم نیز روبه‌رو نخواهیم شد؛ چالشی که نتیجه غفلت از لزوم برخوردِ مستقیم یا غیرمستقیمِ ذهن با واقعیت بود. در این ظهور، مانعی ندارد که مجموعه‌ای از مفاهیم همزمان ظهور پیدا کنند، هرچند در ظرف تحلیل برخی مقدم و برخی مؤخر باشند. همچنین مانعی ندارد که برای عمق و دقتِ درکِ تصویری و همین‌طور میزانِ التفاتِ به آن قائل به مراتب شویم؛ چیزی که به نظر می‌رسد عملاً نیز تحقق داشته باشد.

در سنتِ حکمیِ پرورش‌یافته در جهان اسلام، بر این اساس که مفهوم کلی از چه چیزی و به چه نحوی حکایت می‌کند، به اقسامی تقسیم می‌شود. البته این مبحث، شبیه بسیاری دیگر از مباحث فلسفی، خود دارای تاریخی است و این‌گونه نیست که از همان ابتدا به اشکالِ منقحِ کنونی طرح شده باشد؛ بلکه در ابتدا به شکل رگه‌هایی در آثار کسانی چون ابن‌سینا و بهمنیار مطرح شده است و در سیرِ تاریخیِ خود، نزد متفکرانِ متأخر به اشکالِ کنونی در آمده است (قوام‌صفری، ۱۳۸۶، صص ۲۸۰-۲۹۲). به جای تعبیر «شکل کنونی» تعبیر «اشکال کنونی» را به کار بردیم؛ چراکه این مبحث نزد متفکرانِ معاصر، تنقیح‌های مختلفی به خود گرفته است. در اینجا می‌کوشیم تقریری ارائه کنیم که در نسبت با دیگر تقریرات، قدرت تبیینی بیشتر و مشکلات کمتری داشته باشد.

طبق این تقریر، معقولات ابتدا به دو دسته معقولات اولی و معقولات ثانی تقسیم می‌شوند. معقولات اولی به منزله «قالب‌هایی مفهومی» برای واقعیات‌اند. واقعیاتی که این

قالب‌ها قالب‌های آن‌هائند، می‌توانند لافسه باشند یا لغیره.* در اینجا مفهوم واقعیت، پایه‌پای مفهوم نفس‌الامر و به نحوی مجازی، معنایی فراخ‌تر و عام‌تر از واقعیت بالفعل دارد و این در ادامه روشن‌تر خواهد شد.

برای نمونه، مفهوم انسان و مفهوم سفیدی هردو در زمره معقولات اولی می‌باشند، با این تفاوت که واقعیتی که مفهوم انسان قالبی از آن به دست می‌دهد، واقعیتی لافسه است و واقعیتی که مفهوم سفیدی قالبی از آن به دست می‌دهد، واقعیتی لغیره است.

مفاهیمی چون مفهوم سیمرخ و دایره مربع نیز در زمره معقولات اولی قرار می‌گیرند. این مفاهیم از این حیث در زمره معقولات اولی قرار می‌گیرند که به منزله قالب‌هایی مفهومی برای واقعیات نفس‌الامری‌شان می‌باشند، هرچند اولی تحقق بالفعل نداشته باشد و صرفاً ممکن به امکان عام باشد و دومی نه تنها تحقق بالفعل نداشته باشد که ممکن به امکان عام نیز نباشد.

از سوی دیگر، با مبنایی که برای معقولات اولی به دست دادیم، مفاهیمی چون مفهوم خدا و مفهوم «چیز» نیز در زمره معقولات اولی قرار می‌گیرند. در اینجا مفهوم چیز عام‌ترین معقول اولی خواهد بود که، از آنجا که بنا بر یک تقریر، مقسم امر واجب و ممکن و ممتنع است، خود نسبت به هر سه وجوب و امکان و امتناع لابلش شرط است.

در حقیقت در این تقریر از معقولات، معقولات اولی لزوماً ملازم با امکان خاص نخواهند بود، بلکه تنها بخشی از این معقولات‌اند که ملازم با امکان خاص‌اند؛ مفاهیمی که مصادیقی ممکن به امکان خاص دارند؛ برای نمونه، برخی از این معقولات ملازم با امتناع ذاتی‌اند؛ مفاهیمی نظیر مفهوم دایره مربع، برخی دیگر ملازم با وجوب ذاتی‌اند، که این به

* در اینجا تعابیر واقعیت لافسه و واقعیت لغیره به گونه‌ای استعمال می‌شوند که جواهر حال نیز در زمره واقعیات لافسه قرار بگیرند. نسبت عینی این معنا از واقعیت لافسه و واقعیت لغیره با یکدیگر و تفصیلات مربوط به آن، بحث مبسوطی است که، اگرچه در جای خود مهم است، اما در اینجا برای ما موضوعیت ندارد. به نظر می‌رسد برای انتقال بهتر مطالب، این تعابیر در این نحوه استعمال مناسب‌تر از گزینه‌های دیگر باشند.

نظر می‌رسد منحصر در مفهوم خدا باشد و برخی دیگر نیز لابشرط نسبت به هم وجوب ذاتی و هم امکان ذاتی و هم امتناع ذاتی‌اند، که این به نظر می‌رسد منحصر در مفهوم چیز باشد.

اینکه گفتیم معقولات اولی به منزله قالب‌های مفهومیِ واقعیاتِ نفس‌الامری‌شان‌اند، لزوماً به معنای محدودیتِ آن واقعیات نیست. این ملازمه تنها در مورد معقولات اولی ملازم با امکان ذاتی و امتناع ذاتی است که صادق است، که در آن قسم اول ملازم با محدودیت مقید و قسم دوم ملازم با محدودیت مطلق خواهد بود. در مورد مفهوم خدا، ما نه تنها با محدودیتِ واقعیاتِ نفس‌الامریِ آن مواجه نیستیم که با عدم محدودیت آن روبه‌رویم. مفهوم «چیز» هم که نسبت به وجوب و امکان و امتناع لابشرط است نسبت به محدودیت و عدم محدودیت نیز لابشرط است.

همچنین بنا بر تقریری که گذشت، برخی از آنچه در جدول مقولات به عنوان معقولاتِ اولی شهرت یافته‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۱۱۱-۱۷۶) نیز از زمره معقولات اولی خارج می‌شوند و در زمره معقولاتِ ثانیِ فلسفی قرار می‌گیرند. تفصیل این مطلب اندکی بعد خواهد آمد.

هر مفهومی که در زمره معقولات اولی قرار نگیرد، معقول ثانی خواهد بود. معقول ثانی خود به دو قسم معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی تقسیم می‌شود. معقولات ثانی فلسفی از یکسو غیر از معقولات اولی هستند و از سوی دیگر، گاهی نفس‌الامر مصادیقشان عین است و گاهی نیز نفس‌الامر مصادیقشان را نمی‌توان صرفاً عین دانست، بلکه باید نفس‌الامر مصادیق آنها را هم ذهن و هم عین دانست. این مطلب در ادامه روشن‌تر خواهد شد.

بدین ترتیب، مفاهیمی نظیر وجود و عدم، وحدت و کثرت، ضرورت و امکان و امتناع، علت و معلول، اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین و... همه در زمره معقولات ثانی فلسفی خواهند بود. همچنان‌که گذشت، بنا بر تقریر مختار، برخی از آنچه در جدول مقولات به عنوان معقولات اولی شناخته می‌شوند نیز از زمره معقولات اولی خارج می‌شوند و در

زمره معقولات ثانی فلسفی قرار می‌گیرند. در اینجا تلاش می‌کنیم جدول مقولات را بر این اساس بازتقریر کنیم.

قبل از هر چیز، درباب خودِ مفاهیم جوهر و عرض، به نظر می‌رسد این مفاهیم در فحوای مستقیم خود، نحوه هستی‌شیء را توصیف می‌کنند که یا لافسه است و یا لغیره و لذا در زمره معقولات ثانی فلسفی قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد رویه مرسوم که در آن، این دو مفهوم به گونه‌ای تعریف می‌شوند که مفاهیم ماهوی‌ای ملازم با امکان خاص باشند (همان، ص ۱۱۴) فاصله گرفتن از این فحوای مستقیم باشد.

درباره مقولات جوهری، معقولات اولایی که قالب مفهومی واقعیاتی جوهری‌اند، به طور معمول دست‌نخورده باقی می‌مانند؛ مفاهیمی نظیر جسم و نفس و عقل. در مورد دو مفهوم ماده و صورت، در اینجا مجال تبیین این مطلب نیست، اما به اجمال اشاره می‌کنیم که قول به ماده اولی، محل اشکال است و تنها می‌توان از ماده ثانیه سخن گفت. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد این دو مفهوم ماده ثانیه و صورت در فحوای مستقیم خود از دو حیث هستی‌شناختی محلیت و حالیت حکایت می‌کنند و لذا در زمره معقولات ثانی فلسفی قرار می‌گیرند. مفهوم خدا نیز به این جمع مقولات جوهری افزوده خواهد شد. درباب مفهوم «چیز»، به نظر می‌رسد تعبیر چیز بر قالب مفهومی واقعیت در معنای توسع‌یافته خود- که پیش از این از آن سخن به میان آمد- دلالت می‌کند. مفهوم چیز، بدین ترتیب، ورای همه مقولات هم جوهری و هم عرضی قرار می‌گیرد.

اما درباب مقولات عرضی، به نظر می‌رسد کیفیات محسوس، کیفیات نفسانی، کیفیات استعدادی، کیفیات مختص کم متصل و نیز خود کم متصل در زمره معقولات اولی قرار بگیرند و کم منفصل و مفاهیم عددی ذیل آن، که با مفاهیم وحدت و کثرت در پیوند مستقیم‌اند، و کیفیات مختص این کم منفصل می‌بایست در زمره معقولات ثانی فلسفی قرار بگیرند؛ اما درباب مقولات عرضی نسبی به نظر می‌رسد که باید تفصیل داد؛ برخی از این مقولات باید نه به عنوان مفاهیمی اضافی، بلکه مفاهیمی نفسی، ولی «ذات اضافه» فهمیده شوند، که در این صورت در زمره کیفیات و لذا معقول اولی خواهند بود. مقولات

«أن يفعل» و «أن يفعل» چنین‌اند؛ برای نمونه، جوشیدن، اگرچه همواره جوشیدن چیزی توسط چیز دیگری است، اما نه یک مفهوم اضافی، بلکه مفهومی نفسی است و بدین ترتیب کیفیتی برای آنچه می‌جوشد، خواهد بود. دیگر مقولات نسبی و مفاهیم ذیل آنها، که می‌توان همگی آنها را ذیل مقوله اضافه قرار داد* و از این‌رو در زمره مفاهیم اضافی‌اند، حاصل تأملات ثانوی‌اند و لذا جزو مقولات ثانی فلسفی قرار می‌گیرند.

مقولات ثانی منطقی، همچون مقولات ثانی فلسفی، غیر از مقولات اولی هستند و بر خلاف آنها (مقولات ثانی فلسفی) نفس الامر مصادیقشان صرفاً ذهن است، ذهن در معنایی که متبادرکننده وجود ذهنی است. بدین ترتیب، مفاهیمی نظیر مفهوم کلی، در زمره مقولات ثانی منطقی قرار می‌گیرند. مصادیق مفهوم کلی مفاهیم کلی در ذهن نظیر مفاهیم وجود و انسان و کلی است، آن‌هم نه از حیث وجود عینی‌شان، بلکه از حیث وجود ذهنی‌شان، از حیث حکایت‌گری‌شان از مصادیق کثیر.

مقولات اولایی که ملازم با امکان خاص‌اند، در لحاظ فی‌نفسه واقعیات در پیوند با آنهاست که مجال طرح می‌یابند. بنا بر مشرب‌نهایی حکمت متعالیه (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۲) ماسوای حق تعالی فی‌غیره‌اند و وجود، منحصر در اوست. از این حیث، مجال برای پیش‌کشیدن این دسته از مقولات اولی نیست؛ اما می‌توان در ظرف ذهن، ماسوی را، به نحو مجازی، فی‌نفسه لحاظ کرد یا به تعبیر بهتر، فی‌نفسه‌بودنی را که از آن حق تعالی است مجازاً به آنها نسبت داد، تا مقولات اولای برآمده از آنها اساساً مجال طرح پیدا کنند و بتوان از آنها سخن گفت.

پیش از این گفتیم که مفاهیم باید در برخورد مستقیم یا غیرمستقیم ذهن با واقعیت حاصل آمده باشند. در تبیین این مطلب درباب مقولات اولای تجربی و مقولات ثانی منطقی معمولاً کار آسان‌تر است؛ اما مقولات ثانی فلسفی و مقولات اولایی چون مفهوم خدا شاید در نسبت با دو قسم قبلی کمتر سراسر است باشند. به نظر می‌رسد که پل‌زدن به

* چراکه نسبت همواره و بذاته دوطرفه و متکرر است.

معقولات اولایی چون مفهوم خدا نیز از جمله از طریق همان معقولات ثانی فلسفی ممکن می‌شود؛ لذا در اینجا، در حد مجال مقاله، بر برخی معقولات ثانی فلسفی اساسی‌تر تمرکز می‌کنیم.

باید توجه داشت اینکه معقولات ثانی فلسفی از برخورد مستقیم یا غیرمستقیم ذهن با واقعیت حاصل شده‌اند، چیزی است که در اینجا به لحاظ معرفت‌شناختی تثبیت شده است و از آن گذشته‌ایم؛ چراکه در غیر این صورت - همچنان‌که اشاره شد - با چالش‌های معرفت‌شناختی لاینحلی روبه‌رو خواهیم شد. اکنون سخن بر سر این است که چه تبیینی از این نحوه برخورد مستقیم یا غیرمستقیم به دست دهیم که با حفره‌ها و چالش‌های کمتری روبه‌رو باشد.

شایسته است از مفهوم «مطلق» شروع کنیم. مفهوم مطلق بر خلاف تصور برخی متفکران نظیر لاک نمی‌تواند از امور مقید حاصل آمده باشد. لاک در فصل هفدهم از کتاب دوم جستاری در فهم بشر تحت عنوان «در باب [تصور] عدم‌تناهی»، می‌کوشد نشان دهد که ما از طریق ادامه‌دادن لایق‌فی و بدون توقف کمیات منفصل و متصل متناهی به مفهوم عدم‌تناهی می‌رسیم و سپس آن را به شکلی متناسب در مورد خداوند به کار می‌بریم (لاک، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷-۱۶۹).

در اینجا باید میان دو معنای «نامتناهی» تفکیک کرد: نامتناهی آن‌گاه که بر خداوند اطلاق می‌شود و دلالت بر اطلاق وجود و کمالات او دارد، و نامتناهی آن‌گاه که بر کمیات منفصل یا متصل اطلاق می‌شود و به معنای نامتناهی لایق‌فی است. در اینجا آنچه محل بحث و مورد نظر ماست، مفهوم مطلق در همان معنای نخست است. آنچه لاک در اینجا نشان داده است، نحوه رسیدن به معنای دوم نامتناهی است، اما از این نکته غفلت شده است که، گرچه این معنای نامتناهی، خود، مسبوق به نوعی درک تصویری از کمیات متناهی است، اما اولاً مفهوم ایجابی اطلاق در معنای اول، مقدم بر مفهوم سلبی تقید به طور عام و مفهوم تناهی کمی به طور خاص است و درک تقید امور مقید به طور عام و تناهی کمی این کمیات متناهی به طور خاص خود مبتنی بر نوعی فهم از اطلاق در معنای

اول است، و ثانیاً در نوعی فهم از اطلاق در معنای نخست است که ذهن مجال می‌یابد آن کمیات را به نحو لایققی ادامه دهد.

نتیجه اینکه مفهوم مطلق باید از نوعی برخورد ذهن با امر مطلق حاصل آمده باشد و ذهن تنها در نوعی برخورد با امر مطلق است که مجال می‌یابد فهمی از اطلاق به دست آورد. با استمداد از یک ایده فوق‌العاده در سنت اسلامی، به نظر می‌رسد که ذهن از طریق علم حضوری بسیط نفس به حق تعالی* است که چنین مجالی می‌یابد. اما اگر چنین باشد، به نظر می‌رسد مقبول‌تر این باشد که مفاهیمی مانند چیز، وجود، وحدت، ضرورت و... را نیز از همین مجرا تبیین کنیم؛ زیرا ذهن در همان برخورد با امر مطلق، با «چیزی» برخورد می‌کند که «وجود» دارد و «بالضروره» وجود دارد و از «وحدت» محض برخوردار است.

در حقیقت، هماهنگ با رویکرد عرفانی حکمت متعالیه، یک وجود فی‌نفسه بیشتر در کار نیست و هم او نور آسمان‌ها و زمین است (نور: ۳۵) و در نور اوست که فهم حاصل می‌شود و در نور اوست که تقید، وجود، وحدت و ضرورت‌های مقید تعینات او درک می‌شود و یا به تعبیر بهتر، وجود، وحدت و ضرورت علی‌الاطلاق او به نحو مقید و تعین‌یافته درک می‌شود.

البته به نظر می‌رسد در اینجا می‌باید شبیه تفکیک میان علم حضوری بسیط و مرکب، تفکیکی مشابه را نیز در حوزه فهم مطرح کنیم؛ یعنی از فهم بسیط و مرکب سخن بگوییم. بر این اساس می‌توان گفت فهمی که از امر مطلق و امور پیش‌گفته همراه آن بدین نحو حاصل می‌شود، فهمی بسیط است که سپس با فراهم شدن زمینه‌ها به فهمی به قوت و ضعف مرکب تبدیل می‌شود.

این‌هم که ذهنی ملتفت نیست که در حقیقت وجود، وحدت و ضرورت همان وجود یگانه را مجازاً به تعیناتش که عین‌ربط به او ی‌اند نسبت می‌دهد، بحث دیگری است. آن برخورد ذهن که بر علم حضوری بسیط نفس به حق تعالی مبتنی شده است، منافاتی ندارد

* دربارهٔ مبحث علم حضوری بسیط و مرکب، برای نمونه ر.ک: (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۱۲۱-۱۲۲ و ۱۳۷۹، صص ۳۵۵ و ۳۵۷-۳۵۸)

با اینکه بسیاری از افراد از علم حضوری مرکب به حقیقت امر و التفات به آن به قوت و ضعف محروماند که تفاوت عارف و عامی نیز همین جاست.

به عنوان نکته پایانی این بخش، به نظر می‌رسد از آنچه درباب تبیین معرفت‌شناختی مفهوم مطلق گذشت، بتوان برهانی نو بر اثبات وجود حق تعالی تقریر کرد؛ برهانی که نه برهان دکارت بر مبنای مفهوم فطری موجود مطلق (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۴۹-۵۰) است و نه هیچ‌یک از اشکال برهان وجودی (گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۱۹۹-۲۴۱).

۳. تأملاتی درباب قضایا

در این بخش تلاش می‌کنیم در ادامه بحث و از وجوهی خاص، مباحثی را نیز درباب قضایا مطرح کنیم. مباحثی که در ادامه مقاله می‌آید، ضرورت و فایده تمهیداتی را که درباب مفاهیم گذشت، روشن‌تر می‌کند. در حقیقت مطالبی که گذشت و بخصوص مطالب پیرامون معقولات ثانی فلسفی، یکی از گردنه‌های مهم این مباحث و از نقاط کلیدی آن است، که به نظر می‌رسد عدم طرح شایسته و بایسته آن در سنت فلسفی مدرن از مهم‌ترین عوامل برخی ناکامی‌های فلسفی است. از این‌روست که برخی متفکران نظیر استاد مطهری این تفکیک میان معقولات در سنت اسلامی و به طور خاص بحث معقولات ثانی فلسفی را چیزی شبیه معجزه می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۵۸۲).

در ابتدای این بحث، قضیه خبری را بدین نحو تعریف می‌کنیم که امری است مرکب از تصور و تصدیق- تصدیق به معنای خاص کلمه- که در آن، تصدیق ناظر بر یک تصور مرکب تام خبری است. تصویری که در اینجا تصدیق ناظر بر آن است از یکسو تصویری مرکب است؛ یعنی تصویری است مرکب از تصورات مفرد و از سوی دیگر در مرکب بودن خود تام است؛ یعنی پس از به اندیشه درآمدنش سکوت مجاز است و از سوی دیگر خبری است و فی نفسه صدق و کذب‌بردار است.

پس روشن شد که قضیه از حیث تصویری خود، مرکب است از تصوراتی مفرد. در تصور مرکب این‌گونه نیست که از ترکیب تصورات مفرد به یکباره صورت معنایی مفردی مغایر با آن تصورات مفرد ایجاد شود به طوری که آن تصورات مفرد در این تصور جدید

مستحیل شده باشند و هویت خود را از دست داده باشند، بلکه در تصور مرکب ما با یک تصور حقیقتاً مرکب روبه‌روییم که در آن، ذهن در التفات به آن تصور مرکب، ملتفت اجزای آن و مرکب‌بودن آن از این اجزا نیز هست.

دقیقاً به همین دلیل که قضیه در حیثِ تصویریِ مرکبِ خود بتمامه طفیلِ تصوراتِ مفردی است که آن تصور مرکب، مرکب از آنهاست، معناداری قضیه نیز بتمامه طفیلِ معناداری اجزای آن است؛ یعنی اگر تعابیر مفرد یک جمله معنادار باشند، خود آن جمله نیز یقیناً معنادار است.

از طرف دیگر- همچنان‌که اشاره شد- در قضیه خبری، تصدیق ناظر بر یک تصور مرکبِ تامِ خبری است. تصدیق نیز چیزی جز حکم به مطابقت مفاد قضیه با نفس‌الامرِ خاص آن نیست. اما این، مستلزم آن است که هر جا تصدیق داشته باشیم، بالضروره و پیش از آن معناداری نیز حضور داشته باشد. معناداری قضیه نیز در اینجا چیزی جز حکایت‌گری قضیه در حیثِ تصویری آن از محکی‌عنه نفس‌الامری خود نیست؛ چه قضیه صادق باشد و چه کاذب، نفس تصدیق‌گویای این حکایت‌گری و معناداری است.

به نظر می‌رسد تلقیِ تلویحیِ رویکردهای حکمی و منطقیِ پرورش‌یافته در جهان اسلام نیز همین است که معناداری قضیه یکسره طفیلِ معناداری اجزای تصویری آن است. شاهد این مدعا آن است که در بحث تصور مرکب، چه ناقص باشد و چه تام، هیچ‌جا قیدی برای معناداری این‌گونه تصورات- به عنوان نمونه شأنیت محمول برای موضوع و...- ارائه نشده است و فقط به این بسنده شده است که آنها را به عنوان تصوراتی مرکب از تصورات مفرد تعریف کنند (به عنوان نمونه، ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۸۳-۹۱ / ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۲۴-۲۶ / بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷-۸ / سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۴۵ / خواجه‌نصیر، ۱۳۶۱، ص ۱۴-۱۶ / علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۱ / صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۵ / محقق سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۹۱ / مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۴۵)؛ در حالی که اگر چنان چیزی مدنظر بود، حتماً به آن اشاره می‌شد. به نظر می‌رسد دلیل این امر نیز همین باشد که ایشان نیز تلقی مشابهی از تصور مرکب و نسبت آن با تصوراتِ مفردِ جزء آن

داشته‌اند.*

اما قضیه در معناداری خود، خواه‌ناخواه بحث از نفس‌الامر را پیش می‌کشد و همچنان‌که در بحث از معناداری مفاهیم، دربابِ نفس‌الامرِ محکی‌عنه آنها تأمل کردیم، در اینجا نیز باید بحث مشابهی را مطرح کنیم.**

ابتدا با قضایای حملی آغاز می‌کنیم. به نظر می‌رسد از آنجا که در قضیه حملی، محمول عارض بر موضوع می‌شود، نفس‌الامر قضیه حملی نیز همان نفس‌الامر موضوع آن باشد، چه در جایی که موضوع قضیه تصویری جزئی است و چه در جایی که موضوع قضیه تصویری کلی است. همچنین الگویی شبیه این را می‌توان به نفس‌الامرِ تصوراتِ مرکبِ ناقص نیز سرایت داد و - مثلاً - گفت که نفس‌الامر یک ترکیب اضافی را نفس‌الامرِ مضافِ آن مشخص می‌کند.

در قضیه حملی، اگر نفس‌الامر موضوع، ذهن باشد، نفس‌الامر آن قضیه نیز ذهن خواهد بود، ذهن در معنایی که متبادرکننده وجود ذهنی است، اگر نفس‌الامر موضوع، عین باشد، نفس‌الامر آن قضیه نیز عین خواهد بود و اگر نفس‌الامر موضوع، هم ذهن باشد و هم عین، نفس‌الامر آن نیز چنین است، و اگر در اعتباراتی ذهنی، نفس‌الامر موضوع، نه ذهن باشد و نه عین، و اعتباراتی شبیه این، نفس‌الامر آن قضایا نیز به همین ترتیب خواهد بود. بدین‌سان دوباره با نفس‌الامر مفاهیم سر و کار پیدا می‌کنیم که بحث از آن پیش از این گذشت.

* باید توجه داشت که در کتب حکمی و منطقی، نظیر کتبی که در بالا گذشت، این لفظ است که از حیث تصویری خود به مفرد و مرکب تقسیم می‌شود؛ اما از آنجا که آنچه در اینجا برای ما موضوعیت دارد مفاهیم و قضایاست، نه الفاظ و جملات، مطلب را بر محور تصورات صورت‌بندی کردیم و در سخن‌گفتن از تصورات متناظر با هر قسم از این الفاظ، به دلیل پیوند این تصورات با آن الفاظ، این تصورات را نیز مفرد و مرکب نامیدیم. روشن است که چنین چیزی هیچ خللی در روند بحث ایجاد نخواهد کرد.

** این مبحث به بحث درباره اقسام قضایا از حیث نفس‌الامرشان - به عنوان نمونه تقسیم قضایای حملیه به ذهنیه، حقیقیه، و خارجییه - و مباحث پیرامون آن تنه می‌زند که خود معرکه آراست و مجال ورود در آن نیست، از این‌رو در اینجا ناگزیر به تقریر رویکرد مختار اکتفا می‌کنیم.

اگر با اموری نظیر عکس، جای موضوع و محمول عوض شود، به نظر می‌رسد که نفس الامر قضیه جدید نیز به تبع آن، تابع نفس الامر موضوع جدید می‌شود و این، با روابط منطقی‌ای که میان آن دو قضیه وجود دارد، منافاتی ندارد.

در باب قضایای شرطی متصله، به نظر می‌رسد نفس الامر این قضایا تابع نفس الامر مقدم آنها باشد. روشن است که تعیین نفس الامر مقدم نیز رویه‌ای شبیه تعیین نفس الامر قضایای حمله دارد. می‌توان برای این مطلب - که نفس الامر قضایای شرطی متصله، تابع نفس الامر مقدم آنهاست - این‌گونه شاهد آورد که یک قضیه شرطی متصله در ترجمه مستقیم خود به قضیه حمله به این شکل درمی‌آید که «تحقق مقدم در نفس الامر خود، علت تحقق تالی در نفس الامر خود است، البته در مقام اثبات، نه ثبوت». با توجه به مباحثی که درباره نفس الامر قضایای حمله گذشت، پیگیری ادامه این استدلال ساده است.

ما تعبیر «قضیه شرطی متصله در ترجمه مستقیم خود به قضیه حمله...» را به کار بردیم؛ چراکه این قضیه برای نمونه می‌تواند به این صورت نیز ترجمه شود که «تحقق تالی در نفس الامر خود، معلول تحقق مقدم در نفس الامر خود است، البته در مقام اثبات، نه ثبوت». اما این، ترجمه مستقیم آن قضیه شرطی نیست؛ چیزی نیست که آن قضیه در وهله اول می‌گوید. آن قضیه در وهله اول می‌گوید: «اگر مقدم، آن‌گاه تالی» و این، در وهله اول، یعنی علت مقدم برای تالی در مقام اثبات که وقتی آن را در قالب حمله درآوریم، به شکلی می‌شود که ابتدا گفتیم.

اما در بحث شرطی متصله از تفکیک میان لزومیه و اتفاقیه صحبتی به میان نیاوردیم؛ چراکه با تأمل در همان مضمون قضیه شرطی، درمی‌یابیم که علت پیش‌گفته در مقام اثبات جزء لاینفک هر قضیه شرطی است و لذا لزومیه بودن قضیه شرطی، ذاتی آن است و بر این اساس، مجالی برای طرح شرطی متصله اتفاقی باقی نمی‌ماند. در باب قضیه شرطی منفصله نیز می‌توان از تحلیلی شبیه این سخن گفت.

اما در باب قضایای شرطی منفصله، چه حقیقیه و چه مانعة الجمع و چه مانعة الخلو، به نظر می‌رسد با توجه به طبیعت این قضایا که ترکیبی است انفصالی از دو یا چند قضیه

حملی، نفس الامر این قضایا نیز به همین ترتیب، ترکیبی است انفصالی از نفس الامرهای آن قضایای حملی.

نتیجه گیری

محورهای کلیدی بخشی از تأملاتی که در این مقاله جای طرح داشتند، در دو بخش قبلی مطرح شد. در اینجا تلاش می‌کنیم با استمداد از مباحث پیشین و در ادامه آنها در حدی که مجال باشد، به تکمیل مباحث قبلی و جمع‌بندی آنها پردازیم.

همچنان‌که پیش از این گذشت - ویتگنشتاین متقدم معناداری قضایا را در تصویرگریِ واقعیات تجربی خلاصه کرد و بدین ترتیب تنها قضایای علوم طبیعی معنادار از کار درآمدند و قضایای سایر حوزه‌ها، شامل قضایای منطق، فلسفه و ریاضیات، قضایای پیشینی علوم و قضایای ناظر بر ارزش، از زمره قضایای معنادار خارج شدند و بدین ترتیب در زمره ناگفتنی‌ها قرار گرفتند.

سپس ویتگنشتاین تلاش می‌کند به تبیین بی‌معنایی این سخن قضایای اخیر پردازد که در آن، همچنان‌که راسل نیز در همان مقدمه بر تراکتاتوس خاطر نشان می‌کند (هارتناک، ۱۳۵۱، ص ۵۴)، تقریباً تمام تراکتاتوس به نحوی پارادوکسیکال به سخن‌گفتن از آنچه نمی‌توان از آن سخن گفت، می‌پردازد.

این عدم انسجام رویکرد ویتگنشتاین متقدم دقیقاً از آنروست که او به خطا بخش بزرگی از آنچه را گفتنی و اندیشیدنی است، در زمره ناگفتنی‌ها و نااندیشیدنی‌ها قرار می‌دهد و سپس در سخن‌گفتن و اندیشیدن ناگزیر به آنها گرفتار تناقض می‌شود. اما این خود به عدم نیل او به تبیین شایسته و جامعی از حیث حکایت‌گری مفاهیم و قضایای گوناگون و نفس الامر متناظر با هر یک از آنها برمی‌گردد. در اینجا تلاش می‌کنیم در بستر تأملات گذشته، به تبیین حیث حکایت‌گری موارد مهم‌تر قضایایی پردازیم که ویتگنشتاین در تبیین معناداری آنها ناکام بود.

بنا بر مقدماتی که گذشت، برخی قضایای حملی منطق که نفس الامر موضوع آنها ذهن است، و اگر بخواهند اساساً قضایایی منطقی و همین‌طور صحیح باشند محمول آنها نیز

طبیعتاً باید معقول ثانی منطقی باشد، نفس الامر این قضایا نیز به همین ترتیب ذهن است؛ مانند این قضیه که «مفهوم انسان- از حیث حکایت‌گری‌اش از مصادیق کثیر- مفهومی کلی است». برای برخی قضایای شرطی منطقی نیز می‌توان تحلیلی شبیه این ارائه داد. در موارد بعدی نیز بر قضایای حملی تمرکز می‌کنیم، که با توجه به مباحثی که پیش از این گذشت، پیگیری الگوی تبیینی مطرح در مورد قضایای شرطی چندان مشکل نخواهد بود.

اما همه قضایایی که «بنا بر مشهور» قضایایی منطقی تلقی می‌شوند چنین نیست که نفس الامرشان ذهن باشد؛ برای نمونه نفس الامر اصول هوهویت و امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین هم ذهن است و هم عین- مثلاً هم می‌توان در مورد یک وجود ذهنی گفت که خودش است و هم در مورد یک وجود عینی. پس چنین نیست که این قواعد فقط بر وجودات ذهنی حکومت کنند، بلکه همچنین قوانین هستی عینی- بما هو هستی عینی- نیز هستند و در زمره احکام عامه هستی عینی‌اند، و در حقیقت حکومت این قواعد بر وجودات ذهنی، انعکاس حکومت عینی آنهاست. بدین ترتیب، این سوء فهم عمیقی خواهد بود اگر این قضایا را صرفاً به عنوان قواعد منطقی ذهن تلقی کنیم؛ در حقیقت این قضایا را باید در زمره قضایای فلسفی و در ضمن احکام کلی وجود قرار داد.

بسیاری از موضوعات قضایای حملی ریاضی نیز معقول ثانی فلسفی‌اند؛ آن دسته از معقولات ثانی فلسفی که نفس الامرشان عین است. برای نمونه در قضیه «یک به علاوه یک، مساوی دو است»، مفهوم یک، معقول ثانی فلسفی است و نفس الامر آن عین است و بدین ترتیب در نهایت نفس الامر موضوع نیز عین است و به همین ترتیب نفس الامر خود آن قضیه. موضوعات برخی دیگر از قضایای ریاضی نیز در زمره معقولات اولی قرار دارند؛ برای نمونه در قضیه «مثلث، شکلی است که چنین و چنان باشد»، مفهوم مثلث ناظر بر یک شکل است و بر اساس آنچه گذشت، می‌بایست در زمره معقولات اولی به شمار آید. نفس الامر این قضیه نیز به تبع موضوع آن عین است. بدین ترتیب، قضایای ریاضی نیز در پی توصیف و جوهی از واقعیت عینی‌اند، و نه صرفاً روشی منطقی مبتنی بر تساوی.

قضایای فلسفی هستی‌شناختی نیز در بسیاری موارد موضوعاتشان معقول ثانی فلسفی

است که نفس الامر آنها گاهی عین است و گاهی، هم ذهن و هم عین. از دسته دوم، افزون بر اصول هوهویت و امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین - که پیش از این گذشت - همچنین می توان برای نمونه به اصل علیت اشاره کرد. اصل علیت هم بر مقام اثبات حکومت می کند و هم بر مقام ثبوت. از دسته نخست می توان - به عنوان نمونه - قضیه «واجب بذات واجب از جمیع جهات است» را مثال آورد. البته بخش دیگری از قضایای فلسفی هم هستند که موضوع آنها معقول اولی است؛ مثل این قضیه که «خدا وجود دارد». در این قسم از قضایای فلسفی باید در هر مورد به نفس الامرِ خاصِ آن معقول اولی نظر کرد؛ برای نمونه نفس الامرِ موضوعِ قضیه پیشین، عین است.

پیش از این دیدیم که ویتگنشتاین اصول - به اصطلاح - پیشینی علوم را نیز در زمره ناگفتنی ها قرار می دهد. از بارزترین نمونه های این اصول نیز در نظر او اصل علیت است که - همچنان که دیدیم - نه تنها اصل حاکم بر مقام ثبوت که همچنین اصل حاکم بر مقام اثبات است و در زمره قضایای فلسفی قرار می گیرد. اگر مستشکل بر اصل علیت به این نکته التفات می یافت که اصل علیت نه تنها حاکم بر مقام ثبوت است، که همچنین حاکم بر مقام اثبات است، متوجه می شد که در اشکال به اصل علیت، گرفتار تناقض شده است؛ چون او یا ادعای خود را بدیهی می داند یا نظری، و این هردو، به روشنی و بتمامه در بستر اصل علیت است که مجال طرح می یابند. اصول پیشینی دیگر نیز به همین ترتیب در زمره قضایای فلسفی قرار می گیرند.

بحث در باب حوزه های گوناگون فلسفی، سخن را به درازا می کشاند و با استفاده از فضای کلی الگوهای تبیینی پیش گفته، می توان الگوی تبیینی هر کدام از آنها را پیگیری کرد. در اینجا تنها به بحث از قضایای معرفت شناختی می پردازیم. به نظر می رسد چون سنت معرفت شناسی غالب در حال حاضر به طور عمده بر بحث صدق و توجیه قضایا و متفرعات آنها تمرکز می کند و از طرف دیگر، اوصافی چون صدق و کذب و موجه بودن و ناموجه بودن و نظایر اینها، که در زمره معقولات ثانی منطقی اند، اوصافی از قضایا در حیث ذهنی شان اند، و وصف امر ذهنی - بما هو ذهنی - نیز خود ذهنی است، لذا نفس الامر نوع

این قضایا نیز به همین ترتیب ذهن است.

اما درباره قضایای حملی ناظر بر ارزش، نظیر اینکه «محبت خوب است»، یا «خداوند زیباست»، به نظر می‌رسد که در اینجا نیز باید همان رویه پیشین در مورد قضایای حملی را در پیش بگیریم. در اینجا بهتر است با همان دو مثال بالا پیش برویم تا در پرتو آن، الگوی تبیینی کلی در این باره نیز روشن شود.

در قضیه نخست، یعنی قضیه «محبت خوب است»، ما در اینجا با وصف محبت روبه‌رویم که وصفی است برای جوهری که شأنیت اتصاف به آن را داشته باشد، چه این جوهر خدا باشد، چه انسان، چه هر موجود دیگری از این سنخ. پس در اینجا با وصفی عینی برای جوهری عینی سروکار داریم و روشن است که نفس الامر قضیه نیز در اینجا به تبع آن عین خواهد بود. مفهوم خوب نیز که در این قضیه صادق عارض بر وصف عینی محبت شده است، می‌بایست دارای نفس الامر عینی باشد. به نظر می‌رسد مفهوم محبت در زمره معقولات اولی باشد و مفهوم خوب در زمره معقولات ثانی فلسفی.

اما نحوه تشخیص صدق و کذب و موجه بودن یا نبودن این سنخ قضایا، اینکه برای نمونه به نحو رادیکال قائل به حسن و قبح عقلی باشیم یا به نحوی رادیکال قائل به حسن و قبح شرعی یا چیزی میانه این دو، بحث دیگری است که برای ما موضوعیت ندارد.

در قضیه دوم، یعنی قضیه «خداوند زیباست» - همچنانکه پیش از این گذشت - به نظر می‌رسد مفهوم خدا را باید در زمره آن دسته از معقولات اولی قرار داد که نفس الامر آنها عین است، که بر این اساس، نفس الامر این قضیه نیز عین خواهد بود. مفهوم زیبا نیز که در این قضیه صادق عارض بر امری عینی، یعنی خداوند شده است، نفس الامر عینی دارد. به نظر می‌رسد مفهوم زیبا نیز نظیر مفهوم خوب معقول ثانی فلسفی باشد. تذکر این نکته خالی از فایده نیست که وقتی در بالا گفتیم «مفهوم زیبا نیز که در این قضیه صادق عارض بر "امر عینی" یعنی خداوند شده است...»، مراد این است که نفس الامر مفهوم خدا عین است. قضیه بالا می‌گوید که «اگر خداوند وجود داشته باشد، آن‌گاه زیباست»، و در اینجا کاری به تحقق حقیقی و بالفعل وجود حق تعالی نداریم.

گاهی به تعبیری برمی‌خوریم که در آنها موضوع شأنیت اتصاف به محمول را ندارد؛ برای نمونه اینکه «دایره مهربان است». بنا بر تحلیلی که گذشت، این قضیه اگرچه به روشنی کاذب است، اما در عین حال معنادار است و اساساً همین کذب روشن آن، نشانه معناداری آن است.* مثالی دیگر: حال اگر گفته شود «دایره مهربان نیست»، در اینجا دو شق را می‌توان فرض کرد؛ گاهی قضیه دیگری نیز به نحو تلویحی مفروض گرفته می‌شود؛ بدین ترتیب که «دایره شأنیت اتصاف به مهربانی را دارد، اما مهربان نیست»، و گاهی نیز لاشرط از شأنیت و عدم شأنیت، به طور مطلق گفته می‌شود که «دایره، مهربان نیست». در اینجا شق اول که شأنیت را مفروض می‌گرفت، کاذب است اما شق دوم از آن حیث که دایره شأنیت چنین اتصافی را ندارد صادق است، از باب سالبه به انتفای شأنیت.

اما در باب قضایای انشائی، در اینجا باید میان معناداری این قضایا و صدق و کذب آنها تفکیک کرد. درست است که قضایای انشائی از این حیث که انشائی‌اند، صدق و کذب‌بردار نیستند، اما این، بدان معنا نیست که بی‌معنایند. این باز به دلیل تحلیلی است که پیش از این در باب قضایا گذشت که بر اساس آن، وقتی تعابیر مفرد جمله‌ای، معنادار باشند، آن جمله نیز معنادار خواهد بود.

به عنوان نکته‌ای فرعی، اگر چه قضایای انشائی فی‌نفسه صدق و کذب‌بردار نیستند، اما از این حیث که در تلازم با قضیه‌ای اخباری‌اند، به تبع این تلازم، به نحو مجازی متصف به صدق و کذب می‌شوند؛ برای نمونه این قضیه که «عدالت پیشه کنید» در تلازم است با این قضیه که «عدالت نیکوست».

همچنان‌که در خود مقدمه رساله نیز می‌توان اشاره‌ای غیرمستقیم و غیرجدی به این مطلب را سراغ گرفت (Wittgenstein, 2012, preface)، اشتباه اصلی ویتگنشتاین - شبیه کانت - در این بود که عقل نمی‌تواند محدودیت ساختاری‌ای برای خود ترسیم کند که این محدودیت ساختاری، منجر به رویکرد سلبی رادیکالی نسبت به ورای آن حدود

* اینکه گاهی در عرف چنین قضایایی را مهمل می‌خوانند، می‌بایست به همین نحو فهمیده شود که کذب آنها کاملاً روشن است، نه اینکه فاقد معنایند.

شود؛ چراکه در این نحوه ترسیم محدودیت، عقل گرفتار تناقضی می‌شود که ذاتی هر رویکرد سلبی رادیکالی است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند؛ چ سوم، قم: دارالقرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء - المنطق (چهار جلدی)؛ تحقیق سعید زاید و...؛ قم: کتابخانه آیت-الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. بهمنیار، التحصیل؛ تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری؛ چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۴. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ الجوهر النضید؛ تصحیح محسن بیدارفر؛ چ پنجم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۵. خواجه نصیر؛ أساس الاقتباس؛ به تصحیح مدرس رضوی؛ چ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۶. دباغ، سروش؛ سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین؛ چ اول، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۸۶.
۷. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ چ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۸. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ چ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۹. —؛ فرهنگ معارف اسلامی؛ ج ۳، چ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق (چهار جلدی)؛ تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۱. صدرالدین شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (نه جلدی)؛ چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
۱۲. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۳. —؛ اللغات المشرقیة فی الفنون المنطقیة؛ تصحیح دکتر مشکاة‌الدینی؛ چ اول، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۲.

۱۴. —؛ المشاعر؛ به اهتمام هانری کربن؛ چ دوم، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
۱۵. —؛ سه رساله فلسفی؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ سوم، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلام، ۱۳۸۷.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **نهایة الحکمة**؛ تحقیق و تعلیق عباس‌علی زارعی؛ چ هفدهم، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۱۷. فارابی، ابونصر؛ **المنطقیات للفارابی** (سه جلدی)؛ تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه؛ چ اول، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
۱۸. قوام‌صفری، مهدی؛ **مابعدالطبیعه چگونه ممکن است**؛ چ اول، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۹. کاپلستون، فردریک چارلز؛ **تاریخ فلسفه**؛ چ ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی؛ چ اول، تهران: انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
۲۰. —؛ **تاریخ فلسفه**؛ چ ۵، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم؛ چ دوم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۰.
۲۱. —؛ **تاریخ فلسفه**؛ چ ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر؛ چ سوم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
۲۲. گریلینگ، ای.سی.؛ **ویتگنشتاین**؛ ترجمه ابوالفضل حقیری؛ چ اول، تهران: انتشارات بصیرت، ۱۳۸۸.
۲۳. گیسلر، نرمن؛ **فلسفه دین**؛ ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی؛ چ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
۲۴. لاک، جان؛ **جستاری در فهم بشر**؛ تلخیص پربینگل پنیسون، ترجمه رضازاده شفق؛ چ دوم، تهران: انتشارات شفیعی، ۱۳۸۱.
۲۵. محقق سبزواری؛ **شرح المنظومه (پنج جلدی)**؛ تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی؛ چ اول، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
۲۶. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ چ ۹، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۲۷. مظفر، محمدرضا؛ **منطق** (دو جلدی)؛ ترجمه علی شیروانی؛ چ اول، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۴.
۲۸. ویتگنشتاین، لودویگ؛ **رساله منطقی فلسفی**؛ ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی؛ چ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۲۹. هارتاک، یوستوس؛ **نظریه معرفت در فلسفه کانت**؛ ترجمه غلامعلی حدادعادل؛ چ اول، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۸.

۳۰. هارتناک، یوستوس؛ ویتگنشتاین؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ چ اول، تهران: انتشارات خوارزمی،
۱۳۵۳.

31. Wittgenstein, Ludwig; **Tractatus Logico-Philosophicus**; London: First published by Kegan Paul, 1922. (pdf ebook) (Side-by-side-by-side edition, version 0.27 (January 30, 2012), containing the original German, alongside both the Ogden/Ramsey, and Pears/McGuinness English translations).

۴۱
ذهن

تأملاتی نوصدرایی در نظریه معنا