

«مفهوم‌نمایی» محالات ذاتی

بهزاد حمیدیه*

چکیده

در منطق و فلسفه ارسطویی و اسلامی، محالات ذاتی دارای مفهوم و معنا تلقی می‌شوند، هرچند در خارج محقق نمی‌شوند و نمی‌توانند بشوند. محالات، احکامی فلسفی دارند که در امور عامه فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرند. در این نوشتار، ضمن رد دلایل اندکی که بر معناداری محالات ذاتی آورده‌اند، چند دلیل فلسفی و منطقی بر بی‌معنایی محالات ذاتی اقامه خواهیم کرد. به نظر می‌رسد مبحث منطقی «عدم و ملکه»، مبنای خوبی برای تشخیص بی‌معنایی جملات و مرکبات به دست می‌دهد. بر این اساس و توضیحاتی که در متن آمده است، محالات ذاتی را باید الفاظ مرکبی دانست که از طریق بازی با الفاظ ایجاد شده‌اند و هیچ مفهومی را به ذهن نمی‌آورند، بلکه صرفاً ذهن را به توهم معنایی می‌اندازند؛ محالات ذاتی «مفهوم‌نما» هستند. پیامدهای مهم این نظریه در این نوشتار به اجمال مورد اشاره قرار گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: محالات ذاتی، مفهوم، معنا، مفهوم‌نما، عدم و ملکه، حمل اولی، حمل شایع.

۱. مقدمه

محالات ذاتی، جایی برای خود در میان مباحث منطقی و فلسفی مسلمانان باز کرده‌اند. عمده متفکران مسلمان مشهور، با قطعیت از محالات ذاتی به عنوان مفاهیمی در ذهن سخن گفته‌اند و به تفصیل درباره احکام و خصوصیات آن‌ها بحث کرده‌اند. اجتماع نقیضین به

* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران hamidieh@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۱۵

عنوان یک مفهوم محال، آن‌چنان نقش اساسی در استدلالات منطقی دارد که محال‌بودن آن را زیربنای همهٔ قیاس‌ها دانسته‌اند.

محالات، کاربردهایی در خارج از منطق هم دارند؛ مثلاً در الهیات مسیحی (برای نمونه نزد ترتولیان، از آباء مشهور کلیسا)، امر محال، متعلق ایمان شمرده می‌شود و این ناگزیر بدان معنا خواهد بود که محالات ذاتی، از مفهومی ذهنی برخوردارند. در «کوان»‌های ذن بودیسم نیز از تأمل بر امری محال، برای تخریب ساختار مألوف منطقی ذهن، استفاده می‌شود. برخی بیانات شطح‌گونه عرفا نیز مشتمل بر امور محال به‌نظر می‌رسند. در این میان، مسئلهٔ ما این است که آیا به‌راستی محالات، مفهوم و معنایی دارند؟

در منطق و فلسفهٔ غربی، توجه دقیقی به معنا و بی‌معنایی شده است. گزاره‌ها در منطق غربی، به دو دستهٔ معنادار و بی‌معنا تقسیم می‌شوند، و گزاره‌های معنادار خود دو دسته‌اند: صادق و کاذب. آنان از «بی‌معنایی»، تحت عناوینی هم‌چون «nonsense»، «absurd»، «meaningless»، و «insignificant» یاد می‌کنند. ما در این نوشتار، با التفات به مباحث متفکران غربی و نقد درون‌گفتمانی استدلالاتی که متفکران مسلمان بر معناداری محالات ذاتی ارائه کرده‌اند، درصدد یافتن ملاکی برای معناداری و بی‌معنایی هستیم تا بدان وسیله، محالات ذاتی را بسنجیم. فرضیهٔ ما این است که منطق متداول میان متفکران مسلمان، سازوکاری کافی برای تمییز معناداری از بی‌معنایی دارد.

۲. مبادی مفهومی (مفهوم، معنا، بی‌معنایی)

۱.۲ مفهوم و معنا

«مفهوم» را منطق‌دانان مسلمان عبارت دانسته‌اند از «هر آنچه در عقل حاصل می‌شود»، اعم از کلی (که بدون واسطه در ذهن حاصل می‌شود) و جزئی (که با واسطهٔ حواس در نفس ناطقه نقش می‌بندد) (تهانوی، ۱۹۹۶: ۲/۱۶۱۷). معجم فلسفی، چنین می‌آورد: «مفهوم، چیزی است که تصورش ممکن باشد». بنابراین، آنچه تصورکردنی نیست، مفهوم نیست. «مفهوم» در علوم گوناگون دیگر، گاه در معانی خاص دیگری به‌کار می‌رود که ما در این‌جا با آن معانی کاری نداریم؛ برای مثال، در اصول فقه، مفهوم اصطلاحی است در مقابل منطوق. «معنا» نیز هم‌چون مفهوم، صورت حاصل در عقل یا نزد عقل است و تفاوت آن دو اعتباری است؛ صورت حاصل نزد عقل، از آن جهت که از لفظ مقصود می‌شود معنا نام

دارد و از آن جهت که امری نزد عقل است مفهوم نامیده می‌شود (همان؛ کلیات ابوالبقاء به نقل از صلیبا، ۱۴۱۴ ق: ۲/۴۰۳). می‌توان معنا را در کاربردی عام‌تر، عبارت دانست از آنچه یک گفتار، رمز، یا اشاره بدان دلالت دارد (صلیبا، ۱۴۱۴ ق: ۲/۳۹۸). معنا شامل معنای مطابقی، معنای تضمینی، معنای التزامی، همچنین در مرکبات، معنای ثانوی (که در علم معانی مورد بحث قرار می‌گیرد)، معنای تنبیهی و اقتضا می‌شود.

در اندیشه غرب، خصوصاً در ساحت زبان‌شناسی، به انواع معانی «معنا» (meaning) توجه شده است (لایز، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۹). نظریات متعددی هم درباره معنای واژگان مفرد ارائه شده است. گوتلوب فرگه در مقاله «درباره معنا و برابریستا» (über Sinn und Bedeutung) دو جنبه واژگان را از هم تمیز داد: «برابریستا» (reference) و «معنا» (sense)؛ «برابریستا»^۱، ابژه‌ای است که واژه بدان اشاره می‌کند و «معنا»، طریقه و نحوه اشاره کردن واژه به «برابریستا»^۲ی خویش است (برای خواندن مثال تبیین‌گر فرگه یعنی سه خط که رئوس یک مثلث را قطع می‌کنند، ← فرگه، ۱۳۸۲: ۱۷۹-۱۸۱). از نظر فرگه، برابریستای اسمای خاص (اعلام شخصی)، یک شیء است و برابریستای اسم جنس، یک مفهوم (همان: ۱۸۵). در تعاریف متفکرین اسلامی، مراد از ذهن یا عقل، آن ظرفی است که آثار شیء، در آن متحقق نمی‌شوند (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۲۸۵). برای نمونه، مفهوم آتش، به خلاف وجود عینی آتش، اثر سوزاندگی ندارد. ظاهراً «مفهوم» در ظرف ذهن، را می‌توان به سه صورت در نظر گرفت:

۱. مفهوم به مثابه یک موجود ذهنی بدون نظر به محتوای آن؛ در این نوع ملاحظه، مثلاً مفهوم «انسان» فارغ از محتوایش، موجودی ذهنی است. می‌توان مفهوم با این لحاظ را «مفهوم غیر مشیر» خواند، زیرا هیچ اشاره‌ای به ذومفهوم ندارد. درباره مفهوم غیر مشیر «انسان» این گزاره‌ها صادق هستند: «انسان، کیف نفسانی است»، «انسان عرض است»، «انسان، جزئی است»، و ... این گزاره‌ها درباره مفهوم «انسان» هنگامی که مشیر به ذومفهوم خود باشد، هرگز صادق نخواهند بود.

۲. مفهوم با ملاحظه محتوای آن که توصیف‌کننده ذومفهوم و هم آینه‌ای حاکی از مصادیق است؛ در این نوع ملاحظه، مفهوم انسان، صورت مجمل و جمعی برای اشخاص انسانی است و هر حکمی را که بر آن وارد شود به مصادیق برمی‌گرداند (مثلاً «انسان به آب نیازمند است» یعنی افراد انسان نیازمند آب هستند). مفهوم با این نوع لحاظ را «مفهوم به حمل شایع» نامیده‌اند (مظفر، ۱۴۰۸ ق: ۶۴).

۳. مفهوم با ملاحظه محتوایش که مشیر به ذومفهوم است، اما بدون حکایت از مصادیق؛ مفهوم با این ملاحظه، احکام بارشده بر خود را به مصادیقش ارجاع نمی‌دهد، مانند «انسان نوع است». مفهوم با این لحاظ را «مفهوم به حمل اولی» خوانده‌اند (همان: ۶۴).

حال آیا می‌توان مفهومی یافت که فقط به صورت غیر مشیر ملاحظه شود و قابل لحاظ مشیر نباشد؟ می‌دانیم «موجود ذهنی»، ضرورتاً یا یک صورت ذهنیه (در مقابل عین خارجی) است و یا یک معلوم حضوری. صورت ذهنیه، ادراک و علم است و به سرشت خود، حکایت‌گر امری ماورای خویش. یزیدی اظهار می‌کند اگر قابلیت انطباق بر مصادیق ولو مفروض الوجود را از مفهوم سلب کنیم، دیگر مفهوم نخواهد بود (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۱۶). حال، در محدوده علوم حصولی، در نظر گرفتن یک مفهوم، به مثابه موجودی ذهنی، اما غیر مشیر، یعنی غیر حاکی از ماورای خود، مستلزم پذیرش این گزاره وجودیه است که «وجود دارد موجودی ذهنی که نه یک علم، بلکه یک عین است!» مؤید این استلزام آن است که مفهوم از آن‌رو که مفهوم است، باید فاقد آثار عینی ذومفهوم باشد، حال آن‌که چنین فقدان در مفهوم غیر مشیر دیده نمی‌شود (چه این‌که غیر مشیر، دارای خاصیت‌های یک عین ذهنی است). پذیرش گزاره وجودیه فوق، به معنا تبدیل ماهوی علم به عین یا ذهن به خارج است.

قاعده فوق را «قاعده ابتدای مفهوم غیر مشیر بر مشیر» می‌نامیم: لحاظ غیر مشیریت، متوقف بر وجود مفهوم مشیر است.

۲.۲ بی‌معنایی

۱.۲.۲ بی‌معنایی در مفردات

در منطق اسلامی، لفظ مفرد در صورتی بی‌معنا و به اصطلاح «مهمل» است که برای معنایی وضع نشده باشد (مانند «دیز» در عربی). چنین لفظی، ذهن شنونده را به هیچ «برابریستایی» راهنمایی نخواهد کرد و به عبارت دیگر، هیچ «دلالتی» ندارد. این نگرش، سازگاری کامل با مفهوم عرفی «معنا» (یعنی همه آن‌چه از لفظ به ذهن خطور می‌کند) دارد. منطق‌دانان مسلمان متذکر شده‌اند که دلالت‌های تضمن و التزام متوقف و تابع دلالت مطابقه‌اند، در نتیجه، اگر در مورد واژه‌ای، وضع و قرارداد منعقد نشود، آن واژه، فاقد معنای موضوع له یا همان مدلول مطابقی شده، به تبع، هیچ مدلول التزامی یا تضمنی هم نخواهد داشت.

۲.۲.۲ بی‌معنایی در جملات و مرکبات

۱.۲.۲.۲ نزد اندیشمندان مسلمان

مقصود از ترکیب در این جا، اعم از ترکیب ناقص و ترکیب تام است؛ یعنی چیدمانی از چند مفرد که منطبق بر قواعد دستوری صحیح باشد. ظاهراً منطق‌دانان اسلامی، ترکیب بی‌معنا در تقسیمات خود ندارند. در منطق ارسطویی، حتی گزاره‌ای با موضوع معدوم مانند «سیمرغ بی‌ناست»، معنادار تلقی شده، هرچند به اقتضای قاعده «فرعیت»، گزاره‌ای کاذب دانسته شده است (ارسطو، ۱۳۸۳: ۲۰۶).

به نظر می‌رسد مبنای این نظریه (معناداری همه ترکیب‌های مطابق با نحو)، باور به این است که هیئت ترکیبی جملات (چیدمان و نظم مفردات)، با قطع نظر از مفردات، موضوع به وضع نوعی است؛ این باور هم مورد تصریح نحویون است و هم اصولیون (اصفهان‌ی غروی، ۱۳۷۴: ۴۳-۴۴). بر این اساس، می‌توان هیئت جملات ناهنجاری، نظیر «شنبه، جذر عدد ۱۳ است» یا «دموکراسی، سه کیلومتر است» را هم چون هیئت جملات هنجارمند، مثلاً «کره زمین متحرک است» دارای معنا (یعنی، اسناد تام محمول به موضوع) دانست.

۲.۲.۲.۲ نزد اندیشمندان غرب

در اندیشه غربی، مسئله را با عمق بیش‌تری کاویده‌اند و نظریات گوناگونی راجع به بی‌معنایی ترکیبات پرداخته‌اند. در مجال حاضر، فقط به برخی از مهم‌ترین نظریات مزبور اشاره می‌کنیم. توماس هابز در تقسیم الفاظ، در کنار «الفاظ درست» و «الفاظ اشتباه» (اشاره‌کننده به چیزی غیر آنچه برایش وضع شده‌اند)، دسته سوم قرار می‌دهد، یعنی الفاظی «که ما از آن‌ها چیزی جز صوتشان در نمی‌یابیم». این دسته سوم را «بی‌معنا» می‌نامیم. هابز مثال می‌زند به «مربع دایره‌وار» و «ماده نامیرا» (Hobbes, 2012: Chap. V).

بر اساس تقسیم هابزی، می‌توان گفت «مربع دایره‌وار»، «جذر شنبه»، و «دموکراسی سه کیلومتری»، همانند «دیز»، فقط یک صوت هستند بدون دلالت بر یک معنا. نوام چامسکی در کتاب *ساختارهای نحوی* که انقلابی در زبان‌شناسی ایجاد کرد، جمله‌ای را می‌سازد: «ایده‌های سبز بی‌رنگ، با خشم به خواب می‌روند» (Chomsky, 1957: 15). او با این مثال، در پی نشان‌دادن تفاوت میان نحو (syntax) و معنانشناسی (semantics) است. این جمله به لحاظ نحوی، همه مؤلفه‌های یک جمله صحیح را دارد، اما باز به روشنی، فاقد معنا (nonsensical) است.

مکتب اثبات‌پذیری (verificationism) که با پوزیتیویسم منطقی گره خورده است، معناداری را به گونه‌ای خاص تبیین می‌کند. آیر، جمله را معنادار می‌داند، «اگر و فقط اگر، آن شخص بداند چگونه می‌توان گزاره‌ای که جمله را می‌رساند از نظر صدق و کذب آزمود و صدق آن را اثبات کرد» (Ayer, 1946: 35). این مکتب، در واقع، معنایی اصطلاحی برای «بی‌معنایی» (اصطلاح پوزیتیویستی) جعل می‌کند که غیر از معنای عرفی آن است. کارناپ می‌نویسد: «آن‌چه به گزاره، معنای نظری می‌بخشد تصویرهای ذهنی و اندیشه‌های پیوسته به گزاره نیست، بلکه امکان استنتاج گزاره‌هایی ادراکی از آن گزاره، و به عبارت دیگر امکان تحقیق آن گزاره، است» (کارناپ، ۱۳۸۵: ۱۴). هرچند به مرور، قرائت‌های معتدل‌تری از این نظریه، در قالب «تأییدپذیری» (confirmability) و قرائت کارناپ و نهایتاً ابطال‌پذیری پوپر ارائه شد، در نهایت این مکتب به افول گرایید. فلسفه تحلیل زبان به منزله پشت‌کردن به پوزیتیویسم منطقی بود (مگی، ۱۳۷۴: ۲۱۳). تحلیل زبانی‌ها مفهوم پوزیتیویستی «معنا» که منحصر در قسم «معنای علمی» بود قبول نداشتند، بلکه به انواع متفاوت گفتار انسانی و اقسام بسیار «معنا» توجه داشتند.

فرگه، با تمایز معنا از برابریستا معتقد است می‌توان عباراتی را یافت که برابریستا ندارند، اما همچنان معنادار محسوب می‌شوند، مانند «اودیسه در خواب راحت در ساحل ایتاکا جای گرفت» (فرگه، ۱۳۸۲: ۱۸۸) یا «بزرگ‌ترین عدد صحیح». «اودیسه» به علت تخیلی بودن و «بزرگ‌ترین عدد صحیح» به علت بی‌نهایت بودن اعداد، فاقد برابریستا است، ولی جمله‌ای که «اودیسه» در آن به کار رفته است و نیز جمله «بزرگ‌ترین عدد صحیح، بزرگ‌تر از یک میلیون است»، سخن‌های بی‌معنایی نیستند.

ظاهراً فرگه نیز برای معناداری، به ابزار شهود و وجدان متوسل شده است. فرگه معتقد است اگر جزئی از اجزای یک عبارت، فاقد برابریستا باشد، کل عبارت بدون برابریستا خواهد شد. معنای یک عبارت مرکب نیز متشکل از معانی اجزای آن است (کرد فیروزجائی، ۱۳۸۲: ۶۵). فرگه، معنای جمله را عبارت می‌داند از یک «اندیشه» (thought) و برابریستای جمله را صدق یا کذب می‌داند؛ صدق و کذب به عنوان دو موجود عینی و مستقل از ذهن (همان: ۱۸۷-۱۸۹).^۳ بر این اساس، معیار فرگه برای معناداری جمله، برخورداری آن از «اندیشه» است.

فلسفه متأخر ویتگنشتاین، نگاهی سراسر نو به ماهیت زبان و معناست. در این فلسفه، معنا عبارت است از به‌کارگیری یک ابزار. معنای هر گفته، سرجمع کاربردهای ممکن آن

است (مگی، ۱۳۷۴: ۱۷۰). ویتگنشتاین، در کتاب *آبی*، توضیح مفصلی می‌دهد که چرا زبان‌آموزی با اشاره حسی به اشیایی که برابری استای الفاظاند، یا از طریق تعریف و توضیح ممکن نیست (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵: ۷). او در *پژوهش‌های فلسفی*، برای توضیح درباره مفهوم «بازی» و «شبهت خانوادگی» موجود میان انواع بازی از استعاره «بازی زبانی» استفاده می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۷۶ به بعد) و نیز جمله‌ها و واژگان را هم‌چون جعبه ابزار و مفهوم آن‌ها را به منزله استعمال و به‌کارگیری آن ابزارها لحاظ می‌کند (همان: ۲۳۰). اما به قول آتونی کوئینتن (Quinton)، دو نکته مهم در این جا وجود دارد: یکی این که استفاده از زبان، کاری هدف‌مند است و دیگر این که استفاده از زبان، هم‌چون بازی‌ها، قواعدی تغییرپذیر و قراردادی دارد (مگی، ۱۳۷۴: ۱۷۱). وجود همین قواعد است که آموزش زبان را که چیزی جز تسلط و احاطه یافتن بر یک تکنیک و فن نیست (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۱۵۶) میسر می‌سازد و به خاطر تخطی از همین قواعد و استعمال نادرست زبان است که بسیاری از سرگردانی‌ها یا خطاهای فلسفی ایجاد می‌شود (فن، ۱۳۸۱: ۱۱۱).

۳. معناداری محالات ذاتی نزد متفکران مسلمان

با الهام از هابز و چامسکی، می‌توان میان معناداری ترکیبات و رعایت قواعد دستور زبان جدایی افکند؛ نه هر آن ترکیبی که مطابق نحو باشد، معنادار است. فرگه با جدایی اندیشه از صدق و کذب از سویی و جدایی برابری استا از معنا از سوی دیگر، به ما تذکر می‌دهد که اگر جمله‌ای، متضمن هیچ اندیشه‌ای نباشد، فاقد معناست. ویتگنشتاین نیز به ما می‌آموزد، به زبان و ترکیب واژگان به صورت یک امر متعین و ثابت ننگریم، بلکه آن را در کاربرد و بازی زبانی معنا کنیم. قواعد حاکم بر بازی زبانی، اقتضا می‌کنند که گاه لفظی در یک کاربرد، معنادار و در کاربردی دیگر، فاقد معنا باشد.

حال با در نظر داشتن این نکات و التزام به معنای وجدانی و عرفی «بی‌معنایی»، یعنی منتقل نشدن ذهن از نشانه به هرگونه مدلولی و صرفاً دریافت حسی صورت فیزیکی نشانه، به دیدگاه متفکرین اسلامی درباره معناداری محالات ذاتی و نقادی آن می‌پردازیم.

پیش‌تر اشاره شد که ترکیب بی‌معنا، به شرط آن که منطبق بر قواعد دستور زبان باشد و مفرداتش هم معنادار باشند، در منطق ارسطویی و منطق اسلامی مطرح نیست. بر این اساس، محالات ذاتی مانند «اجتماع نقیضین» و «شریک باری» باید معنادار تلقی شوند. در میان متفکران اسلامی، برخی متکلمین عمدتاً از اشعری‌ها و اندکی از معتزله هم‌چون

قاضی عبد الجبار، به صورت گذرا محالات را فاقد شیئیت و تصور ذهنی دانسته‌اند (حسینی مدنی، ۱۴۲۵ ق: ۱/ ۴۳۷) و قطب‌الدین شیرازی گزارش می‌کند هرکسی که همانند اشعری، وجود را عین ماهیت می‌شمرد، معدومات را فاقد شیئیت می‌شمرد (همان). اما از این افراد معدود گذشته، بیش‌تر متفکران مشهور اسلامی، صراحتاً محالات ذاتی را دارای مفهوم می‌دانند. حتی ملاهادی سبزواری، بر منکرین، اعتراضی تند دارد. وی بیان می‌کند که کسی را دیده است که بهره‌ای از ذوقیات داشت، اما هیچ بهره‌ای از علوم نظری نداشت و می‌گفت شریک باری تصور ندارد و فرض محال، محال است. به اعتقاد ملاهادی سبزواری، «باید به چنین شخصی و امثال او گفت اگر در پی مغالطه نبودید و مفهوم و مصداق را خلط نکرده بودید، درمی‌یافتید که هر مفهومی، از ذات خودش خارج نمی‌گردد و وجود، آن را به همان گونه که هست آشکار می‌سازد. در نتیجه، مفهوم محال، مانند شریک باری، از ذات خود خالی نمی‌شود پس وقتی مفهوم محال را تصور کردید، نمی‌توان گفت که مفهوم ممکن یا مفهوم واجب را تصور کرده‌اید» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/ ۲۱۰-۲۱۱).

فلاسفه اسلامی در مبحث اقسام ثلاثه «واجب الوجود، ممکن الوجود، و ممتنع الوجود» نیز به مفهوم‌داری محالات تصریح می‌کنند. فلاسفه قدیم (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۸۴) و فلاسفه معاصر (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۱۶)، مفهوم را مقسم قرار داده، آن را به جهت اقتضای وجود، اقتضای عدم، یا لاقضای سه قسم کرده‌اند.

۱.۳ استدلال‌های مدافع معناداری محالات

متفکرین اسلامی برای آن که نظریه خود مبنی بر معناداری محالات ذاتی را تثبیت کنند، برهانی بر بی‌معنایی آن‌ها اقامه کرده، سپس آن را به شدت رد کرده‌اند. برهان بر استحاله ادراک محالات بدین قرار است:

الف) هر آنچه معلوم است، متمایز شده از غیر خویش است؛

ب) هر امر متمایز از غیر خود، امری است موجود؛

ج) پس هر معلومی موجود است (از الف و ب)؛

د) هر آنچه موجود نیست، معلوم نیست (از ج، با عکس نقیض).

پاسخی که به این استدلال داده شده است، در وهله اول به اندریافت و حکم وجدان مستند است، «لکننا قد نعرف امورا کثیره هی معدومه و ممتنعه الوجود و مع ذلک فهی معلومه»

(شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۳۸)؛ آشتیانی نیز با لحنی تندتر، انکار این امر را همانند انکار بدیهیات می‌شمارد (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۲۸۵).

فلاسفه اسلامی، در وهله دوم، تلاش کرده‌اند، کیفیت ادراک محالات را نیز توضیح دهند. ممتنعات بسیط (ممتنعات تصویری مانند شریک باری) را ذهن ما از طریق مقایسه با امور وجودی درک می‌کند. مثلاً مفهوم «ضد خدا» عبارت است از «چیزی که رابطه‌اش با خدا هم‌چون نسبت سیاهی به سفیدی است». در مورد امور محال مرکب (ممتنعات تصدیقی)، نیز معنا از طریق علم به اجزای موجوده آنها صورت می‌بندد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۳۸).

۲.۳ استدلال بر معناداری محالات

استدلال نخست برای معناداری محالات را می‌توان از یک مبحث فلسفی اسلامی استخراج کرد: «شبهه معدوم مطلق». استدلال مزبور، با صورت‌بندی نگارنده، چنین قابل طرح است: معتقدین به نظریه بی‌معنایی، دچار خودتناقضی هستند.

توضیح آن‌که قائلین به بی‌معنایی محالات ذاتی، باید گزاره‌هایی از این دست را صادق بدانند: «معدوم مطلق، غیر قابل اخبار است» و «معدوم مطلق، فاقد تصور ذهنی است»، اما چون می‌دانیم در گزاره‌های ایجابی، وجود موضوع شرط است، بنابراین، در این قضایا، وجود «معدوم مطلق» پذیرفته شده است. البته این وجود، وجود خارجی نیست، پس باید وجود ذهنی باشد یعنی همان صورت ذهنی برای معدوم مطلق).

از منظر فلاسفه اسلامی، تناقض‌نمایی گزاره‌های ایجابی راجع به احکام معدوم مطلق، با تمایز حمل اولی از حمل شایع قابل حل است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/ ۲۰۸-۲۰۹؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۳۹). اما معتقدین به بی‌معنایی، به راه حل فوق دسترسی ندارند و در دام این گزاره‌ها، دچار خودتناقضی می‌شوند.

استدلال دوم بر معناداری محالات ذاتی، استناد به قدرت عقل است. ملاحظاتی سبزواری در منظومه می‌آورد:

«لعلنا اقتدار أن تصورا عدمه و غیره و یخبراً
عن نفی مطلق بلا إخبار و بامتناع عن شریک الباری»

(سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/ ۲۰۷)

نظیر آن را ملاصدرا آورده است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۳۹). سبزواری در شرح، می‌افزاید که نفس ناطقه بدان خاطر که از عالم ملکوت و قدرت است دارای چنین اقتداری است.

۴. نقد نظریه معناداری محالات ذاتی

در این‌جا ابتدا به نقادی استدلال‌ات پیشین می‌پردازیم و سپس دلایلی نو بر بی‌مفهومی محالات ذاتی اقامه می‌کنیم.

۱.۴ تردیداتی در استدلال‌ات متفکرین مسلمان بر معناداری محالات

۱.۱.۴ درباره پاسخ آنان به استدلال «هر معلومی موجود است»

پاسخ اصلی و اولیه فیلسوفان مسلمان، مستند به حکم وجدان بود. برای بررسی این ادعا، اجازه دهید «شریک باری» را مورد تحلیل قرار دهیم. ابتدا به‌نظر می‌رسد این مرکب، دارای مفهوم است: کسی که شریک خداست. اما اگر شریک باری بدین مفهوم باشد، آن‌گاه تصور «خدا» از واقعیت خود منقلب و متحول شده است، زیرا کسی که شریک دارد، نمی‌تواند نامحدود باشد. پس به‌راستی ما از «شریک باری» به شرط آن که مفرداتش درست تصور شوند چه می‌فهمیم؟ پاسخ، ناگزیر آن است که از «شریک باری»، چیزی جز تصور لفظی، عایدمان نمی‌شود (هم‌چون ترکیب «جذر شنبه»).

اما درباره این‌که فلاسفه اسلامی، کیفیت تصور محالات بسیط را تشبیه به امور موجود دانسته‌اند، باید متذکر شد که تشبیه، دو طرف می‌خواهد (مشبه و مشبه‌به)، اما در عبارت «چیزی که رابطه‌اش با خدا هم‌چون نسبت سیاهی به سفیدی است»، یعنی مفهوم «ضد خدا»، مشبه وجود ندارد، زیرا محال ذاتی است. یکی از محشین / سفار بدین امر اشاره دارد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ پاورقی ۲۳۸) و وجود صورتی فرضی از آن در ذهن پذیرفته نشده است.

در مورد ادراک ممتنعات مرکبه از طریق ادراک اجزایشان نیز باید به نکته‌ای مغفول اشاره کرد. گزاره، صرفاً همان موضوع و محمول نیست، بلکه جوهره اصلی گزاره، نسبت میان موضوع و محمول است. از آن‌جا که نسبت حکمی، از نوع «وجود رابط» است (دینانی، ۱۳۶۲)، و واژگان دال بر نسبت، هم‌چون حروف، در قسم «وضع عام،

موضوع له خاص» می‌گنجند (نائینی، ۱۳۶۸: ۱/ ۱۴)، بنابراین، به لحاظ وجودشناختی، نسبت میان هر موضوع و محمول خاص با نسبت میان یک موضوع و محمول دیگر متفاوت است. در نتیجه، مفهوم داشتن نسبت اسنادی موجود در جملاتی مانند «درخت زیباست»، دلیل بر مفهوم‌داری نسبت اسنادی در جملات ناهنجار مانند «چهارشنبه، سرخ است» نیست. پس معنادار بودن نسبت حکمی مندرج در گزاره «خداوند شریک دارد»، جداگانه نیازمند اثبات است.

۲.۱.۴ درباره استدلال برگرفته از مبحث «شبهه معدوم مطلق»

علیه این استدلال می‌توان گفت گزاره‌های ایجابی درباره احکام محالات، هم‌چون «محال ذاتی، قابل ادراک نیست»، توجیه مناسبی نزد مخالفین معناداری محالات دارند، حال آن‌که بنابر توضیحات زیر، توجیه حامیان معناداری، بر اساس جدایی حمل ذاتی از حمل شایع، توجیه موفقی نیست. مخالفین معناداری، می‌توانند موضوع گزاره‌هایی نظیر گزاره فوق را «صورت لفظی» در نظر بگیرند. مثلاً گزاره «شریک باری، بی‌معناست»، بدین معناست که صورت واژگانی «شریک باری»، نه صورت ذهنی معنای آن، فاقد معناست. همچنان که می‌توان گفت «دیز بی‌معناست» که در این جا، موضوع، صرفاً وجود لفظی «دیز» است. اما توجیه حامیان نظریه معناداری محالات ذاتی، برای گزاره‌های ایجابی پیرامون محالات ذاتی:

ملاصدرا، گزاره‌های ایجابی درباره محالات ذاتی را از آن جهت، درست می‌داند که موضوعاتشان، به عنوان مفهوماتی در عقل، بهره‌ای از ثبوت دارند و بر آن‌ها «شیء»، «ممکن عام»، «عرض و کیف نفسانی» و مانند آن صدق می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۳۹). ما در بخش «مبادی مفهومی»، اشاره کردیم که مفهوم با این لحاظ‌ها، «مفهوم غیر مشیر» است. بنابراین، قضیه ۱. از نظر ملاصدرا، موضوع جمله «اجتماع نقیضین محال است»، مفهوم غیر مشیر است.

اما ملاصدرا در جایی دیگر، تصریح کرده است: «لا یدرک [العقل] الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود و الشیئیة فلا حظ له من الهویه» (همان: ۱/ ۲۳۶); عقل، ممتنع ذاتی را درک نمی‌کند به دلیل گریختنش از ساحت وجود و شیئیت. بنابراین، هیچ بهره‌ای از هویت ندارد تا بدان اشاره شود، عقل بدان احاطه یابد، شعور، درکش کند و وهم بدان وصول یابد. عدم توانایی عقل بر درک امر ممتنع، به معنای نداشتن تصویری از آن است، یعنی تصویری که حاکی از امر ممتنع و مشیر بدان باشد در ذهن حاصل نمی‌شود. به‌واقع،

اگر عقل برای ممتنع، مفهوم مشیری بسازد، آن‌گاه این مفهوم، مشیر خواهد بود به هیچ چیز (مشیر نخواهد بود به چیزی).

قضیه ۲. از نظر ملاصدرا، اجتماع نقیضین، نمی‌تواند به صورت مفهوم مشیر لحاظ شود. متفکرین اسلامی برای رفع تناقضی که در «شبهه معدوم مطلق» به نظر می‌رسد (نظیر تناقض‌نمایی دو عبارت بالا از ملاصدرا)، پاسخی مبتنی بر فرق میان حمل اولی و حمل شایع داده‌اند. ملاهادی سبزواری، چنین سروده است:

«فما بحمل الأولی شریک حق عد بحمل شائع مما خلق»

و در مقام شرح، با مثالی مسئله را تبیین کرده‌اند: «الجزئی جزئی مفهوما و لکنه مصداق للکلی فکذا شریک الباری شریک الباری مفهوما و ممکن مخلوق للباری مصداقا» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/ ۲۱۰). در این جا با توجه به مثالی که زده شده است، مشاهده می‌شود به نظر حکیم سبزواری، حمل شایع و حمل اولی، وقتی قید حمل می‌شوند، تناقض این دو گزاره را از بین می‌برند: «معدوم مطلق، معدوم مطلق است به حمل اولی» و «معدوم مطلق، موجود ممکن است به حمل شایع».

اما برخی بیانشان با بیان حکیم سبزواری متفاوت است. مثلاً علامه طباطبایی می‌نویسد: «إن نفی الإخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الشائع إذ لا شیئ له حتی یخبر عنه بشیء و هذا بعینه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأولی الذی هو موجود ممکن ذهنی» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۷). در عبارت علامه، بر خلاف حکیم سبزواری، گزاره «معدوم مطلق، موجود ممکن است» با قید حمل اولی موجه شده است. این آشفتگی فقط بدین طریق قابل حل است که بگوییم علامه طباطبایی، حمل اولی و حمل شایع را قید موضوع گرفته‌اند. می‌دانیم که حمل اولی و حمل شایع، گاهی قید موضوع‌اند و گاهی قید حمل (مظفر، ۱۴۰۸ ق: ۸۳).^۴ بنابراین، موضوع (یعنی محالات ذاتی)، از نظر فلاسفه اسلامی، می‌تواند به صورت مفهوم به حمل اولی یا به حمل شایع لحاظ شود و این یعنی:

قضیه ۳. در فلسفه اسلامی، اجتماع نقیضین، می‌تواند به صورت مفهوم مشیر به مصادیق لحاظ شود.

حال قضیه ۳ در تناقض آشکار با قضیه ۲ است. به‌واقع، اگر درباره مفهوم «جزئی»، می‌توان با لحاظ‌های متفاوت (به حمل اولی و به حمل شایع)، گزاره‌های متفاوت به ظاهر متناقض، اما همگی صادق ایجاد کرد، آیا در مورد مفهوم «اجتماع نقیضین»، نیز می‌توان چنین کرد؟ در این صورت، چه تمایزی میان آن دو خواهد بود؟ آیا مفهوم ممتنعات

هم‌چون مفاهیم ممکنه، به برابری استایی اشاره می‌کنند؟ حال، اگر برای رفع تناقض، قضیه ۳ را کنار نهادیم، باز میان قضیه ۱ و ۲، نمی‌توان جمع کرد، زیرا «قاعدۀ ابتدای مفهوم غیر مشیر بر مشیر» که پیش‌تر تبیین شد، مانع از پذیرش هم‌زمان آن دو می‌شود. بنابراین، قضیه ۲ هم نافی قضیه ۳ است و هم نافی قضیه ۱. در نتیجه، تمییز میان حمل اولی و حمل شایع، نمی‌تواند «شبهه معدوم مطلق» را حل کند، بلکه خود به کلافی سردرگم منتهی می‌شود.

۳.۱.۴ درباره استدلالات مبتنی بر قدرت عقل

در پاسخ، اولاً باید توجه کرد که اگر محالات ذاتی، لاشیء و فاقد مفهوم باشند، قدرت عقل بدان‌ها تعلق نمی‌گیرد، همان‌گونه که متکلمین گفته‌اند قدرت خداوند بر ایجاد محالات تعلق نمی‌گیرد، زیرا تعلق قدرت، نیازمند موضوع و متعلق است.

ثانیاً مرحوم میرزا مهدی آشتیانی، تصور اعدام را نه به قدرت عقل، بلکه به تأثیر قوای شیطانی نسبت می‌دهد: «ادراک العقل الذی هو من عالم الوجودات الصرفه و الانوار البحته الغير المشوبه بالعدم و الظلمه للأعدام و الاباطیل من جهه الاضافه الی الوهم و شوبه بشوائب القوی الشیطانیه و المدارک الحيوانیه لا بالذات و من جهه کونه عقلاً منورا بنور الله تعالی و بالجمله المدرك لها العقل المتوهم لا العقل المنور للزوم السخیه و المجانسه بین المدرك و المدرك» (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۲۶۷).

۲.۴ در دفاع از بی‌معنایی محالات ذاتی

با رد استدلالات حامی معناداری محالات ذاتی، حال می‌توان با اقامه دلایلی از بی‌معنایی آن‌ها دفاع کرد.

۱.۲.۴ استدلال از طریق مقایسه ممتنع الوجود با واجب الوجود

فلاسفۀ اسلامی، بر آن‌اند که ذات ممتنع، خود، صرف نظر از چیز دیگر، برای اتصاف به عدم کافی است، یعنی ضرورت عدم آن چیز، برخاسته از ذات مفروض خود آن چیز است نه چیز دیگر (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۱). در مورد واجب الوجود نیز می‌توان گفت ذاتی است که خود، اقتضای وجود دارد. اما چگونه است که ذاتی به خودی خود اقتضای وجود یا اقتضای عدم می‌کند؟ در مورد واجب الوجود، گفته می‌شود که ذاتش همان وجود است و طبعاً وجود، مقتضی موجودیت است. اما درخت، چون در ذاتیاتش، «وجود» مندرج نیست، در نتیجه، بذاته مقتضی وجود نیست، بلکه ممکن الوجود بالذات است. بر همین قیاس،

می‌توان گفت ممتنع الوجود نیز باید در ذات خود، عدم باشد تا ضرورتاً معدومیت را اقتضا کند. حال اگر برای «شریک باری»، مفهومی جز عدم در نظر بگیریم، مثلاً «ذاتی که نسبتش با خداوند همانند نسبت یک انسان به شریکش است»، آن‌گاه این مفهوم، ممکن الوجود خواهد شد، زیرا در اجزای ذاتی این مفهوم، نه «عدم» آمده است تا ذاتاً اقتضای معدومیت کند و نه «وجود» تا ذاتاً مقتضی موجودیت باشد.

از این بحث نتیجه می‌شود که تصور محال، به‌واقع محال است و آنچه به اشتباه، هنگام شنیدن الفاظ موسوم به محالات ذاتی، به ذهن می‌آید، تصور معنای آن الفاظ نیست، بلکه به خطا، تصور مفاهیمی دیگر است که همه ممکن الذات‌اند.^۹

۲.۲.۴ استدلال از طریق قاعده لامیز فی الاعدام

طبق قاعده مشهور لامیز فی الاعدام، ماهیتی ندارند تا بدان ماهیت از یک‌دیگر متمایز شوند. در عین حال، وقتی اعدام را با امور وجودی می‌سنجیم، قوه توهّم ما به اعتبار اختلافی که میان وجودات هست، میان اعدام منسوب به هر یک از آن‌ها جدایی قائل می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/۱۹۲).

آنچه فلاسفه راجع به تمایز وهمی اعدام گفته‌اند، در مورد عدم‌های اضافی (مانند عدم آب یا عدم درخت) صادق است. اما درباره محالات ذاتی چه می‌توان گفت؟ اگر در پرتو تمایز آب از درخت است که وهم ما تمایز عدم آب از عدم درخت را درک می‌کند، در برابر محالات ذاتی، مانند شریک باری یا اجتماع نقیضین، وجوداتی قرار ندارند تا قوه وهم از تمایز آن‌ها بهره گیرد. حقیقت امر آن است که محالات ذاتی، صرفاً به تمایز الفاظ، متمایز می‌شوند، نه به واسطه مفهوماتشان، زیرا مفهوم آن‌ها عدم است و «لامیز فی الاعدام».

۳.۲.۴ استدلالی برگرفته از منطق ارسطویی

منطق‌دانان از تقابل «عدم و ملکه» سخن گفته‌اند؛ دو امر وجود و عدمی که جمع نمی‌شوند، اما رفع شدن هر دو ممکن است. رفع هر دو، در جایی رخ می‌دهد که «شأنیت» ملکه را نداشته باشد. در چنین موردی، هم ملکه و هم عدم ملکه هر دو از موضوع سلب می‌شوند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۹۹-۵۰۲). مثلاً درباره سنگ که شأنیت بینایی ندارد، صادق است گفته شود: «سنگ بینا نیست» و «سنگ نابینا نیست».

اما «شأنیت» به چه معناست؟ این‌جا هرچند منطق‌دانان تصریح نکرده‌اند، اما می‌توان التفات آن‌ها به مسئله بی‌معنایی را احساس کرد. سنگ شأنیت بینایی ندارد، نه صرفاً به این

معنا که گزاره «سنگ بیناست» کاذب است. چراکه مثلاً گزاره «هلن کلر^۱، بینا بود»، کاذب است، حال آن که هلن کلر قطعاً شأنیت بینایی داشته است. پس فقدان شأنیت یک محمول برای یک موضوع، باید به چیزی فراتر از کذب قضیه^۲ توجه اشاره کند: «بی معنایی». تفاوت «سنگ بیناست» و «هلن کلر بینا بود»، آن است که دومی، معنایی در ذهن ما ایجاد می‌کند که مطابق خارج نیست؛ گزاره کاذب است، اما اولی هیچ معنایی به ذهن ما نمی‌آورد تا درباره^۳ مطابقت یا عدم مطابقت آن با خارج بیندیشیم. همین تفسیر از «شأنیت» است که می‌تواند رفع توأمان عدم و ملکه را تبیین کند. توضیح آن که گزاره‌های سلبی (مثلاً الف ب نیست)، می‌توانند به یکی از دو معنا اشاره کنند: عدم مطابقت نسبت حکمیه با واقعیت یا عدم شأنیت موضوع برای برقراری هرگونه نسبتی (چه سلبی و چه ایجابی) با محمول. در معنای اول، «الف لاب است»، صادق خواهد بود، اما در معنای دوم، خیر. پس در معنای دوم، الف، هم «ب نیست» و هم «لاب نیست».

در مورد جمله^۴ ناهنجار «چهارشنبه سرخ است» و ترکیب «چهارشنبه سرخ»، به وضوح می‌توان عدم شأنیت موضوع برای حمل محمول (ملکه) را دید. در این جا نه تنها «چهارشنبه سرخ نیست» بلکه «چهارشنبه غیر سرخ (از رنگ‌های دیگر) هم نیست». به عبارت دیگر، چهارشنبه، نه بالفعل سرخ است و نه بالقوه می‌تواند سرخ باشد. به نظر می‌رسد محالات ذاتی نیز اگر تحلیل شوند، همگی هم‌چون «چهارشنبه سرخ» و از باب «عدم و ملکه» هستند. در زیر به تحلیل سه مورد از محالات ذاتی می‌پردازیم:

۱.۳.۲.۴ «شریک باری»

اگر خداوند را وجود صرف و بحت در نظر آوریم، آن‌گاه از طریق قاعده^۵ «صرف الشیء لا میز فیه و لا یتکرر» (دینانی، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۷۲)، درمی‌یابیم که نه تنها بالفعل شریک ندارد، بلکه قوه^۶ شریک داشتن را هم ندارد. شریک داشتن، ملکه‌ای است که شأنیت آن فقط در موجودات محدود و مقید وجود دارد. اما عین وجود، به جهت نداشتن هرگونه حدود، شأنیت شریک داشتن ندارد. در واقع، اگر شریکی در کنارش تصور کنیم، آن‌چه محض وجود بوده، را به درستی تصور نکرده‌ایم، بلکه به جای آن، چیزی محدود را متصور شده‌ایم. بنابراین می‌توان دو گزاره^۷ سالبه را توأمان به کار برد: «محض وجود، دارای شریک بالفعل نیست» و به علاوه، «محض وجود، فاقد شریک بالفعل (اما دارای قوه^۸ شریک داشتن) نیست». بنابراین، طبق قاعده^۹ عدم و ملکه، قضیه^{۱۰} ایجابی «باری تعالی، دارای شریک است» به دلیل عدم شأنیت، فاقد معناست.

۲.۳.۲.۴ «عدم مطلق»

با در نظر داشتن تفاوت میان عدم مطلق و عدم مضاف، می‌توان گفت، عدم، ملکه‌ای است که شأنیت آن فقط در مفاهیم ممکن الوجود قرار دارد. یک درخت، چون ذات و ماهیتش نه وجود است و نه عدم، در نتیجه در عالم خارج یا بالفعل معدوم است یا بالقوه. اما خود هستی و وجود، ضد خود یعنی عدم را نمی‌پذیرد، نه بالفعل و نه بالقوه. بنابراین، عدم مطلق که همان «عدم وجود» است، کاملاً بی‌معناست.

۳.۳.۲.۴ «اجتماع نقیضین»

اجتماع و عدم اجتماع، مفاهیمی از نوع ملکه و عدم ملکه هستند. به عبارت دیگر، در برخی موضوعات، شأنیت اجتماع وجود دارد و در برخی موضوعات، شأنیت آن وجود ندارد. مثلاً اگر موضوع، شیئی واحد بود (نه دو شیء) به ناگزیر، شأنیت اجتماع را ندارد. از اموری که شأنیت اجتماع را ندارند، نقیضان هستند. دو نقیض نه اجتماع بالفعل دارند و نه دارای قوه اجتماع کردن هستند؛ به خلاف شیرینی و سیاهی که یا بالفعل اجتماع کرده‌اند مثلاً در خرما یا بالفعل اجتماع نکرده‌اند، اما قوه اجتماع را دارند، مثل این که شکر می‌تواند سیاه شود. برای مثال، این دو گزاره سلبی توأمان صادق‌اند: «انسان و لایانسان، بالفعل دارای اجتماع نیستند» و «انسان و لایانسان، بالفعل فاقد اجتماع (اما بالقوه قابل اجتماع) هم نیستند». از این نکات، می‌توان دریافت که به دلیل عدم شأنیت، گزاره «النقیضان یجتمعان» و ترکیب «اجتماع نقیضین»، فاقد معناست.

۵. به سوی ملاکی برای بی‌معنایی

حال می‌توان فرضیه‌ای درباره ملاک کلی بی‌معنایی ارائه کرد که مادامی که خلافش ثابت نشود، قابل اتکا و به کارگیری است. طبق این فرضیه، هر مرکبی که دو جزئش، نسبت به یکدیگر، فاقد شأنیت باشند، فاقد معناست. به تعبیری کامل‌تر، اگر هم سلب بالفعل و هم سلب بالقوه یک جزء از جزء دیگر صادق باشد، ترکیب ایجابی دو جزء (اعم از ترکیب تام خبری و ترکیب ناقص)، فاقد معنا خواهد بود.

اگر فرضیه ما درست باشد، از آنجا که ملاک فوق درباره محالات ذاتی جاری است، همه محالات ذاتی، بی‌معنا هستند. از این‌جا نتیجه می‌شود که محالات ذاتی فقط در ترکیبات (اعم از تام یا ناقص) یافت می‌شوند، نه در مفردات. حتی مفردات محالی مانند دور و تسلسل، نیز در واقع، مرکب‌اند (دور و تسلسل علل).

هفت نوع بی‌معنایی که هابز بر می‌شمارد (Martinich, 1995: 27) و اصطلاح «خطای مقوله‌ای» (category error) گیلبرت رایل (Ryle, 1949: 16)، مؤید ملاک پیش‌گفته هستند. نظریه «بازی زبانی» ویتگنشتاینی هم چنان‌که گذشت، می‌تواند ملهم این امر باشد که اگر کلمه‌ای (مثلاً واژه‌های «نقیضان» و «اجتماع») در برخی کاربردها معنادار است، الزاماً در همه موارد معنادار نخواهد بود (مثلاً وقتی می‌گوییم «اجتماع نقیضین»).

۶. «مفهوم‌نمایی» محالات ذاتی

۱.۶ تبیین نظریه «مفهوم‌نمایی» محالات ذاتی

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت، محال ذاتی، فقط در قالب ترکیبات تام یا ناقص رخ می‌نماید، آن هم ترکیبی که در آن یک مقوله به مقوله‌ای بی‌ربط (فاقد شأنیت) نسبت داده شود. از آن‌جا که نسبت‌دادن ملکه به چیزی که شأنیت آن را ندارد موجب بی‌معنایی می‌شود، در نتیجه همه محالات ذاتی، فاقد معنا هستند. اما ما بالوجدان، چیزی از محالات ذاتی هم چون «شریک باری»، «عدم مطلق» و «اجتماع نقیضین» درمی‌یابیم، میان آن‌ها تمایز می‌نهمیم، و احکامی بر آن‌ها بار می‌کنیم.

مدعای ما آن است که آن‌چه از محالات ذاتی، درمی‌یابیم، صرفاً صورت لفظی آن‌ها است نه مدلول لفظ. برای تبیین این امر، به مقایسه دو ترکیب «پدر عیسی (ع)» و «جذر شنبه» می‌پردازیم؛ مفاد معنایی این دو ترکیب، باید نسبتی باشد میان طرفین هریک. نسبت اضافی ترکیب اول (پدر داشتن عیسی (ع))، هرچند در خارج، محقق نشده است، در ذهن، تصویری دارد که مدلول لفظ فوق است. اما درباره ترکیب نامعمول «جذر شنبه»، نه تنها در خارج، نسبتی میان دو طرف برقرار نیست، بلکه در ذهن نیز نسبتی میان آن‌ها برقرار نیست. بنابراین «جذر شنبه» ترکیبی فاقد معناست و فقط صورت لفظی آن درک می‌شود. اما از آن‌جا که جذر و شنبه جداگانه معنادارند و کسره میان آن دو شبیه به کسره اضافه است، ترکیب «جذر شنبه» در ابتدای امر، ما را فریب می‌دهد و معنادار می‌نماید. محالات ذاتی هم چون «جذر شنبه»، ترکیباتی «مفهوم‌نما»^۷ هستند؛ «مفهوم‌نما»، ترکیبی است ناهنجار از دو مقوله بی‌ربط که به علت تشابه با ترکیب‌های هنجارین، مفهوم‌دار به نظر می‌رسد، اما چیزی جز بازی با کلمات و ترکیبی مهمل نیست.

عبارتی از ابن‌سینا در *تعلیقات*، دقیقاً به آن‌چه گفته شد اشاره دارد: «المعدوم الذات الممتنع الوجود لا یكون شیئا فلا یحکم علیه بحکم وجودی او بحکم علی الاطلاق الا ان

هذا القول و هو انه معدوم الذات كان فيه اشاره الى موجود و هذا هو بحسب اللفظ فاما بالحقیقه فلا اشاره اليه بوجه فالموجودات اذا اما ان تكون واجبه الوجود و اما ممكنه الوجود» (ابن سینا، بی تا: ۱۷۵). این سخن بی نظیر او می‌گوید ممتنع الوجود چیزی نیست تا بر او حکمی وجودی صادر شود. همین گفتار هم که خود، حکمی بر معدوم الذات است، اشاره به صورت لفظی آن است. مرحوم میرزا مهدی آشتیانی نیز در *اساس التوحید* اشاره مبهمی بدین امر دارد و شریک باری و سایر مستحیلات را «الفاظ ظهرت تحتها العدم» می‌داند (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۱۵۴)، هرچند، ایشان در *تعلیقه بر شرح منظومه*، موافق نظریه معناداری محالات ذاتی است (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۲۸۵).

نکته آخر، این که مفهوم‌نماها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ترکیباتی نظیر «چهارشنبه سرخ» که عرف به راحتی، ناهنجاری آن‌ها را تشخیص می‌دهد و ترکیباتی نظیر «اجتماع نقیضین» که در منطق و فلسفه کاربرد دارند. می‌توان ترکیبات نوع اول را «مفهوم‌نماهای مبتذل» (در عرف، همان سخنان چرند یا مزخرف) و ترکیبات نوع دوم را «مفهوم‌نماهای فلسفی» نامید.^۸

۲.۶ پیامدهای نظریه «مفهوم‌نمایی محالات ذاتی»

یک پیامد این نظریه برای علم منطق، اثبات نادرستی سخن ارسطو مبنی بر کاذب دانستن گزاره‌ی «موجب به انتفای موضوع کاذب است. زیرا طبق قاعده فرعیت، «اسناد ایجابی»، بلکه‌ای است که شأنت آن فقط در موضوعات موجوده یافت می‌شود. بنابراین باید گزاره‌ی «موجب به انتفای موضوع را بی‌معنا و محال ذاتی دانست نه کاذب».

یک پیامد منطقی دیگر این نظریه، مربوط است به اقسام شش‌گانه مفهوم کلی؛ از جمله، آن مفهوم کلی که مصداق داشتنش ذاتاً محال است (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۱۲۷-۱۲۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۳ ق: ۳۷-۳۸). البته می‌توان در صحت استنباط خواجه نصیر از ابن سینا تردید رواداشت، چه بسا ابن سینا، تقسیم شش‌گانه را قبول نداشته است. بر طبق نظریه مفهوم‌نمایی، از آن‌جا که محالات، مفهوم ندارند، در مقسم این تقسیم شش‌گانه داخل نمی‌شوند.^۹

همچنین بنابر نظریه مفهوم‌نمایی، تقسیم سه‌گانه واجب، ممکن، و ممتنع به دو قسم واجب و ممکن تنزل می‌یابد؛ شاید ابن سینا هم در *نجات*، همین نظر را داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۵). ممتنع ذاتی، چون «لفظی» مهمل است، باید در تقسیم الفاظ داخل

شود. می‌توان الفاظ مرکب را به سه قسم مفهوم‌دار (مشمول بر دو شرط: مفردات معنادار، ترکیبی منطبق بر دستور زبان)، بی‌مفهوم (فاقد دست کم یکی از دو شرط سابق)، و مفهوم‌نما (واجد هر دو شرط، اما دچار خلط مقوله‌ها) تقسیم کرد و قسم سوم را به مفهوم‌نماهای مبتدل و مفهوم‌نماهای فلسفی (= محالات ذاتی).

در کلام اسلامی، بر اساس نظریه مفهوم‌نمایی، به راحتی می‌توان شبهه تعلق قدرت الهی بر محالات ذاتی را حل کرد. محالات، فاقد هرگونه شیئیتی هستند و تعلق قدرت بدان‌ها به منزله تعلق قدرت به هیچ است در حالی که قدرت، نیازمند متعلق (یعنی مقدر) است. اما متکلمین غالباً بدون تحلیل کافی گذر کرده‌اند (ایجی و جرجانی، ۱۴۱۹ ق: ۸/ ۶۹) و نیز صاحب شوارق در نقدش بر ایجی، به کلی از نظریه بی‌معنایی دور شده است (لاهیجی، ۱۴۳۰ ق: ۵/ ۱۱۰).

اما یکی از مهم‌ترین پیامدهای نظریه مفهوم‌نمایی، مربوط به الهیات مسیحی است. ترتولیان از مشهورترین آباء کلیسا در کتاب *جسم مسیح (de carne Christi)* که علیه دوستیسم گنوسی نگاشته است، طی عباراتی^۱ (لین، ۱۳۸۰: ۲۸)، از ایمان آوردن و پذیرش گزاره‌های محال سخن می‌گوید؛ از سخنان او عبارتی را برداشت کرده‌اند که بعدها به شعار اصلی فیدئیسیم تبدیل شده است: «*credo quia absurdum*» (ایمان می‌آورم چون بی‌معنا است). کیرکگارد نیز ایمان را تصمیمی شخصی، نوعی تصدیق، جهشی به سوی تاریکی، و مخاطره‌جویی می‌داند (همان: ۴۴۴). اما آیا می‌توان به هیچ و لاشیء ایمان آورد؟ آیا می‌توان به لفظی مهمل مانند «دیز» ایمان آورد؟ از آن‌جا که متعلق ایمان نمی‌تواند یک لفظ باشد، بلکه باید یک معنا (از جنس تصدیق) باشد، بنابراین، ایمان به امر محال، متغی است. هر جا ایمان به امر محال مطرح می‌شود، ناگزیر، متعلق ایمان، امری تخیلی و ممکن الوجود است که به اشتباه، معنای لفظ محال گرفته شده است.

۷. نتیجه‌گیری

عمده منطقدانان و فیلسوفان مسلمان، حامی نظریه معناداری محالات ذاتی هستند. آنان محالات ذاتی یا «ما یمتنع لذاته» (همانند شریک باری و اجتماع نقیضین) را دارای مفهومی می‌دانند که تحققش در اعیان محال است. بنابر نظر آنان، ناممکن بودن وجود مصداق برای مفاهیم ممتنعات، لطمه‌ای به کلیت این مفاهیم نمی‌زند. عقل ما از طریق مقایسه با امور موجوده، قادر است مفهومی از محالات در نزد خود ایجاد کند.

اصلی‌ترین دلیل آنان، دریافت درونی معنایی برای «شریک باری»، «معدوم مطلق» و مانند آن است. این معنا، به مثابه موجودی ذهنی، موضوع احکام ممتنعات قرار می‌گیرد، اما در این مقاله ضمن ابطال این دلیل و ادله دیگر، نظریه مفهوم‌نمایی محالات ذاتی ارائه شد و دیدیم که عبارت ابن‌سینا در *تعلیقات*، بدان اشاره دارد. طبق این نظریه، «ما یمتنع لذاته» به معنای «ما لا معنی له» است. محال ذاتی، یک لفظ مرکب، و نه یک مفهوم، است که مفرداتش جداگانه معنا دارند و ترکیب آن‌ها مطابق دستور زبان است، اما به دلیل خلط مقوله‌ای (نسبت‌دادن یک مقوله به مقوله‌ای نامربوط)، هیچ پیامی به ذهن ما نمی‌رساند. این الفاظ که از طریق بازی با کلمات ایجاد شده‌اند، ذهن را به خطا، دچار توهم ادراک معنا می‌کنند. خلط مقوله‌ای به مثابه ملاکی برای بی‌معنایی ترکیب‌ها، از مبحث منطقی «عدم و ملکه»، قابل استنباط است.

در این مقاله ضمن اقامه دلایلی بر مفهوم‌نمایی، آشفتگی‌های ادله سستی بر معناداری محالات، نشان داده شد. از جمله آشفتگی‌ها، نگرستن به مفهوم محالات به مثابه موجوداتی ذهنی (مفهوم غیر مشیر) از یک سوی، و لاشیء قلمدادکردن محالات (یعنی نفی مفهوم مشیر برای محالات) از سوی دیگر است که به عدم ابتدای مفهوم غیر مشیر بر مشیر و تبدل وجود علمی به عینی می‌انجامد.

پیامدهای نظریه مفهوم‌نمایی محالات ذاتی را هم در منطق و فلسفه می‌توان جست و هم در کلام و الهیات. خصوصاً این که بر اساس این نظریه، «ایمان به امر محال» هم‌ارز است با «ایمان به شنبه دو کیلویی و انتگرال خواب»؛ یعنی ایمان به هیچ، ایمان بدون متعلق.

پی‌نوشت

۱. البته برخی هم معتقدند که صور محسوسات جزئی در خود آلات حسیه نقش می‌بندند.
۲. بسیاری از مترجمین فارسی زبان، برای «reference» معادل «مدلول» را انتخاب کرده‌اند، اما «برابریستا»، معادلی رساتر به نظر می‌رسد.
۳. دکتر کرد فیروزجائی اشکالات متعددی بر این نظر فرگه وارد می‌دانند، اما اگر صدق و کذب را به معنای تحقق نسبت حکمیه در خارج یا عدم تحقق آن بدانیم و «اندیشه» را نیز همان نسبت حکمیه بشماریم به نظر می‌رسد سخن فرگه، متین است. فرض کنید واقعیتی در خارج وجود دارد (قرارداشتن یک صندلی قرمز در برابر من). من از طریق یک «اندیشه» (نسبت حکمیه، نسبت برقرارکردن میان قرمز و صندلی) که تصویری ذهنی است اشاره می‌کنم به یک واقعیت (تحقق این نسبت در خارج: صدق گزاره).

۴. موضوع به حمل اولی: مفهوم موضوع؛ موضوع به حمل شایع: مصادیق موضوع؛ حمل از نوع حمل اولی: اتحاد موضوع و محمول در مفهوم و مصداق و تغایر آن دو در امری اعتباری؛ حمل از نوع حمل شایع: اتحاد موضوع و محمول در مصداق و تغایر آن دو در مفهوم.
۵. در تصور فوق از شریک باری، تصور نادرستی از خداوند نهفته است (← ادامه نوشتار). این تصور نادرست خداست که به ذات مزبور مجال تصور شدن می‌دهد، لذا «ذاتی که با خداوند (به مفهومی نادرست) رابطه‌ای شبیه انسان و شریکش دارد» امری تخیلی و ممکن الوجود است.
۶. معلم و نویسنده نابینا و ناشنوای امریکایی که داستان تربیت شدن دشوارش توسط آنه سولیوان مشهور است.
۷. نظیر این که در فلسفه غرب، برخی از «شبه‌کلمه» (pseudoword) سخن گفته‌اند (Rathvon, 2004: 138)، اگر واژه‌ای بی‌معنا، منطبق بر واج‌آرایی زبانی خاص باشد و گمان رود که دارای معنا است، آن را «شبه‌کلمه» می‌نامیم، مثلاً واژه «vonk» در انگلیسی، اما واژه «dfhnxd»، نه تنها منطبق بر واج‌آرایی این زبان نبوده، اصولاً قابل تلفظ نیست.
۸. نظیر تمایز هابز میان امر محال بودن (absurdity) و مضحک بودن (ridiculousness)؛ زیرا اولی با استدلال غلط سروکار دارد، اما دومی با خنده و مضحکه (Hobbes, 2012: Ch. V).
۹. این جا مجاللی نیست، اما به اشاره می‌گویم که با نظریه مفهوم‌نمایی، کلیات به چهار قسم فروکاسته می‌شوند؛ یک قسم دیگر یعنی آن که یک فرد دارد و داشتن مصادیق بیش تر برایش محال است مثل واجب الوجود، نیز از اقسام کلی کاسته می‌شود (برای تفصیل ← کتب عرفان نظری خصوصاً تمهید القواعد).
۱۰. «پسر خدا به صلیب کشیده شد، هیچ ننگ و شرمی نیست، زیرا ننگین و شرم‌آور است. و پسر خدا مرد، کاملاً موثق و معتبر است زیرا بی‌ربط است و او پس از مدفون شدنش دوباره از مردگان برخاست، این امر قطعی است زیرا ناممکن است».

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳). *الاشارات و التنبیها*، با شرح نصیرالدین محمد طوسی و شرح قطب‌الدین محمد رازی، بی‌جا: دفتر نشر کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *التعلیقات*، به تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ارسطو (۱۳۸۳). «مقولات»، در *ایساغوجی تألیف فرفور ریوس و مقولات تصنیف ارسطو*، ترجمه محمد خوانساری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- اصفهان‌ی غروی، محمدحسین (۱۳۷۴). *نهایه‌الدرایه*، ج ۱، قم: سیدالشهدا.
- ایچی، عضدالدین عبدالرحمن و سیدشریف علی بن محمد جرجانی (۱۴۱۹ ق). *شرح‌المواقف*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۷۲). *تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۸۸). *اساس التوحید*، مبحث قاعده‌الواحد و وحدت وجود، تهران: هرمس.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶). *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۲، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). *کاوش‌های عقل نظری*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسینی مدنی، سید علی خان (۱۴۲۵ ق). *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین (ع)*، ج ۱، قم: الاسلامی.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۶۲). *وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۹). *شرح‌المنظومه*، با تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی، ج ۲، تهران: ناب.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
- صلیبا، جمیل (۱۴۱۴ ق). *المعجم الفلسفی*، ج ۲، بیروت: الشركه العالمیه للكتاب.
- فرگه، فردریک لودویگ گوتلوب (۱۳۸۲). «*دریاره معنا و مادلول*»، ترجمه یارعلی کرد فیروزجائی، در یارعلی کرد فیروزجائی، *فلسفه فرگه*، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فن، ک. ت. (۱۳۸۱). *مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین*، ترجمه کامران قره‌گزلی، تهران: مرکز.
- قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۴). *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه*، با حواشی سید شریف جرجانی، قم: بیدار.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹). *درة التاج*، تهران: حکمت.
- کارناپ، رودلف (۱۳۸۵). *فلسفه و نحو منطقی*، ترجمه رضا مئمر، تهران: مرکز.
- کرد فیروزجائی، یارعلی (۱۳۸۲). *فلسفه فرگه*، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لاهیجی، عبد الرزاق بن علی (۱۴۳۰). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۵، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- لاینز، جان (۱۳۸۳). *مقدمه‌ای بر معناشناسی زبان‌شناختی*، ترجمه حسین واله، تهران: گام نو.
- لین، تونی (۱۳۸۰). *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران: فرزانه.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۰۸ ق). *المنطق*، قم: فیروزآبادی.
- مگی، برایان (۱۳۷۴). *مردان اندیشه، پدیدآورندگان فلسفه معاصر*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۶۸). *اجود التقریرات*، ج ۱، قم: مصطفوی.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰). *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۵). *کتاب آبی*، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.

Ayer, Alfred Jules (1946). *Language, Truth, and Logic*, London: Gollancz.

Chomsky, Noam (1957). *Syntactic Structures*, Paris: Mouton & Co.

Hobbes, Thomas (2012). *Leviathan*, Echo City: Echo Library.

Martinich, Aloysius (1995). *Hobbes Dictionary*, Oxford, England: Blackwell.

Rathvon, Natalie (2004). *Early Reading Assessment, A Practitioner's Handbook*, Guilford Press.

Ryle, Gilbert (1949). *The Concept of Mind*, Chicago: University of Chicago Press.