

## نظریه معنا، مطالعه تطبیقی پرس و علامه طباطبایی

آرزو نیکوئیان\*

حمید پارسانیا\*\*

### چکیده

«معنا» از پر دامنه ترین موضوعات علوم اجتماعی مدرن و پست مدرن است. یکی از بدیع ترین و جامع ترین تفسیرها درباره معنا را چارلز ساندرز پرس در زمان حیات خود ارائه نموده است. این مقاله می کوشد به بررسی ویژگی های نشانه شناسی پرس، از جمله فرایند نشانگی، تولید معنا، کاربرد نشانه ها، دلالت و نگاه عملی به نشانه و ساخت معنا بپردازد. از آنجایی که، نظریه نشانه شناختی پرس در بعد معرفت شناختی و وجود شناختی، بر تحلیل تفکر و ساخت معنا استوار شده است، به نظر وی، جهان و هر آنچه در آن است، از منظر نشانه و معنا شناخته می شود، و برداشت وی از نشانه، در نگرش او به جهان، تعیین کننده است.

زیربنای نشانه ای پرس تمایز پیچیده از مقوله هاست. پرس نشانه را در ارتباط با این سه مقوله تعریف کرده و آن را در فرایندی سه گانه به نام دلالت نشانه ای قرار می دهد. به نظر پرس، دلالت بر سه رکن نشانه، تعبیر (تفسیر) و شیء تکیه می کند و بر پایه سه طرف استوار شده است و نظریه معنایش از فرایند این سه رکن ایجاد می شود.

پرس از جمله منتقدان و فیلسوفان مغرب زمین است که به نظریه معنا اهتمام نشان داده است و این نظریه را در فرایند نشانه شناختی خود مطرح کرده است. در میان فیلسوفان مسلمان، علامه طباطبایی نیز در این باب مطالبی ارائه کرده است. در این مقاله تلاش می شود با طرح نظریه معنا از منظر ایشان، امکان مقایسه نظریه معنای پرس با نظریه معنای علامه طباطبایی، فراهم گردد.

نظریه معنا نزد علامه در معرفت حضوری و حصولی و در امتداد مباحث اعتباریات ایشان طرح می گردد. در نظر ایشان، نظام اعتباری انسانی و معنا قائم به یک نظام طبیعی و حقیقی است؛ که به حسب باطن و در حقیقت با نظام طبیعی و حقیقی به سر می برد؛ زیرا در نظر وی هر اعتباری ناگزیر یک تکیه گاه حقیقی دارد و نظام اعتباری انسانی تنها در ظرف اجتماع و تمدن موجود می شود.

**واژگان کلیدی:** معنا، نشانه شناسی، علامه طباطبایی، پرس، مکتب اصالت عمل، اعتباریات.

---

بحث درباره معنای کلمه، از سنخ تحلیل ارتکازات زبانی درباره آن کلمه است؛ اما بحث در اینکه حقیقت معنا (meaning) چیست؟ سخن درباره حقیقت معنا و نظریه پردازی درباره چیستی معنا،

از مباحث کلیدی فلسفه زبان به ویژه شاخهٔ سمانتیک فلسفی است. هدف اصلی این مقاله روشن ساختن مبانی و مهم‌ترین ویژگی‌های معنا در نشانه‌شناسی پرس<sup>۱</sup> و علامه طباطبایی E است. ما می‌خواهیم بدانیم که پرس در پی پاسخ به چه سؤال و حل چه موضوعی بحث نشانه و معنا را مطرح نموده است؟ تا با پاسخ دادن به این سؤال و تطبیق آن با نظریه معنا در نظر علامه طباطبایی E به مطالعه آن بپردازیم؛ و مشخص نماییم که مبانی نشانه‌شناسی پرس چه چیزی هست؟ اینکه معنا چگونه و در چه فرایندی ایجاد می‌شود؟ دلالت از نظر وی چیست؟ ساحت مختلف معنا چه می‌باشد؟ و پرسش‌های دیگری از این دست.

در این پژوهش، افزون بر مهم‌ترین ویژگی‌های نشانه‌شناسی و معنای پرس، از جمله فرایند نشاندگی و تولید معنا، مبانی معرفتی و نظریه معنای علامه طباطبایی E، بررسی می‌شود.

### معنی‌شناسی و نشانه‌شناسی

نشانه‌شناسی، دانش درک معنی است و مسلماً معنی زبانی بخش کوچکی از آن را شامل می‌شود. نشانه پرس دارای ابعاد وسیعی است و نظر وی درباره نشانه را می‌توان یکی از مبانی اصلی کل فلسفه او دانست. نشانه‌شناسی با حوزه‌های مختلف ارتباط دارد و پدیده‌ای است که در سایر حوزه‌های زندگی بشر یافت می‌شود. بنابراین کاربرد آن تقریباً شامل تمام حیطه‌های فکری و اجتماعی انسان می‌شود - دست‌کم در هر جایی که بحث دلالت، و تفهیم و تفهیم چیزی مطرح باشد - به عبارت دیگر، نشانه دارای کاربردهای مختلفی است؛ اما یکی از مهم‌ترین آنها را می‌توان تفهیم شیء در حوزه نظری یا عملی دانست. از این رو ساختن و استفاده از نشانه‌های مختلف در سایر حوزه‌های زندگی، یکی از ویژگی‌های انسان است. بنابراین، نشانه‌شناسی پرس را تنها نباید به عنوان بخشی از معرفت‌شناسی وی در نظر گرفت، بلکه یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفی وی و نگرش او به عالم نیز است. پرس از پیشگامانی است که به طبقه‌بندی واحدهای مورد مطالعه در این دانش عام همت گمارد.

بنابراین، به نظر پرس قلمرو زبان و نشانه‌های زبانی بسیار نامحدود است و نمی‌توان صرفاً با توجه به آن نظریه‌ای عام در باب نشانه‌ها بنا کرد. نظریه نشانه‌شناختی پرس بر تحلیل تفکر به‌طور کلی استوار شده است نه بر تحلیل زبان (Hoops, 1991, p11)، چون پرس در باب وجود مفاهیم واقع‌گرا<sup>۲</sup> است.

### مبانی نشانه‌شناسی پرس

نشانه‌شناسی پرس با هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی وی در ارتباط است. چون به نظر پرس، جهان و هر آنچه در آن است، از منظر نشانه شناخته می‌شود، و برداشت

<sup>1</sup>. Peirce

2. Realist

وی از نشانه، در نگرش او به جهان، تعیین کننده است.

با توجه به اینکه سیر تکاملی اندیشه پرس، تقریباً سیری از معرفت‌شناسی به جهان‌شناسی است (اسکفلر،<sup>۱</sup> ۱۳۶۶، ص ۳۱). لازم می‌آید که ابتدا از معرفت‌شناسی بحث را آغاز کنیم.

پرس واژه «semiotic» را از یونانی باستان ترجمه کرد و این اصطلاح را پیشنهاد داد، چون نمی‌خواست یک *knowledge discipline* به وجود آورد. خودش هم تصریح دارد که کار من فلسفه است. او نمی‌خواهد نشانه‌شناس شود، او می‌گوید آنچه ما به آن نشانه‌شناسی می‌گوییم چیزی نیست جز یک *extended logic of* (منطق توسعه‌یافته) و بخشی از *discipline* فلسفه است (پاکتچی، ۱۳۸۹، ص ۹۱). از طرفی او پژوهنده آثار کانت<sup>۲</sup> و هگل<sup>۳</sup> بود که البته این مباحث را به زبان آلمانی خوانده بود و نیز گرایش خاصی به فلسفه جان دانز اسکوتوس داشت (لچت،<sup>۴</sup> ۱۳۷۷، ص ۴۵). آنچه کمتر بدان اعتنا شده این است که پرس نظریه نشانه‌شناسی خود - کار خود در مورد نشانه - را از آثار خود در مورد منطق جدایی ناپذیر می‌دانست. در واقع، به نظر او، منطق، در گسترده‌ترین معنای آن «اندیشه‌ای است که همیشه به وسیله نشانه شکل می‌گیرد». یعنی، نشانه به منطق مربوط است؛ زیرا محمل اندیشه است که آن نیز خود ساخته و پرداخته صورت‌های منطقی است. پرس این نکته را، این‌گونه توضیح می‌دهد، «یگانه اندیشه‌ای که می‌تواند شناخته شود، اندیشه دارای نشانه است؛ اما اندیشه‌ای که نتواند شناخته شود، وجود ندارد. پس هر اندیشه‌ای ناگزیر باید به صورت نشانه باشد» (لچت، ۱۳۷۷، ص ۵۰).

بنابراین، پرس از دانش منطق وارد حوزه نشانه‌شناسی شد. با این توصیف که، موضوع اصلی مورد توجه پرس، گسترش مقولات نشانه‌ای جهانی بود و نظریه‌ای که در باب نشانه‌ها ارائه داد، مبنای شکل‌گیری نشانه‌شناسی آمریکایی وی شد؛ پرس معتقد بود تمام جهان از نشانه‌ها تشکیل شده‌است. حتی افکار هم نشانه هستند؛ یگانه اندیشه‌ای که می‌تواند شناخته شود، اندیشه‌ای دارای نشانه است؛ اما اندیشه‌ای که نتواند شناخته شود، وجود ندارد. پس هر اندیشه‌ای ناگزیر باید به صورت نشانه باشد (لچت، ۱۳۷۷، ص ۲۰۲). لذا نشانه‌شناسی، دانشی جهانی است که تمام دیگر علوم را دربر می‌گیرد.

زیربنای نشانه‌ای پرس تمایز پیچیده از مقوله‌هاست. او میان مقوله‌های به اصطلاح اولی، دومی و سومی تمایز می‌گذارد که به عقیده او بنیاد معرفت، تجربه و کنش انسان‌اند. مقولات اولیه مفهومی است که ناظر بر هستی یا موجودی مستقل از هر چیز دیگر است یعنی عدم ارجاع به چیز دیگر (برای مثال

1. Scolfler  
3. Hegel

2. Kant  
4. Lechte, John

استعداد صرف یا ویژگی‌های تفکیک‌ناپذیر) مقولات ثانویه یعنی ارتباط نخستین با دومی در مقوله مقایسه (برای مثال تجربه زمان و مکان) مفهومی است که از نسبی بودن، از واکنش چیزی نسبت به چیز دیگر، حکایت می‌کند و مقولات ثالثه که دومی را با سومی در ارتباط قرار می‌دهد. مفهوم باواسطگی است که مفاهیم اول و دوم از طریق آن با هم رابطه می‌گیرند (اسکفلر، ۱۳۶۶، ص ۴۴)، این مقوله مربوط می‌شود به حافظه، عادت، بازنمایی و نشانه‌ها. پرس نشانه را در ارتباط با این سه مقوله تعریف کرده و آن را در فرایندی سه‌گانه به نام دلالت<sup>۱</sup> نشانه‌ای قرار می‌دهد. در نگاه او دلالت در حرکت، فرایند یا رخداد و به صورت مرحله‌ای پس از مرحله دیگر رخ می‌دهد. به نظر پرس، دلالت بر سه رکن نشانه، تعبیر (تفسیر) و شیئی تکیه دارد و بر پایه سه طرف استوار شده است (رضایی‌راد، ۱۳۸۱، ص ۲۵). می‌توان رابطه‌ای بین این سه مقوله، نشانه، تفسیر و ابژه مشخص کرد؛ به این ترتیب که نشانه "چه بودن" خود را از ابژه می‌گیرد و تبدیل می‌شود به موضوعی برای تفسیر. یعنی نشانه خود برگرفته از ابژه است و در عین حال موضوعی است برای تفکر و تفسیر. به عبارت دیگر می‌توان گفت تفسیر هم نوعی نشانه است. همانی است که در ذهن برای بار اول از طریق نشانه متبادر شده است.

پرس نظریه خود را در خصوص حقیقت طرح نمی‌کند؛ بلکه آن را برای منطق ارائه می‌نماید؛ که برای فهم معنا در نشانه پرس لازم می‌آید که با منطق وی آشنایی بیشتری ایجاد شود. او سرشاخه‌هایی برای منطق در نظر می‌گیرد، که منطق از نظر وی به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱. منطق به‌عنوان دستور زبان نظری؛<sup>۲</sup>

۲. منطق انتقادی؛<sup>۳</sup>

۳. منطق به‌عنوان علم معانی و بیان.<sup>۴</sup>

منطق در بخش دستور زبان نظری متن را در مثلث زبان‌شناسی (عین، بازنما و تفسیرگر)، بررسی می‌کند؛ و به تعیین شرایط معنادار بودن نشانه‌ها می‌پردازد. منطق انتقادی به بررسی صدق و کذب داده‌ها از طریق برهان و قیاس می‌پردازد، که با شرایط صوری و حقیقی بودن نشانه‌ها سر و کار دارد (که در آن، نظریه «ابداکسیون»<sup>۵</sup> مطرح می‌شود (رضوی‌فر و غفاری، ۱۳۹۰، ص ۵))، قسم سوم منطق وی، علم معانی بیان نظری است که به شرط معنادار بودن و قوه القای نشانه‌ها و شرایط صوری آنها اختصاص می‌یابد.

پرس سلسله بود - سلسله یاب - سلسله را به بیاب بررسی تجربی پیوسته حسنی و به - اور

<sup>۱</sup>. وقتی از دلالت سخن گفته می‌شود مقصود رابطه بین دال و مدلول است که ایجابی است. اما نشانه به رابطه ساده و محدود دلالت دال بر مدلول ختم نمی‌شود و از دیدگاه پرس به لحاظ نوع رابطه به سه گونه مهم تقسیم می‌شود.

<sup>۲</sup>. Speculative grammar

3. Critical logic

<sup>۴</sup>. Speculative rhetoric

5. abduction

گرفتن آن دریافت؛ بدین ترتیب تقریر پراگماتیسمی در منطق برای نشان دادن رابطه نشانه و معنا شکل می‌گیرد. وی، نشانه‌شناسی را نظریه شبه ضروری می‌داند؛ دانشی که قابلیت یادگیری از طریق تجربه را دارد.

او قائل بود که منطق فقط نام دیگری برای نشانه‌شناسی است. از این‌رو، پرس با طرح دیدگاه‌های خود در حوزه منطق و معنا، بیان زمینه گسترش پراگماتیسم را در حوزه توصیف فراهم نمود و مکتب نشانه‌شناسی آمریکایی را بنیان نهاد. به واقع توصیف در مکتب پراگماتیسم، نشانه‌شناسی‌ای است که پرس آن را پدید آورده است. این نشانه‌شناسی تنها محدود به نشانه‌های مکتوب یا گفتاری نمی‌شود؛ بلکه می‌تواند در خصوص هر پدیده‌ای اعمال شود. برای توصیف هر پدیده باید پیامدهای تجربی آن را در نظر گرفت، مجموع این پیامدها معنای آن پدیده یا به عبارت دیگر توصیفی از آن هستند.

وی، در فهرست مقوله‌های خود به سه شیوه‌ای از هستی اشاره می‌کند، اولیت<sup>۱</sup> یا امکان کیفی<sup>۲</sup> شامل امور فی‌نفسه و بدون لحاظ هیچ رابطه دیگر می‌شود، مانند "سفیدی" یا "احساس شادی"، بدون سؤال از علت آن؛ دومیت<sup>۳</sup> یا وابستگی یک چیز به چیز دیگر، که بیانگر نسبت میان امور جزئی مختلف است، از جمله تأثیر و تأثر، که به دنبال علتی می‌آید، مانند "داشتن دردی و المی" با بود علت؛ که بیشتر به زندگی عملی و تجربه شخصی انسان مربوط می‌شود. سومیت<sup>۴</sup> یا مقوله‌های معنای هوشمندانه که افشای تداوم و پیش‌بینی نتایج آینده را فراهم می‌سازد (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵). پرس قائل است که، اول، مفهومی است که ناظر بر هستی یا موجودیتی مستقل از هر چیز دیگر است؛ دوم، مفهومی است که از نسبی بودن، از واکنش چیزی نسبت به چیز دیگر، حکایت می‌کند؛ سوم، مفهوم باواسطگی است که مفاهیم اول و دوم از طریق آن با هم در رابطه قرار می‌گیرند (اسکفلر، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸). به این ترتیب، اول (احساس)، از طریق دوم (رویدادهای بالفعلی که تکرار می‌شوند) به سوم (قوانین) تکامل می‌یابد (لچت، ۱۳۷۷، ص ۴۴). مقولات اولیت و ثانویت (نظریه ابداکسیون در این قسمت مطرح است) شامل امور کلی هستند؛ اما یکی به نحو ممکن، و دیگری به صورت قوانین ضروری و عینی. البته در نشانه‌شناسی پرس، مقولات ثالثیت جایگاه مهمی دارد؛ زیرا به تفکر، تصور و تصدیق مربوط می‌شود، و شامل فرایند نشانه‌شناختی نیز هست. با توجه به این چهارچوب کلی، نشانه‌های مختلف براساس این مقولات رده‌بندی می‌شوند. البته، پیش از اینکه نشانه مورد تفسیر واقع شود، قوه و استعداد محض است (همان).

1. Firstness

2. Qualitative Possibility

3. Secondness

4. Thirdness

### وابستگی نشانه‌ها

همان‌طور که بیان شد، نشانه‌ها در ارتباط با یکدیگر و در فرایند با یکدیگر است که معنا پیدا می‌کنند و «چیزی» برای شخص را نشان می‌دهند؛ زیرا در نظر وی فکر خودش، نشانه است. و بر این اساس، برای اینکه اندیشه‌ای بخواهد، معرفتی ایجاد کند، نیازمند اندیشه‌های دیگری هست، تا توسط آنها دیگری را تفسیر کند،<sup>۱</sup> و پرس در اینجا اصرار دارد که بر این مسئله تأکید کند که ادراک با یک جریان و فرایند شروع شدن پدید می‌آید، مانند هر تغییر دیگری که می‌آید و به اتمام می‌رسد (همان، ص ۱۰۳-۱۱۴). یعنی اندیشه‌های ابتدایی مبدأ اندیشه‌های بعدی می‌باشد. فرایند بهره‌گیری از اندیشه‌های قبلی و تبیین و انتخاب بهترین تفسیر آنهاست.<sup>۲</sup> که به نظر پرس جنبه پیشگویانه دارد و پرس نام خودمانی‌تر آن را همان «حدس» گفته بود و نقش بسیار مهمی در نشانه‌شناسی وی دارد؛ زیرا او قائل است که نشانه‌ها به واسطه وابستگی نشانه‌ها، معنا پیدا می‌کنند و منشأ معرفت می‌شوند. که این شناخت به صورت تدریجی و با ارتباط برقرار کردن میان نشانه‌های مختلف است.

### معنای پراگماتیسمی نشانه‌شناسی پرس

پراگماتیسم پرس، به مسئله معنا و دلالت‌گری وابسته است، و نظریه معنای وی در پرتو نشانه‌شناسی او قابل فهم است، که این خود نشانه این است که جنبه پراگماتیسمی تفکر وی با نشانه‌شناسی او ارتباط تنگاتنگی دارد. او چنین می‌اندیشد که عقیده از تفکر ناشی می‌شود و بر مبنای تفکر است که فعلی انجام داده می‌شود و نشانگر این مسئله است که نشانه‌شناسی وی نقش اساسی در معرفت‌شناسی اش دارد.

پرس تصویر کلی از فراگیری را در مورد اندیشه به کار می‌بندد که در نتیجه آن نظریه‌ای از شناخت به وجود می‌آید که با فلسفه‌های خردگرا و تجربه‌گرا، هر دو دارای اختلاف اساسی می‌باشد. به جای تأکید بر «شک اساسی» و «احساس»، بر «عقیده» تأکید می‌کند. به علاوه پرس با رد مفهوم خردگرایانه عقیده به مثابه یک حالت ذهنی جدا از جهان فیزیکی، عقیده را با عمل مرتبط می‌داند. سرانجام او با مخالفت با تأکید کلاسیک بر ادراک شهودی و یقین، هر دو را به‌گونه‌ای اساسی رد می‌کند. «اندیشه» یا «تحقیق» به این ترتیب در فلسفه تکوین‌گرای او، اول «احساس»، از طریق دوم در رویدادهای بالفعل که تکرار می‌شوند به سوم (قوانین) تکامل می‌یابد

<sup>۱</sup> مفهوم ایداکسیون "Peirce 1868, p103-104".

<sup>۲</sup> در اینجا به بیان ایداکسیون می‌پردازد که نباید آن را با قیاس اشتباه گرفت.

(اسکفلر، ۱۳۶۶، ص ۲۳).

### نظریه معنی

پرس در مورد اصل پراگماتیسم و نظریه معنی خود چنین بیان می‌کند: برای تعیین معنای یک مفهوم معقول به انسان، باید در نظر آورد که چه پیامدهایی عملی، بالضروره از صدق آن مفهوم ناشی خواهد شد. و این پیامدها، معنای آن مفهوم را تشکیل خواهند داد. لذا، برای آنکه مفهومی معنا و تعریف کاملی داشته باشد، باید در ورطه آزمایش‌ها و تجربه‌ها قرار گیرد.

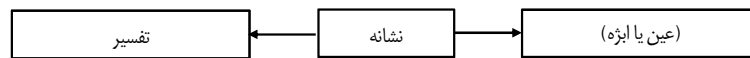
از دید او اگر این مسئله در باب بسیاری از مفاهیم و مسائل فلسفی اعمال شود، بی‌معنایی بسیاری از مفاهیم مابعدالطبیعی و فلسفی اثبات می‌گردد. پرس این اصل را وسیله‌ای برای اثبات معنی قرار داد و تلاش کرد تا از طریق آزمایش و تجربه اقدام به ارائه تعریف و تبیین مفاهیم نماید (همان، ص ۵۵۴)، رویکرد و دیدگاه او، برداشتی مدرن از مباحث معنا به شمار می‌رفت.

### مثلت معنایی

بعد از توضیح مختصری درباره مبانی و معرفتی و مقولات پرس، می‌توانیم به بیان اصل نشانه‌شناسی وی بپردازیم.

### چگونگی شکل‌گیری نشانه پرس

از نظر پرس هر شی‌ای را که به‌گونه‌ای اطلاعاتی دهد، نشانه می‌داند و نشانه هرگز موجودیتی منفرد نیست، بلکه همان‌طور که بیان شد، همیشه سه وجه دارد و خود نشانه نمونه نخست بودگی است و ابژه (موضوع) آن نمونه دوم بودگی و تفسیرکننده عامل و ساطت‌گر-نمونه سوم بودگی است<sup>۱</sup> (لجت، ۱۳۷۷، ص ۲۰۲) که می‌توان رابطه‌ای، بین این سه مقوله نشانه، تفسیر و ابژه مشخص کرد. به این ترتیب که نشانه چه بودن خود را از ابژه می‌گیرد و تبدیل به موضوعی برای تفسیر می‌شود که این رابطه را به صورت نمودار زیر می‌توان نشان داد:

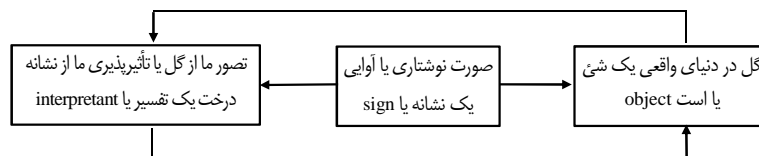


### رابطه مقولات

یعنی نشانه خود برگرفته از ابژه است و در عین حال موضوعی است برای تفکر و تفسیر. در اینجا از رابطه میان نشانه‌ها و تفسیرکننده‌ها و نیز میان نشانه و عالم خارج سخن می‌گوید. به عبارت دیگر می‌توان

<sup>۱</sup> این مطالب مبتنی بر فهم مقولات است که در مطالب بعدی توضیح داده خواهد شد.

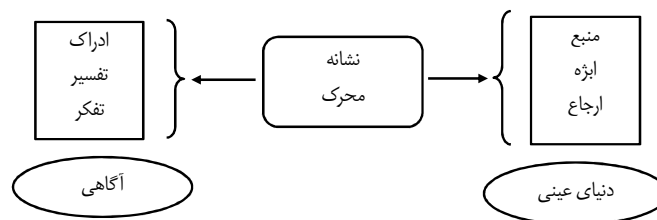
گفت تفسیر هم نوعی نشانه است. همانی است که در ذهن، برای بار اول از طریق نشانه متبادر شده است. تفسیر، تأثیر یک نشانه و یا تفکر وابسته به یک نشانه است، که از یک نشانه نشئت گرفته است. بنابراین، فکر تولید شده نشانه می شود، و در ارتباط با نشانه‌های دیگر نشانه و افکار دیگر را به وجود می آورد. که فرایند شناخت، فرایند تولید نشانه‌ها به حساب می آید. از این رو، اندیشه عین نشانه است و چون هر نشانه دال بر شی‌ای است و تفسیری می طلبد، هر تفسیر، در واقع فهم و تحلیل نشانه‌هاست. به نمودار زیر توجه کنید:



/// آیا جمله‌بندی مستطیل سمت راستی صحیح است؟ ///

#### فرایند تولید نشانه

رابطه شی و تفسیر، یک رابطه بازگشتی است، که می تواند جابه‌جایی نامحدود داشته باشد. پس به این ترتیب درمی یابیم که در دنیای عینی و واقعی، منبعی برای ارجاع یا ادراک وجود دارد که ظهور آن به صورت یک نشانه است، و نشانه خود یک محرک است. محرکی است برای ادراک، تفسیر و تفکر که آگاهی را تشکیل می دهد و نشانه برگرفته از دنیای عینی که می تواند مشمول منبع، ابژه و یا مرجع باشد (نرسیسیانس،<sup>۱</sup> ۱۳۸۵، ص ۳۶). بنابراین، نشانه نزد پرس باید در فرایند ارتباطی میان نشانه، مدلول، و تفسیرکننده آن درک شود.



#### فرایند ارتباطی میان نشانه‌ها

اگر آموزه‌های سوسور را بخواهیم با آموزه‌های پرس مقایسه کنیم، متوجه می شویم که کارکرد

<sup>۱</sup>.Nersisian, Emelia

2. Saussure



«نشانگر» یا «دال» سوسور<sup>۱</sup> همانند نشانه پرس است و نشانه و یا مدلول پرس مانند «ترجمه» یا تفسیر پرس عمل می‌کند که این رابطه را می‌توان به صورت زیر نشان داد:

جدول ۱: تشابه واژگان به کار گرفته توسط سوسور و پرس

سوسور		پرس
دال، نشانگر	=	علامت، نشانه
مدلول، نشانه	=	ترجمه، تفسیر

با توجه به اینکه پرس بحث تولد نشانه‌ای از نشانه‌ای دیگر تا بی‌نهایت را مطرح می‌کند، اگر چه فرایند نشانه‌شناختی بالقوه نامتناهی است؛ اما در عمل توسط عادت محدود می‌شود. از این جهت، پرس تفسیرکننده نهایی را «عادت» می‌نامد. منظور وی از این مفهوم، گرایش انسان به نسبت دادن معنای خاصی به نشانه براساس زمینه‌ای که بهتر می‌شناسد و به آن عادت دارد، است. معمولاً همان عادت باعث ارجاع نشانه به تفسیرکننده، و نشانه‌های دیگری می‌شود؛ البته این واقعیت لازم است، زیرا اگر این فرایند تا بی‌نهایت ادامه یابد هرگز تفهیم و تفاهم میان انسان‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود. از این رو عادت باعث توقف این فرایند می‌شود و معانی خاصی را به نشانه‌ها می‌بخشد تا انسان‌ها بتوانند با هم گفتگو کنند و همدیگر را بفهمند (رضوی‌فر، ۱۳۹۰، ص ۱۵).

### دلالت از نظر پرس

به نظر پرس، دلالت بر سه رکن: نشانه، تعبیر، شیئی تکیه می‌کند و بر پایه سه طرف استوار شده است. یعنی، دلالت در کار پرس یک امری فرایندی (یا همان نشانگی) است. که به صورت برداری و جهت‌دار می‌باشد، و همچنان بایستی دست‌کم سه منزل را پشت سر بگذرانند تا به مقصد برسد؛ این تصویر گویای این مطلب است:

Rep → Int → Obj → RepIntObj →

یعنی، دلالت‌ها رخدادهایی تک و جدا از هم و بی‌ارتباط با هم تلقی می‌شوند. این مسئله که چه رابطه‌ای میان دال و مدلول در فرایند بازنمون وجود دارد و مثلاً از لحاظ فلسفی ماهیت دلالت چیست، چندان محل پرسش نشانه‌شناسی امروز نیست؛ بلکه پرسش اصلی این است که چگونه پیوند بین دال و مدلول در یک با هم‌آیی شکل می‌گیرد و چگونه افراد یا کاربران این رابطه و پیوند را

می‌آموزند. مهم‌ترین عامل فراگیری دلالت در اینجا کثرت تکرار یا استعمال رابطه دلالتی میان دال و مدلول بین افراد است (سجودی، ۱۳۸۶، ص ۸).

### معنی در نشانه‌شناسی پرس (فرایند نشانگی)

معنی از اختلاط سه‌گانه نمود، تفسیر و موضوع تشکیل می‌شود. دیدگاه پرس در فرایند معناسازی (با اینکه، او چنین چیزی در مثلث معنایی‌اش صریحاً مطرح نکرده بود)، نیاز به وجود یک تفسیرگر در فرایند معناسازی است. به این صورت که در آن تفسیرگر نشانه، آشکارا حضور دارد و به جای تصور ذهنی یا تفسیر قرار می‌گیرد؛ که این باعث برجستگی فرایند نشانگی خواهد شد. در اصل، معنای یک نشانه محتوای درون آن نیست، بلکه فرایندی است که از تفسیر آن نشانه حاصل می‌شود، به‌گونه‌ای که می‌خواهد مستلزم نوعی ارجاع به مقصود باشد.

### وجوه نشانه (وجه نمادین، شمایی و نمایه‌ای)

انواع نشانه نیز مانند کارکرد نشانه، شکلی سه وجهی دارد. پرس نوعی رده‌بندی یا طبقه‌بندی دیگری از انواع نشانه‌ها و روش‌های ارتباط میان نمودها یا حامل‌های نشانه و موضوع‌ها یا موارد ارجاعی به وجود می‌آورد؛ پرس پیوند میان ذهن آدمی و جهان خارج، یا فرایند دانستن را، از سه راه شمایی و نمایه‌ای و نمادی می‌داند. این طبقه‌بندی براساس کاهش میزان قراردادی بودن به ترتیب عبارتند از:

#### نماد<sup>۱</sup> / وجه نمادین<sup>۲</sup>

یک نماد، نشانه‌ای است که از طریق قانون به مصداقی دلالت دارد که به آن معنای صریح می‌بخشد. معمولاً نوعی تداعی عقاید عمومی است و به‌گونه‌ای عمل می‌کند که نماد به‌عنوان دلالت‌کننده بر آن مصداق تفسیر شود. بنابراین، نماد خود یک نوع عمومی یا قانون، یعنی یک نشانه وضعی است. در اینجا رابطه بین دال و مدلول باید آموخته شود: مثل زبان به‌طور کلی (مثل، حروف الفبا)، اعداد، چراغ راهنمایی و... یعنی برای گفتن و نوشتن به کار می‌رود. مفهوم نماد پرس به برداشت سوسور از رابطه انتسابی و غیرعلی دال و مدلول اشاره دارد. به این خاطر هیچ نمادی نمی‌تواند نماد باشد<sup>۳</sup> مگر آنکه تفسیرپذیر باشد. بنابراین، نماد و تفسیرکننده جدایی‌ناپذیرند<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> چنان‌که پرس در ج ۲، بند ۲۹۷، یادآوری می‌کند، در اصل نماد به معنی چیزی "سره‌م‌بندی‌شده" برای درست کردن یک پیمان یا قرار داد بوده است. که معنای معاصر آن با منظور سوسور از آن متفاوت است.

<sup>۲</sup> (sign) این گونه از نشانه دقیقاً همانی است که سوسور نشانه زبانی می‌داند.

<sup>۳</sup> یعنی موضوع نماد، علت کاربرد نماد به‌عنوان نماد نیست؛ بلکه ما این نماد را به آن موضوع انتساب دادیم.

<sup>۴</sup> برگرفته از پنجاه متفکر بزرگ معاصر، ص ۲۰۴.

(لجت، ۱۳۸۷، ص ۲۰۴).

### نمایه / وجه نمایه‌ای

یک نمایه، نشانه‌ای است که به مصداقی دلالت دارد که آن مصداق واقعاً به آن نشانه، معنای صریح می‌بخشد. بنابراین نمایه نمی‌تواند یک سانه بیعی باشد؛ زیرا بیعیها / ویزیها چیرهایی هسسد که مستقل از هر چیز دیگری وجود دارند. نمایه نشانه‌ای است، که میان صورت و معنی اش یک رابطه علی وجود داشته باشد؛ یا متأثر از موضوع می‌باشد، که می‌توانیم آن را بفهمیم و استنتاج کنیم. چیزی شبیه به آنچه در سنت، نشانه طبیعی می‌نامند (همان). در این وجه دال اختیاری نیست و برخلاف شمایل، رابطه پویایی با مدلول خود دارد. نشانه‌های طبیعی، مثل (دود، رعد و برق)، علائم بیماری‌ها (ضربان قلب)، وسایل اندازه‌گیری (دماسنج)، ...

### تغییر در نسبت‌ها

در مورد سه وجهی پرس نیز، همواره در طی تاریخ انتقالی از یک وجه به دیگری رخ می‌دهد. هرچه نشانه‌ها به (سمت) علت قرارداد می‌روند، اکتسابی‌تر هستند و باید یاد گرفته شوند؛ ولی هرچه به سمت نمایه بروند مشخص‌ترند، مثل سردرد. اگرچه پرس برخلاف سوسور به نشانه‌های غیرزبانی بیشتر بها داده بود؛ اما مانند سوسور مقام بالاتری برای نشانه‌های نمادین در نظر گرفته بود: «تنها نشانه‌های همگانی نماد هستند و همگانی بودن برای ادراکشان ضروری است» (پرس، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۶۳). تأکید سوسور بر اهمیت اصل اختیاری بودن، تقدم نشانه‌های نمادین را منعکس می‌کند ضمن اینکه پرس «ذهنی که نماد را به کار می‌گیرد» را از امتیازی ویژه برخوردار می‌داند (همان، ج ۲، ص ۲۹۹). این ایده که مسیر تحول نظام‌های نشانه‌ای به سمت وجه نمادین می‌باشد با چنین دیدگاه‌هایی سازگار خواهد بود.

### ساحت مختلف معنا

نخست خارج از بحث نشانگی نشانه و معنای پرس، می‌خواهیم بررسی کنیم که ساحت‌ها و جهت‌های مختلف معنا چیست و از چه جنبه‌های متمایز و مختلفی می‌توان معنا را مورد تحلیل و بحث قرار داد.

### لفظ، معنا و جهان خارج

در ارتباط لفظ و معنا ما چیزی را می‌فهمیم که خارج از سنخ لفظ و نشانه (مصوت و مکتوب)

است، یعنی کلمه بر چیزی غیر از خود دلالت می‌کنند. که این امر شهودی و ارتکازی بهترین شاهد بر وجود چیزی به نام معناست، که نه از جنس صوت و کلام است و نه امری است مکتوب، بلکه حقیقتی است که نشانه لفظی و کتبی بر آن دلالت دارد. به‌طور مثال، لفظ گل مستقیماً و بی‌واسطه از عالم خارج و موجودات عینی حکایت نمی‌کند و پیوندی طبیعی و بی‌واسطه میان لفظ و محکی خارجی برقرار نیست. لفظ از آن جهت که لفظ است، دلالتی بر واقع خارجی ندارد، بلکه از آن جهت که دال بر معناست و معنا، نمایانگر و حاکی از محکی خارجی است (در مواردی که معنا و مفهوم در عالم خارج محکی و مابازای عینی داشته باشد) بر خارج دلالت می‌کند.

عالمان اصولی اسلامی، پیوند میان لفظ و معنا، را ذاتی و طبیعی نمی‌دانند، بلکه از وضع و قرارداد ناشی می‌دانند (صدر، اصول شهید صدر، ۱۳۹۴، ص ۷۳). یعنی علمی ارادی و خارجی از سوی انسان‌ها و این پیوند آنچنان عمیق است که گویی نوعی اتحاد میان آن دو برقرار می‌شود، به طوری که لفظ همان معناست و وجود لفظ به وجهی وجود معناست. به همین سبب است که زشتی یا زیبایی و حسن و قبح هر یک به دیگری سرایت می‌کند و اگر معنا و مضمونی در عرف جامعه، قبیح و زشت باشد، تلفظ به الفاظ دال بر آن معنا نیز زشت و قبیح تلقی می‌شود. البته این اتحاد و این همانی وجودی میان لفظ و معنا، امری حقیقی نیست، بلکه ادعایی و تنزیلی است، یعنی به واسطه وضع، که نوعی قرارداد و اعتبار است، وجود لفظ، وجود معنا قلمداد شده است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۹-۲۰ و واعظی، ۱۳۹۰، ص ۲۰).

در این تحلیل، سه ساحت زبان، ذهن و واقع یا به عبارت دیگر سه جهان معنا، معرفت و جهان خارج را با هم مرتبط دانسته است و این باعث شده که از واقع‌گرایی خارج نشود.

### معنا از منظر فلاسفه اسلامی

معنا هویتی انتزاعی و متفرد از سنخ مفهوم است و بی‌آنکه مقید به وجود ذهنی یا خارجی باشد، حاکی از ذات اشیا و اشخاص است. ابعاد مضامینی که در این تعریف از بعد هستی‌شناسی آمده به شرح ذیل می‌باشد:

معنا یک هویت متفرد و مستقل از دیگر هویات و اشیاست؛ یعنی معنا چیزی در عرض دیگر امور است و نباید برحسب چیز دیگری تعریف شود. بدین ترتیب، چیزی به نام «عالم معانی» منحاز و مستقل از عالم الفاظ و عالم اشیا و مصادیق وجود دارد، الفاظ به وساطت معانی بر مصادیق و محکیات خارجی دلالت دارند و تمام اموری که پیامد و نتیجه القای معانی به وسیله الفاظند، در برون مرزی هویت و چیستی معنا قرار می‌گیرند. بنابراین، معنا، خود چیستی و هویت مستقلی دارد و خود آن را باید تعریف کرد، نه آنکه برحسب چیزی دیگر تفسیر شود.

برخلاف تلقی بسیط و سنتی از نظریه ایده‌ای و تصویری معنا (جان لاک،<sup>۱</sup> بی‌تا، ص ۱۱۳) که معنا را هویتی ذهنی و گره خورده با وجود ذهنی در اندیشه متکلم و مخاطب تصویر می‌کرد، برآنیم که معنا «هویتی انتزاعی» دارد و مستقل از وجود ذهنی و خارجی است به این بیان که، لفظ برای صبیحت و داب معنا وضع می‌شود، نه آنکه برای معنی موجود در دس یا معنی موجود در حارج وضع شود اینکه معنا مقید به وجود ذهنی نیست، این امکان را فراهم می‌کند که معنا از خارج حکایت کند، همچنان که معنا، مقید به وجود خارج نیست. از این رو اسم خاص، مثل حافظ و سعدی برای ما واژگانی معنادار است، هر چند آن اشخاص قرن‌ها پیش فوت کرده و وجود خارجی آنها منتفی شده باشد. واژه «انتزاعی» در تعریف مختار دقیقاً اشاره به این نکته دارد که معنا، به‌عنوان هویتی متفرد، مستقل از وجود ذهنی و خارجی است و اشاره به نفس ذات و طبیعت دارد. معنا هنگامی که محل گفتگو قرار می‌گیرد از سنخ ذات مفهوم (concept) است، نه از سنخ تصویر ذهنی (image)؛ اینکه معنا از سنخ مفهوم است، موجب آن است که «معنا» خصلت شخصی بودن و اختصاصی بودن را نداشته و ویژگی‌هایی را که در اثر حضور در ذهنی خاص به آن عارض می‌شود، نداشته باشد و در نتیجه امری «اشتراک‌پذیر» باشد؛ از این رو معنای هر لفظ برای دیگران نیز قابل فهم است و همگانی بودن و اشتراک‌پذیر بودن از ویژگی‌های معنا قلمداد می‌شود. به سبب این اشتراک‌پذیری، همه آشنایان با یک زبان طبیعی به انجام محاوره و تفهیم و تفاهم زبانی قادر می‌گردند.

### نظریه معنا نزد علامه

همان‌طور که بیان شد علامه طباطبایی E به‌طور مشخص به نظریه معنا پرداخته است؛ اما با توجه به آثار ایشان و مبنای فکریشان مبتنی بر ارتباط میان مباحث معناشناختی و معرفت‌شناختی، به دست می‌آید که وی، برای انواع معرفت قائل به یک نظریه معنایی نمی‌باشد و به نسبت معرفت‌های مختلف نظریات مختلفی شکل خواهد گرفت. علامه E معرفت را به دو دسته حضوری و حصولی تقسیم می‌کند.

### معنا در علم حضوری نزد علامه طباطبایی E

وجهی از نظریه معنای علامه با معرفت حضوری ایشان در ارتباط است، بنابراین لازم می‌آید که معنا در ارتباط با این معرفت توضیح داده شود.

۱. //عنوان لاتین ///

وقتی علم، بدون وساطت صورت، با تحقق خود واقعیت نزد عالم، به وجود می‌آید، آن را علم حضوری می‌نامند. علامه با این تعریف، قائل به اتحاد عالم و معلوم است و علم حضوری را «حضور معلوم عند العالم» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۳۹).

در این عبارت مشخص می‌شود که علم حضوری بر علم حصولی مقدم است. علامه ع معلوم حاضر نزد عالم را، صورت و ماهیت شیء مادی خارجی نمی‌داند. ایشان صورت‌های علمی را موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌دانند که پیش از علم حصولی و توجه به ماهیت اشیای مادی و آثار خارجی آنها، نزد عالم حاضرند. بنابراین، هم ذهن و هم علم در نظر علامه از جنس وجود مجرد است. ایشان می‌گویند شما در مواجهه حسی با عالم خارج نیز دارای علم حضوری هستید. نیز می‌فرماید مدلول‌های حقیقی در جهانی غیر از جهان مادی‌اند و نفس با این جهان مادی کار ندارد و مستقیماً این جهان مادی، متعلق شناخت فاعل شناسا قرار نمی‌گیرد؛ بلکه نفس با مدلول‌های مثالی و عقلی این اشیا ارتباط می‌گیرد. در این فرایند «علم مجرد به مجرد» تحقق می‌یابد که حتماً باید حضوری باشد. پس علامه ع معتقد است در ادراک حسی، یک ادراک حضوری به اشیای خارجی پیدا می‌کنیم (همان، ج ۲، ص ۵۵).

بنابراین، اتصال به جهان مادی تنها یکسری فعل و انفعالات اجزای عصبی و دماغی را به همراه دارد و این علت‌إعدادی و زمینه‌ساز برای نفس، در دسترسی به صورت‌های مجرد شیء محسوس است. به بیان دیگر برای علامه صورت‌های محسوس، متخیل و گاه معقول نمود می‌یابد (همان، ص ۲۲۴-۲۳۹).

آنچنان که بیان شد در نظریه معنای ایشان نزد علم حضوری، فاعل شناسا به مدلول خارجی مادی دسترسی ندارد و او در واقع در امور جزئی به مدلول مثالی که مبدأ فاعلی امور جزئی است، دسترسی دارد.

#### معنا در علم حصولی نزد علامه طباطبایی ع

وجه دیگر نظریه معنا در نظر علامه را می‌توان در علم حصولی توضیح داد. علامه ع در مورد علم حصولی می‌فرماید: «العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطرّ الیه العقل، مأخوذ من معلوم الحضوری هو موجود مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک» (همان، ص ۲۳۹).

وی بر این باور است که علم حصولی نسبت به عالم طبیعی با کمک فعالیت قوه وهمیه حاصل می‌شود انسان در علم حصولی است که آنچه از صور مثالی و معقول را که کسب نموده است، به جهان مادی نسبت می‌دهد و این امر امکان خطا را نیز به وجود می‌آورد. علامه ع اشاره دارد که معلوم حاضر در ذهن، ماهیت و صورت تام و تمام شیء خارجی را به ما نمی‌نماید.

به نظر علامه ع، صورت‌های علمی مجرد، مبدأ فاعلی و علت موجودات مادی بوده، تمام کمالات

آنها را دارند. بنابراین نه فقط خدشه‌ای بر واقع‌نمایی آنها وارد نمی‌شود، بلکه از کمال واقع‌نمایی برخوردار خواهند بود؛ البته باید توجه داشت علم حصولی حکایت از واقع مادی ماهیات را به دلیل خطاپذیری «فی‌الجمله» خواهد داشت، یعنی فی‌الجمله کاشفیت از ماهیت اشیا خارجی دارد و همین که ما علم به صور عقلی و مثالی را با علم به اشیا خارجی این همان می‌گیریم، ممکن است دچار خطا شویم. البته علامه E علم حصولی اعتباری را به نحوی دیگر تبیین می‌کند (کیاشمشکی، ۱۳۹۱، ص ۲۳).

از آنجایی که واحد معرفت برای علامه E مفاهیم و تصورات است؛ با توضیحاتی که در تعریف لفظ، مفهوم، معنا (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶-۱۵۷) بیان می‌گردد، می‌توان گفت آنچه از لفظ در ذهن حاصل می‌شود از این جهت که از لفظ فهمیده می‌شود آن را مفهوم گویند و از آن جهت که لفظ دلالت بر آن دارد آن را مدلول نامند و از آن جهت که از لفظ قصد شده است آن را معنا می‌گویند. یعنی مفهوم، معنی و مدلول ذاتاً یک چیزند؛ ولی حیثیت انتزاع آنها تفاوت می‌کند (فاضل‌تونی، ۱۳۸۶).

این بحث در علم اصول فقه شکل دقیق‌تری به خود گرفته است، در آنجا مراد از لفظ، همان است که در علم اصول به‌عنوان مراد جدی مطرح می‌گردد و اگر در معنای مجازی یا استعاری استعمال شده باشد مراد استعمالی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۹۸).  
 علامه طباطبایی E، علم حصولی را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند: الف) ماهیات؛ ب) اعتباریات.

**الف) ماهیات:** ایشان صورت‌های علمی را موجودات مجردی می‌داند که مبدأ فاعلی واقعیات مادی‌اند و قوه و اهمه سبب می‌شود که آدمی آنها را (صورت‌ها و ماهیات) همان واقعیات مادی بیندارد. ماهیت از نسبت این صورت موجود در ظرف ادراک به فرد مادی خارجی و مشاهده خالی بودن آن از آثار افراد (مادی) پدید می‌آید. پس بر پایه این نسبت، مفاهیمی پدید می‌آید که آثار خارج بر آنها بار نمی‌شود، یعنی ماهیاتی ساخته می‌شود که نسبتی مساوی به وجود و عدم داشته و آنگاه به‌عنوان امری ذاتی بر افراد مادی حمل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۷۰-۷۱). که این ماهیات خارجی، معلول صور عقلی و مثالی‌اند که نفس به آنها دسترسی دارد.

توجه به این نکته لازم به ذکر است، از نظر علامه طباطبایی E عالم عقل، جایگاه کلیات است و وقتی فاعل شناسا با ادراک حسی به یک فرد جزئی در عالم مثال مواجه می‌شود، در همان حال می‌تواند از جزئی، به کلی آن فرد نیز که در عالم عقل است، پی ببرد. بدین ترتیب در مورد ماهیات که از جنس مفاهیم کلی است، علامه E ابراز می‌دارد که فاعل شناسا به علم حضوری به مدلول این

واژگان دست می‌یابد.<sup>۱</sup>

### ب) اعتباریات

به نظر علامه طباطبایی (و)، اعتباریات گسسته از حقایق و ماهیات حقیقی نیستند. وی در کتاب اصول فلسفه، نوعی رئالیسم، که نگرشی تازه به کشف حقایق و امور واقع دارد را مطرح کرده است. پرسش این رئالیسم، پیروی از سبب است. سبب این سبب‌ها می‌باشد. هم به عالم واقع و هم به لایه‌های رقیق‌تری از آن توجه داشته است.

علامه طباطبایی معتقد است انسان به تنهایی قادر به تحصیل کمالات ملایم با ذات خویش نیست؛ زیرا در تمامی جهات ذاتش محتاج به تکامل است و احتیاجات زندگی وی نیز بسیار گوناگون است و در عین حال در مقابل تحصیل بسیاری از کمالات موانع متعددی وجود دارد. بنابراین انسان مجبور به اجتماع و تعاون و تمدن می‌باشد. با تشکیل اجتماع انسان نیازمند تفهیم و تفهم می‌شود. بشر برای تأمین این نیاز ابتدا از اشاره شروع کرد و سپس از اصوات کمک گرفت و بعد از آن با تمایز اصوات برای به‌کارگیری مقاصد مختلف تکامل یافت. این کاربرد الفاظ به تدریج تکامل می‌یابد تا اینکه لفظ، وجود لفظی معنا می‌گردد به نحوی که هنگام شنیدن لفظ تنها به معنا توجه می‌شود و لذا حسن و قبح معنا به لفظ سرایت می‌کند و بالعکس (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۵۴). پرس نیز در تکمیل بحث شمایی و نمایه‌ای به نمادین شدن نشانه‌ها، تقریباً بحثی شبیه به این تقریر دارد. که با عنوان تغییر در نسبت‌ها این مطلب را بیان می‌کند.

بنابراین تعریف، نظام طبیعی انسان محفوف به معانی وهمیه و باطلی است که حقیقتی در خارج ندارند و انسان نظام طبیعی خویش را جز از مجرا و حجاب این معانی رؤیت نمی‌کند و بنابراین انسان در زندگی خویش همیشه همین معانی اعتباریه را دنبال می‌کند و آنها را می‌جوید و زندگی خویش را براساس آن قرار می‌دهد، ولکن آنچه در خارج واقع می‌گردد همان امور حقیقیه خارجی است (همان، ص ۵۶). این مفاهیم و اعتباریات در آن‌جا، در ادامه حیات خویش وابسته به اعتبار معتبران است؛ و به دلیل درونی شدن و شیوع در میان افراد اجتماع منجر به شکل‌گیری هنجارهایی می‌شود که افراد را مجبور به عمل در همان قالب می‌نماید و در ادبیات جامعه‌شناسی تحت عنوان فرهنگ قرار می‌گیرد. استمرار این فرهنگ در طول نسل‌ها و بازتولید آن در رفتار افراد، آن را نیرومند ساخته و از نیرویی برخوردار می‌سازد که در زمره معانی وهمیه و سرایبه تلقی نمی‌شوند، بلکه اموری

<sup>۱</sup> البته وصف در مقام معناشناسی مدخلیتی ندارد وگرنه به صورت عمل‌گرایانه دخالت دارد.



حقیقی و بیرونی به نظر هستند که بر مدار اراده و اعتبار انسان‌ها موجه می‌شوند. این مطلب شبیه اتفاقی که برای معنا در نظر پرس افتاد و تمامی معانی، به معانی اجتماعی و بین‌الذهانی و مبتنی بر فرهنگ مشترک و براساس کنش متقابل افراد با تکیه بر تفسیرگر شکل گرفت؛ اما با این تفاوت که در اندیشه پرس، معانی حقیقی به معانی اعتباری و ساختنی بشری تقلیل پیدا کرد. البته میان این مطلبی که پرس می‌گوید با نظر علامه E تفاوت است. چون اعتباریات از منظر علامه E بر حقیقتی استوار است؛ اما آنچه از نظریه پرس نتیجه می‌دهد، این مطلب است که، تمام معنا در جهان سوم (فرهنگ و جامعه) و در رابطه بین‌الذهانی ساخته خواهد شد.

معانی اعتباری نزد علامه E مبتنی بر نیاز ساخته می‌شوند، در نتیجه آنجایی که این نیازها ثابت‌اند مفاهیم اعتباری و معانی ثابت باقی می‌مانند و آنجایی که این نیازها تغییر می‌کنند، این مفاهیم اعتباری و معانی نیز تغییر خواهند کرد. بنابراین، از دیدگاه علامه طباطبایی E، وجود اعتباری وجودی متکی به اعتبار شخص است، یعنی هرگونه که شخص آن را اعتبار نماید موجود می‌شود و در صورتی که آن امر معتبر شمرده نشود وجود نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۴). از دیدگاه ایشان امور اعتباری با آنکه غیر حقیقی هستند، نه تنها لغو و بی‌اثر نیستند، بلکه از پیامدهای واقعی برخوردارند. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۶۶).

علامه E اعتباریات را به دو دسته اعتباریات ماقبل اجماع و اعتباریات مابعد اجتماع تقسیم می‌کند. در نظر ایشان، اگرچه نمی‌توان برای معنای واژگان دال بر مفاهیم اعتباری - چه در مفاهیم مابعد اجتماع و چه در مفاهیم قبل اجتماع - برهان اقامه کرد، ولی بدین معنا نیست که اعتباریات مبتنی بر واقع نیستند و هیچ بهره‌ای از واقع ندارند که اگر این طور بود، رفع نیاز انجام نمی‌گرفت. به عبارت دیگر، علامه E ناواقع‌گرای معنایی نیست؛ زیرا او نیازهای جامعه را که ممکن است ثابت یا متغیر باشند، به عنوان واقعی و رای کاربرد و مفهوم و اوصاف در نظر می‌گیرد. برای علامه E اصل، واقع است و ذهن و زبان هم تا وقتی که بند به واقع باشند کارایی دارند و البته توجه نکردن به این آموزه، به نفی مکالمه بین افراد - بما هو فرد - و یا بین افراد در دو پارادایم مختلف منجر می‌شود.

علامه E قائل به شناخت فردگرایانه است و ابراز می‌دارد که فاعل شناسا می‌تواند مستقلاً به شناخت جهان خارج نائل شود و این عینیت است که بین‌الذهانیت را متعین می‌کند. علت این اتخاذ چنین موضعی نزد علامه E این است که ایشان بحث را از لایه هستی‌شناسی شروع کرده، سپس به معرفت‌شناسی و در پایان به مباحث معناشناسی منتقل می‌شوند (کیاشمشکی، ۱۳۹۱، ص ۵-۲۸).

### انتقادات وارد به نظریه نشانه و معنای پرس

با توجه به اینکه نظریه معنای پرس در بعد معرفت‌شناختی وی مطرح است، نقدهایی بر نظریه پرس وارد است؛ و همین موجب شکاف و تفاوت نگاه علامه<sup>ع</sup> با وی می‌باشد. همان‌گونه که بیان شد نظریه معنای علامه برای انواع معرفت، متفاوت است؛ اما همه این معرفت‌ها (معانی)، در ارتباط با واقع اتفاق می‌افتد؛ اما پرس با نگاهی که نسبت به فرایند ایجاد نظریه معنا دارد، از این مطلب فاصله می‌گیرد.

### یقین روان‌شناختی به جای یقین منطقی

پرس به‌عنوان یکی از فیلسوفان مکتب فلسفی پراگماتیسم، ملاک صدق و کذب را بر این اساس قرار می‌دهد که گزاره صادق و صحیح، گزاره‌ای است که رابطه بین موضوع و محمول آن بررسی شود. بنابراین در اندیشه وی، صدق و کذب به رابطه بین خود موضوع و محمول تغییر می‌یابد. به عبارت دقیق‌تر، یقین روان‌شناختی جای یقین منطقی و یقین علمی را می‌گیرد. آنچه صحیح به نظر می‌رسد، به معنای آن است که چقدر برای شخص مفید واقع می‌شود و چقدر خودش را در عمل نشان می‌دهد. بنابراین، اراده انسانی در متن واقعیت و صدق و کذب قضایا، دخالت پیدا می‌کند و ذهن به دنبال این است که بگوید: همان معرفت و معنایی درست است که برای فرد مفید می‌باشد، چون مطابق فایده برای انسان قرار می‌گیرد. اگر این مطلب مبنا قرار داده شود، فضا از نفس الامر و طبیعت خارج می‌شود و معانی مرتبط با این نوع معرفت ساخته می‌شود. به‌طور مثال، رابطه دین با علم، رابطه‌ای تضادگونه نخواهد بود؛ بلکه هر دینی که برای انسان مفید باشد، قابلیت پذیرش دارد. چون از نظر پرس چیزی صادق است که، مفید باشد. البته باید توجه داشت که معیار مفید بودن از نظر پرس، برای انسان چه چیزی خواهد بود؟ یا با چه چیزی این مفید بودن سنجیده می‌شود؟ با صرف تجربه؟ یا عقل هم در آن دخالت دارد؟

### تقلیل معنای واقعیت از عقل نظری به عقل عملی

به نظر می‌رسد فلسفه پرس، درصدد تقلیل معنای واقعیت از عقل نظری به عقل عملی است. یعنی علم صرفاً گرایش‌ات انسانی را بررسی می‌کند و فقط عمل است که، معنادار است. چون پرس معتقد است که همه قضایای علمی در سایه انگیزه شکل می‌گیرند. در پاسخ به این ادعا باید گفت ما در قضایایی که از آن استفاده می‌کنیم به بدیهیاتی پایبندیم که به وجود آنها یقین داریم، البته خارج از وجود خودمان. از این رو برخی اوقات متوجه می‌شویم که خارج از وجود و انگیزه انسانی نیز

حقیقتی وجود دارد.

### نسبیت در معنا و مفهوم

بازخورد اصلی این تفکر، در نظریه کنش نمایان می‌شود که ملاک صدق و کذب را در جامعه مبتنی بر فهم انسانی قرار می‌دهند، جدای از اینکه توجه داشته باشند که حقیقتی ورای این فهم انسانی وجود دارد. بدیهی است در این صورت انسان یک موجود معنا ساز و خالق معنا و مفهوم است بدون آنکه حقیقتی را قائل باشد. به عبارت دیگر، بساط نظریه کشف در علم و معرفت، برچیده می‌شود و نوعی نسبیت در معنا و مفهوم به وجود می‌آید. انسان دیگر معنایاب نیست، بلکه معنا ساز است. نتیجه این نگرش، از بین بردن هرگونه حقیقت مطلق است که بخواهد مبنای برای یک سری مسائل علمی و اجتماعی قرار گیرد. با توجه به این مسئله، نظریه پرس و به دنبال آن دیگر پراگماتیست‌ها، مفاهیم و گزاره‌هایی را وارد علم می‌کند که برخی مکاتب مثل پوزیتیویسم، بدان قائل نیست. به عنوان مثال، دین قابلیت ورود در علم نیز پیدا می‌کند. البته هر دینی پذیرفته نیست، بلکه دینی حق ورود دارد که برای انسان مفید باشد. در واقع، واقعیت‌های اجتماعی معنا دار می‌باشند و قابلیت فهم و درون ذهنی هم دارند. به عنوان مثال وقتی ماشین بوق می‌زند، منظورش صدای بلند یا کوتاه نیست، بلکه نمادی است برای بیان حرف خود در موقعیت متناسب و معیار تعیین نماد، صرفاً در یک جامعه، متشکل از انگیزه‌های مشترک انسانی است. چون همان‌گونه که بیان شد، علم و معنا در حاشیه انگیزه انسانی است که شکل می‌گیرد، نه در حاشیه اندیشه انسانی.<sup>۱</sup> اما علامه<sup>ع</sup> قائل است که هر معنا (معرفت) و مفهومی که انسان آن را تعقل و ادراک می‌کند در حاشیه اندیشه انسانی شکل می‌گیرد، که آن دو گونه است:

یا معنایی که در خارج مطابقی دارد و مطابق آن به خودی خود موجود است، خواه ادراک کننده‌ای باشد که او را تعقل کند یا نباشد، یعنی وجود آن وابسته به وجود انسان و تعقل او نیست. چنین موجودی "موجود حقیقی" است، مانند جواهر خارجی چون جماد و گیاه و حیوان. یا مفهومی که مطابق آن تنها با تعقل و اعتبار انسان در خارج موجود است و بدون تعقل وی در خارج موجود نیست، مانند ملک و مالکیت که ورای حقیقتی مانند زمین که مملوک است و ورای حقیقتی مثل انسان که مالک است، در خارج حقیقتی به نام ملک و مالکیت وجود ندارد، بلکه وجود عنوان ملک و مالکیت در خارج قائم به تعقل و اعتبار انسان است، چنین معنایی موجودی اعتباری است. یعنی موجود است و اعتباری است. بر این اساس، موجود به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود و هر یک از این دو حقیقت و نفس الامری دارد که انسان به فهم و شناخت آن نایل

<sup>۱</sup>. برگرفته از تحلیل استاد پارسا در کلاس نظریه‌های فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم<sup>۷</sup>.

می‌شود. این فهم و شناخت اگر موافق با حقیقت و نفس الامر آن باشد، درست و گرنه خطاست.

### تعقل به معنای اعتبار

بنابراین، وابستگی بود و نبود اعتباری به تعقل و عدم تعقل انسان در دیدگاه وی، به این معنا نیست که آنها ذهنی بوده و تنها در ذهن و به وجود علمی موجودند، بلکه به این معناست که با تعقل انسان، موجود خارجی می‌شوند و بی‌تعقل او، در خارج موجود نیستند. از این رو تعقل به معنای اعتبار است و به عبارت دیگر، مراد از تعقل همان اعتبار است و برای اینکه در تعریف اعتباریات محذور "دور" پیش نیاید، از واژه "اعتبار" استفاده نشده است. پرس هم با نظریه معنایش و اینکه اعتبار به معنای اعتبار است و به عبارت دیگر، مراد از تعقل همان اعتبار است و برای اینکه در تعریف اعتباریات محذور "دور" پیش نیاید، از واژه "اعتبار" استفاده نشده است. پرس هم با نظریه معنایش و اینکه معناسازی که او می‌گوید متفاوت با مبانی معرفتی و هستی‌شناختی وی در نظریه علامه ع می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۲۴).

### معانی اعتباری عدم محض نیست

معانی و امور اعتباری در نظر علامه ع، عدم محض نیست، بلکه موجود خارجی است، ولی خصوصیت وجود خارجی آن به گونه‌ای است که قابل مشاهده و احساس مادی نیست. از سویی وجود علمی و ذهنی هم نیست که از واقعیت عینی حکایت کند، بلکه مرتبه‌ای از مراتب حقیقت است که با اعتبار حاصل می‌شود، زیرا سبب و منشأ اثر عینی است. پس از تقسیم موجود به حقیقی و اعتباری علامه طباطبائی ع این مسئله را بیان می‌کند که هر اعتباری به حقیقت تکیه دارد، همچنان که وجود ذهنی و علمی به وجود عینی تکیه دارد و اگر موجود خارجی نبود، وجود ذهنی و علمی هم نبود.

### اعتبار بدون تصور معانی جزئی محقق نمی‌شود

روند تحقق در امور اعتباری بدین گونه است، که با ادراک و تصور معانی آنها آغاز می‌شود و پس از فهم و ادراک آنها در ذهن، اعتبار (نیز) صورت می‌گیرد. غالب امور اعتباری به معانی جزئی (یعنی وهمی) تکیه دارند و روند تحقیق آنها نخست با تصور معانی جزئی است که واژه آن را ادراک می‌کند (همان).

از این رو گرچه امر وهمی غیر از امر و موجود اعتباری است، ولی چون موجود اعتباری بدون تصور معانی جزئی (وهمی) محقق نمی‌شود، معانی مربوط به انسان و ارتباط این معانی با یکدیگر، هم جزئی (وهمی) و هم اعتباری‌اند؛ به لحاظ تحقق آنها به وسیله شخص معتبر و متعقل

در خارج، اعتباری نامیده می‌شوند و به جهت تصور آنها در ذهن با قوه واهمه، وهمی خوانده می‌شود.

همان‌گونه که بیان شد، آنچه انسان را به‌عنوان موجودی حقیقی به پیوند و ارتباط با این معانی و امور اعتباری واداشته، همانا نیاز محوری او به اجتماع و مدنیت است تا براساس زندگی اجتماعی و در سایه تمدن خیر و منفعت‌ها را برای خویش جلب و شر و زیان‌ها را از خود دفع کند (همان). بنابراین، نظام حیات انسانی در بستر معانی وهمی و امور اعتباری است، بدین‌گونه که نخست معانی جزئی را توهم کرده و سپس امور اعتباری مرتبط با آن لحاظ و اعتبار می‌کند. بین این معانی وهمی و امور اعتباری نیز نظام و رابطه اعتباری است.

در نتیجه، درست است که نظام اعتباری انسانی قائم به یک نظام طبیعی و حقیقی است؛ اما انسان به ظاهر با یک نظام اعتباری زندگی می‌کند، ولی به حسب باطن و در حقیقت با نظام طبیعی و حقیقی به سر می‌برد؛ زیرا چنان‌که گذشت هر اعتباری ناگزیر یک تکیه‌گاه حقیقی دارد و نظام اعتباری انسانی تنها در ظرف اجتماع و تمدن موجود است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۲۴).

### نتیجه

براساس آنچه در مبانی علامه طباطبایی ع و آثار وی بررسی شد، مشخص گردید که میان معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و بعد معناشناختی نظریه وی یک انسجام درونی و ضروری وجود دارد که مبتنی بر واقع‌گرایی ایشان می‌باشد. به‌طوری‌که ایشان با بحث در مورد لفظ و معنا و جهان خارج و طرح اعتباریات، ابتدا به جایگاه هر کدام به‌طور مشخص، می‌پردازد و بعد از اینکه معانی را روح الفاظ به حساب می‌آورد، با توجه به جهان خارج، جهان خارج را به‌عنوان منشأ معانی اعتباری مشخص می‌کند و پس از اینکه، موجود را به اعتباری و حقیقی تقسیم و تعریف می‌کند، با تأمل بر آن سه مطلب را روشن می‌کند: یک، بیشتر معانی مربوط به زندگی فردی و جمعی انسان اعتباری است؛ دو، ارتباط درون‌گروهی این معانی (مانند ملک و دیگر اختصاصات و ریاست و احکام معاشرت و...) با یکدیگر نیز اعتباری است؛ و سه، اینکه انسان حقیقی با این اعتبارات و امور اعتباری پیوند و ارتباط دارد.

بنابراین میان نظریه معنای پرس با علامه ع در ساخت معنا و اعتبار معانی در فرهنگ و اجتماع شباهت‌هایی وجود دارد؛ اما آنچه نظریه پرس را در مقابل نظریه معنای علامه ع قرار می‌دهد، ابتدا به تفاوت در مبادی و مبانی‌شان باز می‌گردد و ثانیاً، به جدایی نظریه معنا و معرفت پرس از حقیقت و نفس الامر و اکتفا کردن به کفایت عملی داشتن معنا، می‌باشد.

امبرتو اکو، می‌گوید: پرس قائل است که، تنها نمادها (نه نگاره‌ها و نمایه‌ها) قابل تفسیرند تنها نمادها می‌توانند نمونه‌هایی از سوم بودن اصیل باشند؛ زیرا تفسیرپذیرند؛ یعنی موضوع نماد، علت کاربرد نماد به‌عنوان نماد نیست بلکه، ما این نماد را به آن موضوع انتساب دادیم.

### منابع

۱. اسکفلر، اسرائیل (۱۳۷۷)، چهارپراگماتیست، ترجمه: محسن حکیمی، نشر مرکز، چاپ اول.
۲. اسکیدمور، ویلیام (۱۳۷۲)، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمان: علی محمد حاضری، سعید سبزیان، احمد رجب‌زاده، محمد مقدس، علی هاشمی گیلانی، فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶)، منطق، تهران: مولی.
۳. پاکتچی، احمد (۱۳۸۹)، «آشنایی با مکاتب معاصر معناشناسی»، نامه پژوهش فرهنگی، سال نهم، شماره سوم، ص ۹۱.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، صائن الدین علی بن محمد الترهکه، ویراستار: حجت‌الاسلام حمید پارسانیا، بی‌جا: انتشارات الزهراء.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، تحریر رساله الولایه شمس الوحی تبریزی سیدمحمدحسین طباطبایی، حمیدرضا ابراهیمی (تحقیق و تدوین)، قم: اسراء، ج ۱.
۶. رضایی‌راد (۱۳۸۱)، محمد، نشانه‌شناسی سانسور سکوت سخن، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
۷. رضوی‌فر، آملی و حسین غفاری (۱۳۹۰)، «نشانه‌شناسی پرس در پرتو فلسفه، معرفت‌شناسی و نگرش وی به پراگماتیسم»، نشریه فلسفه، شماره ۲، پاییز و زمستان.
۸. سجودی، فرزاد (۱۳۸۶)، دلالت از سوسور تا دریدا، مقالات هم‌اندیشی بارت و دریدا، به کوشش: امیرعلی نجومیان، تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶.
۹. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۴)، علم الاصول، مترجم حامد دلاوری، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ص ۷۳.

۱۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۰)، *بداية الحكمة*، ترجمه علی شیروانی، مؤسسه انتشارات دارالعلم، قم: چاپ ششم.
۱۲. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۰۴)، *نهاية الحكمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶)، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تدوین و نگارش: مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ع.
۱۴. کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۱)، *نسبت نظریات معنا با واقع‌گرایی با تأکید بر نظریه معنا نزد علامه طباطبائی*، ذهن.
۱۵. لچت، جان (۱۳۷۷)، *پنجاه متفکر بزرگ معاصر*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: ناشر خجسته.
۱۶. محمدپور (۱۳۸۹)، احمد، *روش در روش*، انتشارات جامعه‌شناسان.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، *جستارهایی در فلسفه علوم انسانی از دیدگاه حضرت علامه آیت‌الله مصباح یزدی*، دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، قم: مؤسسه انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
۱۸. مهدی‌زاده، محمد (۱۳۹۱)، *نظریه‌های رسانه اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی*، همشهری، چاپ دوم.
۱۹. نرسیسیانس، املیا (۱۳۸۷)، *انسان، نشانه، فرهنگ*، ویراستار علیرضا حسن‌زاده، نشر افکار، چاپ اول.
۲۰. واعظی، احمد، *بازتاب هستی‌شناسی معنا در معرفت‌دینی*، فصلنامه آیین حکمت، سال اول، زمستان ۱۳۸۸، شماره ۲.
۲۱. یانکرایپ (۱۳۷۸)، *نظریه اجتماعی مدرن*، عباس مخیر، چاپ سوم، تهران: آگاه.
22. Bergman, Mats, Peirce's philosophy of communication, continuum, 2009
23. Bob, Hale, Wright, Crispin, A companion to the philosophy of language, Blackwell, 1997.
24. Potter, Vincent G.; Colapietro, Vincent Michael, Peirce's Philosophical Perspectives American Philosophy, Fordham University Press, 1996.
25. Short, T.L, Peirce's Theory of sign, Cambridge Press University, 2007.
26. <http://politicalthought.blogfa.com/post-327.aspx>

