

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۶۱-۲۷۴»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۱/۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، No.71/1، Knowledge

وجود نزد سهروردی و فرگه

حسین واله*

مینا شمگانی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۱

چکیده

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، بنیانگذار فلسفه اشراق، نوآوری‌هایی ریشه‌ای در فلسفه اسلامی دارد از جمله در بحث از انواع انگاره‌ها (مفاهیم). در این بحث ضمن نقد نگاه مشائی، انگاره‌ها را به دو بخش حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند و وجود را در دسته دوم قرار می‌دهد. دیدگاه فرگه در تقسیم انگاره‌ها به مرتبه یک و مرتبه دو و نظر او در باره انگاره وجود شباهت‌های قابل توجهی به نظر سهروردی دارد. با این حال، تفاوت‌های مهمی بین این دو دیدگاه را در پیامدهای مابعد الطبیعی نمی‌توان نادیده گرفت. در حالی که هر دو فرق محمول وجود با دیگر محمول‌ها را برجسته ساخته و تبیین کرده‌اند، نقشی که به آن داده‌اند در دو نظام فلسفی متفاوت است. نزد سهروردی کارکرد مفاهیم اعتباری ممکن ساختن شناخت است و نزد فرگه دسته بندی انگاره‌های مرتبه یک به راستین و دروغین.

واژگان کلیدی: انگاره، انگاره حقیقی، انگاره اعتباری، تسلسل، سهروردی، فرگه، مفهوم، مدلول، تابع درجه اول، تابع درجه دوم.

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:
wale2ir@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه غرب دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:
minashamgani@yahoo.com

مقدمه

شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتوح سهروردی (۵۸۷-۸۵۹ هـ.ق) که در تاریخ فلسفه اسلامی به شیخ اشراق شهرت دارد، پایه‌گذار نظام فلسفی نوینی به عنوان فلسفه اشراق است که در آن ضمن شرح و بسط آراء فلاسفه مشائی به نقد و نوآوری‌هایی به ویژه در مباحث منطقی، اپیستمولوژیکی و انتولوژیکی دست می‌زنند که منجر به پویایی و گشایش افق‌های نو در فلسفه اسلامی شد. از جمله مباحثی که او در منطق خود به آن می‌پردازد مبحث انگاره‌ها^۱ است.

در طول تاریخ فلسفه اسلامی فیلسوفان معتقد بودند که شناخت دارای سازوکار پیچیده‌ای است و شناخت جهان هرگز با فرض اینکه همه انگاره‌ها مابهازاء مستقل و مطابق دارند قابل توجیه نیست. ذهن در فرآیند شناخت در کنار نقش انفعالی، فعالیت‌هایی نیز دارد. براین اساس صورت‌های ناظر به واقعیت عینی سه قسم هستند؛ به عبارت دیگر علم حصولی در سه سطح حسی، خیالی و عقلی حاصل می‌شود. ادراک حسی ادراکی است که در حین ارتباط اندام‌های حسی ما با جهان به وجود می‌آید. علم خیالی صورتی جزئی است که پس از قطع مواجهه حسی با جهان به واسطه قوه متخیله در ذهن ایجاد می‌شود. پس از این عاقله که مهمترین نقش را در شناخت دارد وارد عمل می‌شود و این منجر به حصول علم عقلی (معقولات) می‌گردد. این معقولات به سه دسته کلی تقسیم شده‌اند: قسمی از آنها حاصل تجرید و تعمیم صور جزئی است، این انگاره‌ها هم می‌توانند در خارج موجود شوند و هم می‌توانند در ذهن تحقق یابند که لازمه چنین ویژگی این است که نسبت آنها با وجود و عدم در خارج یکسان باشد. خصیصه دیگر این نوع از انگاره عینیت میان انگاره و مصداق است که باعث می‌شود علم به شیء دقیقاً همان شیء را به ما نشان دهد. این انگاره‌ها از آنجا که مبین حقیقت و چیستی اشیاء خارجی هستند، انگاره ماهوی یا «معقولات اولی» نامیده می‌شوند. قسم دوم شامل انگاره‌هایی است که خود اوصاف انگاره‌هایی دیگر بوده و هرگز قابل حمل بر امور خارجی نیستند. این انگاره‌ها حاصل تعمق و تأمل در انگاره‌های ذهنی هستند و به «معقولات ثانیه منطقی» معروف‌اند. قسم آخر انگاره‌هایی را دربرمی‌گیرد که غالباً به عنوان اوصاف اشیاء خارجی و مبین احوال، روابط و نحوه وجود آنها شناخته می‌شوند. این دسته

۱. علت گزینش واژه «انگاره» به جای واژه «مفهوم» در این گفتار محدودیتی است که در برگردان فارسی واژه «sense» در نظریه معناداری فرگه وجود دارد. از آنجا که در برگردان فارسی واژه «sense» از واژه «مفهوم» استفاده کرده‌ایم، علی‌رغم استفاده شیخ از واژه «مفهوم»، به ناچار و به منظور اجتناب از سوء فهم واژه «انگاره» را جایگزین کرده‌ایم.

که شامل کلیه انگاره‌های فلسفی می‌شود «معقولات ثانیه فلسفی» نام دارند.^۱ نکته‌ای که باید در اینجا به آن اشاره شود این است که تقسیم معقولات به اول و ثانی برای اولین بار توسط ابن سینا صورت گرفت. قبل از سهروردی و خواجه طوسی معقول ثانی فقط به معنای منطقی آن مورد نظر بوده است. شیخ با محور قرار دادن انگاره وجود و با قصد نشان دادن اشتباهات پیشینیان به این مقوله پرداخت. او با تعریفی که از انگاره اعتباری ارائه داد و در ضمن لحاظ کردن انگاره وجود در ذیل آن ادعا کرد که تلاش برای یافتن وجود در خارج به عنوان موجودی مستقل، تلاشی عبث و بیهوده است. او در این تقسیم علاوه بر وجود، وحدت، کثرت، اضافات، عدمیات و جوهر را نیز اعتباری دانست.^۲ در دوره بین خواجه طوسی و ملاصدرا تعریف هریک از این سه قسم به طور مشخص تدوین شد. پس از این دوره و در میان آثار متاخران توجه به این مبحث گذرا و اجمالی بوده و به طور کامل مورد بحث قرار نگرفته است.

در سنت فلسفی غرب، در دوره قرون وسطی این تمایز سینوی پذیرفته شد و فلاسفه‌ای چون آکویناس و ویلیام اکامی به طور مبسوط به آن پرداختند. پس از این دوره یعنی در فلسفه جدید غربی علیرغم توجه به انگاره‌ها و تصورات ذهنی، مبحثی مربوط به این تقسیم دوگانه به چشم نمی‌خورد. اما در فلسفه تحلیلی به واسطه تلاش‌های منطقدانانی چون فرگه و راسل توجه ویژه‌ای به مبحث انگاره به خصوص در حوزه فلسفه منطقی و فلسفه زبان صورت گرفت. در این مقاله تنها به بررسی دیدگاه فرگه می‌پردازیم؛ آنچه مدنظر است نشان دادن این نکته است که چگونه این دو فیلسوف علیرغم وجود زمینه و زمانه متفاوت به نتایج تقریباً مشابهی در این حوزه دست یافته‌اند.

تعریف سهروردی از انگاره حقیقی و اعتباری

اولین نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد این است که مراد سهروردی از اعتباریات نه امور ارزشی و قراردادی بلکه انگاره‌هایی است که هرچند ممکن است به ماهیات و امور عینی نسبت داده شوند اما دارای افراد عینی نیستند. در مقابل، انگاره حقیقی انگاره‌ای است که امری در خارج از ذهن حکایت می‌کند.

شیخ برای شناسایی انگاره‌های اعتباری و تمییز آنها از انگاره‌های حقیقی دو ضابطه

ارائه می‌دهد:

۱. برای بسط بیشتر این تقسیم بنگرید به: علامه طباطبایی ۱۳۸۷: ۴۳۷
۲. سهروردی ۱۳۷۲

۱. کل ما لازم من ثبوت تکرر نوعه فهو اعتباری: براساس این قاعده طبایع عامه شامل وجوب و امکان و امتناع هرگاه در خارج تحقق داشته باشند، به طور تسلسل تکرار خواهند شد؛ و هر چیزی که وجودش در خارج مستلزم تکرار تا بی‌نهایت باشد جز یک اعتبار عقلی چیز دیگری نیست. در ادامه در جریان اثبات اعتباری بودن این انگاره‌ها خواهیم دید که چگونه سهروردی نشان می‌دهد که فرض وجود مصداق برای این انگاره‌ها مستلزم تسلسل می‌شود.

۲. کل ما یمتنع تاخره عن وجود موضوعه فهو اعتباری: یکی از ویژگی‌های صفات ثبوتیه نسبت به اشیاء این است که پیوسته در خارج متاخر از موصوف خود می‌باشند زیرا اتصاف در خارج عبارت است از ثبوت شیء برای شیء دیگر و ثبوت شیء برای شیء دیگر پیوسته موخر از ثبوت آن شیء خواهد بود. بنابراین اگر تاخر صفت از وجود موصوف امکان پذیر نباشد، هرگز آن صفت در خارج موجود نخواهد بود بلکه امری اعتباری است که همواره در ذهن جایگزین می‌گردد. حال طبایع عامه صفاتی هستند که هرگز از موصوف خود جدا نمی‌گردند، زیرا جدایی و انفکاک وجوب یا امکان یا امتناع از موصوف خود مستلزم انقلاب در ذاتیات شیء است. بدین ترتیب تاخر این گونه صفات از وجود موصوف خود امکان پذیر نیست و لذا هرگز در خارج موجود نخواهند شد.^۱

شیخ درباره نسبت انگاره‌های اعتباری با خارج سه قول را مطرح می‌کند: قول اول که آن را منسوب به مشائیان می‌داند این است که این انگاره‌ها هم در ذهن و هم در خارج زائد بر ماهیات‌اند. قول دوم که همان نظر سهروردی است ادعا می‌کند که این انگاره‌ها فقط در ذهن متمایز از ماهیات‌اند و فاقد واقعیت عینی هستند. قول سوم از این قرار است که انگاره‌های مزبور نه در ذهن زائد بر ماهیات‌اند و نه در خارج. شیخ قول آخر را واضح‌البطلان می‌داند چرا که تمایز ذهنی میان انگاره‌ها در دو نظر فوق امری بدیهی قلمداد می‌شود و آنچه محل نزاع است زیادت خارجی آنها است حال آنکه این قول تمایز ذهنی را نیز انکار می‌کند.^۲ در مورد قول دوم شیخ در مشارع و مطارحات پنج برهانی را که مشائیان برای اثبات آن آورده‌اند را ذکر کرده و به رد آنها می‌پردازد.

برهان اول: بین موجود، ممکن یا واحد بودن شیء در خارج و موجود، ممکن یا واحد بودن آن در ذهن تفاوت وجود دارد و این تفاوت بیانگر عینی بودن وجود و امکان و وحدت است. شیخ در این باره می‌گوید که از صحت قضی‌های که بیانگر ممکن بودن شیء در عالم اعیان است به لزوم عینی بودن امکان نمی‌رسیم؛ بلکه این ذهن است که شیء عینی

۲. سهروردی ۱۳۷۲: ۳۴۳

۱. ابراهیمی دینانی ۱۳۶۶: ۵۲-۵۰

را به حکم ذهنی امکان متصف می‌سازد.

برهان دوم: اگر چیزی در عالم عینی ممکن نباشد لازم می‌آید در خارج واجب یا ممتنع باشد و اگر واحد نباشد باید کثیر باشد چرا که ممکن نیست چیزی در عالم خارج از هر دو طرف متقابل خالی باشد. پس این انگاره‌ها اوصاف عینی اشیاء اند. سهروردی در جواب صفات را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ گونه‌ای از صفات هم در ذهن و هم در خارج وجود دارند مانند سفیدی. گونه‌ای دیگر صفاتی هستند که تنها دارای وجود ذهنی هستند مانند نوعیت و جزئیت؛ نسبت دادن دسته اخیر به امور بیانگر عینی بودن آنها نیست چرا که این انگاره‌ها از معقولات ثانیه هستند و همان طور که این انگاره‌ها صورت عینی ندارند مقابلات این انگاره‌ها نیز صورت عینی نخواهند داشت.

برهان سوم: ذهنی بودن این انگاره‌ها مستلزم آن است که بتوان به طور دلخواه هر یک از این انگاره‌ها را به هر ماهیتی نسبت داد، درحالی که چنین نیست. شیخ این ادعا را نمیپذیرد چرا که از نظر او شرط ذهنی بودن یک انگاره داشتن نسبت مساوی با همه ماهیات نیست و در اتصاف ماهیات به صفاتی از قبیل جنسیت، نوعیت و... باید صلاحیت و مناسبت آنها را در نظر داشت.

برهان چهارم: این برهان صرفاً در مورد وجود اقامه شده است بدین قرار که فاعل برای ایجاد ماهیات و خروج آنها از حالت عدم، به آنها وجود افاضه می‌کند؛ حال اگر وجود امر ذهنی محض باشد فاعلیت و ایجاد ممکن نخواهد بود. در رد این ادعا سهروردی اذعان می‌کند که ممکن نیست فاعل به ماهیت معدوم چیزی اعطا کند. شیئی که قرار است چیزی را دریافت کند قبلاً باید هویتی داشته باشد؛ به علاوه همین بیان را می‌توان در مورد وجود نیز به کار برد، ماهیتی که معدوم است وجودش نیز معدوم خواهد بود پس برای تحقق وجود باید وجودی از سوی فاعل به آن وجود افاده شود و الی آخر که منجر به تسلسل می‌شود. دیگر آنکه اگر ادعا شود فاعل برای تحقق وجود، حقیقتش را به آن افاده می‌کند نه یک وجود دیگر را، می‌توان همین قول را در مورد ماهیات به کار برد و ادعا کرد که فاعل برای تحقق ماهیات نه وجود بلکه حقیقت ماهیات را به آنها افاده می‌کند.

آخرین برهان در مورد امکان است که بیان می‌کند؛ از آنجا که هر حادثی مسبوق به امکان است و فاعل از آن رو ایجادش می‌کند که در عالم عینی ممکن است، اگر امکان امری ذهنی بود فقط در ذهن تحقق می‌یافت نه در عالم خارج. حال که در خارج تحقق یافته پس امکان نیز در خارج است. شیخ پاسخ می‌دهد که مسبوق بودن حادث به امکان نیز به حسب

اعتبار ذهن است. چرا که در غیر این صورت از آنجا که امکان نیز خود حادث است مسبوق به امکان دیگری بود که به تسلسل می‌انجامید.^۱

ادله سهروردی در اعتباری بودن مفاهیم اعتباری

سهروردی در مقاله سوم از قسم اول حکمه‌الاشراق تحت عنوان «داوری در اعتبارهای عقلی» به استدلال در اعتباری بودن انگاره‌هایی که پیش از این ذکر کردیم می‌پردازد. او در نفی وجود عینی این انگاره‌ها از چند وجه بررسی و استدلال می‌کند که قلب همه این استدلال‌ها قول به امتناع تسلسل است. به عبارت دیگر از آنجا که وجود عینی هر کدام از این انگاره‌ها منجر به اجتماع صفات مترتبه نامتناهی می‌شود و این محال است پس این انگاره‌ها نمی‌توانند در اعیان وجود یابند، لذا اعتباری هستند.

شیخ معتقد است از آنجا که ما وجود را به یک معنی بر امور مختلف حمل می‌کنیم، می‌توانیم ادعا کنیم که وجود انگاره‌های اعتباری است چرا که اگر غیر از این بود به یک معنی بر امور مختلف حمل نمی‌شد. سهروردی اذعان می‌کند که اگر وجود اعم از جوهریت در اعیان وجود داشته باشد یا قائم به خود است، یا قائم به جوهر و حاصل در آن. اگر قائم به خود باشد اتصاف جوهر به آن محال است چرا که قیام جوهر به جوهر محال می‌باشد. اما اگر قائم به جوهر و حاصل در آن باشد در این صورت حصول در جوهر همان وجود است، پس حصول وجود مساوی با موجود بودن آن می‌شود. اگر گفته شود موجودیت وجود عبارت از نفس وجود داشتن است نه حصول وجود برای وجود، در این صورت حمل وجود بر خود وجود و بر سایر اشیاء به یک معنا نخواهد بود در حالی که ما آن را برای همه به یک معنا به کار می‌بریم. او نتیجه می‌گیرد که اگر وجود نیز در اعیان به طور مستقل وجود داشته باشد برای اینکه موجود باشد لازم است که برای وجود، وجودی باشد؛ حال اگر آن وجود دوم نیز بخواهد وجود بخشی کند باید موجود باشد و برای اینکه موجود باشد لازم است که وجود سومی برای آن لحاظ شود که به واسطه آن موجود شود که این سیر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. به عبارت دیگر هر موجودی برای وجود داشتن باید با بی‌نهایت وجود به طور هم‌زمان وجود یابد ولی از آنجا که اجتماع صفات مترتبه نامتناهی محال است، وجود عینی وجود نیز محال خواهد بود.

در مورد وحدت، کثرت، امکان، وجوب و اضافات نیز همین بیان ساری و جاری است

چرا که شیخ اعتقاد دارد که اگر این انگاره‌ها نیز در خارج زائد بر شیء موجود باشند به ناچار به تسلسل گرفتار می‌شویم که امری ممتنع است.

بدین ترتیب سهروردی نتیجه می‌گیرد که انگاره‌های انتزاعی امور ذهنی محض‌اند و اسناد آنها به واقعیت یک خطای منطقی است. وی بارها بر این نکته تاکید می‌کند که عینیت قائل شدن برای اعتبارات ذهنی و محمولات عقلی از مغالطاتی است که در موارد بسیار منشأ استنتاج‌های غلط شده است.

شیخ در مشارع و مطارحات به ذکر چند تعریف از وجود می‌پردازد و قبل از هر چیز تاکید می‌کند از آنجا که مبادی تعریف باید به فطریات منتهی شوند و نباید چیزی را بدانچه از آن پنهان‌تر و یا از جهت شناختگی و ناشناختگی هم ردیف آن است تعریف نمود، نمی‌توان وجود را تعریف کرد. با این استدلال شیخ ادعا می‌کند تعریف وجود به «آنچه که موجب موجودیت موصوف خود می‌گردد»، نمی‌تواند تعریف صحیحی باشد زیرا وجود را به واسطه آنچه از آن پنهان‌تر است و خود باید در پرتو وجود شناخته شود تعریف کرده است. به همین ترتیب تعریف وجود به «آنچه که به اقسام فاعل و مفعول منقسم می‌گردد» نیز باطل خواهد بود چرا که فاعل و مفعول هم توسط وجود، با این قید که بهره‌دهنده یا بهرمند باشد معنا می‌شوند.^۱

براساس آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که از نظر شیخ وجود به عنوان امری مستقل، در خارج موجود نیست؛ بدین معنا که نمی‌توان با لفظ «وجود» به شیء یا شخصی عینی اشاره کرد. بنابراین، صفت وجود صفت شیء نیست آنچنان که سیاهی به طور مثال صفت شیء و موجود در خارج است. حال که وجود به یک انگاره اعتباری بدل شده و فاقد وجود عینی است چه کارکردی خواهد داشت؟ براساس آنچه از کلام شیخ برمی‌آید هر چند انگاره وجود به نحو عینی و مستقل وجود ندارد با این حال هم‌چنان برای شناخت و بیان واقع امری ضروری به حساب می‌آید. به عبارت دیگر سهروردی با اعتباری دانستن انگاره وجود نقش اونتولوژیک آن را سلب و تنها بر نقش اپیستمولوژیک یا سمانتیک آن تاکید می‌کند. در انتهای این بخش باید به این نکته نیز اشاره کرد که هر چند سهروردی در تفکیک بین انگاره اعتباری و عینی موفق بوده اما انگاره‌های فلسفی و منطقی را از هم متمایز نکرده است. شیخ انگاره‌های فلسفی و منطقی را به یک اندازه ذهنی می‌داند و انگاره‌هایی مانند وجود و وحدت را مانند کلیت و جوهریت در یک سیاق آورده و تحت

عنوان معقولات ثانیه گنجانده است؛ در حالی که فرقی مهم بین این دو دسته انگاره وجود دارد که شیخ بیان نکرده است، انگاره‌های منطقی اوصاف انگاره‌ها هستند از نظر روابطی که فیما بین آنها برقرار است. اما معقولات ثانیه فلسفی اوصاف معقولات اول‌اند از نظر حکایتی که از عالم واقع دارند.

در مقایسه با رویکرد شیخ می‌توان به تبیین فرگه از انگاره وجود پرداخت که در آن ذیل تقسیم تابع به درجه اول و درجه دوم، انگاره وجود را از نوع تابع درجه دوم دانسته و کارکرد ویژه‌ای برای آن در نظر می‌گیرد. در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم.

تابع از نظر فرگه

برای دریافت بهتر آنچه فرگه آن را تابع می‌نامد ابتدا لازم است نظری هر چند مختصر به دیدگاه او پیرامون معنا بی‌افکنیم. مسأله فرگه در مورد معنا از اینجا آغاز شد که چگونه یک گزاره این‌همان می‌تواند اطلاع‌رسان نیز باشد. به عبارت دیگر چطور می‌توان نشان داد دو گزاره $a=b$ و $a=a$ دارای ارزش شناختی متفاوتی هستند. او تلاش کرد این مشکل را با تمایزی که میان مفهوم (sense) و مدلول (reference) ایجاد کرده بود از میان بردارد. فرگه در تعریفی که از مفهوم‌ماریه می‌دهد آن را روشی می‌داند که به واسطه آن مدلول تعیین می‌شود و مدلول یک نام شیئی است که با به کارگیری آن نام، به آن اشاره می‌کنیم. براین اساس گزاره‌های این‌همان علی‌رغم وجود مدلول واحد، به خاطر داشتن مفهوم متفاوت، اطلاع‌رسان و معرفت بخش نیز خواهد بود.^۱

فرگه در راستای نقد نظریه ایده‌آلیستی معنا که آن را ایده‌ای در درون ذهن گوینده یا شنونده می‌دانست، مقولات سمانتیکی معنا، شامل مفهوم و مدلول را عینی قلمداد کرد. از نظر او معنای جملات تصدیقی^۲ که اندیشه نام دارد، هویتی هستند که مستقل از ذهن و زبان آدمی تحقق دارند. این استقلال جریان تفهیم و تفاهم را به خوبی توجیه می‌کند چرا که معنا را اندوخته ذهن فرد ندانسته و لذا هم گوینده و هم مخاطب می‌توانند آن را بفهمند. فرگه در تبیین نسبت ذهن و اندیشه ادعا می‌کند که ذهن اندیشه را تولید نمی‌کند، بلکه تنها قادر به فراچنگ آوردن^۳ آن است.

ابداع دیگر فرگه در حوزه معنا این بود که به جای تحلیل موضوعی - معمولی از ساختار

1. Frege 1892: 151-2

2. assertoric

3. grasp

جمله، تحلیل تابع-متغیری جمله را جایگزین کرد. چرا که از نظر او تحلیل سابق در توجیه وحدت اندیشه ناکارآمد بود. درانتولوژی افلاطونی-ارسطویی، شیء حقیقی همان انگاره^۱ است که شیئی انتزاعی و مجرد می‌باشد. براین اساس ما وقتی به طور مثال می‌گوییم «سقراط داناست»، «دانا بودن» نیز مانند «سقراط» شیء دانسته می‌شود. در اینجا این سوال قابل طرح است که چه چیزی موجب پیوند این دو شیء می‌شود؟ چه چیزی این دو انگاره قائم به ذات را به هم مربوط می‌کند به گونه‌ای که بتوان گفت این شیء، آن شیء است؟

فرگه با تحلیل تابع-متغیری جمله این مشکل را به خوبی حل می‌کند. او در زبان ریاضی به عنوان نقطه شروع کارش، علاماتی را که پذیرنده معنا هستند به طور کلی از سه نوع می‌داند:

۱. علاماتی که معنای آنها کامل است. نمونه این گروه تمام اعداد هستند.

۲. جملاتی که هر یک حکمی را بیان می‌کنند که درست یا نادرست است؛ مانند $۲+۳=۵$

۳. عباراتی که در ترکیب آنها متغیرهای آزادی وجود دارد که این متغیرها را می‌توان با مجموعه‌ای از اعداد جایگزین کرد، و از طریق این جایگزینی این عبارات دارای معنای خاص می‌شوند. این گروه به واسطه این ویژگی اشباع نشده^۲ نامیده می‌شوند.

او این تبیین در ریاضیات را به زبان نیز تسری می‌دهد و جمله را صورت زبانی معادله معرفی می‌کند. اشاره شد که فرگه کوچک‌ترین واحد زبان را جمله می‌داند و مقولات سمانتیکی را که پیش از این در مورد اسامی خاص تعریف کرده بود، در مورد جمله هم به کار می‌برد. براین اساس جمله نیز دارای مفهوم و مدلول است. مفهوم جمله همان اندیشه است که قبلاً به آن اشاره شد، در مورد مدلول جمله نیز فرگه امر صادق یا امر کاذب را به عنوان مدلول جمله معرفی می‌کند. اندیشه یا مفهوم جمله متشکل از دو عنصر است: مفهوم نام و مفهوم محمول. مفهوم نام که فرگه آن را در نسبت با تابع، متغیر و در نسبت با خودش شیء می‌نامد کامل، و مفهوم محمول یا تابع^۳ ناکامل است. بنابراین تعریف، عدم کمال یا ظرفیت خالی تابع پذیرای متغیری است که ترکیب آنها جمله را از اجتماع صرف تصورات خارج می‌کند. به طور کلی قلب نظریه معناشناختی فرگه را می‌توان اعتقاد به این نکته دانست که برخلاف نظریه ایده‌آلیستی معنا که اجزاء تشکیل دهنده جمله را تصوراتی هم‌ارزش می‌دانست، فرگه تأکید می‌کند که مفهوم‌ها ماهیتاً از هم متفاوت‌اند، بعضی مفهوم‌ها مانند تابع عمل می‌کنند و بعضی دیگر مانند متغیر. البته او با این تبیین از

1 . concept

2 . unsaturated

3 . function

جمله مسأله ارزش صدق را نیز حل می‌کند چرا که از نظر او هر نظریه معناشناختی که تلاش کند با همه الفاظ به شکلی یکدست برخورد کند این نقص را دارد که با قرار دادن الفاظ یکسان در کنار هم هرگز نمی‌توان به چیزی دست یافت که دارای ارزش صدق باشد.^۱ از نظر فرگه تابع دو نوع است، یا دارای یک متغیر است که انگاره نامیده می‌شود و یا اینکه پذیرنده دو متغیر (یا بیشتر) است که نسبت آن نام دارد. براین اساس و با توجه به تحلیل تابع-متغیری جمله، جمله فوق به صورت «سقراط» و «داناست» تجزیه می‌شود که خط تیره در اینجا بیانگر ماهیت ناتمام انگاره‌هاست که باید به وسیله شیء پر شود. شیء ماهیتی بسیط دارد و ما فاقد اجزاء بسیط‌تری هستیم که در تعریف آن استفاده کنیم. بنابراین، تعریف منطقی از شیء ناممکن است و تنها می‌توان به بیان ویژگی‌های آن پرداخت. مهمترین ویژگی شیء همان طور که اشاره شد اشباع بودن آن است: «شیء هر آن چیزی است که تابع نیست به طوری که در عبارتی که بیانگر آن باشد هیچ جای خالی وجود ندارد.» شیئی که انگاره را اشباع می‌کند از مصادیق آن انگاره محسوب می‌شود؛ بدین معنا که می‌توان آن انگاره را به آن شیء نسبت داد و در نتیجه خبری از آن شیء بیان کرد.

فرگه در ادامه با توجه به گونه‌های مختلف متغیر که تابع را اشباع می‌کند، تابع را به دو نوع تابع درجه اول و تابع درجه دوم تقسیم می‌کند. براین اساس اگر مقادیر تابع از اشیاء تامین شود، آن تابع از نوع درجه اول است و اگر مقادیر تابع از تابع درجه اول تامین شود، آن را تابع درجه دوم می‌نامیم.^۲ تابع درجه اول از آنجا که با اشیاء اشباع شده است از امری واقعی و موجود در عالم خارج یا امری که ادعا می‌شود در عالم وجود دارد حکایت می‌کند ولی تابع درجه دوم این عملکرد را ندارد و تنها از انگاره‌ها حکایت می‌کند.

از نظر فرگه سورها از اقسام مفاهیم درجه دوم محسوب می‌شوند که براساس مطالب فوق متغیر آنها را یک تابع درجه اول تشکیل داده است. سورها در منطق ارسطویی اساساً بر سر موضوع و برای بیان کمیت آن می‌آیند یعنی در این منطق، سور اشاره به افراد و اشیا دارد. در حالی که از نظر فرگه سور نوعی تابع است و هیچ شیئی نمی‌تواند به عنوان متغیر آن قرار گیرد چرا که تنها توابع درجه اول می‌توانند با اشیا اشباع شوند حال آنکه سورها توابع درجه دوم هستند. سورها اساساً بر دو قسم‌اند: سور کلی $(F_x)(x)$ [به ازای هر x ، F_x] و سور وجودی $(F_x)(\exists x)$ [به ازای دست کم یک x ، F_x]. از نظر فرگه گفتن اینکه

1. Frege 1891: 139

2. Relation

3. extension

4. Ibid: 146

حسین واله، مینا شمگانی

سگهای سه پا وجود دارند به منزله آن است که گفته شود مفهوم سگ سه پا تهی نیست؛ بدین ترتیب سور وجودی مفهومی است که بر سایر مفاهیم اطلاق می‌شود و از اینرو یک تابع درجه دوم است.^۱ بر این اساس آنچه فرگه و سهروردی را در مبحث انگاره‌ها بیشتر به هم نزدیک می‌کند دیدگاه فرگه در مورد گزاره وجودی است. گزاره‌های وجودی گزاره‌هایی هستند که محمول آنها «...وجود دارد» است.

فرگه نخستین کسی است که تحلیل عمیقی از این نوع گزاره‌ها در منطق ریاضی ارائه داده است. از نظر او به دلیل شباهت میان دو جمله «ببرها گاز می‌گیرند» و «ببرها وجود دارند» ممکن است چنین به نظر برسد که فعل «وجود داشتن» همچون دیگر افعال محمولی را بر موضوع حمل می‌کند و لذا تصور شود وجود داشتن هم از جمله صفات ببرها است. او وجود را از نوع تابع درجه دوم می‌داند بدین معنا که با به کار بردن تابع وجودی حکم به ثبوت صفتی برای شیء نکرده‌ایم بلکه تنها صفتی را به انگاره‌های نسبت داده‌ایم. بنابراین وجود تنها انگاره‌ها را دسته بندی می‌کند و بر هیچ واقعیتهایی در خارج اشاره ندارد.

بر این اساس فرگه نیز همچون سهروردی به اعتباری بودن انگاره وجود اذعان می‌کند و تنها کارکرد آن را بیان خصوصیت یا صفتی از انگاره‌ها می‌داند. در نظر فرگه نیز فرض کارکرد حکایت‌گری از واقع برای انگاره وجود از جمله اشتباهاتی است که در فلسفه صورت پذیرفته است.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان دریافت که شیخ اشراق و فرگه از دو مسیر متفاوت به یک بصیرت مهم در مورد نقشی که واژگان و انگاره‌ها بازی می‌کنند دست یافته‌اند. هر دو فیلسوف محمولات را به دو قسم اولی و ثانوی تقسیم می‌کنند و وجود را در شمار محمولات ثانوی قرار می‌دهند. اما نکته‌ای که در پایان باید یادآور شد این است که در تاریخ فلسفه اسلامی در مورد تعریف حقیقی و اعتباری نزاعی وجود ندارد بلکه کشمکش‌ها همواره بر سر تعیین مصداق‌های آنها رخ داده است. ملاصدرا نیز ابتکار سهروردی در تعریف انگاره اعتباری به «کل ما لزم من تحققه تکرره فهو اعتباری» را می‌پذیرد اما در مورد مصادیق آن به خصوص در مورد انگاره وجود با او همراهی نمی‌کند. مسأله‌ای که در خوانش دیدگاه سهروردی درباره انگاره باید به آن توجه شود این

است که هرچند او در تفکیک بین انکاره اعتباری و عینی موفق بوده اما انگاره‌های فلسفی و منطقی را از هم متمایز نکرده است. شیخ انگاره‌های فلسفی و منطقی را به یک اندازه ذهنی می‌داند و انگاره‌هایی مانند وجود و وحدت را مانند کلیت و جوهریت در یک سیاق آورده و تحت عنوان معقولات ثانیه گنجانده است؛ در حالی که فرقی مهم بین این دو دسته انگاره وجود دارد که شیخ بیان نکرده است، انگاره‌های منطقی اوصاف انگاره‌ها هستند از نظر روابطی که فیما بین آنها برقرار است. اما معقولات ثانیه فلسفی اوصاف معقولات اولاند از نظر حکایتی که از عالم واقع دارند. از این نظر می‌توان بیانی فرگه‌وار از کارکرد انگاره‌های اعتباری شیخ اشراق ارائه کرد: کارکرد انگاره‌های اعتباری فلسفی دسته‌بندی انگاره‌های حقیقی است از نظر چگونگی حکایتی که آنها از عالم دارند.

بدین ترتیب قرابت دیدگاه سهروردی و فرگه در مورد انگاره وجود از این جهت است که هر دو به اعتباری بودن آن اعتقاد داشته‌اند؛ بدین معنا که با نسبت دادن وجود به شیء وصفی عینی را به موضوع نسبت نمی‌دهیم بلکه تنها خصوصیتی درباره انگاره را بیان می‌کنیم. با این همه هیچ یک از این فیلسوفان انگاره وجود را زائد تلقی نکرده‌اند بلکه نوع کارکرد آن را در سازمان فهم یا بیان روشن ساخته‌اند. ■

فهرست منابع

- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد ۱ و ۲، به تصحیح هانری کربن، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، *المشارع والمطارات (راهها و گفتگوها)*، مترجم و حاشیه نگار دکتر سید صدرالدین طاهری، چاپ اول، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۵
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمه‌الاشراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲
- صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، *اسفار*، جلد ۱، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ ۳، ۱۳۸۴
- سالرنو، جوزف، *فلسفه فرگه*، تهران: نشر نی، ۱۳۹۰
- فناپی اشکوری، محمد، *معقول ثانی (تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی)*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، جلد ۲، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶
- علامه طباطبایی، سید محمد حسین، *بدایه‌الحکمه*، ترجمه علی شیروانی، تهران: موسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۷
- موحد، ضیاء، *گوتلوب فرگه و تحلیل منطقی زبان*، فصلنامه ارغنون، شماره ۷ و ۸، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ ۲، ۱۳۸۶
- حجتی، سید محمدعلی، *بررسی و نقد دیدگاه گوتلوب فرگه پیرامون معنی و مصداق*، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، استاد راهنما دکتر یوسف صمدی علی آبادی، اساتید مشاور دکتر ضیاء موحد و دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، زمستان ۱۳۷۷
- هاک. سوزان، *فلسفه منطق*، ترجمه سیدمحمدعلی حجتی، چاپ اول، نشر طه، قم، ۱۳۸۲

Frege, Gottlob, 1892, "On concept and Object", pp 181-193. "The Frege Reader", 1st. prt., ed. Beaney M., tms. Long p. & White R., Blackwell Pub., Oxford, 1997

Frege, Gottlob, 1892, "on sense and reference", pp 172-180. "The Frege Reader", 1st. prt.,

274 "Existence" According to Suhrawardi and Frege

۲۷۴ شناخت

.....
Hossain Valeh, Mina Shamgani

edt. Beaney M., tms. Long p. & White R., Blackwell Pub., Oxford, 1997

Frege, Gottlob, 1891, "Function and Concept", pp130-148. "*The Frege Reader*", 1st.

prt., edt. Beaney M., tms. Long p. & White R., Blackwell Pub., Oxford, 1997