

Philosophy and humanities

Web Address: philosophyandhumanities.ir

Email: philosophyandhumanities@irip.ac.ir

Tel:+982166492169

Attribution-NonCommercial 4.0 International

(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

Philosophy and humanities

Vol. 1, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 1

Identity and origin of language in society and self

pp: 135-160

Mahdi Ashoori*

Abstract

The conventionality and regularity are two aspects of language. The social nature of language is based on conventionality of reference system. Some claim that the origin of regularity is in human innate. If we want to regard language as a system for understanding and communication as both innate and social, how will these two interact with each other? In this paper, based on Islamic philosophy and Principles of jurisprudence, and, we show that, the origin of language is moral intellect and volition and its ontological order is universe of praxis. Understanding of language is not only the perception, rather, the imagination faculty transfer the agent to intentions. In

* Faculty of Islamic Education, Research and Science branch, Islamic Azad University. E-mail: ashoori425@yahoo.com

Received date: 26/2/2023

Accepted date: 20/8/2023

other word, understanding and utterance are volitional acts that colonial faculty is its origin.

Key words: Language, meaning, situation, Self, volition.

Extended Abstract

Studies and theories have been presented about language in various areas and fields such as philosophy, linguistics, grammar, logic, principles of jurisprudence, hermeneutics and psychology of language; In some of these studies, such as the study of language functions, the social aspect of language is emphasized, and in some studies, such as the discussion of growth, psychological and internal aspects of language acquisition, perception and production are more important.

The two statuses of "conventionality" and "regularity" are among the most basic statuses of language. Some linguists have concluded that it is innate by finding empirical evidence about the "regularities" of language, and some consider "conventionality" as evidence against the innateness of language. If we want to regard language as a system for understanding and communication as both innate and environmental, how will these two interact with each other? This paper is an attempt to answer this question in the framework of the intellectual heritage of Muslim sages.

Conventionality of linguistic signification points to the fact that linguistic signs can be in a different form in a particular language, and there are different signifiers for the same signified in different languages. The language system formed in the society provides the possibility for people to engage in verbal understanding and communication. But how do people use this possibility provided by social language?

According to Islamic philosophy, "Natiq" is considered as the essential part of human being. Based on the fact that speech is the essence of man, an inseparable relationship between language and intellect is drawn and "speaking is one of the effects of human ability to understand and understand the laws of thinking, and where there is no intellectual faculty, There is no place for speaking either" for linguistic systems and situations which are accidental, there must be an inherent thing to which language leads, and if there is no inherent origin to which language situations and conventions lead, Language systems will not be concluded.

In the framework of the psychology of Muslim philosophers, for the two verbs of "linguistic perception" and "speech production", is there an independent faculty in the soul? Or is the perception and production of words the result of the cooperation of several faculties of the scholars and practitioners? According to the principles of Muslim sages, in this paper it is shown that the practical will and practical wisdom of man is the origin of language in the soul.

Keywords: Language, convention, linguistic signification, faculties of soul, will, practical wisdom

References

- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (201۳) ,*Falsafeh va Sokhan*, Tehran: Hermes Publications.
- Ibn-Sina, Hossein (2005), *Sharh Al-Isharat va Al-Tanbihat*, Research by Karim Fayzi, Qom: Matbo'at Dini pub.
- Ibn-Sina, Hossein (1984), *al-Shifa, I'lahyyat*, the research of Alab Qanawati and Saeed Zayed, Tehran: Nasser Khosro.
- Ibn-Sina, Hossein (2006) *al-Shifa, Nafs*, corrected and researched by Ayatollah Hasanzadeh, Qom: Bostan Kitab Qom.
- Ibn-Sina, Hossein (1378) *Al-Najat*, Qom: Al-Maktabeh Al-Mortazawieh.
- Steinberg, Danny (2013) *An introduction to the psychology of language*, translated by Arslan Gulfam, Tehran: Samt.
- Chomsky, Nom (1998), *Language and knowledge issues*, translated by Ali Darzi, Tehran: Aghaz.
- Hali, Hassan bin Yusuf (2009), *Al-Jawhar al-Nazid*, research by Mohsen Bidarfar, Qom: Bidar.
- Khorasani, Mohammad Kazem (1409 AH), *Kfaye al-Asul*, Qom: Al-Al-Bayt Institute.
- Davani, Muhammad (1411 gh), *Salath Rasail*, researched by Ahmed Tuysarkani, Mashhad: Al-Bahuth Al-Islamiyya.
- Zakari, Mehdi (2014), *Daramady beh Falsafe-yeh Zehn*, Tehran: Samt.
- Sobhani, Jafar (1424 AH), *al-Mujaz fi Usul Fiqh*, Qom: Imam Sadiq Foundation.
- Soroush, Jamal (2013), *Aqle Amaly az didgahe Sadr al-Maltahin*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad, Mulla Sadra (1410 gh), *Al-Hikma al-Mutaaliyyah fi al-Asfar al-Uqliyyah al-Arba* (Esfar), Beirut: Darahiya al-Trath al-Arabi.
- Shirazi, Sadruddin Mohammad, Mulla Sadra (2003), *Al-Shawahed Al-Rubabih*, Tehran: Hekmat Sadra Foundation.
- Shirazi, Sadruddin Mohammad, Mulla Sadra (2003), *Sharh va Ta'leghe bar I'lahyat Shifa*, Tehran: Hikmat Sadra Foundation.
- Sadr, Seyyed Mohammad Baqer (2008), *Doros fi E'lm-ol-Osol*, Al-Halqa al-Thaniyyah, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute

- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1423 gh), *Nahayeh al-Hikma*, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.
- Ghazali, Abu Hamid (1993), *Me'yar ol-Elm fi Fan el-Mantiq*, Beirut: Al-Hilal School.
- Katbi Qazvini, Ali (1384), *Hukmeh al-Ain*, Tehran: SACWD.

فلسفه و علوم انسانی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۱۳۵-۱۶۰

در جستجوی هویت و خاستگاه زبان؛ اجتماع، نفس و هستی

مهدی عاشوری*

چکیده

دو حیثیت «قراردادی بودن» و «قاعده‌مندی» از اساسی‌ترین حیثیت‌های زبان هستند. قراردادی بودن منتج از نظام دالّ و مدلول است و مبنای هویت اجتماعی زبان است. منشأ قاعده‌مندی را نیز در سرشت انسان‌ها دانسته‌اند. با این حال زیرساخت و منشأ زبان در نفس انسان کجاست؟ در این مقاله نشان داده می‌شود، خاستگاه زبان به عنوان کارویژه منحصر به جنس انسان، از منظر نفس‌شناختی ریشه در اراده و عقل عملی انسان دارد، و از نظر وجودشناختی نیز در مرتبه عالم مثال و عقل قرار می‌گیرد. ادراک کلام نیز فراتر از ادراک حسی اصوات یا متون است و قوه خیال انسان است که او را از این حواس به معانی منتقل می‌سازد و به عبارت دیگر، ادراک و اظهار کلام فعالیتی ارادی است که با مباشرت قوه متصرفه صورت می‌گیرد. ادراک و تولید کلام مسبوق به ادراک معانی است و انسان با اراده به تولید کلام مبادرت می‌ورزد و با به خدمت گرفتن قوای فعاله و تحریک بدن اصواتی یا نوشتارهایی تولید می‌کند. **کلیدواژه‌ها:** زبان، معنا، وضع، هستی، اصول فقه، علم‌النفس.

* استادیار فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، رایانامه:

Ashoori425@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۷

طرح مسئله

درباره زبان در حوزه‌ها و رشته‌های مختلفی چون فلسفه زبان، زبان‌شناسی، قواعد صرف و نحو زبان، منطق، اصول فقه، هرمنوتیک، روان‌شناسی زبان و مانند آن بررسی‌هایی صورت می‌گیرد، ولی در بسیاری از این حوزه‌ها به تبیین ماهیت موضوع مورد بررسی یعنی زبان یا اصلاً پرداخته نمی‌شود یا آن‌که به برداشت و شَم ابتدایی و عرفی از آن اکتفا می‌شود. در حالی که زبان انسان پدیده‌ای بی‌نهایت پیچیده و نامتجانس است. حتی یک عمل گفتاری ساده نیز مجموعه فوق‌العاده‌ای از عوامل مختلف را در برمی‌گیرد و می‌تواند از دیدگاه‌های مختلف و حتی متناقض بررسی شود.

در برخی از این بررسی‌ها مانند مطالعه کارکردهای زبان بر جنبه اجتماعی زبان تأکید می‌شود و در برخی مطالعات مانند بحث از رشد، جنبه‌های روانی و درونی اکتساب، ادراک و تولید زبان بیشتر مورد توجه است. مسئله این است که زبان پدیده‌ای اکتسابی است و محیط نقش اصلی را ایفا می‌کند یا آن‌که پدیده‌ای ریشه‌دار در فطرت انسان است؟ نباید تصور کرد که جواب این سؤال ساده است، زیرا در همان نگاه اول، ما با ویژگی‌هایی برخورد می‌کنیم که می‌تولند زبان را در هر یک از دو مقوله قرار دهد؛ برای مثال می‌بینیم که کودک انسان در هر اجتماعی که به دنیا بیاید و در آن بزرگ شود، زبان همان اجتماع را یاد می‌گیرد و به کار می‌برد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که زبان هم، مثل بسیاری از پدیده‌هایی دیگر، امری اجتماعی و به این اعتبار اکتسابی است. از سوی دیگر، می‌بینیم که در عالم جانداران، حتی در میان نخستین‌ها (پریماتها)، مانند شامپانزه و گوریل، که به انسان بسیار نزدیک هستند، موجودی یافت نمی‌شود که به ابزار تکلم مجهز باشد و از زبان، در مفهومی که ما برای انسان می‌شناسیم، ریشه در سرشت انسان دارد. پاسخ به این مسئله در بحث از الگوهای رشد انسان و روان‌شناسی زبان می‌تواند واجد دلالت‌هایی باشد، با این حال بررسی رابطه و نسبت حیثیت فردی و اجتماعی زبان می‌تواند در بحث نقش فطرت و محیط در زبان و ارائه دیدگاهی جامع‌تر درباره زبان مفید باشد.

بخش اصلی مقاله به بررسی هویت اجتماعی زبان و زیربنای فردی آن در چارچوب میراث عقلی مسلمانان اختصاص دارد. از چهار مبحث (۱) دلالت زبانی، (۲) قاعده‌مندی زبان، (۳) منشأ افعال کلامی در قوای نفس و (۴) وجودشنافهم و ارتباط گفتاری برای ترسیم روابط هویت فردی و اجتماعی زبان در میراث عقلی اندیشه اسلامی استفاده شده

است. حیثیت «قراردادی بودن» زبان منتج از نظام دالّ و مدلول است و مبنای هویت اجتماعی زبان است با این حال پرداختی مقایسه‌ای میان «نظریه‌های معنا» در فلسفه زبان و چپستی «موضوع‌له» در اصول فقه به یافتن نسبت هویت اجتماعی با حیثیت‌های فردی کمک می‌کند. از «قاعده‌مندی» زبان در فطری بودن زبان استفاده شده است. این امر می‌تواند به عنوان یک شاهد استفاده شود اما کافی نیست. برای تبیین حیثیت فطری و سرشستی زبان نیاز است خاستگاه قدرت زبانی در نفس تبیین شود. این بحث ناظر به جنبه درونی و روانی ادراک و تولید کلام است. این مطالعه با بحثی هستی‌شناختی درباره نقش مؤلف و گوینده در دلالت و تولید کلام می‌تواند به ایضاح رابطه میان حیثیت فردی و اجتماعی زبان کمک کند.

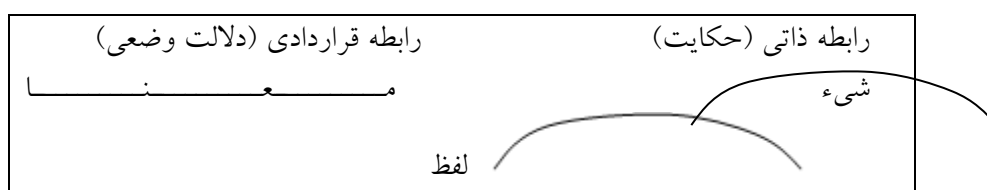
۱- دلالت و قرارداد در نظام ارتباطی زبان

در بادی امر زبان خود را در قالب اصوات و آواها ظاهر می‌سازد، اما بدیهی است که، زبان اصوات و آواها یا متن‌های زبانی نیستند؛ اصوات یا متون، زمانی امری زبانی تلقی می‌شوند که برای بیان و انتقال افکار و معانی استفاده شوند. در برخی از متون منطقی و اصولی از این حامل‌ها با عنوان «وجود لفظی» و «وجود کتبی» در کنار «وجود ذهنی» معانی یاد می‌شود (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۶۰). لفظ و کتاب در این دیدگاه نشانه و دالّ یک امر ذهنی دانسته می‌شود. اغلب فلاسفه، منطقیین و اصولیین بر این باورند که هیچ ارتباط نهفته و ذاتی و اجتناب‌ناپذیری میان الفاظ و معانی مدلول آنها وجود ندارد، اما در باب این که حقیقت وضع و پیوند میان لفظ و معنا چگونه است، نظرات مختلفی توسط علمای اصول مطرح شده است. در اینجا آشنایی با اصطلاحات زیر مفید است:

- (۱) «وضع» منشأ دلالت لفظ برای معنا دانسته می‌شود؛
- (۲) «موضوع» لفظی را گویند که برای دلالت بر یک معنا قرار داده شده است؛
- (۳) «موضوع‌له» معنایی است که مدلول لفظ است؛
- (۴) «واضع» فرد یا افرادی است که در فرایند وضع نقش داشته‌اند (سبحانی، ۱۴۲۳، صص ۱۱-۱۲؛ خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۶-۲۷).

از دیدگاه متفکران مسلمان حکایت وجود ذهنی از وجود خارجی به صورت طبیعی است اما دلالت وجود زبانی از وجود ذهنی و به تبع آن از وجود خارجی با دلالتی وضعی و قراردادی است. یعنی لفظ با قرارداد، از طریق مفهوم و وجود ذهنی بر مدلول و معنا دلالت می‌کند، در نتیجه وجود کتبی و لفظی هم از حیث دالّ (یعنی واژه‌ها و

الفاظ) و هم از حیث مدلول (معنای الفاظ) در میان مردم مناطق گوناگون، مختلف هستند (ابن سینا، ۱۳۶۳، صص ۱-۶؛ همو، ۱۳۵۷، ص ۱۱؛ غزالی، ۱۹۹۳، ص ۴۶؛ حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۶). به عبارت دیگر میان سه نوع وجود (۱) عینی (شیء)، (۲) ذهنی (معنا) و (۳) لفظی (لفظ) دو نوع رابطه: (۱) رابطه ذاتی (طبیعی) میان وجود عینی و وجود ذهنی و (۲) رابطه وضعی (قراردادی) میان وجود ذهنی و وجود لفظی برقرار می‌باشد.



شکل ۱. رابطه لفظ، معنا و شیء

۱-۱. لوازم اجتماعی نظام دلالت

لازمه وضعی دانستن دلالت‌های زبانی این است که زبان محصولی اجتماعی است که وجودش این امکان را فراهم می‌آورد که انسان‌ها با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و ایده‌ها، اندیشه‌ها، عواطف، درخواست‌ها و دیگر مقاصد خود را از طریق آن بیان نمایند. بر این اساس یک نظام زبانی خاص، روابط و تمایزاتی است که اجتماع به آنها معنی می‌بخشد و این افتراق‌ها و پیوندها برای اعضای یک جامعه زبانی و فرهنگ معنی‌دار می‌شود. زیرا معانی داده شده به امور زبانی در صورتی می‌تواند واسطه ارتباط باشد که در حکم واقعیاتی اصلی و متمایز از هم وجود داشته باشد. در باب قراردادی بودن رابطه لفظ و معنا یا دالّ و مدلول به چند نکته باید توجه نمود:

نکته اول. هنگامی که گویندگان یک واژه یا پاره‌گفتار را تولید می‌کنند، آوایی که این گویندگان تولید می‌کنند از نظر فیزیکی و آکوستیکی متفاوت هستند. با وجود این تفاوت در وجود کتبی یا لفظی، باز هم معتقد هستیم که دالّ و نشانه واحدی تولید شده است، یعنی دالّ و نشانه زبانی چیزی غیر از وجود کتبی یا لفظی است که من یا گوینده دیگر تولید می‌کنیم. پس دالّ و واحد امر زبانی، نوعی واحد انتزاعی است که این وجودهای کتبی و لفظی حامل آنها هستند. بر این اساس، برای هر گفتار و نوشتار، «کلام»ی وجود دارد که مدلول آن آواها و اشکال است و وضع و ترکیب آن الفاظ می‌تواند آن را آشکار سازد.

نکته دوم. قراردادی و وضعی بودن دلالت زبانی بدین نکته اشاره دارد که نشانه‌های زبانی می‌توانند در زبانی خاص، به شکل دیگری باشند و برای دلالت به یک مدلول در زبان‌های مختلف دال‌های مختلفی وجود دارد. طرح مسئله دلالت وضعی، بیشتر معطوف به رابطه واژگان و معانی آنها است، اما باید توجه داشت که بحث از دلالت فراتر از واژگان و حتی بیشتر در سطح عبارات گفتاری و نوشتاری قابل طرح است. اما نگاه نظام‌مند به زبان این وضع‌ها و قراردادهای محدود می‌کند. هر زبان خاص مانند فارسی، عربی، فرانسوی و مانند آن شامل یک نظام زبانی است که هر وضع و قراردادی را مشروع نمی‌داند و وضع‌های معتبر را محدود می‌سازد. در بخش دوم به ویژگی قاعده‌مندی زبان می‌پردازیم.

نکته سوم. یکی از مهم‌ترین نتایج قراردادی بودن رابطه دال و مدلول در زبان این است که هر زبان خاص، اشیاء جهان را به گونه‌ای خاص دسته‌بندی می‌کند و از روشی خاص خود، برای سازمان‌بندی جهان به مفاهیم و مقولات بهره می‌گیرد. ساختارگرایان از نکته فوق نتیجه می‌گیرند که واحدهای زبانی، «هویت رابطه‌ای» (Relational entity) دارند. یعنی یک لفظ یا نوشته به عنوان حامل یک نشانه زبانی به صورت مستقل و جداگانه نمی‌تواند لحاظ گردد و دال و مدلول را باید در قالب روابطشان با سایر دال‌ها و مدلولها تعریف نمود (کالر، ۱۳۷۹، ص ۳۸). در این دیدگاه معنای ذاتی انکار و حقیقت آن به نسبت‌ها و ربط‌ها فرومی‌گاهد که نتیجه آن کل‌گرایی معناشناختی است. اگر بخواهیم مفروض این دیدگاه را با ادبیات حکمت اسلامی بیان کنیم، این است که گویا سوسور به وجود رابط، بدون باور به وجودهای مستقل معتقد است. بر این اساس بسیاری از عقاید ما در مورد زبان به چالش کشیده می‌شود. ادعای ساختارگرایان مبنی بر این که پیوند بین دال و مدلول اختیاری است و هیچ خصوصیتی وجود ندارد که مدلول را ثابت نگه دارد، پذیرفتنی نخواهد بود، زیرا از منظر حکمای مسلمان، هرگونه وجود ربطی بدون تحقق وجودهای مستقل ناممکن است (طباطبایی، ۱۴۲۳، ص ۳۷).

بر اساس مطالب فوق، قراردادهای زبانی که در دلالت زبان نقش دارند و جلوه هویت اجتماعی زبان هستند، محدود به قواعد و نظام اجتماعی یک زبان هستند و اعتبارات اجتماعی زبان قاعده‌مند هستند. یکی از احتمالاتی که درباره قاعده‌مندی زبان پیشنهاد شده است، منشأ قاعده‌مندی را در فطرت انسان‌ها می‌داند. در بخش دوم به این

مسئله خواهیم پرداخت. اما در بخش بعد به بحث از معنا می‌پردازیم که می‌تواند یکی از نقاط ربط هویت اجتماعی زبان با هویت فردی و روانی آن باشد.

۱-۲. معنای ذهنی و هویت بین‌الذهانی موضوع‌له

همان‌گونه که در شکل یک گذشت، مدلول الفاظ معانی هستند. اما معنا چیست و در کجا قرار دارد؟ در ذهن یا بیرون ذهن؟ آیا هویتی فردی دارد و از طریق آن می‌توان رابطه هویت فردی و اجتماعی زبان را توضیح داد یا آن‌که معنا خود هویتی اجتماعی دارد؟ فلاسفه، زبان‌شناسان و روان‌شناسان در پاسخ به این مسئله که معنا چیست؟ پاسخهای متفاوتی داده‌اند، نظریه‌های عرضه شده درباره معنا را می‌توان در سه دسته قرار داد:

(۱) نظریه‌های مصداقی. بر اساس این دسته از نظریه‌ها، کلمه و کلام و به طور کلی زبان دارای مابازاء برون‌زبانی است که مرجع آن به شمار می‌آید. برخی این معنا را (۱) همان مصداق، (۲) برخی حالتی ذهنی و (۳) برخی برساخته‌ای اجتماعی و امری بین‌ذهنی می‌دانند.

(۲) نظریه‌های گوینده‌محور. این نظریه‌ها را نظریه‌های قصدبنیاد نیز می‌گویند و بر اساس آن، معنا ابتدائاً نوعی عنصر روانی-ذهنی را نمایندگی می‌کند، این امور ذهنی می‌توانند نمادی از واقعیت نیز باشند، اما معانی زبان محدود به توصیف واقعیت نیست. (۳) نظریه‌های کاربردی. بر اساس این دسته از نظریه‌ها کلمه و کلام مستقل از واقعیت اجتماعی معنایی ندارند و کاربرد آنها در چارچوب یک جامعه و موقعیت زبانی، آنها را معنادار می‌کند (مروارید، نظریات شیء‌انگارانه معنا).

در چارچوب میراث عقلی اسلامی و نوشتگان منطقی و اصولی، «معنا» به مثابه امری ذهنی به کار می‌رود. در کنار بحث از معنا بهتر است از ماهیت «موضوع‌له» نیز بحث شود، زیرا هم به جنبه ذهنی و هم جنبه اجتماعی توجه دارد. در بحث موضوع‌له، سخن در این باره است که طی فرآیند «وضع»، لفظ با چه هویتی پیوند و علقه می‌یابد؟ این علقه در وضع یک بار رخ می‌دهد ولی در استعمال لفظ، که مورد توجه نظریه‌های کاربردی و گوینده‌محور است، معنای ناظر به علقه وضعیه تکرار می‌شود. بر این اساس، هرچند «علقه وضعیه» امری متفاوت با رابطه معنایی است، با این حال، این دو پرسش ارتباطی تنگاتنگ با هم دارند. در بحث از الفاظ و وضع، مسئله تفهیم و تفاهم یا به عبارت دیگر حیثیت اجتماعی اهمیت می‌یابد. یعنی «موضوع‌له» باید امری مشترک میان

افراد جامعه زبانی باشد. البته مسئله ارتباط «معنای ذهنی» حاضر در نفس و «موضوع له» مشترک برای اذهان نیازمند توضیح است.

مدلول‌های وضعی الفاظ، هویتی اجتماعی و بیناذهنی دارند؛ البته در دلالت وضعی علاوه بر آن که وضع واضح دخالت دارد، آگاهی شنونده نسبت به وضع نیز نقش تعیین‌کننده دارد، زیرا دلالت وضعی هنگامی تحقق می‌یابد که شنودگان نسبت به وضع آگاهی داشته باشند، این آگاهی جمعی کاربران زبان است که یک «جامعه زبانی» را شکل می‌دهد و تفهیم و تفهّم را ممکن می‌سازد. مفاهمه و فهم مقصود گوینده، کارکرد اجتماعی زبان و غرض اولی از ارتباطات زبانی است.

مدلول کلام بدون لحاظ گوینده، محدود به مدلول مطابقی است. متفکران مسلمان دلالت را به سه قسم دلالت مطابقی، تضمینی و التزامی تقسیم می‌کنند. مدلول تضمینی و التزامی در مراد جدی و قصد گوینده می‌تواند محقق گردد و البته هیچ کلامی بدون مدلول مطابقی نمی‌تواند مدلول تضمینی و التزامی داشته باشد. کلامی ممکن است مدلول مطابقی داشته باشد ولی مدلول تضمینی یا التزامی نداشته باشد، اما کلام بدون مدلول مطابقی وجود ندارد، هرچند ممکن است گوینده آن را اراده نکند، در چنین حالتی باید برای انصراف خود از مدلول مطابقی قرائنی برای شنونده عرضه کند تا مفاهمه ممکن گردد. با توجه به این که هیچ امری بدون لوازم نیست، برخی به بی‌شمار مدلول التزامی باور دارند. در چنین مواردی زبان به صورت غیرمستقیم بر امور مختلف دلالت می‌کند. از دیگر لوازم هویت اجتماعی کلام و زبان این است که رابطه الفاظ با مدلول‌هایشان در گذر زمان تغییر می‌کند و زبان و نظام زبانی هویتی تحول‌پذیر دارد.

۲. قاعده‌مندی و زیربنای فطری زبان

با بحث فوق، تا حدودی رابطه معنای ذهنی و هویت اجتماعی زبان، آشکار گردید. گفتیم که نقش وضع در نظام زبانی، سبب می‌شود که زبان هویتی اجتماعی پیدا کند؛ اما زبان و امور زبانی به دو سبب هویتی ذهنی و وابسته به «نفس» نیز دارند. اولاً برخی از متفکران منشأ قاعده‌مندی را «فطرت» انسانها می‌دانند؛ ثانیاً در مفاهمه زبانی «مقصود»ی که متکلم اراده می‌کند و «صورت»ی که شنونده درک می‌کند، هویت ذهنی دارند.

قاعده‌مندی و دستور زبان این ویژگی را برای نظام زبان به ارمغان می‌آورد که هر فردی که به یک زبان سخن می‌گوید، قادر است تعداد بی‌شماری جمله را که غالب آنها را پیش از این به طور کامل ندیده است، تولید کند و معانی آنها را بفهمد. خلاقیت و

ویژگی زایشی محدود به جملات زبان خاصی است که آن را آموخته‌ایم. این امر در زبان‌شناسی چنین صورت‌بندی شده است که دانش زبانی یک فرد مبتنی بر نظام محدودی از اصول است که مشخص‌کننده طبقه نامحدودی از جملات زبان است، چنین نظامی را دستور زبان می‌نامند (پستال، ۱۳۶۸، ص ۲۶). قاعده‌مندی در زبان الزاماً به این نیست که ساختار ظاهری جملات و عبارات اموری حقیقی باشند و از قوانین استثناء‌ناپذیر علیت پیروی کند.

هنگامی که زبانی را بلد هستیم و می‌توانم پاره‌گفتارهایی را درک و تولید کنیم، این امر به صورت ناآگاهانه روی می‌دهد؛ ما نمی‌دانیم چه چیزی را بلدیم، یک زبان‌شناس یا روان‌شناس زبان برایمان توضیح می‌دهد که ما چه کار می‌کنیم و چه چیزی بلدیم. زبان‌شناسان زایشی «زیربنای» تولید و درک زبان را به جای نظام اجتماعی زبان، دستگاهی از دانش می‌دانند که در ذهن تکوین یافته است و کنش زبانی برخاسته از آن است (چامسکی، ۱۳۷۷، ص ۱۵). آشکار است که این دانش از سنخ «معرفت گزاره‌ای» (Knowing that) نیست. اما زبان ماهیت ذهنی دارد و نمود یا تجلی آن گفتار است. برخی چنین می‌پندارند که درک یک کلام یا صحبت کردن از سنخ یا حداقل شبیه توانایی دوچرخه‌سواری یا کار با یک دستگاه است یعنی «دانش مهارتی» (Knowing how) و تولدایی عملی است. در این دیدگاه تولدایی و مهارت به عادات و تمایل‌ها تقلیل می‌یابد، به طوری که زبان در انسان دستگاهی از عادات یا دستگاهی از تمایل‌ها برای رفتار کلامی به گونه خاص و تحت شرایطی ویژه تلقی می‌شود. تلقی دیگر از دانستن زبان این است که آگاهی فرد از زبان به صورت «آگاهی ضمنی» است و تنها زمانی که دستور زبان را در مدرسه می‌آموزد، این دانش آشکار و قابل تفهیم به دیگران می‌شود (میلر، ۱۳۶۸، ص ۹).

از نظر چامسکی در باب استعداد زبانی و مکانیسم‌های یادگیری زبان، سه عامل را باید در نظر داشت: (۱) اصول عامی که به طور فطری یا ژنتیکی استعداد زبانی را سبب می‌شوند، (۲) مکانیسم‌های کلی متعین به صورت فطری یا ژنتیکی و (۳) تجربه زبانی یادگیرنده در حین رشد در یک جامعه زبانی. البته او در باب وجود دسته دوم از عوامل چندان مطمئن نیست و می‌گوید که بر خلاف آنچه در سطح گسترده پنداشته می‌شود، وجود مکانیسم‌های کلی یادگیری جای ابهام دارد (چامسکی، ۱۳۷۷، ص ۳۰).

در زبان‌شناسی زایشی، قاعده‌مندی و دستور زبان جهانی، شاهدی بر زیربنای فطری زبان دانسته می‌شود. خواه این امر را شاهدی بر فطری بودن زبان بدانیم یا کافی بر مدعا

ندانیم، این امر که زبان در نفس انسان نیازمند زیربنا است، نیازمند توضیح است. آیا بر اساس مباحث نفس‌شناسانه فیلسوفان مسلمان می‌توان وجود زیربنا برای رفتارها و کنش‌های کلامی را در نفس انسان نشان داد؟ بخش سوم مقاله متکفل این بحث است.

۳. انسان و قوه نطق

بر اساس نظر مشهور در فلسفه اسلامی، «ناطق» فصل مَقوم انسان شمرده می‌شود و نطق «ذاتی» انسان به شمار می‌آید. اما «ناطق» در اینجا به چه معنا است؟ همه بر این نکته اتفاق نظر دارند که منظور از «مرتبه ناطقه» تجرد عقلی و قوه عاقله می‌باشد. اما در باب نسبت معنای تحت‌اللفظی نطق به معنای سخن گفتن دو نظر می‌توان شناسایی کرد: الف. بنابر دیدگاه اول میان قوه عاقله و سخن گفتن یگانگی وجود دارد و ناطق به معنای عاقل است؛ پس ناطق حقیقتاً فصل مقوم است.

ب. در مقابل برخی از حکمای مسلمان نطق در معنای تحت‌اللفظی را «عرض لازم» می‌دانند که جایگزین فصل در تعریف انسان است، چون فصل حقیقی انسان قابل معرفی نبوده است به یک ویژگی عرضی که از نوع انسان جدایی‌پذیر نیست اشاره می‌شود (مؤمنی، ۱۳۸۷، صص ۱۹-۲۰).

بر اساس هر دو دیدگاه «ناطق» چه ذاتی انسان باشد و چه عرض لازم، این امر مورد قبول همه فیلسوفان مسلمان است که تنها انسان می‌تواند تکلم را بیاموزد و به یک زبان طبیعی مجهز گردد. لازمه دیگر این نظریه این است که زبان و نطق از استعدادها و فطری در انسان است.

حکمایی که ناطق بودن را فصل مقوم انسان دانسته‌اند، به این مسئله اشاره کرده‌اند که میان زبان و عقل رابطه‌ای ناگسستنی وجود دارد و سخن گفتن، از آثار استعداد انسان برای درک و فهم قوانین تفکر به شمار می‌آید و آنجا که قوه عاقله وجود ندارد، جایگاهی برای سخن گفتن نیز وجود ندارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ص ۸۲). اما بلید توجه داشت هر آنچه در انسان ذاتی و جوهری باشد، قطعاً به وضع و قرارداد بستگی ندارد، پس آنچه به عنوان استعداد ذاتی انسان شناخته می‌شود، مثل سخن گفتن، تابع وضع و قرارداد نمی‌شود. بنابراین منظور فلاسفه نظام‌های خاص زبانی نیست که در جوامع مختلف و با تأثیر عوامل اجتماعی متنوع به وجود می‌آیند. علاوه بر این با توجه به قاعده عقلی «کلّ ما بالعرض لابدّ و أنّ ینتهی الی ما بالذات» همه قراردادها و وضع‌ها به یک منشأ ذاتی استوار می‌شوند و اگر وجود نداشته باشد، اساساً وضع و قراردادی منعقد

نخواهد شد. اما حکماء در باب این که آن منشأ ذاتی و ملاک عقلی که پایه وضع و قراردادهای زبانی است، نظری صریح طرح نکرده‌اند. در این بخش، بر اساس مباحث نفس‌شناختی تلاش می‌شود، توضیحی برای منشأ افعال کلامی ارائه شود.

۳-۱. قوه یا قوای دخیل در نُطق

نُطق خواه فصل مقوم انسان باشد یا عرض لازم او، این پرسش قابل طرح است که در چارچوب نفس‌شناسی صدرایی برای دو فعل «ادراک زبانی» و «تولید کلام» قوه مستقلی در نفس نیاز است یا آن که ادراک و تولید کلام، اثر همکاری چندین قوه از قوای علامه و عماله با یکدیگر است؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید به این مسئله پاسخ داد که ملاک و معیار فیلسوفان برای دسته‌بندی و نسبت دادن افعال به یک قوه یا به ترکیبی از قوا چه می‌باشد؟ با استفاده از این ملاک می‌توان در باب نحوه نسبت دادن افعال «ادراک کلام» و «تولید کلام» به یک یا چند قوه قضاوت نمود.

ضرورت وساطت قوا برای صدور آثار، از آنجا ناشی می‌شود که موجودی که در مرتبه عالی تری از وجود قرار دارد برای انجام دادن افعال نازل می‌باید از مرتبه وجودی خود تنزل کند و در مرتبه نازلی که هم پایه مرتبه وجودی فعل مزبور است، منشأ صدور آن گردد. بنابراین مقصود از «قوه» بنابر مبانی حکمت صدرایی، مرتبه‌ای از مراتب نفس است که می‌تواند به علت تنزل از مرتبه اصلی نفس، منشأ صدور افعال نازلی گردد.

اما ملاک تعدد قوا و انتساب یک فعل به یک یا چند قوه چیست؟

بر اساس دیدگاه فیلسوفان مسلمان، ملاک تعدد قوا، اختلاف افعال و آثار نفس است، اما هر اختلافی موجب تعدد قوا نمی‌شود. ابن‌سینا معتقد است سه گونه اختلاف موجب تفاوت قوا نیست: (۱) اختلاف افعال نفس از نظر شدت و قوت، (۲) اختلاف افعال از جهت سرعت و کندی و (۳) اختلاف افعال از نظر عدم و ملکه (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۸). برای مثال بر اساس این ملاک‌ها اگر اراده شوق اکید باشد، نمی‌توان به اراده و شوق دو قوه است، اما آیا قوه ادراک کلام و قوه ادراک مسموع یکی است؟

ملاصدرا با نظر به این که نفس را بسیط دانسته و قوا را از مراتب آن، ملاک تعدد قوا را در یکی از دو امر می‌داند: (۱) عدم یک قوه در زمان وجود قوه دیگر، (۲) تقابل دو فعل وجودی (نه فعل و عدم فعل) به گونه‌ای که یکی مستلزم عدم دیگری باشد (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، صص ۶۱-۶۲). برای مثال اگر اراده منشأ تولید یک آوا باشد و

فهم معنا محصول قوای علامه، میان این دو تقابل وجود خواهد داشت، پس میان معنا و تولید کلام تمایز خواهد بود.

حال این مسئله را بررسی می‌کنیم که آیا می‌توان ادراک کلام را به قوه سامعه نسبت داد؟ در باب اظهار و تولید کلام چه می‌توان گفت؟ نُطق قوه مستقل خواهد بود یا قوه متصرفه متکفل کارویژه‌های روانی زبان است؟ صدور یک «کنش زبانی» مبتنی بر چه اموری است؟ آیا در این چارچوب می‌توان از یک دانش یا استعداد زبانی در انسان سخن گفت؟ آیا این امر فطری است یا اکتسابی؟

۲-۳. نقش دانش زبانی در ادراک کلام

فرض اول در باب «ادراک الفاظ» این است که شنونده در این مقام، مسموعی را ادراک می‌کند و در «تولید الفاظ» فعلی ارادی برای تولید اصوات انجام می‌دهد. اما کلام تنها یک مسموع و صوت نیست. در فعل کلامی، معنا محوریت دارد و نفس با ادراک اصوات به آن معنا پی می‌برد و در تولید در پی القای آن معنا به شنونده است، پس رفتار کلامی به رفتارهای حسی و حرکتی قابل تقلیل نیست.

استفاده واقعی از زبان، در مواردی شامل عناصری است که از استعداد زبانی فراتر می‌باشد، لذا آنچه سخنگو تولید یا درک می‌کند، ممکن است دقیقاً بازتاب ویژگی‌های استعداد زبانی به تنهایی نباشد. در چنین مواردی شنونده تصور روشنی از معنای یک عبارت ندارد، یا آن‌که به او اطلاع داده می‌شود، آنچه درک کرده نادرست است. در چنین مواردی شنونده می‌گویند «در مورد این عبارت باید بیشتر فکر کند».

ذهن شنونده در «درک کلام» به معنایی منتقل می‌شود، این دو امر «هویت ذهنی» دارند و در «نفس‌شناسی درک و تولید کلام» باید به آنها توجه نمود، اما هویت «موضوع‌له» در دلالت وضعی هویت ذهنی نیست. اما شنونده در مقام ادراک کلام چگونه بر اساس موضوع‌له‌های یک نظام زبانی، معانی را درک می‌کند. قواعد و واژگان زبان چگونه در حافظه نگهداری می‌شوند؛ مثلاً پیوندهایی که بین شکل املائی و تلفظ و معنی کلمه وجود دارد و اغلب یکی باعث فراخوانی دیگری می‌شود، چگونه در حافظه ضبط می‌شوند؟ قسمت اعظم اطلاعاتی که ما در حافظه خود نگهداری می‌کنیم صورت کلامی دارند، یعنی در قالب جملات زبان ضبط و نگهداری می‌شوند و به یاد سپردن و فراموش کردن آنها با ساخت زبان رابطه دارد، ناچار زبان یکی از عوامل مهم

در ساخت و کار حافظه است، ناچار هر نظریه‌ای که درباره حافظه ارائه شود، باید نقش زبان را نیز در کارکرد آن در نظر داشته باشد.

برای آنکه شخص بتواند زبان را به طور مؤثر به کارگیرد، باید چیزهایی را بداند که می‌توان این امور را در پنج دسته قرار داد: (۱) دانش واج‌شناسی درباره اصواتی که می‌شود، (۲) اطلاعات لغوی درباره معانی کلمات و ترکیبات آنها، (۳) دانش نحوی در مورد جمله‌بندی، (۴) دانش ادراکی از جهانی که در آن زندگی می‌کند و می‌خواهد درباره آن صحبت کند و (۵) نظامی از باورها برای ارزیابی آنچه می‌شوند. دانش زبانی ما سه بخش اول است ولی این دانش، در ارتباط و مفاهمه به تنهایی کفایت نمی‌کند، مثلاً در جمله «علی پرنده را شکار کرد، هنگامی که پرواز می‌کرد» بر اساس دانش زبانی فاعل پرواز می‌کرد هم می‌تواند علی باشد و هم پرنده، اما این دانش ما از جهان پیرامون و باورهای ما است که شق اول را بعید و شق دوم را محتمل می‌سازد.

یکی از اصولی که نظریه‌پردازی در باب ادراک کلام باید بدان توجه نمود، وجود «حشو» در زبان است. حشو در ارتباط موقعی پیش می‌آید که مفهوم پیام تا حدی قابل پیش‌بینی باشد. هر چه معنای یک کلام بیشتر قابل پیش‌بینی باشد میزان حشو نیز در آن بیشتر است. مثلاً اگر شما جمله ناتمام «من متأسفانه دیروز قلم خودنویسم را...» به فارسی زبانی بدهید و از او بخواهید آن را تکمیل کند، او دو یا سه امکان بیشتر ندارد که یکی از آنها «گم کردم» خواهد بود؛ ولی اگر کلمه «گم» را هم قبلاً داده باشید، با قطعیت صددرصد «کردم» را به آن اضافه خواهد کرد. او برای تکمیل این جمله از مقدار حشوی که در جمله است کمک می‌گیرد یا، به بیان دیگر، حشوی که در جمله وجود دارد فعل آن را قابل پیش‌بینی می‌سازد.

ما در کاربرد روزمره زبان بیش از آن مقداری که واقعاً می‌شنویم حدس می‌زنیم یا، به عبارت دیگر، بیش از مقداری که از جوهر صوتی زبان خبر می‌گیریم، از دانش ناآگاه خود درباره احتمال وقوع عناصر زبان کمک می‌گیریم. برای مثال در یک ارتباط تلفنی با کیفیت تنها یک‌سوم از گستره ارتعاشات صوتی منتقل می‌شود یعنی وسعت باند آن بسیار محدودتر از وسعت باند گفتار معمول است و بدین ترتیب، بخشی از اطلاعات اکوستیک گفتار در مکالمات تلفنی از شنونده گرفته می‌شود. با این همه، ما در مکالمات عادی کمتر به اشکال برمی‌خوریم، زیرا حشو موجود در زبان، اطلاعات اکوستیک از دست‌رفته را جبران می‌کند.

۳-۳. نقش علم و اراده در فعل کلامی

تولید کلام از سنخ صدور فعل ارادی است که مسبوق به علم و اراده خواهد بود. در بادی امر به نظر می‌رسد، این فعل با اکتساب و یادگیری نظام زبانی پدید می‌آید و تبیین فطری بودن آن نیازمند اقامه دلیل است. بر این اساس هرچند زبان به عنوان نظام زبانی هویتی اجتماعی دارد ولی وجودش این امکان را فراهم می‌سازد که انسان به واسطه آن، استعداد زبانی خود را به کار گیرد.

اگر ادراک و تولید کلام را فعلی ارادی بدانیم، بحث دومی که نیاز است بدان پرداخته شود، مبادی صدور فعل ارادی است. ساده‌ترین تصویری که از مشهور نظر فیلسوفان مسلمان می‌توان درباره صدور فعل ارادی ارائه کرد چنین است: انسان ابتدا چیزی را تصور می‌کند و مفید بودن آن را در نظر می‌گیرد، سپس به آن میل و شوق پیدا می‌کند و در نتیجه با فرمان به اعصاب و عضلات، جوارح بدن به حرکت در می‌آیند. این نظر مبتنی بر نظریه قوای نفس است که بر اساس آن نفس کارهایش را از طریق قوا انجام می‌دهد و عمل ارادی محصول مبادی است که قوای مدرکه به عنوان مبدأ اُبعد و قوه شوقیه به عنوان مبدأ بعید و قوه فاعله مبدأ قریب فعل می‌باشند.

در تصویر فوق منشأ اختیاری بودن فعل صادره، اراده است، یکی از مسائل مناقشه‌برانگیز این است که آیا اراده متمایز از شوق و قوه شوقیه است؟ فلاسفه کار قوه شوقیه را تحریک قوه فاعله بر اثر ترسیم صورتی مطلوب یا منفور می‌دانند. از نظر آنان این قوه، به وسیله قوه مُدرکه تحریک می‌شود و قوه فاعله را تحریک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۳۳). اشتیاق از هیچ یک از ادراکات پدید نمی‌آید و دلیل تغایر شوق و ادراک این دانسته شده که (۱) با اینکه دو انسان یک محسوس را ادراک می‌کنند مثلاً یک غذا را می‌چشند یا یک لذت را تخیل می‌کنند، اما هر دو به آن شوق پیدا نمی‌کنند، (۲) حتی یک انسان نیز در طول زمان به یک مُدرک می‌تواند اشتیاق یا عدم اشتیاق داشته باشد. (ابن‌سنا، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲) (۳) ادراک بدون شوق نیز حاصل می‌شود، ولی شوق بدون ادراک حاصل نمی‌شود. (کاتبی، ۱۳۸۴، ص ۶۷۹)

اما یک مسئله مهم این است که شوق مسبوق به چه ادراکی است؟ زیرا قوه شوقیه از مراتب نفس حیوانی است، آیا این قوه تنها مسبوق به حس و خیال می‌باشد که از مُدرکات حیوانی هستند یا آن‌که مسبوق به معقولات نیز می‌باشد که از مُدرکات نفس

ناطقه هستند؟ بحث از نقش حس، خیال و وهم در شوق نیازمند تفصیلی خارج از حوصله و هدف این مقاله است.

در بحث از مبادی فعل به عزمی که پس از تردید در انجام یا ترک فعل، جزم می‌شود و در نتیجه یکی از دو طرف ترجیح داده می‌شود، «اراده» گویند. یکی از مباحث مورد اختلاف این است که اراده همان «شوق مؤکد» است و شوق و اراده در قوه وحدت دارند یا متعدد هستند؟ این مسئله از این جهت اهمیت دارد، که اراده عزم جازمی است که میان انجام یا ترک فعل انتخاب می‌کند، به عبارتی در مبادی صدور فعل نقطه‌ای که اختیاری یا اختیاری نبودن فعل بدان وابسته است، اراده است. اراده تجلی همان انتخاب‌گری و اختیار است و در فعل کلامی خاستگاه ادراک و تولید کلام خواهد بود.

فیلسوفان مشاء مانند ابن‌سینا بر اساس مثال‌هایی که در باب اراده با وجود شوق به مخالف آن ذکر شد، اراده را از شوق متمایز و آن را مسبوق به شوق می‌دانستند، اما شوق را گاه ناشی از قوای ادراکی حیوانی و گاه ناشی از عقل می‌دانستند. آنان اراده را «اجماع» می‌نامیدند و تصریح داشتند که اجماع همان شوق نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۲، صص ۱۷۲-۱۷۳). اما در بسیاری از آثار مشائی چون نجات و شرح هدایه اثیریّه از اجماع یا اراده بحثی نمی‌شود که موهم این است اجماع متمایز از شوق نیست و کمال شوق و شوق اُکید است. این دیدگاه توسط دوانی مطرح و از آن دفاع شده است (دوانی، ۱۴۱۱، ص ۱۴۵). او مدعی است که اگر اراده از افعال اختیاری باشد، به تسلسل منتهی می‌شود (همان، ص ۱۵۷).

دیدگاه ملاصدرا در باب تمایز شوق و اراده میان انسان و حیوان قول به تمایز است. او در حیوان معتقد است که اراده از شوق اکید تفکیک نمی‌شود، زیرا وهم رئیس قوای ادراکی حیوان است. اما در مورد انسان باید میان افعال او تفکیک کرد: برخی از افعال انسان که برخاسته از متخیله و واهمه هستند مانند افعال حیوان، اراده نقشی ندارد و افعال او با تحریک شهوت یا غضب صادر می‌شود، ولی در برخی از افعال انسان عقل عملی وارد شده و اراده را تحریک می‌کند و عمل با دخالت اراده صادر می‌گردد (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۴۲). اگر چنین تفسیری از بیان ملاصدرا مبنا قرارگیرد، اراده به معنای «حکم عقل عملی» خواهد بود. اما در برخی از مواضع عبارات ملاصدرا موهم این است که اراده همان شوق اکید است (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۴۱۰، ج ۶: ۳۵۴).

۳-۴. عقل عملی خاستگاه توانایی و رشد زبان

از نظر فلاسفه مسلمان تمایز انسان از حیوان در قوای ناطقه اوست که «عقل» نامیده می‌شود و به دو قسم «نظری» و «عملی» تقسیم می‌شود. براساس مبنای مشهور، انسان به کمک عقل عملی، به نظم و ترتیب امور زندگی می‌پردازد (کاتبی، ۱۳۸۴، صص ۶۷۹-۶۸۰). ابن‌سینا در اشارات درباره عقل عملی می‌گوید که عقل عملی از قوای نفس انسانی است که به علت نیاز نفس به تدبیر بدن فعالیت می‌کند و کار آن استنباط امور جزئی است. عقل عملی در این استنباط، به کمک عقل نظری به رأی جزئی منتقل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۲).

انسان از نظر ملاصدرا بدین جهت مُختار است که در انسان اراده منفک از شوق اکید است و مسبوق به عقل عملی است، در حالی که اراده حیوان از شوق اکید او منفک نیست و مسبوق به وهم است (شیرازی، ۱۳۸۲). بر این اساس، مبدأ افعال انسانی، از جمله ادراک معانی کلامی و تولید گفتار، عقل عملی می‌باشد. اما آیا این بدان معناست که عقل بر تمام افعال انسانی حاکم است؟ برای این منظور باید رابطه عقل عملی با عقل نظری مشخص گردد. از مجموع تعاریفی که در باب عقل نظری و عملی شده است، سه دیدگاه کلی که بیش از همه طرفدار دارد در باب نسب این دو عقل قابل طرح است: (۱) دیدگاهی که این دو را دو جوهر مستقل می‌داند که در آن عقل نظری مُدرک و عقل عملی عامل است؛

(۲) دیدگاهی که عقل را یک حقیقت می‌داند که با اعتبار اختلاف مدرکاتش دو نام می‌گیرد، یعنی عقل به لحاظ ادراک حکمت نظری عقل نظری و به لحاظ ادراک حکمت عملی عقل عملی خوانده می‌شود؛

(۳) عقل نظری مدرک کلیات نظری و عملی است و عقل عملی مدرک جزئیات عملی است (سروش، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲).

بر این اساس که اراده حُکم عقل عملی است، مدرک عقل عملی باید جزئیات باشند و بر این اساس دیدگاه دوم با نظر ملاصدرا سازگار نیست. اما ملاصدرا، بر خلاف حکمای مشاء، معتقد است که عقل نظری بسیاری از انسان‌ها از مرتبه عقل هیولانی صعود نمی‌کند و صور کلیه‌ای که اغلب درک می‌کنیم از سنخ صور خیالی است که اصطلاحاً «خیال منتشر» می‌نامد. با این حال عقل عملی انسان فعال است و حتی بدون

داشتن معقولات حقیقی و فعلیت عقل نظری افعالی از او صادر می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲).

البته از نظر او در نفسی که عقل نظری او فعلیت می‌یابد، عقل عملی جزئیات عملی را از کلیات نظری استنباط می‌کند و عقل عملی خادم عقل نظری خواهد بود. زیرا عقل نظری اصل ذات نفس است (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۳۱) ولی پس از عقل عملی و در حدود چهل سالگی در انسان شکل می‌گیرد (همان، ج ۸، ص ۱۴۵). ادراک کلیات توسط عقل نظری محدود به کلیات غیرعملی نیست و ادراک کلیات عملی نیز با عقل نظری است (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۸۹؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۲۵۸).

انحصار زبان در انسان و عدم قوه نطق در حیوانات نشان می‌دهد که این قوه از مراتب نفس انسانی است اما این مرتبه در کف مرتبه نفس انسانی قرار دارد. با توجه به نفس‌شناسی صدرایی به نظر می‌رسد که مرتبه قوه نطق و بسیاری از مراتب عقل عملی بالاتر از نفس حیوانی است ولی در مراتب عقل نظری نیست و کم‌تر از عقل هیولانی است. به همین دلیل باید در مراتب وجود انسان از دیدگاه ملاصدرا اصلاحاتی را اعمال نمود و میان نفس حیوانی و قوه عقل نظری مرتبه انسان متعارف را جای داد، زیرا انسان متعارفی که به مرتبه مجرد تامّ عقلی نرسیده است، بر اساس استعداد زبانی و حتی استعدادهای فراتر از آن مانند عقل ابزاری، اعتبارسازی و مانند آن به فراتر از قوای ادراکی و عملی حیوانی دست یافته است، هرچند به مشاهده عقلی دست نیافته است که محدود به «اوحدی از ناس» است. اما قدر مسلم، خاستگاه استعداد شناختی با استعداد زبانی متفاوت است و استعداد زبانی در مرتبه‌ای بالاتر از مراتب شناخت حسّی قرار دارد ولی عقل نظری می‌تواند در مرتبه‌ای بالاتر از خاستگاه زبان نیز در افراد معدودی از انسان‌ها فعلیت یابد.

۴. وجودشناسی فهم و ارتباط گفتاری

در سه بخش پیش به هویت اجتماعی زبان و جایگاه قوه نطق در نفس انسانی پرداختیم. در ادراک و تولید کلام، نفس در مرتبه‌ای بالاتر از مراتب حیوانی درگیر می‌شود و مقصود گوینده، نقشی محوری در اراده کلامی ایفا می‌کند. در این مرحله می‌توان به این پرسش بازگشت که چه مرتبه‌ای از مراتب نفس در صدور فعل کلامی وارد عمل شده است؟ آیا می‌توان معانی را متعلق به عالم مثال دانست؟ کارویژه‌های زبان (ادراک و اظهار) چه نسبتی با هستی انسان برقرار می‌کنند؟ در این بخش به سطحی از زبان

می‌پردازیم که فراتر از لفظ یا نظام دالّ و مدلول یا حتی قوه نطق و ناظر به مرتبه وجودی مفاهمه و ارتباط گفتاری است.

۴-۱. نقش اراده متکلم در مدلول کلام

کلام صفت متکلم است یا فعل او؟ تحلیل‌های بخش گذشته در باب نقش اراده مبتنی بر این فرض است که کلام فعل متکلم است و اراده در آن نقش دارد. اما اگر متکلم متصف به کلام می‌شود، اراده چه نقشی دارد؟ مواضع اندیشمندان درباره نقش اراده متکلم در دلالت یک لفظ مرکب تامّ (جمله) بر معنایی خاص یکسان نیست. خواهی نصیر معتقد است لفظ به حسب مقام ذات بر معنی دلالت ندارد، بلکه دلالت الفاظ بر معانی به قصد و اراده انسان بستگی دارد، زیرا لفظ در آن هنگام که بر معنای مطابقی خود دلالت می‌کند، معنای تضمینی آن مراد و مقصود نیست. مفروض او این است که یک لفظ نمی‌تواند بر چند معنا دلالت کند؛ اما علامه حلّی در شرح این نظر با این دیدگاه مخالفت می‌کند. خواهی نصیر بدین جهت برای قصد و اراده در دلالت معنا نقش قائل است که بدون توجه به حیثیت قصد نمی‌توان میان سه قسم دلالت مطابقی، تضمینی و التزامی تفاوت قائل شد (حلّی، ۱۳۸۸، ص ۸).

در دلالت مطابقی لفظ از تمام معانی وضع شده برای آن دلالت می‌کند مانند دلالت لفظ «خانه» از کل خانه. در دلالت تضمینی، دلالت لفظ از جزء معنای خود است مانند دلالت لفظ «خانه» از اتاق. دلالت التزامی دلالت لفظ از معنایی خارج از موضوع له اما ملازم با آن است مانند دلالت لفظ «بارندگی زیاد» از فراوانی نعمت (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۰). در دلالت تضمینی و التزامی بر خلاف دلالت مطابقی، لفظ برای تمام معنای موضوع له استعمال نمی‌شود و این عدم استعمال به خاطر نقش متکلم و عدول آن از موضوع له است.

برخی از این ایده دفاع می‌کنند که اساساً اگر نیت و قصد متکلم را در نظر نگیریم، نه چیزی به نام معنا و دلالت وجود دارد و نه حتی چیزی به نام متن. بر این اساس اگر یک رایانه تصادفاً جمله‌ای را تولید کند، آن جمله دلالت ندارد و صرفاً یک شکل است، زیرا اراده و قصدی در ورای آن وجود ندارد. تمایز میان دلالت تصویری و دلالت تصدیقی و تقسیم دلالت تصدیقی به مراد استعمالی و مراد جدّی در علم اصول کمکی مؤثری به حلّ این مسأله می‌کند.

در تمایز میان دلالت تصویری و تصدیقی، چنین گفته‌اند که در دلالت تصویری با شنیدن لفظ مفرد مانند «آب» یا لفظی مرکب مانند «آب سرد است» ذهن شنونده به یک معنا منتقل می‌شود و صرف دانستن یک زبان خاص و علاقات وضعیه در آن زبان برای این انتقال کافی است، این لفظ چه از سوی یک انسان ملتفت صادر شده باشد و چه توسط یک ماشین گفته شود، در چارچوب یک زبان دارای «مدلول تصویری» است. اما دلالت تصدیقی در جایی است که این لفظ علی‌الاصول برای یک «مقصود» مثلاً «اخبار»، «انشاء» و مانند آن به کار می‌آید و شنونده علاوه بر درک «مدلول تصویری» انتظار یک قصد و غرض از گوینده را دارد؛ این دلالت هنگامی ایجاد می‌شود که کلام از گوینده ملتفت صادر شده باشد. اصولیین «مدلول تصدیقی» را به دو دلالت متقدم و ثانوی تقسیم می‌کنند، مدلول تصدیقی متقدم را که «مراد استعمالی» نیز گویند، آن چیزی است که متکلمین در یک زبان و جامعه عادتاً در استعمال از آن اراده می‌کنند و برای درک آن تنها دانستن زبان و عرف جامعه کفایت می‌کند، اما اصولیین خاطر نشان می‌کنند که این لفظ یک مدلول تصدیقی ثانوی نیز دارد؛ یعنی متکلم ملتفت ممکن است در بیان لفظ خود جدی باشد و همان مراد استعمالی را اراده کرده باشد و ممکن است از بیان آن لفظ، قصد، هزل و شوخی داشته و معنایی دیگر را اراده کرده باشد. مراد گوینده که ممکن است موافق مراد استعمالی باشد و ممکن است موافق نباشد را «مراد جدی» گویند. شنونده برای درک «مراد جدی» علاوه بر دانستن زبان و عرف جامعه باید به قرائن متنی یا فرامتنی مانند حالت گوینده و مانند آن نیز مسلط گردد (صدر، ۱۳۸۸، صص ۵۱-۵۲).

مراد جدی گوینده، در گروهی تجربیات و مرتبه هستی او است. هرچند تجربیات هر شخص محدود به او است و آن «تجربه» منتقل نمی‌شود ولی [بخش‌هایی] آنچه در حیات و هستی یک شخص رخ می‌دهد، می‌تواند در حوزه حیات شخص دیگری نیز تحقق پیدا کند و همین امر سبب می‌شود آن «تجربه» برای دیگری قابل فهم باشد و این همان چیزی نیست که می‌توان آن را یک تجربه شخصی قائم به شخص به شمار آورد، بلکه آنچه می‌تواند از یک شخص به شخص دیگر انتقال پیدا کند، معنی و مفهومی است که از تجربه به دست می‌آید (ابراهیمی دینانی، فلسفه و ساحت سخن: ۱۳). به بیان دقیق‌تر آنچه قابل انتقال است، مشترکات تجربیات است. آنچه در انتقال تجربه زیسته با استفاده از زبان روی می‌دهد، این است که تجربه زیسته در یک فرایند از مرحله تشخص به مرتبه تعقل درمی‌آید. البته شنونده نیز این مفهوم را در پرتوی

تجربه‌های زیسته خود درک می‌کند و از این جهت سخن گفتن و گفتگو کردن راهی است میان دو خلوتگاه کشیده می‌شود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ص ۱۴)

اما از نظر لغوی متکلم بودن صفتی است که منشأ اثر واقع می‌شود و انشاء کلام را به دنبال دارد. کلام در اصطلاح به معنای اظهار و اعلام است و در هر گونه اظهار و اعلام نوعی انفتاح و گشودگی به روی غیر تحقق می‌پذیرد. کسانی که از صفت بودن کلام سخن می‌گویند به متکلم بودن اشاره دارند و آنان که آن را فعل متکلم می‌دانند بر قیام کلام به متکلم اشاره دارند و قیام فعل به فاعل با قیام صفت بر موصوف متفاوت است.

۴-۲. نسبت نطق با عوالم حس، مثال و عقل

اما «زبان» و «کلام» به عنوان منشأ اتصاف متکلم، سرّ سویدا و باطن انسان را ظاهر می‌گرداند و هستی آنجا که به فهم و ادراک درمی‌آید زبان خواهد بود. در این معنای جدید از «زبان»، معنا علاوه بر حیثیت ذهنی و بین‌الذّهانی، حیثیت عینی نیز خواهد داشت. نقش زبان و مفاهمه زبانی در برقراری اتصال و ارتباط قابل انکار نیست، اما زبان در مراحل مختلف وجود انسان تحقق می‌پذیرد و یک انسان در همه شؤون هستی و مراحل وجودی خود می‌تواند با انسان‌های دیگر در مراحل مختلف هستی آنها از طریق سخن ارتباط و اتصال برقرار کند و ارتباط تنها محدود به مرتبه عالم حس نخواهد بود.

استاد دینانی مدعی است که آنچه درباره هستی صادق است درباره زبان نیز صادق می‌کند و زبان از خصلتی برخوردار است که خصلت وجود به شمار می‌آید، یعنی هر موجودی به واسطه وجود موجود می‌گردد و اگر وجود شناخته نشود، موجود نیز شناخته نخواهد شد. زبان نیز چنین است و زبان را جز به زبان نمی‌توان شناخت و با زبان است که ما در پهنه بیکران هستی حضور پیدا می‌کنیم و انسان و هستی در زبان به ظهور می‌رسند. از این نظر زبان نور و حقیقت وجود ظاهر بالذات و ظاهرکننده (مُظهِر) غیر است. انسان با زبان در افق عالم امکان به تماشا می‌نشیند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ص ۱۷).

ایشان بر اساس این که زبان ظهور اندیشه و به تبع ظهور هستی است و این که در فهم جهان، «هل بسیطه» بر «های حقیقیه» تقدم دارد، نتیجه می‌گیرد که «این فهم و ادراک انسان نیست که هستی را ظاهر و آشکار می‌سازد، بلکه این هستی است که فهم و ادراک را به ظهور می‌رساند و خود در آنها ظاهر و آشکار می‌شود و البته هستی آنجا که

به فهم و ادراک درمی آید زبان خواهد بود. در اینجا به هیچ وجه گراف نیست اگر بگوییم مرزهای جهان انسان همان مرزهای زبان او شناخته می شود.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ص ۹)

در این مقدمه چینی و نتیجه گیری گویا به جایگاه علم حضوری در درک هستی اشیاء و گستره ادراک توجه نشده است. زبان ظهور اندیشه های حصولی است و حتی در این که زبان بتواند تمام مرزهای علم حصولی را ظاهر سازد نیز جای تأمل است ولی به قطع، حضور عالم فراتر از بیان آن توسط زبان است. ملاصدرا معتقد است وقتی انسان سخن می گوید و یا می نویسد، مبدأ و منشأ اراده او در این کار یک صورت عقلی است که در نیروی ناطقه او به گونه ای بسیط و مجمل تحقق دارد و همین صورت عقلی بسیط است که تنزل می یابد و از مقام وحدت به مرحله کثرت درمی آید و از اجمال به تفصیل می رسد (شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۶).

جمع بندی

فعالیت های زبانی نفس با حیثیت اجتماعی و وضعی نظام های زبانی مرتبط است. به همین خاطر در ارائه تحلیلی نفس شناختی در باب زبان در چارچوب فلسفه اسلامی، باید به همه ابعاد فردی و اجتماعی، شناختی و غیرشناختی، فطری و محیطی، و غیره زبان توجه شود. درک کلام امری شناختی است و تولید کلام نیز به عنوان یک فعل ارادی قاعدتاً مسبوق به تفکر می باشد.

قصد اصلی انسان در تولید کلام، ایجاد معنا یا معانی است، این معانی ایجاد شده ممکن است متعلق به حوزه نیازها و تمایلات و در خدمت قوه شهوت، غضب یا عقل باشد و در نتیجه کارکردهای متنوع و متکثر، در گستره زبان ظهور می کند و در نتیجه مفاهمه و ارتباط کلامی انسان ها نیز در گستره مراتب مختلف عوالم هستی صورت گیرد.

بر اساس مباحث گذشته، خاستگاه زبان به عنوان کارویژه منحصر به جنس انسان، از منظر نفس شناختی ریشه در اراده و عقل عملی انسان دارد، و از نظر وجودشناختی نیز در مرتبه عالم مثال و عقل قرار می گیرد. ادراک کلام نیز فراتر از ادراک حسّی اصوات یا متون است و قوه خیال انسان است که او را از این حواس به معانی منتقل می سازد و به عبارت دیگر، ادراک و اظهار کلام فعالیتی ارادی است که با مباشرت قوه متصرفه صورت می گیرد. ادراک و تولید کلام مسبوق به ادراک معانی است و انسان با اراده به

تولید کلام مبادرت می‌ورزد و با به خدمت گرفتن قوای فعاله و تحریک بدن اصواتی یا نوشتارهایی تولید می‌کند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ ۱۳۹۲؛ فلسفه و ساحت سخن؛ تهران؛ انتشارات هرمس.
- ابن سینا، حسین؛ ۱۳۸۴؛ شرح الاشارات و التنبیها؛ تحقیق کریم فیضی؛ قم؛ موسسه مطبوعات دینی.
- ابن سینا، حسین؛ ۱۳۶۳؛ الشفاء (الهیات)؛ تحقیق الاب قنوتی و سعید زاید؛ تهران؛ ناصر خسرو.
- ابن سینا، حسین؛ ۱۳۸۵؛ النفس من الشفاء؛ تصحیح و تحقیق آیت‌اله حسن زاده؛ قم؛ بوستان کتاب قم.
- ابن سینا، حسین؛ ۱۳۵۷؛ النجات؛ قم؛ المکتبه المرتضویه.
- استاینبرگ، دنی؛ ۱۳۹۳؛ درآمدی بر روانشناسی زبان؛ ترجمه ارسلان گلفام؛ تهران؛ سمت.
- پستال، پاول؛ ۱۳۶۸؛ «قلمروی نحو»؛ روان‌شناسی و ارتباط؛ ترجمه محمدرضا طالبی‌نژاد؛ تهران؛ مرکز نشر دانشگاهی، صص ۲۵-۳۶.
- چامسکی، نوم؛ ۱۳۷۷؛ زبان و مسائل دانش؛ ترجمه علی درزی؛ تهران؛ آگاه.
- حلی، حسن بن یوسف؛ ۱۳۸۸؛ الجوهر النضید؛ تحقیق محسن بیدارفر؛ قم؛ بیدار.
- خراسانی، محمدکاظم؛ ۱۴۰۹ق؛ کفایه الاصول؛ قم؛ مؤسسه آل‌البیت ت
- دوانی، محمد با اسعد؛ ۱۴۱۱ق؛ ثلاث رسائل؛ تحقیق احمد تویسرکانی؛ مشهد: آستانه الرضویه المقدسه، مجمع البحوث الاسلامیه.
- سبحانی، جعفر؛ ۱۴۲۴ق؛ الموجز فی اصول الفقه؛ قم؛ مؤسسه امام صادق.
- سروش، جمال؛ ۱۳۹۳؛ عقل عملی و و کارکرد آن در حکمت عملی از دیدگاه صدرالمتالهین؛ قم؛ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)؛ ۱۴۱۰ق؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار)؛ بیروت؛ داراحیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)؛ ۱۳۸۲؛ الشواهد الربوبیه؛ تهران؛ بنیاد حکمت صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)؛ ۱۳۸۰؛ المبدأ و المعاد؛ قم؛ مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)؛ ۱۳۹۴؛ شرح هدایه اثیری؛ تهران؛ بنیاد حکمت صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)؛ ۱۳۸۲؛ شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء؛ تهران؛ بنیاد حکمت صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)؛ ۱۳۶۳؛ مفاتیح الغیب؛ تهران؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر، سید محمدباقر؛ ۱۳۸۸؛ دروس فی علم الاصول، الحلقه الثانیه؛ قم؛ جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین؛ ۱۴۲۳ق؛ نهایه الحکمه؛ قم؛ موسسه النشر الاسلامی.
- غزالی، ابوحامد؛ ۱۹۹۳م؛ معیار العلم فی فن المنطق؛ بیروت؛ مکتبه الهلال.
- کاتبی قزوینی، علی؛ ۱۳۸۴؛ حکمه العین؛ تهران؛ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کالر، جاناتان؛ ۱۳۷۹؛ فردینان دوسوسور؛ ترجمه کورش صفوی؛ تهران؛ انتشارات هرمس.
- مروارید، محمود؛ ۱۳۸۷؛ «نظریات شیءانگارانه معنا در فلسفه تحلیلی و علم اصول»؛ نقد و نظر، شماره ۳۹-۴۰؛ قم؛ مرکز تحقیقات دفتر تبلیغات اسلامی.
- مؤمنی، علی؛ ۱۳۸۷؛ کمال انسان و انسان کامل؛ قم؛ انتشارات اشراق.
- میلر، جرج؛ ۱۳۶۸؛ «روان شناسی و ارتباط»؛ روان شناسی و ارتباط؛ ترجمه محمدرضا طالبی نژاد؛ تهران؛ مرکز نشر دانشگاهی؛ صص ۵-۱۴.