

نشانه‌شناسی باستان و تأثیر آن در شکل‌گیری مبحث دلالت

امین شاه وردی*

چکیده

در این مقاله، چگونگی شکل‌گیری نظریه دلالت و تأثیرپذیری اندیشمندان مسلمان در طرح و گسترش این مبحث مورد بررسی قرار می‌گیرد. برای این منظور، به آموزه‌های سه مکتب مهم یونانی‌ای اشاره می‌شود که به بررسی و تحلیل نشانه‌ها پرداخته و آموزه‌هایشان در نویسندگان دوره‌های بعد مؤثر واقع شدند: نخست ارسطو بود که در ابتدای عبارت و انتهای دفتر دوم تحلیل پیشین به بررسی نشانه‌ها پرداخت؛ دودیکر پزشکان که نشانه‌ها را ذیل دو دسته اصلی تقسیم می‌کردند و سدیکر رواقیان که نشانه‌ها را به مثابه مدخل بحث از استدلال‌ها مورد بررسی قرار می‌دادند. در دوره اسلامی، ابن‌سینا نخستین منطق‌دانی است که با تقسیم‌بندی انواع دلالت لفظی وضعی به بررسی دقیق دلالت روی می‌آورد و آموزه‌های وی که اغلب توسط دیگر منطق‌دانان تکرار می‌شود، عمدتاً با توجه به گفتارهای ارسطو در ابتدای کتاب عبارت شکل می‌گیرد؛ پس از ابن‌سینا، همگام با تصریح به دلالت‌های لفظی طبیعی در آثار خونجی و دیگر منطق‌دانان به پیروی از فخرالدین رازی، دلالت‌های لفظی عقلی نیز در آثار ارموی، علامه حلی و قطب‌الدین شیرازی مورد اشاره می‌گیرند و قطب‌الدین رازی با بحث از دلالت‌های غیرلفظی دامنه نظریه دلالت را گسترش داده و تعریف جدیدی از «دلالت» ارائه می‌کند؛ این تعریف جدید از دلالت و توجه به دلالت‌های غیرلفظی را می‌توان ناشی از مباحث ارسطو در دفتر دوم تحلیل پیشین و همچنین آموزه‌های رواقیان و پزشکان دوره باستان دانست که احتمالاً از دو طریق، یعنی آثار متکلمان و شارحان منطق ارسطو بر منطق‌دانان دوره‌های بعد مؤثر واقع شده‌اند.

واژگان کلیدی: نشانه‌شناسی، نظریه دلالت، منطق رواقی، ارسطو، ابن‌سینا.

* دکترای فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛

مقدمه

آثاری که به بررسی نظریه دلالت در دوره اسلامی پرداخته‌اند، مبانی و آبشخورهای این بحث را غالباً در میان آموزه‌های نحله‌ای خاص دنبال کرده و با محدود کردن دامنه پژوهش، امکان بهره‌گیری اندیشمندان اسلامی از آراء مکتب‌های دیگر را مورد بررسی قرار نداده‌اند. این در حالی است که اندیشمندان یونانی در بافت‌های مختلف و به دلایل گوناگون، نشانه‌ها و چگونگی دلالت آن‌ها را مورد بررسی قرار داده و با باقی گذاشتن آثار مختلفی در این زمینه، امکان طرح و گسترش این بحث را برای آیندگان خود فراهم آوردند.

بیشتر پژوهش‌های صورت گرفته در این حوزه، با برجسته کردن آموزه‌ها و دیدگاه‌های ارسطو غالباً تحول جریانی مشائی را دنبال کرده و با پی‌گیری نه چندان متمسک آن تا فارابی، صرفاً همین سیر تحولی را مورد بررسی قرار داده‌اند.^۱ در عین حال، در اندک پژوهش‌هایی که به بررسی تأثیر آموزه‌های رواقی بر اندیشمندان دوره اسلامی پرداخته‌اند، غالباً با نوعی بی‌پروایی آموزه‌های ارسطو و سنت مشائی نادیده گرفته شده و دیدگاه منطق‌دانان دوره اسلامی در این زمینه صرفاً متأثر از نظرات رواقیان در نظر گرفته شده است؛ برای مثال، عثمان امین تأثیر آموزه‌های رواقی در این زمینه را چنین ارزیابی می‌کند:

و همان‌گونه که دیدیم، رواقیان نظریه‌ای مبسوط درباره دلالت‌ها داشتند که در منطق ارسطویی، جای آن خالی بود و مسلمانان هم، نظریه دلالت را این‌گونه دریافتند [...] ملاحظه می‌شود که ابن‌سینا نیز قیاس «دلیل» و «علامت»^۲ را به همین معنای رواقی بیان می‌کند و مثالی که ابن‌سینا آن را ذکر می‌کند، دقیقاً همان مثال رواقی است: «این زن شیر دارد، پس بنابراین زائیده است» (امین، ۱۹۴۵: ۳۶-۳۵).

این در حالی است که منطق‌دانان دوره اسلامی از جمله ابن‌سینا، مبحث «قیاس علامت»^۳ را متأثر از آموزه‌های ارسطو در تحلیل پیشین مورد بررسی قرار داده‌اند؛ از سوی دیگر، بر خلاف نظر عثمان امین، مثال‌هایی که ابن‌سینا در این بخش به کار گرفته است دقیقاً همان مثال‌هایی است که ارسطو در مبحث «قیاس علامت» مطرح کرده است؛ برای روشن شدن اشتباه عثمان امین، کافی است تا به گفتارهای ارسطو در باب «قیاس علامت» که در دفتر دوم تحلیل پیشین بیان شده است، رجوع شود؛ ارسطو پس از معرفی قیاس علامت، برای شکل اول این نوع قیاس، مثال زیر را ارائه می‌کند که دقیقاً همان مثالی است که عثمان امین معتقد است ابن‌سینا متأثر از رواقیان آن را مطرح کرده است؛

نشانه، مطابق با شیوه‌هایی که حد وسط در شکل‌ها (ی قیاس) به کار می‌رود، سه گونه است؛ زیرا یا در شکل نخست یا (شکل) میانی و یا در (شکل) سوم به کار گرفته می‌شود. برای مثال، اثبات این که زنی حامله است چون شیر دارد از طریق شکل نخست است، زیرا حد وسط، شیر داشتن است (بگذارید، A برای حامله بودن، B شیر داشتن و C برای زن باشند) (70a10-15)^۴.

بدین ترتیب روشن است که مبحث «دلالت» و چگونگی شکل‌گیری آن در دوره اسلامی نیازمند پژوهشی دقیق‌تر است تا ریشه‌های تاریخی آن و آموزه‌های تأثیرگذار بر منطق‌دانان دوره اسلامی در این مبحث را روشن سازد.

۱. ارسطو و نشانه‌شناسی

صدرالمتألهین ارسطو در دو بخش عمده از آثار منطقی خود به بحث از نشانه‌ها می‌پردازد و مطالب مطرح شده در همین بخش‌ها هستند که به‌طور خاص بر شکل‌گیری آراء و نظرات اندیشمندان مشائی در زمینه «دلالت» تأثیر می‌گذارند. نخستین جایی که ارسطو به بحث از نشانه‌ها می‌پردازد، ابتدای کتاب العبارة است که چنین می‌گوید:

چیزهایی که در گفتارند^۵، نشانه‌ها یا نمادهای انفعالات یا تأثرات روان هستند. چیزهای نوشته شده نشانه‌هایی برای چیزهایی هستند که در گفتارند. نوشتار همانند گفتار برای همه افراد یکسان نیست. اما انفعالات ذهنی، که چیزهای نوشته شده در درجه نخست نشانه‌های آن‌ها هستند، فی نفسه برای همه نوع بشر یکسانند، همچنان که اعیانی که این انفعالات نمایانگر، تصویر، کپی یا مشابه آن‌ها هستند، (برای همه انسان‌ها) یکسانند (8-16a5).

این بحث از نشانه‌ها، با توجه به جایگاهش که مدخل شکل‌گیری قضایا و کاربرد آن‌ها در قیاس است، به خوبی نشان می‌دهد که ارسطو اولاً و بالذات به نشانه‌های لفظی و نحوه دلالت آن‌ها نظر دارد نه همه انواع نشانه‌ها. چنین مطلبی به خوبی توضیح می‌دهد که چرا نزد پیروان ارسطو و مشائیان دوره اسلامی، «دلالت» غالباً به مثابه دلالت لفظی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در عین حال، ارسطو همچنان که به دلالت لفظی وضعی می‌پردازد، به نوع دیگری از دلالت لفظی نیز در قالب مثالی اشاره می‌کند که همین را می‌توان پایه و مایه گسترشی در جهت تقسیم‌بندی انواع دلالت لفظی در دوره‌های بعدی دانست:

پیش‌تر گفتیم که نام، به واسطه وضع است که این یا آن چیز را نشانگری می‌کند. هیچ آوایی بالذات نام نیست؛ بلکه زمانی نام می‌شود که سمبل (چیزی) گردد. الفاظ در هم و برهم، برای مثال آن‌هایی که حیوانات ایجاد می‌کنند، معنایی می‌دهند، اما هیچ لفظ در هم و برهمی از این دست، نام نیست (30-16a28).

این بخش از گفتارهای ارسطو که به آن‌چه در کتاب سیاست هم آمده شباهت دارد (1253a9)، در دست منطق‌دانان دوره اسلامی گسترش یافته و بنیانی برای دلالت لفظی

طبعی فراهم می‌آورد.^۷ اما چنان‌که در ابتدای مقاله گفته شد، ارسطو نوع دیگری از نشانه‌ها یعنی نشانه‌های غیرلفظی را نیز در آثار خود مورد اشاره قرار می‌دهد، اما نه در کتاب العباره بلکه در دفتر دوم از کتاب تحلیل پیشین و در بحث از قیاس «علامت». در دیگر آثار ارسطو نیز بدون تقسیم‌بندی دقیقی می‌توان ردپایی از چنین نشانه‌هایی را یافت، هر چند نه با توضیحات تفصیلی‌ای که در بحث از قیاس «علامت» آمده‌اند. برای مثال، ارسطو در کتاب «در باب پیشگویی در خواب» به نشانه بودن برخی خواب‌ها اشاره می‌کند (463a31) یا وارد شدن ستاره به سایه را نشانه گرفتگی در نظر می‌گیرد^۸ (462b28).

۲. جایگاه نشانه‌شناسی در منطق رواقی

در نظام فکری رواقیان منطق جایگاه ویژه‌ای دارد؛ آن‌ها فلسفه را به سه بخش کلی یعنی فیزیک، اخلاق و منطق تقسیم نموده و از مثال‌های مختلفی برای روشن کردن رابطه این سه بخش استفاده می‌کردند؛ در مثالی که لاترتیوس از رواقیان نقل می‌کند فلسفه مانند حیوانی مجسم می‌شود که منطق استخوان‌ها، اخلاق گوشت و طبیعیات روح آن را تشکیل می‌دهد؛ در مثال دیگری فلسفه به زمینی زراعی تشبیه می‌شود که منطق حصار دور آن، طبیعیات درختان یا خاک و اخلاق میوه آن را تشکیل می‌دهند (Laertius, 1925: 151).

منطق نزد رواقیان به دو بخش خطابه و دیالکتیک تقسیم می‌شود (Laertius, 1925: 151)؛ از دیدگاه آن‌ها دیالکتیک، بخش اصلی منطق را تشکیل می‌دهد و خود به دو زیر بخش اصلی تقسیم می‌شود؛ بخش نخست، آنچه در باب مدلول‌ها است و بخش دوم، آنچه به گفتار مربوط می‌شود.^{۱۰} بدین ترتیب، به روشنی می‌توان دریافت که نشانه‌شناسی (که در بخش نخست، یعنی آنچه در باب مدلول‌ها است، مورد بحث قرار می‌گیرد) بخش مهمی از منطق رواقی و در واقع درگاه ورود به استدلال‌ات و استنتاجات منطقی را تشکیل می‌دهد؛ بر این اساس، همه استدلال‌ها و استنتاجاتی که هسته اصلی منطق رواقی را تشکیل می‌دهند، مانند: اثبات‌نشده‌ها، تماها، قضایا و ... در همین بخش

مورد مطالعه قرار می‌گیرند.

رواقیان الفاظ و سخنان معناداری را که هستی مادی دارند و گوش از آن‌ها مرتعش می‌شود، نشانه‌ی معنا و تصویری در نظر می‌گیرند که در ذهن نقش بسته می‌شود؛ مدلول لفظ، خود بر ابژه‌ای فیزیکی دلالت می‌کند و بدین طریق لفظ معنادار با ابژه‌ای در جهان خارج ارتباط می‌یابد؛ در عین حال، از دیدگاه رواقیان معنا یا مدلولی که از طریق آن، لفظ با مصداق خود در جهان خارج مرتبط می‌شود، هستی غیر فیزیکی^{۱۱} دارد (O'Toole and Jennings, 2004, 437).

نشانه (σημαίνον τὸ) ← مدلول (τὸ σημαϊνόμενον) ← مصداق (τὸ τυγχάνον)

بدین ترتیب، از دیدگاه رواقیان معنا یا مدلول، واسطه‌ای در امر دلالتِ دو ابژه فیزیکی^{۱۲} در نظر گرفته می‌شود و سبب می‌شود تا لفظ بتواند بر ابژه‌ای در جهان فیزیکی اطلاق گردد. بر این اساس لفظی که معنایی را حاصل نمی‌آورد، نمی‌تواند بر چیزی دلالت کند و به همین دلیل است که از دیدگاه رواقیان، واژه‌ای یونانی در عین آن که برای یونانیان معنا یا مدلول دارد برای کسی که یونانی نمی‌داند خالی از مدلول است.^{۱۳}

۳. نشانه‌شناسی نزد پزشکان و شکاکان در دوره باستان

در دوره باستان، به جز رواقیان که بحث از دلالت را جزء اصلی آموزه‌های نظری خود قلمداد می‌کردند، پزشکان و شکاکان هم بحث نظری از نشانه‌ها را مورد توجه قرار داده و به دسته‌بندی نشانه‌ها می‌پرداختند؛ بر اساس گفتار امپریکوس، دو نحله مهم در پزشکی دوره باستان وجود داشته است که از آن‌ها به تجربه‌گرایان^{۱۴} و عقل‌گرایان^{۱۵} تعبیر می‌شود؛ یکی از مهم‌ترین تمایزهای میان این دو نحله را می‌توان تمایل عقل‌گرایان به استنتاج‌های نظری و انتقاد تجربه‌گرایان بر چنین استنتاج‌هایی دانست (Hankinson, 2005: 332)؛ بررسی دقیق تمایزات این دو نحله خارج از چهارچوب این مقاله است و در این جا تنها به تمایزات آن‌ها در خصوص نشانه‌ها و چگونگی دلالت

نشانه‌ها بر مدلول‌ها پرداخته خواهد شد؛ برای این منظور نخست باید به تقسیم‌بندی نشانه‌ها آن‌گونه که در مباحث آن‌ها وجود دارد، اشاره شود؛ نخستین نوع نشانه از دیدگاه این متفکران، نشانه‌ای است که بر مدلولی دلالت می‌کند که موقتاً مستور گشته است، امپریکوس چنین نشانه‌ای را «یادآور»^{۱۶} می‌نامد، در حالی که نوع دیگری از نشانه‌ها وجود دارند که بر مدلول‌هایی دلالت می‌کنند که به لحاظ ذات مستور هستند و امپریکوس آن‌ها را «نشانگر»^{۱۷} می‌نامد؛ مثال‌هایی که امپریکوس برای نشانه «یادآور» ذکر می‌کند: دلالت دود بر آتش یا دلالت گسیختگی قلب بر مرگ است و مثالی که وی برای نشانه «نشانگر» ذکر می‌کند، دلالت حرکت بدن بر وجود نفس است (Empricus, 1967: 317)؛ با توجه به این توضیحات اکنون می‌توان به انتقاد پزشکان تجربه‌گرا بر عقل‌گرایان توجه کرد و آن عدم اعتبار استدلال‌های مبتنی بر نشانه‌های «نشانگر»، نزد این متفکران است؛ از دیدگاه تجربه‌گرایان راه تجربی‌ای وجود ندارد تا وجود مدلول نشانه‌های «نشانگر» را اثبات کرد و به همین سبب، بر خلاف دیدگاه عقل‌گرایان نمی‌توان از چنین نشانه‌هایی در فرآیند استدلال استفاده کرد و بر اساس آن‌ها نظریه‌پردازی نمود (Hankinson, 2005: 333).

در عین حال، امپریکوس هنگام گزارش دیدگاه‌های رواقی، تقسیم‌بندی‌ای مشابه با تقسیم‌بندی پزشکان از نشانه‌ها را به آن‌ها نسبت می‌دهد؛ همان‌طور که تجربه‌گرایان انتقادات خود بر عقل‌گرایان را بر عدم اعتبار نشانه‌های «نشانگر» در استدلال‌ها و نقش نامشخص آن‌ها در گذار از پدیده‌ها به امور مستور و نا آشکارا متمرکز کرده بودند، شکاکان هم مانند تجربه‌گرایان، انتقادات مشابهی را بر رواقیان مطرح می‌کردند و بدین ترتیب موضعی مشابه با پزشکان تجربه‌گرا در خصوص نشانه‌های «نشانگر» اتخاذ می‌کردند. اکنون پرسشی که مطرح می‌شود این است که تمایز میان نشانه‌های «یادآور» و «نشانگر»، در اصل، تمایزی رواقی است یا تمایزی است که نخست، پزشکان تجربه‌گرا و عقل‌گرا مورد نظر قرار داده‌اند؛ جیمز آلن در پژوهش خود نشان داده است که منشاء تمایز میان نشانه‌های «یادآور» و «نشانگر»، منازعات و جدال‌های نظری میان پزشکان بوده است؛

وی، ربرت فیلیپسون را سلف خود در بیان چنین دیدگاهی معرفی کرده و دیدگاه وی را مورد تأیید قرار می‌دهد (Allen, 2001: 88).

۴. دلالت‌های غیر لفظی و تأثیرات نشانه‌شناسی باستان

ابن سینا، در کتاب شفاء به تقسیم‌بندی دقیق انواع دلالت لفظی نمی‌پردازد و از اشاره‌های جسته و گریخته‌ای که همانند ارسطو به برخی از دلالت‌های لفظی غیر وضعی دارد، این‌گونه برداشت می‌شود که چنین دلالت‌هایی برای وی اهمیتی اساسی نداشته و توجه اصلی وی به دلالت‌های لفظی وضعی بوده است.^{۱۸} این مطلب زمانی بهتر دریافت می‌شود که بدانیم ابن سینا در کتاب‌های اشارات و منطق المشرقیین نیز که از اقسام دلالت بحث می‌کند، صرفاً به دلالت لفظی وضعی و تقسیمات سه‌گانه آن یعنی دلالت لفظی مطابقی، تضمینی و التزامی توجه دارد؛ مشابه ابن سینا، بهمنیار در التحصیل (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۱۳)، سهلان ساوی در البصائر النصیریة (ساوی، ۱۳۸۳: ۶۰) و سهروردی در منطق تلویحات (سهروردی، ۱۳۳۴: ۳) بحث از دلالت را صرفاً به دلالت لفظی اختصاص می‌دهند و تنها از دلالت‌های سه‌گانه لفظ به مطابقی، تضمینی و التزامی که نخستین بار ابن سینا در منطق دوره اسلامی مورد توجه قرار داده، سخن به میان می‌آورند. در این میان فخررازی، با بررسی نحوه نشانگری در دلالت‌های وضعی، میان دلالت وضعی مطابقی و دلالت‌های تضمینی و التزامی تمایز می‌گذارد و آن‌ها را قسم دیگری از دلالت و در عرض دلالت‌های وضعی معرفی می‌کند و از عنوان دلالت‌های عقلی برای آن‌ها بهره می‌گیرد.^{۱۹}

دلالت لفظ بر معنی، یا وضعی است و یا عقلی. دلالت وضعی، دلالت لفظ بر تمام مسمی است؛ زیرا می‌دانیم که دلالت هر لفظ بر تمام مسمی به لحاظ عقلی، غیر واجب است و دلالت عقلی، دلالت لفظ است بر لازم مسمی؛ و این لازم، اگر داخل در آن باشد، دلالت،

«تضمن» خواهد بود و در غیر این صورت، «التزام» (رازی، ۱۳۸۱: ۲۱-

۱۹).

بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که مبحث دلالت در منطق دوره اسلامی که در ابتدا، صرفاً به دلالت‌های لفظی اختصاص داشته، متأثر از گفتارهای ارسطو در کتاب العبارة شکل گرفته است؛ ابن‌سینا، مطالب ارسطو در این بخش را با توجه به دیگر منابعی که احتمالاً در اختیار داشته، اندکی بسط داده و تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای را برای دلالت لفظی ارائه کرده است. در کنار تأثیر روشن ارسطو بر منطق‌دانان دوره اسلامی، ممکن است آموزه‌های رواقی نیز تأثیری غیر مستقیم بر مبحث «دلالت» در منطق دوره اسلامی داشته باشند، اما باید به یاد داشت که آموزه‌های رواقی تأثیری بر تقسیم‌بندی سه‌گانه دلالت لفظی به مطابقی، تضمنی و التزامی نداشته‌اند، چرا که در منابع موجود، شاهی در دست نیست که رواقیان به چنین تقسیم‌بندی‌ای اشاره کرده باشند. در عین حال، این امکان وجود دارد که منطق‌دانان دوره اسلامی در تقسیم‌بندی دلالت به انواع لفظی و غیرلفظی از رواقیان به صورت غیرمستقیم تأثیر پذیرفته باشند؛ در ادامه، به بررسی این فرض‌ها پرداخته خواهد شد.

تصریح به تقسیم‌بندی دلالت به انواع لفظی، عقلی و طبیعی در آثار منطق‌دانان دوره اسلامی پیش از قرن هفتم ظهور چندانی ندارد؛ یکی از منطق‌دانی که پا را فراتر از دلالت‌های سه‌گانه لفظی وضعی ابن‌سینا می‌گذارد و آشکارا قسم دیگری از دلالت را در عرض دلالت لفظی وضعی مورد اشاره قرار می‌دهد^۲، افضل‌الدین خونجی است؛ وی در کتاب کشف الاسرار در کنار دلالت لفظی وضعی به دلالت لفظی طبیعی اشاره می‌کند:

دلالت وضعی لفظ بر معنا، یا به‌واسطه وضع لفظ به ازاء آن معنا است و این دلالت «مطابقه» است و یا به‌واسطه وضع لفظ به ازاء آن چیزی است که مشتمل بر آن معنا است و این دلالت «تضمن» است و یا به ازاء آن چیزی است که در ذهن، مستلزم خارجی (آن معنا است) و این دلالت التزام است و قید دلالت وضعی (که در ابتدا آورده شد) برای

کنار گذاشتن دلالت بالطبع است مانند دلالت آخ بر درد و أف بر نارضایتی (خونجی، ۱۳۸۹: ۱۰).

پس از خونجی، دیگر منطق‌دانان دوره اسلامی نیز با اضافه کردن دلالت لفظی طبیعی در کنار دلالت لفظی وضعی، این نوع دلالت را نیز مورد توجه قرار دادند و در عین حال، نوع سوم از دلالت لفظی یعنی دلالت لفظی عقلی را نیز به دو قسم یاد شده، اضافه نمودند؛ برای مثال، چنین تقسیمی از دلالت را در بیان الحق و لسان الصدق^{۲۱} ارموی و احتمالاً متأثر از آن در الجوهر النضید علامه حلی می‌توان مشاهده کرد:

دلالت، فهم معنای لفظ است، در هنگام اطلاق یا تخیل آن نسبت به کسی که به وضع آن عالم است و دلالت، طبیعی است مانند دلالت «أح، أُح» بر درد سینه و عقلی است مانند دلالت صدا بر صدا کننده و وضعی است که از وضع واضح، حاصل می‌شود^{۲۲} (حلی، ۱۳۹۲: ۲۴).

تا این‌جا، تقسیم‌بندی صورت گرفته از دلالت را می‌توان همچنان همخوان با سنت ارسطویی در ابتدای عبارت دانست، چرا که در همه انواع دلالت‌های مورد بحث، صرفاً رابطه میان لفظ و معنا مورد نظر است و این همان رابطه‌ای است که ارسطو در ابتدای عبارت به آن اشاره کرده بود؛ با قطب‌الدین رازی تغییر مهمی در نظریه دلالت صورت می‌گیرد و آن توجه به دلالت‌های غیر لفظی است. قطب‌الدین رازی در شرح شمسیه و شرح مطالع با تقسیم دلالت به لفظی و غیر لفظی، انواع دلالت‌ها را در ذیل آن‌ها مورد توجه قرار می‌دهد:

و اگر دال، لفظ باشد؛ دلالت، لفظی است؛ در غیر این صورت، غیر لفظی است. مانند دلالت خط و عقد و اشارات (رازی، ۱۳۸۶: ۸۴-۸۳).

قطب‌الدین رازی هم در شرح شمسیه و هم در شرح مطالع، صرفاً بحث مختصری را به دلالت‌های غیر لفظی اختصاص می‌دهد و از آن‌جا که این دلالت‌ها را ذیل مبحث

الفاظ مورد بررسی قرار می‌دهد، تمرکز خود را همچنان که در سنت منطقی پیش از وی رایج است، صرفاً به دلالت‌های لفظی معطوف می‌کند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا قطب‌الدین رازی نخستین کسی است که در دوره اسلامی دلالت‌های غیر لفظی را مورد شناسایی قرار داده است یا نه؛ در پاسخ به این پرسش، همچنان که پیش‌تر گفته شد، باید توجه داشت که منطق‌دانان متقدم دوره اسلامی مانند ابن‌سینا در بحث از قیاس علامت به دلالت‌های غیرلفظی اشاره می‌کردند، اما این بحث‌ها را به صورت منسجم و در کنار سایر انواع دلالت در نظر نمی‌گرفتند. بنابراین می‌توان گفت که قطب‌الدین رازی نخستین منطق‌دانی است که دلالت‌های غیرلفظی را در کنار دلالت‌های لفظی مورد بررسی قرار می‌دهد. در عین حال، باید توجه داشت که وی نخستین منطق‌دان و نه نخستین اندیشمند دوره اسلامی است که به طور خاص به دلالت‌های غیرلفظی توجه کرده است. توجه به آموزه‌های متکلمان نشان می‌دهد که آن‌ها بیش از منطق‌دانان موضوع‌های مرتبط با دلالت‌های غیرلفظی را مورد توجه قرار می‌دادند. برای مثال مقدسی در کتاب البدء و التاریخ در باب دلالت چنین می‌گوید:

می‌گوییم برخی از دلایل به وجه یا وجوهی، موافق مدلول هستند مانند این که ما قسمتی از اجسام را می‌بینیم و این دلالت بر کل آن‌ها می‌کند، چه متصل باشند و چه منفصل و برخی از دلایل، به وجهی از وجوه، یا سببی از اسباب با مدلول موافق نیستند مانند دلالت صدا بر صاحب صدا که مانند هم نیستند و دلالت فعل بر فاعل که به هم شباهت ندارند و دلالت دود بر آتش که مشابه یکدیگر نیستند ... (مقدسی، بی تا: ۳۶).

این عبارتها بیش از آن که به دلالت‌های لفظی اشاره داشته باشند، دلالت‌های غیر لفظی را وجه نظر قرار می‌دهند؛ این موضوع را به خوبی در مثال‌هایی می‌توان دید که مقدسی برای دال و مدلول می‌آورد. از سوی دیگر توجه به مثال‌های مقدسی، این احتمال را تقویت می‌کند که مثال‌هایی که منطق‌دانان دوره اسلامی برای دلالت لفظی عقلی

آورده‌اند از آثار وی یا دیگر متکلمان گرفته شده باشند، چرا که در اغلب آثار منطق‌دانان دوره اسلامی، مثالی که برای دلالت لفظی عقلی آمده است، دلالت صوت بر صاحب صوت می‌باشد؛ از جمله این آثار می‌توان به الجوهر النضید (حلی، ۱۳۹۲: ۲۴) و درة التاج (شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۰۶) اشاره کرد؛ همین مثال با اندکی تغییر در شرح شمسیه (رازی، ۱۳۸۶: ۸۴)، شرح مطالع (رازی، ۱۳۹۱: ۱۰۳) و حاشیه مولی عبدالله (مولی عبدالله، ۱۴۳۰: ۲۳) نیز آمده است.

با توجه به آن چه در خصوص دلالت‌های غیرلفظی گفته شد، می‌توان دو احتمال را در خصوص تأثیرپذیری منطق‌دانان در طرح دلالت‌های غیر لفظی در آثار منطقی‌شان مطرح کرد؛ نخست این که دلالت‌های غیرلفظی، متأثر از آموزه‌های متکلمان در آثار منطق‌دانان دوره اسلامی وارد شده باشد؛ در این حالت پرسشی که مطرح می‌شود این است که بحث از دلالت‌های غیر لفظی نوآوری متکلمان است یا این که آن‌ها نیز این بحث را از آثار دیگر اندیشمندان برگرفته‌اند؛ پاسخ بدین پرسش نیازمند بررسی دقیق آثار متکلمان در دوره‌های مختلف و اندیشه‌های اساسی آن‌ها می‌باشد، فان اس^{۲۳} با انجام چنین پژوهشی در خصوص تأثیر اندیشه‌های رواقی بر متکلمان، این تأثیر را مورد تأیید قرار داده است:

این مشابَهت (دیدگاه متکلمان) با منطق رواقی، نه تنها از لحاظ طرز تنظیم دستگاه بلکه از لحاظ واژگان نیز حیرت‌انگیز است، «دلیل» ترجمه درست لفظ یونانی سمیون با همه ملازمات آن است و «مدلول» ترجمه درست لفظ یونانی سمیوتون یا سماینومنون و «دلالت» یا استدلال مطابق با یونانی سمیوسیس. حتی به مثال معروف دود و آتش سکتوس اشاره کرده است (فان اس، ۱۳۶۶: ۴۳-۴۲).

بنابراین، بر اساس فرض نخست می‌توان گسترش احتمالی دلالت‌های غیر لفظی در

منطق دوره اسلامی را متأثر از متکلمان و به واسطه آنها متأثر از رواقیان در نظر گرفت؛ فان اس در مقاله خود به چگونگی تأثیرپذیری متکلمان از آموزه‌های رواقی اشاره نمی‌کند و همین امر یکی از حلقه‌های مفقوده در تأثیر اندیشه‌های رواقی می‌باشد؛ گوتاس با بررسی آثار مترجمان عربی در نهضت ترجمه نشان داده است که تأثیر آموزه‌های رواقی بر اندیشمندان دوره اسلامی هیچگاه مستقیم نبوده است و در طول نهضت ترجمه، هیچ اثری از اندیشمندان رواقی به عربی ترجمه نشده است (Gutas, 1994: 4959)؛ بدین ترتیب لازم است تا شیوه تأثیر آموزه‌های رواقی بر متکلمان توضیح داده شود؛ گوتاس در خصوص تأثیر آموزه‌های منطقی رواقیان بر اندیشمندان دوره اسلامی معتقد است که این تأثیر عمدتاً از طریق آثار اسکندر افرودیسی و جالینوس بوده است (Gutas, 1994: 4961). بنابراین می‌توان انتظار داشت که متکلمان نیز از طریق آثار آنها با آموزه «دلالت» آشنا شده باشند؛ در عین حال، چنان که پیش‌تر دیدیم در آثار پزشکان نیز توجه ویژه‌ای به نشانه‌ها و تقسیم‌بندی آنها وجود داشته، بنابراین کاملاً محتمل است که از طریق آثار جالینوس، دیدگاه‌های آنها نیز در اختیار اندیشمندان دوره اسلامی قرار گرفته باشد. از سوی دیگر، فهرست بلند آثار جالینوس به خصوص آثار پزشکی وی که توسط حنین بن اسحاق به عربی ترجمه شده‌اند؛ به خوبی نشان از تأثیر و نفوذ اندیشه‌های وی در میان اندیشمندان دوره اسلامی دارد.

اما احتمال دیگری که در توجه منطق‌دانان به دلالت‌های غیرلفظی می‌توان در نظر گرفت، تأثیر شرح‌های شارحان ارسطو در ابتدای دوران اسلامی همگام با تأثیر آراء رواقیان و پزشکان باستان بر این شارحان است. در حاشیه‌ای^{۲۴} که بر بخشی از ترجمه عربی عبارت‌های ارسطو در کتاب تحلیل پیشین توسط منطق‌دانان دوره اسلامی نوشته شده و عبدالرحمن بدوی آن را در تصحیح خود آورده است، مطالبی آمده است که تأثیر اندیشه‌های رواقیان و جالینوس را بر منطق‌دانان متقدم دوره اسلامی نشان می‌دهد:

یا این‌گونه است که علامت، بر آنچه که دلیل آن است، تقدم دارد؛ مانند لرزش لب در بیماری‌های سخت که دال است بر کبودی و مانند خارش بینی در برخی از بیماران

که دال است بر خون دماغ شدن و یا همراه با چیزی است که علامت آن است مانند دود که همراه با آتش است و یا متأخر از چیزی است که علامت آن است، مانند خاکستر که دال بر وجود آتش است (ارسطو، ۱۹۸۰: ۳۱۳).

توجه به مثال‌هایی که در این متن آمده است، تأثیر آموزه‌های رواقی و پزشکان دوره باستان بر منطق‌دانان دوره اسلامی را مورد تأیید قرار می‌دهد؛ چرا که مثال دود و آتش مثالی است که همواره مورد علاقه رواقیان و پزشکان باستان بوده است^{۲۵}؛ از سوی دیگر، دو مثال از مثال‌های متن بالا، مثال‌هایی از رشته پزشکی هستند و می‌توان آن‌ها را به واسطه جالینوس متأثر از پزشکان دوره باستان دانست. بدین ترتیب، احتمال دیگری در این‌جا مطرح می‌شود و آن تأثیر مستقیم آثار جالینوس و به تبع وی تأثیر غیر مستقیم آموزه‌های پزشکان دوره باستان و رواقیان در شکل‌گیری مبحث دلالت‌های غیر لفظی بر منطق‌دانان قرون ششم و هفتم به واسطه شرح و حاشیه‌های منطق‌دانان قرون نخستین هجری است؛ این امر زمانی محتمل‌تر می‌شود که دریابیم، در زمانی که این حاشیه نوشته شده (احتمالاً قرن سوم هجری) آثار منطقی جالینوس برای چند نسل بر مطالعات منطقی در بغداد مسلط بوده‌اند (Street, 2004: 523).

۵. تعریف دلالت نزد منطق‌دانان متأخر و تأثیر آموزه‌های ارسطو

با بسط و گسترش نظریه دلالت و تقسیمات آن در قرن‌های ششم و هفتم هجری، تغییر دیگری نیز در این حوزه اتفاق می‌افتد و آن بازنگری در تعریفی از دلالت است که نزد منطق‌دانان متقدم دوره اسلامی وجود داشت؛ مهم‌ترین تعریفی که از «دلالت» پیش از قرن هفتم وجود داشت، تعریفی بود که ابن‌سینا در شفاء ارائه کرده بود:

و معنی دلالت لفظ آن است که هرگاه در خیال، لفظ مسموع ترسیم

شود، معنی آن در نفس ترسیم گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴).

این تعریف را می‌توان ناظر به گفتارهای ارسطو در ابتدای العبارة دانست که کاملاً با

چهارچوب مباحث ارسطو در عبارت همخوان است؛ در عین حال، پس از ابن‌سینا در آثار دیگر منطق‌دانان دوره اسلامی، یا تعریفی از دلالت نمی‌یابیم، مانند بصائر النصیریة و یا تعریفی کم و بیش مشابه با همین تعریف ابن‌سینا می‌یابیم مانند تعریفی که علامه حلی در الجوهر النضید ارائه می‌کند (حلی، ۱۳۹۲: ۲۴). ویژگی این تعریف آن است که صرفاً به دلالت‌های لفظی نظر دارد؛ بنابراین هنگامی که دلالت‌های غیر لفظی مورد توجه منطق‌دانی مانند قطب‌الدین رازی قرار می‌گیرند، مجبور می‌شود تعریف دیگری از دلالت ارائه نماید که اقسام غیر لفظی را نیز در بر بگیرد؛ بدین ترتیب تعریفی از دلالت ارائه می‌شود که پس از قطب‌الدین رازی، مورد قبول اکثر منطق‌دانان واقع می‌شود^۴:

بودن شیء به حالتی که از علم بدان، علم به چیز دیگری لازم آید

(رازی، ۱۳۸۶: ۸۳).

با توجه به این که تعریف ابن‌سینا از «دلالت» همخوان با گفتار ارسطو در عبارت است، ممکن است گمان شود که تعریف قطب‌الدین رازی به واسطه متکلمان متأثر از رواقیان یا پزشکان بیان شده است؛ اما باید توجه داشت که تعریف رواقیان از «نشانه» کاملاً با این تعریف متفاوت است، آن‌ها نشانه را مقدم شرطی صادقی در نظر می‌گرفتند که بر تالی همان گزاره دلالت می‌کرد (Empricus, 1967: 367)؛ نکته جالب این که بر خلاف انتظار ما، تعریفی که قطب‌الدین رازی از «دلالت» ارائه می‌کند شباهت زیادی با تعریفی دارد که ارسطو از نشانه در انتهای دفتر دوم تحلیل پیشین، بیان کرده است:

هر آن چه که اگر باشد، چیز معین دیگری باشد، یا اگر پیش یا پس

از آن چیز رخ دهد، آن چیز رخ دهد، نشانه وجود یا رخداد آن چیز خواهد

بود (70a 8-10).

در عین حال ترجمه عربی گفتار ارسطو توسط تذاروی شباهت تعریف ارائه شده توسط قطب‌الدین رازی را بهتر نشان می‌دهد:

چیزی که با وجود یافتنش، چیز (دیگری) موجود می‌شود؛ یا چیزی

که با بودنش، چیز (دیگری) هستی می‌یابد، نشانه بودن یا وجود آن شیء (دیگر) است (ارسطو، ۱۹۸۰: ۳۱۳).

تفاوت میان تعریف ارسطو با تعریفی که قطب‌الدین رازی ارائه می‌کند ناشی از توجه ارسطو به «نشانه» و تمرکز قطب‌الدین رازی بر خود مفهوم «دلالیت» است و به عبارت دیگر قطب‌الدین رازی با انتقال تأکید از «نشانه» به «دلالیت»، دلالیت را به مثابه درک و دریافت نشانه توضیح می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در دوره باستان، سه گروه از اندیشمندان، یعنی مشائیان پیرو ارسطو، پزشکان و رواقیان به بحث از نشانه‌ها پرداخته و سنت پاره پاره نشانه‌شناسی باستان را به وجود آوردند. از این میان تأثیر ارسطو و شاگردانش بر منطق‌دانان دوره اسلامی بیش از بقیه بود. بدین ترتیب، مبحث «دلالیت» در منطق دوره اسلامی، در درجه نخست متأثر از آموزه‌های ارسطو و شاگردانش در ابتدای عباره شکل گرفت؛ این سینا با توجه به گفتارهای ارسطو در عباره، به بررسی دقیق‌تر دلالت‌های لفظی وضعی و تقسیم‌بندی آن‌ها پرداخت و همگام با ارسطو در بحث از قیاس علامت، بدون پیوند محکمی با مباحث عباره به بررسی نشانه‌های غیرلفظی پرداخت. این در حالی بود که با نگارش کتاب اشارات و نحوه جدید بیان آموزه‌های منطقی، نه تنها مباحث نشانه‌شناختی قیاس علامت در مبحث دلالت وارد نشد، بلکه با کنار گذاشته شدن این مبحث، دلالت‌های غیرلفظی از کانون توجه منطق‌دانان دور شدند.

نخستین بارقه‌های گسترش نظریه دلالت را نزد فخرالدین رازی و پس از وی در کشف الاسرار خونجی و با معرفی دلالت لفظی طبعی می‌توان یافت. پس از رازی و خونجی در آثار ارموی، علامه حلی و قطب‌الدین شیرازی، دلالت لفظی عقلی نیز مورد اشاره قرار می‌گیرد و نهایتاً در آثار قطب‌الدین رازی، دلالت‌های غیر لفظی وارد شده و تعریفی از

دلالت ارائه می‌شود که دلالت‌های غیر لفظی را نیز در بر می‌گیرد. توجه به مثال‌های به کار گرفته شده توسط منطق‌دانان، این فرضیه را محتمل می‌سازد که این منطق‌دانان در گسترش نظریه دلالت از متکلمان و به واسطه آن‌ها از رواقیان و پزشکان دوره باستان متأثر شده‌اند. از سوی دیگر، تعریف قطب‌الدین رازی از «دلالت»، شباهت قابل ملاحظه‌ای با تعریف ارسطو از نشانه در انتهای تحلیل پیشین دارد و این احتمال وجود دارد که قطب‌الدین رازی در ارائه این تعریف متأثر از ارسطو و در طرح انواع دلالت‌های غیر لفظی، متأثر از آثار منطق‌دانان متقدم دوره اسلامی، از جمله حواشی و شرح‌های آن‌ها بر این بخش از تحلیل پیشین ارسطو بوده باشد. در عین حال، کاملاً محتمل است که این حواشی به‌طور مستقیم متأثر از جالینوس و به شکل غیر مستقیم متأثر از آموزه‌های رواقیان و پزشکان دوره باستان بیان شده باشند؛ بدین ترتیب می‌توان تأثیر آموزه‌های سه‌گانه ارسطو، رواقیان و پزشکان دوره باستان را در شکل‌گیری نهایی مبحث دلالت در دوره اسلامی مورد تأیید قرار داد.

پی‌نوشت‌ها

^۱ عدم توجه به نظرات اندیشمندان غیر ارسطویی در این حوزه را می‌توان در پژوهش‌هایی مشاهده کرد که به اجمال به پیشینه این موضوع اشاره کرده‌اند؛ برای نمونه‌ای از چنین پژوهش‌هایی، نگاه کنید به (جمشیدی‌مهر و کهنسال، ۱۳۹۳: ۲۰) و (وفائیان و برخورداری، ۱۳۹۴: ۱۲۳-۱۲۲).

^۲ قیاس «الدلیل» و «العلامه».

^۳ خواجه نصیرالدین طوسی، در تعریف قیاس علامت چنین می‌آورد: «ضمیری بود که اوسطش علامت حصول اکبر بود در اصغر» (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۳۸). ارسطو در انتهای دفتر دوم تحلیل نخست، سعی می‌کند تا دیگر انواع استدلال‌ها را بر اساس قیاس

حملی، بررسی کند و بر همین اساس به سراغ نشانه‌ها نیز می‌رود و تلاش می‌کند تا با افزودن مقدمه دیگری به چنین گزاره‌هایی، آن‌ها را ذیل قیاس حملی درآورد. نتیجه‌ای که ارسطو در این بخش می‌گیرد این است که تنها نشانه‌هایی که در قالب شکل اول می‌توانند بازآرایی شوند، حجیت منطقی دارند و اعتبار منطقی دیگر نشانه‌ها را نمی‌توان پذیرفت (70a30-70b5).

^۴ در عین حال در منابع رواقی نیز مثالی مشابه با مثالی که ارسطو در این بخش آورده است، وجود دارد و احتمالاً همین امر سبب اشتباه عثمان امین گردیده است؛ امپریکوس در هنگام توضیح دیدگاه‌های رواقی در خصوص نشانه‌ها و رابطه آن‌ها با گزاره شرطی به این مثال اشاره می‌کند:

آن‌ها (رواقیان) مقدم گزاره شرطی‌ای را که از صدق شروع و به صدق ختم می‌شود، پیش-مقدم (Pre-antecedent) می‌نامند. این مقدم، تالی را آشکار می‌سازد، (همان‌طور که) درک (جمله) «این زن شیر دارد» در (گزاره) شرطی «اگر این زن شیر دارد، این زن حامله شده است»، (جمله) «این زن حامله شده است» را روشن می‌سازد (Empiricus, 2007: 94).

اما علاوه بر سبقت زمانی ارسطو بر رواقیان، بافتی که ابن سینا این مثال را در آن آورده، نیز نشان می‌دهد که این مثال را از ارسطو و نه رواقیان گرفته است (ابن سینا، ۱۹۶۴: ۵۷۴).

^۵ مطابق با عبارت یونانی “τὰ ἐν τῇ φῶνῃ” و اندکی متمایز با ترجمه کوک.
^۶ سپاسگزار آرش کرامتی هستیم که در این بخش، از ترجمه منتشر نشده‌ی وی از متن یونانی سود برده‌ام.

^۷ فارابی در توضیح گفتار ارسطو به بنیان‌های دلالت طبیعی که مستلزم وضع و قرارداد نیست، نزدیک می‌شود و چنین می‌نویسد: و اللفظ ان کان مرکبا من حروف، فان هذه الحيوانات تصوت بما هو لفظ، و ان لم تکن حروفا تعرفها نحن. علی انا نشاهد کثیرا من هذه الحيوانات التي لدینا، مثل المعزی و غیرها، تصوت باشیاء مرکبة من حروف نعرفها، و هی اصواتها التي لها بالطبع و لست ارید بها الطيور التي تلقن الالفاظ مثل الببغاء و العقق، بل التي تصوت التصويت الذی لها بالطبع (فارابی، ۱۴۰۹: ۱۹).

^۸ این اشاره به کتاب «در باب پیشگویی در خواب» را مدیون داوری ناشناسی هستیم، که به ارزیابی مقاله پرداختند.

^۹ توصیفی که در این جا از نظام فکری رواقیان و منطق آن‌ها می‌آید، برداشت غالب آن‌ها می‌باشد. برای دیگر دیدگاه‌هایی که در مکتب رواقی در این خصوص وجود داشته است، رجوع شود به (Laertius, 1925: 153).

^{۱۰} متأسفانه در ترجمه هیکس، برای زیربخش‌های دیالکتیک عبارت (Subjects of discourse and language) آمده است که به هیچ‌وجه دیدگاه رواقیان در خصوص نشانه‌ها و مدلول‌های آن‌ها را منعکس نمی‌کند؛ اصل یونانی این بخش چنین است (Laertius, 1925: 152):

(τὴν διαλεκτικὴν εἰς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον)

چنان که ملاحظه می‌شود، در متن یونانی صراحتاً به اصطلاح مهم (σημαινομένων) اشاره شده است که رواقیان از آن برای مدلول نشانه‌ها استفاده می‌کردند؛

^{۱۱} ἄσῶμα

^{۱۲} σωματα

^{۱۳} میتس به درستی به مشکلی که در گزارش امپریکوس از دیدگاه رواقیان در باب نشانه‌ها وجود دارد، اشاره می‌کند. چنان که گفته شد از دیدگاه رواقیان لفظ و مصداق، ابژه‌ای مادی و مدلول که همان معناست، ابژه‌ای غیر مادی است؛ در عین حال، بنابر

گزارش امپریکوس، رواقیان گزاره‌ها را از سنخ مدلول‌ها یا معانی در نظر می‌گیرند و بر این اساس، از دیدگاه آن‌ها گزاره‌ها نمی‌توانند ابژه‌ای مادی باشند، بلکه لاجرم از سنخ معانی هستند؛ اما بر اساس دیگر گزارش‌های امپریکوس از آموزه‌های رواقی، رواقیان مقدم گزاره شرطی صادق با برخی شرایط را به مثابه نشانه تالی آن در نظر می‌گرفته‌اند، بدین ترتیب گزاره مقدم باید ابژه‌ای مادی باشد و مدلول آن، که در تالی گزاره شرطی قرار دارد، ابژه‌ای غیرمادی؛ این در حالی است که هم مقدم و هم تالی گزاره شرطی، از یک سنخ، یعنی گزاره هستند (Mates, 1961: 13)؛ در عین حال یکی از راه‌حل‌های ممکن که با کلیت آموزه‌های رواقی هماهنگ است، این است که نشانه نزد رواقیان را صرفاً ابژه‌ای فیزیکی در نظر نگیریم بلکه آن را اعم از ابژه مادی و غیر مادی لحاظ کنیم؛ بدین ترتیب همان‌طور که از دلالت لفظ بر معنا سخن گفته می‌شود، می‌توان از دلالت میان معانی سخن به میان آورد؛ چنین دشواری‌هایی در درک آموزه‌های رواقی در دوره باستان پسین (Late antiquity) و در گفتار منطق دانانی مانند فیلوپونوس و سیمپلیکوس نیز وجود داشته است؛ در این زمینه نگاه کنید به (Kneal and Kneal, 1971: 142-143).

¹⁴ Empiricists

¹⁵ Rationalists

¹⁶ Commemorative

¹⁷ Indicative

¹⁸ ابن‌سینا در کتاب شفاء، از اصطلاح دلالت طبیعی در هنگام توضیح طیفی از دلالت‌ها بهره می‌گیرد که دال و مدلول در آن‌ها از ثابت به متغیر تغییر می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۵)؛ علاوه بر این، وی بدون نام بردن از دلالت لفظی طبیعی، به دلالت «آخ» بر «درد» اشاره می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹).

^{۱۹} باید توجه داشت که این نظر فخررازی با دیدگاه غالب اندیشمندان متفاوت است، چرا که تقریباً اغلب منطق‌دانان دوره اسلامی دلالت‌های التزامی و تضمینی را دسته‌ای از دلالت‌های لفظی وضعی در نظر می‌گیرند.

^{۲۰} پیش از این گفته شد که ابن سینا در شفاء، به دلالت‌های وضعی طبعی اشاره کرده است، اما تأکیدی بر این نوع از دلالت‌ها نداشته است.

^{۲۱} ارموی در بیان الحق و لسان الصدق، چنین می‌گوید:

اللفظ للدال علی معنی بالعقل کدلالته علی الالفاظ أو بالطبع کدلالة
«أف»، علی الضجر و «أخ» علی الوجع خارج عن هذه الأقسام.

^{۲۲} عبارت علامه حلی چنین است:

الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه أو تخيُّله بالنسبة إلى العالم بالوضع؛ و هي
طبيعية كدلالة «أح» على أذى الصدر و عقليته كدلالة الصوت على المصوت و
وضعية مستفاداً من وضع الواضع.

اگر با دقت بیشتری به این تعریف توجه شود، روشن می‌گردد که این تعریف در اصل به دلالت‌های لفظی وضعی نظر دارد و نه همه دلالت‌های لفظی؛ چرا که قید «عالم بالوضع» سبب می‌شود تا دلالت‌های لفظی عقلی و طبعی کنار گذاشته شوند. با این همه، علامه حلی در هنگام برشمردن انواع دلالت‌های لفظی از شمول تعریف یاد شده عدول می‌کند و دلالت‌های لفظی عقلی و طبعی را در کنار دلالت لفظی وضعی مورد اشاره قرار می‌دهد. این مطلب زمانی روشن‌تر می‌شود که به تعریف شمس‌الدین شهرزوری از دلالت در کتاب الشجرة الالهيه توجه شود که ظاهراً علامه حلی تعریف خود را از آنجا آورده است:

الدلالة اللفظ هو فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه أو تخيُّله بالنسبة إلى العالم بالوضع
(شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۲).

شهرروزی، بر خلاف علامه حلی، پس از ذکر این تعریف، چنان که مقتضای آن است، صرفاً به دلالت‌های لفظی وضعی می‌پردازد و متعرض سایر انواع دلالت‌های لفظی نمی‌شود.

²³ Van Ess

²⁴ متأسفانه به نویسنده این شرح، اشاره‌ای نشده است.

²⁵ چنین مثالی را می‌توان در حاشیه مولی عبدالله، برای دلالت غیر لفظی عقلی نیز یافت (مولی عبدالله، ۱۴۳۰: ۲۳).

²⁶ رای مثال نگاه کنید (مولی عبدالله، ۱۴۳۰: ۲۳).

فهرست منابع

ابن سینا. (۱۹۶۴). *الشفاء: القیاس*، القاهرة: دار الكتاب العربی للطباعة و النشر.

ابن سینا. (۱۴۰۴ق). *الشفاء: العبارة*، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

ارسطو. (۱۹۸۰). *منطق ارسطو، الجزء الأول*، الکویت و بیروت: وكالة المطبوعات و دارالقلم.

امین، عثمان. (۱۹۴۵). *الرواقیه و الإسلام، المشرق، العدد ۱*، سلسله جدید، کانون الثانی، ۳۱-۴۸.

بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۷۵). *التحصیل*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

جمشیدی مهر، فرزین؛ کهنسال، علیرضا. (۱۳۹۳). «بررسی تبعیت دلالت از اراده از منظر

ابن سینا و خواجه نصیر طوسی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال ۴۷، شماره ۱، ص ۳۰-

۱۹.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۹۲). *الجواهر النضید*، قم: انتشارات بیدار.

(امین شاه وردی) نشانه‌شناسی باستان و تأثیر آن در شکل‌گیری مبحث دلالت ۱۲۱

خونجی، افضل‌الدین. (۱۳۸۹). *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین-آلمان. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۳۸۱). *منطق‌الملخص*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).

رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۶). *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه*، قم: انتشارات بیدار.

رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۹۱). *شرح المطالع، الجزء الاول*، قم: منشورات ذوی القربی.

ساوی، زین‌الدین عمر بن سهلان. (۱۳۸۳). *البصائر النصیریه فی علم المنطق*، تهران: شمس تبریزی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش. (۱۳۳۴). *منطق التلویحات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۸۳). *رساله الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، تهران: حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی، قطب‌الدین محمود بن مسعود. (۱۳۸۵). *دره‌التاج*، تهران: انتشارات حکمت.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۶۱). *اساس الاقتباس*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۰۹). *المنطقیات للفارابی*، ج ۲، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

فان‌اس، یوزف. (۱۳۶۶). «ساخت منطقی علم کلام»، ترجمه احمد آرام، *تحقیقات اسلامی*، شماره ۲ و ۳، ص ۷۸-۳۳.

مولی عبدالله، شهاب الدین حسین یزدی. (۱۴۳۰). *الحاشیة علی تہذیب المنطق*، قم: موسسہ النشر الإسلامی.

مقدسی، مطہر بن طاہر. (بی تا). *البدء و التاريخ، المجلد الأول*، بی جا: مکتبہ الثقافہ الدینیہ.

وفائیان، محمدحسین؛ برخوردار، زینب. (۱۳۹۴). «معیارهای تمایز دلالت تضمنی و التزامی از مجاز در لفظ»، *فلسفہ و کلام اسلامی*، سال ۴۸، شماره ۱، ص ۱۳۵-۱۲۱.

Allen, James. (2001). *Inferences from Signs: Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford: Clarendon Press .

Aristotle. (1962). *The Categories and On Interpretation*, Trans. Harold P. Cook, The Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press .

Aristotle, (1989), *Prior Analytics*, Trans. Robin Smith, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Empiricus, Sextus. (1967). *Against the Logicians*, Trans. R. G. Bury, The Loeb Classical Library, Vol. 2, Cambridge: Harvard University Press.

Empiricus, Sextus. (2007). *Outlines of Scepticism*, Trans. Julia Annas and Jonathan Barnes, New York: Cambridge University Press.

Gutas, Dimitri (1994). *Pre-Plotinian philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelianism): A review of sources*, Haase and H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, (ANRW) II 36,7. De Gruyter, Berlin and New York, pp 4939-4973.

Hankinson, R. J. (2005). "*Hellenistic Biological Sciences*", David Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy*, Vol. 2, London and New York: Taylor and Francis, pp. 320-356.

Kneale, William; Martha Kneale. (1971). *The Development of Logic*,

Oxford: Clarendon Press.

Laertius, Diogenes (1925). *Lives of Eminent Philosophers*, Trans. R.D Hicks, Great Britain: The Loeb Classical Library.

Mates, Benson (1961). *Stoic Logic*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

O'Toole, Robert. R and Jennings, Raymond. E. (2004). "The Megarians and the Stoics", Dov, Gabbay and Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, Vol.1, Amsterdam: Elsevier, pp. 397-522.

Street, Tony. (2004). "Arabic Logic", Dov, Gabbay and Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, Vol.1, Amsterdam: Elsevier, pp. 523-596.