

نقش استعاره در «أصالت وجود»؛

بررسی معناشناختی

مهدی سپهری*

چکیده

در نگاه به معنا، معناشناسی، دو نوع رهیافت را مورد شناسایی و تأمل قرار داده است: رهیافت ارجاعی و رهیافت بازنمودی؛ و به این نتیجه رسیده است که رهیافت ارجاعی، رهیافتی صوری و سیاه و سفید به معناست، چنان که گویی مضیق و تنگ نظر است؛ در سوی دیگر، رهیافت بازنمودی، رهیافتی است که معنا را با وسعت بیش تری می‌نگرد. این نوشتار بر آن است تا از رهیافت باز نمودی، نگاهی به مسأله‌ی «أصالت وجود» در فلسفه‌ی اسلامی بیندازد؛ در این رهیافت، بر نقش استعاره، تکیه شده است؛ از این رو، استعاره‌هایی که در اندیشه‌ی اصالت وجود ایفای نقش کرده‌اند، شناسایی شده و چگونگی تأثیر آن‌ها ردیابی شده است. استعاره‌های حد و محدود، عارض و معروض و اثر و مؤثر، استعاره‌هایی هستند که مورد بررسی قرار گرفته‌اند. قابل توجه است که قبل از بیان استعاره‌ها، سیر تولد اندیشه‌ی اصالت وجود بررسی شده است. در این بررسی، حضور تاریخی معنا در فرایند تولد این اندیشه، مورد توجه قرار گرفته است. این خود، از اموری است که رهیافت‌های ارجاعی و صرفاً منطقی - صوری از آن بی‌نصیب‌اند. این بحث تحت عنوان پیش‌فهم‌های اصالت وجود مطرح شده است.

واژگان کلیدی

معناشناسی؛ رهیافت ارجاعی؛ رهیافت بازنمودی؛ استعاره؛ اصالت وجود؛ پیش‌فهم.

* دانشجوی دوره‌ی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)

۱. مقدمه

یکی از رهیافت‌های معناشناختی (دلالت‌شناختی)^(۱) این است که به محض برخورد با یک مدعا، از صدق و کذب آن سؤال کنیم. در این رهیافت، جمله‌ای مثل «سعید ازدواج کرد» صادق است، اگر سعید ازدواج کرده باشد، و اگر سعید ازدواج نکرده باشد، آن جمله کاذب است. در این رهیافت، هر جمله‌ای یا صادق است یا کاذب و حالت میانه‌ای وجود ندارد. (این که در درون خود این رهیافت، نظریات مختلفی در مورد صدق وجود دارد، را نادیده می‌گیریم، فعلاً مقصود ما هر نظریه‌ای است که نگاه «صادق - کاذب» به معنا دارد). این رهیافت، یک رهیافت ارجاعی^(۲) است. در این رهیافت، زبان، ابزاری برای سخن گفتن درباره‌ی عالم خارج است و درک پاره‌ای از گفتار، به منزله‌ی امکان تطبیق آن با موقعیتی است که این پاره‌ی گفتار، توضیح‌دهنده‌ی آن موقعیت است؛ البته یک تطبیق دو ارزشی و سیاه و سفید. (نک: صفوی، ۱۳۷۹، ۳۲۰).

در رهیافت ارجاعی، معنا گزاره به صدق و کذب و مطابقت آن با واقع تحویل می‌گردد. این رهیافت، دو حُسن دارد: نخست این که از صراحت برخوردار است، قابل صوری شدن است، و از نظام نشانه‌شناختی ریاضیات استفاده می‌کند تا به صراحت دست یابد؛ دوم این که، در بررسی جملات زبان، همواره با این مشکل مواجهیم که برای تحلیل زبان، باید از خود زبان استفاده کنیم، اما این رهیافت سعی می‌کند با استفاده از یک فرازبان از این دور و آفات آن مبراً باشد (همان، ۳۲۱).

رهیافت ارجاعی، اشکالاتی هم دارد از جمله این که نمی‌تواند بسیاری از جملات معنادار را تبیین معناشناختی کند. مثلاً جملات پرسشی یا امری، و یا جملاتی که به لحاظ نحوی ساخت خبری دارند اما امری هستند، در پرتو این رهیافت قابل تبیین نیستند. گفته شد که در این رهیافت، هر جمله‌ای یا صادق است یا کاذب و حالت میانه‌ای وجود ندارد. این خود، یکی از ایرادهایی است که می‌توان بر این رهیافت داشت (همان، ۳۲۰-۳۲۱). این رهیافت، که رهیافتی منطقی به معناست، وقتی با جمله‌ی «در اتاق باز است» مواجه می‌شود، صدق و کذب جمله را نسبت به موقعیت جهان خارج محک می‌زند و کار خود را به پایان می‌رساند، اما کار خود را جایی تمام کرده که کار عمده‌ی معناشناسی

شروع شده است؛ زیرا معناشناس بر فرض تعیین صدق و کذب، تازه در برابر تعیین معنای آن قرار می‌گیرد. برای روشن تر شدن مطلب دو حالت زیر را در نظر بگیرید:

حالت اول: اگر جمله‌ای «در افاق باز است» صادق باشد، این معانی را می‌تواند دربرداشته شد: الف - در افاق را ببند! ب - همیشه می‌توانی به سراغم بیایی. ج - آهسته‌تر صبح کن! د - مواظب رفتارت باش! ه - می‌توانی بروی.

حالت دوم: اگر جمله‌ی «در افاق باز است» کاذب باشد، این معانی را می‌تواند در بر داشته باشد: الف - برو بیرون! ب - همیشه می‌توانی به سراغم بیایی. ج - در افاق قفل نیست. د - گوینده در انتخاب «در افاق» یا «باز است» اشتباه کرده است و می‌خواسته مطلب دیگری بگوید.

برای احتمالاتی از این دست، نمی‌توان محدودیتی قائل شد و صرف این که بگوییم بررسی منظور گوینده به معناشناسی مربوط نیست و به کاربردشناسی ارتباط دارد، و یا این که بگوییم این معانی لوازم غیرمنطقی آن جمله هستند، مشکلی را حل نمی‌کند، چرا که می‌توان پرسید که کاربرد آن جمله در معنا صریح آن چقدر محتمل است؟ به عبارت ساده‌تر، احتمال این که مخاطبی با شنیدن جمله‌ی «در افاق باز است»، صرفاً بفهمد که در افاق باز است، چقدر است؟ آیا می‌توان در همین زبان روزمره و متداول میان اهل زبان، جملاتی را در نظر گرفت که صرفاً یک معنا و آن هم یک معنا صریح داشته باشد؟ بله، اما در این صورت، باید خود را به زبان علم محدود کنیم (یعنی همان گونه که زبان برای ارجاع به جهان خارج و واقعیت‌های موجود در این جهان به کار می‌رود)، و حال آن که زبان و معنای نهفته در آن، بسیار وسیع‌تر از آن چیزی است که زبان علمی نامیده می‌شود (و همه‌ی این‌ها مبتنی بر این است که ابهام موجود در لفظ علمی بودن، ملاک علمی بودن، و چگونگی ارجاع به جهان خارج در زبان علمی، نادیده گرفته شود). بر فرض پذیرش این که زبان را باید به صورت علمی‌اش به کار برد، هنوز این مشکل وجود دارد که زبان در کلیات باقی می‌ماند، در حالی که می‌خواهیم از طریق زبان به جهان خارج، که انباشته‌ای از جزئیات متفاوت است، راه یابیم. مثلاً با واژه‌ی «قاشق» به صدها شیء در جهان خارج ارجاع می‌دهیم که با یکدیگر تفاوت دارند، ولی برای ما «قاشق» اند. بنابراین، در معناشناسی (دلالت‌شناسی)^(۳) منطقی، اگر چه جملات زبان طبیعی را به گزاره‌های فرازبانی منطقی برمی‌گردانیم، ولی در همان فرازبان منطقی، درگیر

کلیت‌های زبان می‌شویم و لذا می‌دانیم که این فرازبان منطقی یا هر نظام نشانه‌شناختی دیگری، با واقعیات جهان، تطبیق قطعی ندارد (همان، ۳۵۵).

از طریق زبانمان، پدیده‌هایی را «حیوان» نامیده‌ایم و به گروهی از آن‌ها «سگ» می‌گوییم. بنابراین، از نظر معناشناسی زبانی، «حیوان» واژه‌ی شاملی است که «سگ» تحت شمول آن است. این رابطه‌ی مفهومی را در معناشناسی منطقی به صورت $[(x) \text{ حیوان} \rightarrow (x) \text{ سگ}] \forall x$ نمایش می‌دهند و چنین می‌خوانند: «اگر x ، سگ باشد، پس x ، حیوان است»؛ اما در واقعیت جهان خارج، نه «سگ» دیده می‌شود و نه «حیوان»، بلکه میلیون‌ها موجود مختلف وجود دارند، که بر حسب انتخاب زبانی، «سگ» نامیده شده‌اند، و بخشی از میلیاردها موجود مختلف دیگری به شمار می‌آیند که «حیوان» نامیده شده‌اند. بنابراین، این‌گونه مواجهه با معنا، چیزی جز بازی تازه‌ای با زبان نیست؛ زیرا به واقعیت جهان خارج نمی‌رسد و در کلیت‌های زبان - و به تعبیر دقیق‌تر، زبان مصنوعی - باقی می‌ماند. از مثال یاد شده، این‌گونه نتیجه‌گیری نشود که بنابراین، کلیات به کار گرفته شده در زبان، صرف یک اسم و لذا قراردادی هستند. اساساً این مثال، به منظور توضیح نحوه‌ی وجود کلیات - که خود بحث مفصلی است - ذکر نشد، بلکه مقصود، نقد این نوع رهیافت منطقی به معنا است که بسیار مضیق است. به عبارت صریح‌تر، این رهیافت، جزئیات، شخصیات، تاریخ، پشتوانه‌ی فرهنگی و ویژگی‌های مردم‌شناختی نهفته در ورای واژه‌ها و جملات، زایش معنایی در حین بسط زبان (یا یک متن) و... را نادیده می‌گیرد.

به طور خلاصه، در این رهیافت، سه مرحله برای تحلیل معنا وجود دارد: نخست برگردان جملات یک زبان طبیعی به فرازبان منطقی؛ سپس تعیین و تثبیت الگویی ریاضی وار (به عبارت دیگر، الگویی مبتنی بر منطق محمول‌ها) از موقعیت‌هایی که زبان به توضیحشان می‌پردازد؛ و سرانجام، روال‌هایی که صدق و کذب هر جمله را نسبت به موقعیت جهان خارج محک می‌زنند (همان، ۳۲ و ۳۵۷).

به هر حال، رهیافت ارجاعی، برای بررسی معنایی، رهیافت مزیقی است، بطوری که ریزش معنایی زیادی را تحمیل می‌کند. فروکاستن معنا، به صدق و کذب، سیاه و سفید دیدن معنا است و حال آن که باید به دنبال رهیافتی بود که معنا را رنگی ببیند.

با توجه به آنچه گفته شد، باید به دنبال رهیافتی بود که نواقص رهیافت ارجاعی را نداشته باشد. این که این رهیافت جدید چیست و چه خصوصیتی می‌تواند داشته باشد، مورد بحث این نوشتار نیست. این نوشتار، براساس کوشش‌های انجام شده در معناشناسی، صرفاً دریچه‌ای به این رهیافت نشان داده، و بر آن است تا از طریق آن، به بررسی یکی از محوری‌ترین مسائل فلسفه‌ی اسلامی بپردازد.

گفته شد که در رهیافت ارجاعی، (معناشناسی منطقی یا مصداقی)، اولاً، معنا مبتنی بر دلالت مصداقی - در حوزه‌ی مفردات - و صدق - در حوزه‌ی جملات - است؛ ثانیاً، نمادهای زبان به مصداق‌هایی در جهان خارج دلالت دارند؛ ثالثاً، درک معنا، تطبیق پاره‌ای از گفتار با موقعیتی تلقی می‌شود که این پاره‌ی گفتار توضیح‌دهنده‌ی آن موقعیت است. گفته شد که این رهیافت، نارسایی‌هایی دارد. حتی اگر پذیرفته شود که هر نماد زبان، به چیزی در جهان خارج دلالت دارد، باز هم چنین نگرشی صرفاً به معانی صریح و اژه‌ها محدود می‌شود، در حالی که معناشناسی باید از مبانی‌ای برخوردار باشد که بتواند معانی صریح، تاریخی، ضمنی، مجازی، استعاری و حتی بافتی را مورد بررسی قرار دهد. به عبارت دیگر، معنا به آن گونه‌ای مطالعه شود که انسان به کار می‌برد و درک می‌کند. این مسأله وقتی حادث می‌شود که اساساً کسی قائل شود تفکر، و به دنبال آن، زبان، اساساً ماهیتی استعاری^(۴) دارد.^(۵) این رهیافت جدید را می‌توان رهیافت بازنمودی دانست،^(۶) به این معنا که عملکرد و بازنمودهای ذهن آدمی را مورد کنکاش قرار می‌دهد؛ به بیان دیگر، ساخت‌های معنایی‌ای را که ذهن انسان باز می‌نماید، مورد کاوش قرار می‌دهد (نک: همان، ۳۶۷ و ۳۷-۴۰).^(۷) رهیافت بازنمودی، ماهیتاً نگرشی نقش‌گرا^(۸) - و نه صورت‌گرا^(۹) - دارد و به وجود تمایزی میان معناشناسی و کاربردشناسی قائل نیست (همان، ۳۶۴-۳۶۷).

یکی از ساخت‌های معنایی و مفهومی که جالب‌ترین مورد پژوهش رهیافت بازنمودی است، «استعاره»^(۱۰) است. استعاره، عنصری بنیادین در مقوله‌بندی ما از جهان خارج و فرایندهای اندیشیدن

ماست. اگر چه استعاره، از جنبه‌ی زیبایی‌شناختی^(۱۱) به خطابه و شعر (و به طور کلی، فنون و صناعات ادبی) مربوط است، اما از جنبه‌ی شناختی^(۱۲)، عملکرد آن در تحصیل و مبادله‌ی دانش، قابل بررسی است (Beardsley, 1972). در غرب، جنبه‌ی نخست در مطالعه‌ی استعاره، به عنوان نگرش کلاسیک^(۱۳) شناخته می‌شود که تا امروز رواج داشته است؛ و جنبه‌ی دوم در مطالعه‌ی استعاره، که به قرون هیجدهم و نوزدهم میلادی باز می‌گردد، برحسب بینش حاکم بر آن عصر، نگرش رمانتیک^(۱۴) نامیده می‌شود. در این نگرش، مطالعه‌ی استعاره به زبان ادب محدود نشده و لازم‌ه‌ی زبان و اندیشه برای بیان جهان خارج به حساب می‌آید. در این نگرش، استعاره، شاهده‌ی برای نقش تخیل در مفهوم‌سازی و استدلال به حساب آمده و در نتیجه، تمایزی میان زبان خودکار و زبان ادبی مطرح نمی‌شود (صفوی، ۱۳۷۹، ۳۶۸-۳۶۹).

عبدالقاهر جرجانی، (متوفی ۴۷۴ ق)، که تحقیق دقیقی در این باره دارد، استعاره را اجمالاً این می‌داند که لفظ، در وضع لغوی خود، اصلی داشته باشد و شواهد دلالت کند که برای آن وضع شده است، سپس شاعر و یا فرد دیگری آن لفظ را در غیر آن اصل، به کار برد؛ یعنی انتقالی را انجام دهد، که البته این انتقال ضروری نیست و نوعی عاریت است (جرجانی، ۱۴۰۲، ۲۲). او سپس به نقش یک صورت اشتراکی (جامع، یا وجه شبه) در استعاره اشاره می‌کند (همان، ۴۹، ۵۰). بنابراین، به طور خلاصه، می‌توان گفت که استعاره نوعی جانشینی معنایی بر حسب تشابه است؛ یعنی مشبّه‌به جانشین مشبّه می‌شود. در سنت مطالعه‌ی استعاره، مسلمانان و به ویژه ایرانیان، از دو اصطلاح مستعار^(۱۵) و مستعار^(۱۶) به ترتیب برای مشبّه و مشبّه‌به استفاده کرده‌اند، مثلاً «چشم»، مستعار^(۱۷) و «نرگس»، مستعار^(۱۸) محسوب می‌شود (برای تاریخچه نک: صفوی، ۱۳۷۹، ۲۶۵-۲۶۷ و ۳۶۸). همان‌طور که جرجانی توضیح داده است، هر یک از مستعار^(۱۹)، مستعار^(۲۰) و یا جامع، می‌تواند عقلی یا حسی باشند (نک: جرجانی، ۱۴۰۲، ۴۹). در این جا قصد بر این نیست که تقسیمات وی در این باب مورد بررسی قرار گیرد، فقط به همین مقدار بسنده می‌شود که اجمالاً استعاره می‌تواند عقلی و انتزاعی باشد.

معناشناسان شناختی، برای نشان دادن اهمیت استعاره در زبان روزمره و این که استعاره چگونه می‌تواند ابزار مناسبی برای تشخیص چگونگی اندیشیدن و رفتارهای زبان باشد، متداول‌ترین

استعاره‌ها را طبقه‌بندی کرده‌اند (نک: صفوی، ۱۳۷۹، ۳۶۹)، که به نظر می‌رسد استعاره‌هایی عقلی و انتزاعی باشند. برای نمونه، می‌توان به گروهی از استعاره‌های فضایی^(۱۷) اشاره کرد که مثلاً از طریق «بالا - پایین» قابل طبقه‌بندی‌اند. براساس این که این «بالا - پایین» چه خصوصیتی را افاده کند، نمونه‌های جالبی به دست می‌آید:

الف - شادی، بالا و غم، پایین است.

۱. روحم پرواز کرد.

۲. از خنده افتادم. از غصه نشسته یک گوشه!

ب - آگاهی، بالا و ناآگاهی، پایین است.

۱. بلند شو [= بیدار شو]!، بر روی مطلب سواره!

۲. بیهوش افتاده گوشه‌ی بیمارستان.

ج - تسلط، بالا و زیر سلطه بودن، پایین است.

۱. روی کارش حسابی مسلطه.

۲. او از قدرت افتاد. یک روزی او را پایین می‌کشند.

د - موفقیت، بالا و شکست، پایین است.

۱. این ماه، اوج کار و کاسبی بود.

۲. افتاده توی مخممه.

معناشناسی شناختی بر این اعتقاد است که استعاره‌ها نه تنها نوعی بی‌قاعدگی و تخطی از ویژگی‌های نظام زبان محسوب نمی‌شوند، بلکه بر عکس، دارای مختصاتی کاملاً منسجم و نظام‌مند هستند. یکی از این مختصات و ویژگی‌های استعاره‌ها، الگوشدگی است. این ویژگی، به یک استعاره اجازه می‌دهد که الگویی برای ساخت استعاره‌های بعدی قرار گیرد (همان، ۳۷۰). بنابراین، می‌توان چنین گفت که یک استعاره می‌تواند، برحسب حوزه‌های مختلف، جلوه‌های گوناگونی داشته باشد. مثلاً نمونه «د» از نمونه‌های فوق، الگویی برای ساخت استعاره‌های زیر شده است:

- دیگر دستمان به دامش نمی‌رسد.
- کارش بالا گرفته. (بیش تر در حوزه زبانی بازار)
- در صدر قرار گرفتند. (بیش تر در حوزه زبانی ورزش)
- خودش را حسابی کشیده بالا.
- ما را ریز می‌بیند.
- مقام خوبی کسب کرد.

با توجه به مقدمه‌ای که گفته شد، مسأله‌ای مطرح می‌شود و آن این که در حوزه فلسفه‌ی اسلامی، و به طور موردی در بحث اصالت وجود، استعاره‌هایی از قبیل استعاره‌های فوق، چگونه نقش داشته‌اند. و در مرحله‌ی بعد این که گسترش آن‌ها در جلوه‌های مختلف، چگونه بوده است؛ به عبارت دیگر، چگونه الگو شده‌اند؟ آن چه در پی می‌آید کوششی در پاسخ به مسأله‌ی فوق است. بنابراین، ابتدا مقدمه‌ها و به تعبیر دقیق‌تر، پیش‌فهم‌های^(۱۸) لازم در بحث اصالت وجود، و سپس استعاره‌ها و نحوه‌ی الگوشدگی آن‌ها بیان خواهد شد.

۲. پیش‌فهم‌ها

۲-۱. پذیرش اصل واقعیت: چنین نیست که هیچ چیزی موجود نباشد، یا ما شک داشته باشیم که چیزهایی در عالم هست. اگر در عالم چیزی نباشد، اساساً بحث از این که آن چیز اصیل است یا نه، منتفی است. با انکار اصل واقعیت، نه وجود می‌تواند اصیل باشد و نه ماهیت.

۲-۲. انتزاع مفهوم هستی (وجود)^(۱۹) و چیستی (ماهیت)^(۲۰) از هر واقعیتی: واقعیت‌های جهان به گونه‌ای هستند که هر فردی می‌تواند از آن‌ها دو مفهوم استنباط کند، یکی آن که «هستند» و دیگری آن که نوع خاصی دارند. حکایت مفهوم از واقع، حکایت طبعی است نه قراردادی؛ یعنی وقتی با «آب» مواجه می‌شویم، می‌گوییم «این شیء، موجود است» و «این شیء، آب است»، این دو حکایت از امر واقع، وضعی و قراردادی نیستند. براساس همه‌ی نظریه‌ها، در این مسأله، مفاهیم

ماهوی و مفهوم «وجود»، از واقعیت عینی حکایت می‌کنند؛ همه می‌گویند واقعیت این است که چیزی «هست» و آن چیز «چنین است».

۲-۳. اختلاف دو مفهوم هستی و چیستی، در حکایت: مفهوم هستی، میان همه‌ی موجوداتی که این مفهوم از آن‌ها فهمیده می‌شود، مشترک است، به بیان دیگر، مفهوم هستی، از حیثیت مشترک میان همه‌ی موجودات، حکایت می‌کند و حال آن‌که مفهوم چیستی، چنین نیست و از حیثیت متمایز هر یک از موجودات نسبت به دیگری، حکایت می‌کند. مفهوم هستی بین «این مس» و «این آهن» مشترک است، اما این دو در این که یکی آهن است و دیگری مس، از یکدیگر متمایز دارند: مفهوم مشترک همان مفهوم هستی است و مفهوم مختص، مفهوم چیستی است، و چون مختص غیر از مشترک است، پس این دو مفهوم، تغایر دارند - که این خود به عنوان پیش‌فهم بعدی در پی می‌آید. (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۴۳ - ۲۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۴، ۹؛ مطهری، ۱۴۱۴، ج ۱، ۴۴ - ۴۵).

۲-۴. تغایر مفهومی هستی و چیستی: این گونه نیست که اگر مفهوم وجود بر موضوعی حمل شود، به همان معنای موضوعش باشد. مفهوم هستی غیر از مفهوم چیستی است و هر کدام از آن‌ها از چیزی حکایت می‌کند که دیگری در مورد آن، ساکت است. بنابراین، هلیات بسیطه از نوع حمل شیء بر نفس و حمل اولی ذاتی نیستند. از این سخن، گاهی این گونه تعبیر می‌شود که وجود، عقلاً زائد بر ماهیت است (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱). بیان دیگری که به کار برده می‌شود این است که ماهیت و وجود منطقاً متمایزند. برای فهم بهتر تمایز صرفاً منطقی، می‌توان یک گره‌ی میان‌تهی را فرض کرد؛ سطح درونی و بیرونی این گره، منطقاً متمایزند (ترانوی^(۱۱)، ۱۳۷۷، ۱۷۰). ترانوی معتقد است که تغایر وجود و ماهیت بیش از تغایر منطقی صرفی است که بین سطح درونی و بیرونی گره، قابل تصور است؛ دلیل او این است که ما نمی‌توانیم تصویری از یک گره‌ی میان‌تهی داشته باشیم که سطح بیرونی دارد اما سطح درونی ندارد، اما می‌توانیم تصویری از یک ماهیت داشته باشیم، بدون این که در همان حال، ضرورتاً بیندیشیم که این ماهیت، وجود دارد. مثلاً می‌توانیم ماهیت یک

ماموت را خیلی خوب بشناسیم، بدون این که در این مورد که آیا وجود هم دارد یا نه چیزی بدانیم (همان). بنابراین، تغایر عقلی وجود و ماهیت را نباید صرف تغایر منطقی، بلکه تغایر مابعدالطبیعی دانست. اندیشمندان مسلمان هم به این نکته تظن داشته‌اند و استدلال مذکور را ذیل بحث تغایر عقلی وجود و ماهیت آورده‌اند، (برای مثال، نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱)، اما به نظر می‌رسد برای نقب زدن از صرف تغایر منطقی وجود و ماهیت، به تغایر مابعدالطبیعی، اصلی را مد نظر داشته‌اند، که در پی می‌آید (نک: پیش‌فهم ۶). قبل از بیان آن اصل، لازم است در مورد خود تغایر مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، به عنوان یکی از پیش‌فهم‌های بحث اصالت وجود، توضیحی ارائه شود. (نک: پیش‌فهم ۵-۲).

۵-۲. تمایز مابعدالطبیعی هستی و چیستی: در پیش‌فهم گذشته، سخن بر این بود که اگر هر یک از دو مفهوم هستی و چیستی تحلیل شوند، هیچ‌یک در دیگری اخذ نشده است؛ حال، سخن فراتر از آن است؛ یعنی عقل، این تغایر هستی و چیستی را تغایری در خارج می‌داند. به بیان دیگر، هستی و چیستی، دو حیثیت مصداقی متمایز هستند؛ یعنی هر دو واقعیت دارند. این تلقی برای فیلسوفی حاصل می‌شود که دیگر حاضر نیست نگرش صرفاً ماهوی به جهان داشته باشد. نگرش ماهوی، همان نگرش ارسطویی است که جهان را صرفاً از دریچه‌ی مقولات - که ماهوی هستند - می‌نگرد. نگرش جدید، که می‌توان آن را نگرش وجودی نامید، جهان خارج را از دریچه‌ی هستی و چیستی می‌بیند. این سخن به این معنا نیست که در نگرش ماهوی، اصلاً سخن از هستی نبوده است، بلکه در نگرش ماهوی، حداکثر سخن از تمایز منطقی و صرفاً مفهومی هستی و چیستی بوده است، اما تفاوت فاحشی میان تمایز منطقی و صرفاً مفهومی هستی و چیستی، و تمایز هستی و چیستی به عنوان یک تمایز واقعی - و نه صرفاً منطقی و مفهومی - که مبنا و محور جهان‌شناسی قرار گیرد، وجود دارد. این نگرش جدید، که فلسفه‌ی فیلسوفان مسلمان را از فلسفه‌ی ارسطویی جدا می‌کند، ریشه در اصلی دارد که فارابی بیان کرده است و در اندیشمندان پس از وی ادامه می‌یابد. این اصل، همان اصل مساوقت شخصیت و وجود است. (برای این اصل نک: فارابی، ۱۳۷۱، ۶۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱۰۴؛ همو، ۱۳۶۰، ۷ و ۱۱۳؛ همو، ۱۳۷۰، ۹۶). قبل از توضیح اصل مساوقت شخصیت و

وجود، توجه به دو نکته لازم است؛ نکته‌ی اول این که اگر هستی و چیستی دو امر واقعی نبودند، اساساً این که کدام‌یک اصیل است و در خارج بر دیگری تقدم دارد، جای بحث نداشت و روشن بود که امر واقعی، اصیل است.^(۲۲) نکته‌ی دوم این که دو حیثیتِ مصداقیِ واقعی دانستنِ هستی و چیستی به معنا این نیست که دو مصداق در خارج داشته باشند.^(۲۳)

۶.۲. اصل مساوقت شخصیت و وجود: ماهیت، کلی است و قابلیت صدق بر امور متعدد را دارد و بنابراین، متشخص نیست. اگر هزاران ماهیت به هم ضمیمه شوند، باز هم جزئی متشخص حاصل نمی‌شود. آنچه خود متشخص است و تشخیص هر چیزی به اوست، وجود است. نگرش ماهوی، که واقعیت را با ماهیات یکی می‌داند، با مطرح شدن اصل مساوقت شخصیت و وجود توسط فارابی، و محور قرار گرفتن آن در فلسفه‌ی اسلامی - و نه صرف مطرح کردن آن در گوشه‌ای از فلسفه - کنار رفته و نگرش وجودی جایگزین آن شد؛ یعنی همان نگرشی که واقعیت را از دریچه‌ی تفکیک وجود و ماهیت می‌دید. این نگرش وجودی، در سیر تاریخی خود، می‌رفت که با مطرح شدن اصالت وجود، واقعی دانستن ماهیت را دائماً کم‌رنگ‌تر کند. نگاه معناشناختی، گذار تاریخی بحث اصالت وجود را، به عنوان پیش‌فهم‌های اصالت وجود، نمی‌تواند نادیده بگیرد. از این رو، نگاه معناشناختی نمی‌تواند چرخش نگرش ماهوی به نگرش وجودی و به فعلیت رسیدن تاریخی امکانات این نگرش در بحث اصالت وجود را حذف کند و صرفاً نگاه منطقی داشته باشد. قابل توجه است که تاریخی، طیفی و تشکیکی دیدن سیر بحث، از خصوصیات آن نوع نگاه‌های معناشناختی است که رهیافت صرفاً منطقی - ارجاعی به معنا را فاقد توانایی لازم برای بررسی معناشناختی می‌دانند. (نک: مقدمه)

تا این قسمت از بحث، عقل دریافته است که دو مفهوم هستی و چیستی، به عنوان دو مفهوم متغایر، از دو حیثیت مصداقی حکایت می‌کنند؛ یعنی آن‌ها را حاکی از دو امر واقعی در خارج یافته است. حال، با تعمّل عمیق‌تری می‌خواهد دریابد که آیا این دو حیثیت مصداقی، به معنا وجود دو مصداق خارجی است یا نه؟ یعنی، آیا در خارج به ازاء هستی و چیستی دو چیز وجود داد یا یک چیز؟ در این جا پیش‌فهم دیگری به میان می‌آید:

۲-۷. وحدت مصداقی هستی و چیستی: چنین نیست که موجودات خارجی از دو بخش تشکیل شده باشند، یک بخش، هستی آن‌ها و دیگری چیستی آن‌ها. موجودات خارجی، چه بسیط و چه مرکب، همه از آن جهت که وجود و ماهیتی دارند، بسیط‌اند. به بیان دیگر، وجود و ماهیت، بنابر تمام آراء - مگر همان قول منسوب به شیخ احمد احسائی (هیدجی، ۱۳۶۳، ۱۴۷) - دو مصداق خارجی ندارند. اگر غیر از این می‌بود، حمل وجود بر ماهیت صحیح نبود، یعنی اگر در خارج بخشی از واقعیت را وجود تشکیل می‌داد و بخشی از آن را ماهیت، هر یک از آن‌ها جزئی از کل واقعیت به حساب می‌آمدند و روشن است که حمل یک جزء بر جزء دیگر و بر کل، صحیح نیست. (نک: همان).

بنابر آن چه گفته شد، اکنون عقل با دو مسأله مواجه می‌شود؛ مسأله‌ی اول این که عقل در سطحی از سیر خود، یعنی تا قبل از پیش فهم هفتم، به این رسیده بود که دو مفهوم هستی و چیستی، از دو امر واقعی خارجی حکایت می‌کنند و به بیان دیگر، هستی و چیستی، دو حیثیت مصداقی هستند؛ و حال در پیش فهم هفتم دریافته است که آن چه مفاهیم هستی و چیستی ناظر به آن هستند، یک مصداق خارجی بیش تر نیست، و اگر چنین است، پس چرا دو مفهوم هستی و چیستی از دو امر واقعی حکایت می‌کنند، نه یک امر؟ مسأله‌ی دوم این که اساساً چگونه ممکن است دو امر واقعی، در عین حال، یک مصداق باشند؟ حل مسأله‌ی اول، پیش فهم هشتم، و حل مسأله‌ی دوم، پیش فهم نهم را به میان می‌آورد که در پی می‌آیند.

۲-۸. محدودیت مفاهیم در کاشفیت و حکایت: اگر عقل، مفهومی در اختیار داشت که می‌توانست مصداق یاد شده در پیش فهم هفتم را تماماً نشان دهد و کاشف از آن باشد، همان مفهوم، برای کشف واقعیت کفایت می‌کرد، اما چنین مفهومی را در اختیار ندارد، مفهوم هستی هم، صرفاً از بودن و واقعیت داشتن حکایت می‌کند، و نمی‌تواند کاشف از چگونگی آن واقعیت باشد، و برخلاف آن، مفهوم - مثلاً، «آب» - در عین این که از یک واقعیت نفس‌الأمری (= یک چیستی واقعی) حکایت دارد، اما نسبت به این که آن واقعیت «هست» یا «نیست» ساکت است. حال، با توجه به این که اولاً، حکایتگری دو مفهوم هستی و چیستی، خود، امری واقعی است و ثانیاً، این که

حکایت، همواره «حکایت از...» است - یعنی حکایت، همواره حیث التفاتی دارد - بنابراین، دو مفهوم هستی و چیستی، حکایت از دو امر واقعی دارند؛^(۲۴) به بیان دیگر، مفهوم هستی، از حیثیت مصداقی وجود، و مفهوم چیستی، از حیثیت مصداقی ماهیت حکایت می‌کند و تا این‌جا نزاعی بین اصالت وجود و اصالت ماهیت نیست. به بیان ساده، هم می‌توان گفت «محتوای این لیوان، آب است» و هم می‌توان گفت «محتوای این لیوان، وجود است»، و در هیچ‌کدام مجازگویی نشده است، چون هم آب درون لیوان، واقعیت دارد و هم وجود آن.

۹-۲. وحدت مصداق و کثرت حقایق (= حیثیات مصداقی): شیء واحد بسیط، حتی بدون تعدد جهت، می‌تواند حقایق گوناگونی باشد. این جمله را این‌گونه هم می‌توان گفت که شیء واحد، می‌تواند مصداق مفاهیم متعدد باشد؛ زیرا همان‌طور که در پیش‌فهم پیشین (۸-۲) گفته شد، کثرت مفاهیم حاکی از کثرت حقایق است؛ مثلاً، در مورد مفهوم «علم» و «قدرت»، مفهوم «علم» از حقیقتی حکایت می‌کند که می‌تواند دارای «قدرت» نباشد. ممکن است شخصی عالم باشد، اما توانایی و قدرت جسمانی نداشته باشد. مفهوم «قدرت» هم، از حقیقت دیگری حکایت می‌کند، از نوعی توانایی که ممکن است همراه «علم» نباشد. حال، اگر موجودی هم عالم باشد و هم قادر، دو حقیقت در وجود او موجود است، هر چند این دو حقیقت می‌توانند دارای یک وجود واحد بسیط باشند. بنابراین، مصداق واحد می‌تواند هم مصداق واقعی وجود باشد و هم مصداق واقعی ماهیت؛ به عنوان نمونه، ذات خداوند، در عین وحدت و بساطت، هم مصداق وجود است و هم مصداق علم، قدرت و حیات؛ و یا مانند نفس انسانی که هم عاقل است و هم معقول. (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۱۷۵) و یا مانند جنس و فصل در نوع بسیط (برای این مثال، نک: ملاصدرا، ۱۳۷۰، ۴۰).

عقل، این پیش‌فهم را اجمالاً می‌پذیرد، اما به نظر می‌رسد که هنوز نتوانسته آن را کاملاً هضم کند، بنابراین، از فرایند این که یک مصداق چگونه می‌تواند حقایق گوناگونی باشد پرسش می‌کند، و در مسأله‌ی مورد نظر ما، دقیقاً می‌خواهد بداند که چگونه ماهیت و وجود دو امر واقعی هستند اما به یک مصداق؟ از همین رو، عقل به سیر تاریخی خود ادامه داده و دست به تحلیل و تعمق تازه‌ای می‌زند و در این برهه است که اصالت وجود متولد می‌شود. اما به چه ترتیب؟

عقل با تعمقی دیگر بر روی حیثیت مصداقی ماهیت، و مقایسه‌ی آن با وجود، از یک سو، و با به یاد آوردن اصل مساوقت شخصیت و وجود (پیش فهم ۲-۶) از دیگر سوی، این گونه تحلیل می‌کند که اگر حیثیت مصداقی ماهیت، واقعیت و تشخیصی دارد، و اگر واقعیت و تشخیص به وجود است، پس، واقعیت حیثیت مصداقی ماهیت، به حیثیت مصداقی وجود است. به بیان دیگر، آن چه اولاً و بالذات واقعیت دارد، حیثیت مصداقی وجود است و آن چه ثانیاً و بالعرض واقعیت دارد، حیثیت مصداقی ماهیت است. به این ترتیب، پیش فهم نهم کاملاً قابل پذیرش می‌شود، چرا که آن دو امر واقعی، در عرض هم یک مصداق ندارند، بلکه در عین واقعیت داشتن یکی به تبع دیگری، (یعنی در طول هم)، یک مصداق دارند. استطراداً قابل توجه است که در این برهه‌ی تاریخی، بار دیگر، اصل مساوقت شخصیت و وجود یکی دیگر از امکانات خود را به فعلیت می‌رساند (برهه‌ی قبلی توجه به این اصل در پیش فهم ۲-۵ توضیح داده شد).

به نظر می‌رسد که مسأله پایان یافته است. با به میان آوردن تفکیک «اولاً و بالذات» و «ثانیاً و بالعرض (بالتبع)» مسأله، به لحاظ فلسفی، تبیین شده و عقل، در سیر خود، به آرامشی دست یافته است؛ اما هنوز به سرانجام مقصود نرسیده‌ایم. سؤال این است که عقل چگونه آن تفکیک را به میان آورد و مسأله را تبیین کرد؟ در این جاست که کار اصلی معناشناسی شناختی شروع می‌شود. معناشناسی، چگونگی آن را با تبیین نقش استعاره در این سیر عقل، توضیح خواهد داد. به بیان صریح‌تر، عقل، استعاره یا استعاره‌هایی را در تحلیل خود - که منجر به اصالت وجود شد - به کار گرفته است؛ اما این استعاره یا استعاره‌ها، کدامند؟ قبل از ورود به بحث، قابل توجه است که سخن بر سر این نیست که بحث اصالت وجود را لزوماً این استعاره‌ها، بوجود آورده‌اند، بلکه ادعا این است که این استعاره‌ها حداقل در تبیین عقلانی بحث مؤثر بوده‌اند؛ همچنین، این استعاره‌ها، لزوماً حسی نیستند، بلکه ممکن است عقلی و یا حتی شهودی باشند.

۳. استعاره‌ها

۳-۱. **استعاره‌ی حد و محدود:** اگر تکه کاغذ بزرگی توسط قیچی به شکل‌های گوناگونی مانند دایره، مربع و... بریده شود، آن چه باعث شده این قطعات، دایره، مربع و... باشند، حد و مرزی است که برای کاغذ حاصل شده است. مرز یعنی، آنجایی که از آن طرف به بعد، کاغذ نیست. حد کاغذ باعث شده است که این کاغذ، مربع یا دایره دانسته شود.

مثال دیگر، نوری است که از پنجره‌ی چارسوق‌های قدیمی پایین می‌آید و بازارچه را روشن می‌کند. این نور، بسته به این که پنجره به چه شکلی باشد، به صورت استوانه، و یا مکعبی از نور پایین می‌آید؛ استوانه یا مکعب بودن، همان حد و مرزی است که نور پیدا کرده است. در این موارد، دایره مربع، استوانه و یا مکعب مستطیل، واقعیت دارند، کاغذ و نور هم واقعیت دارند، اما همواره نوعی تقدم برای کاغذ و نور در نظر گرفته می‌شود، به طوری که عقل می‌تواند بگوید آن چه اولاً و بالذات وجود دارد، کاغذ و نور است و آن چه ثانیاً و بالعرض وجود دارد، همان شکل‌ها و صورت‌های فوق است. این امور به عنوان «مستعاره» دستمایه‌ی عقل قرار می‌گیرند تا عقل، استعاره‌ی حد و محدود را دریافته و در «مستعاره» به کار گیرد. با توجه به این استعاره، اصالت وجود به معنای تقدمی است که محتوا بر هیأت محتوا و یا محدود بر حد خود دارد. یک تکه کاغذ دایره‌ای شکل، در عین یگانگی، می‌تواند هم واقعاً کاغذ باشد و هم واقعاً دایره. این که ماهیت، حد وجود دانسته شود، (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ۲۲۷، حاشیه‌ی علامه طباطبایی) نقش این استعاره را می‌رساند.

۳-۲. **استعاره‌ی عارض و معروض:** «این برگ، سبز است»، «حسن، خوش اخلاق است»، «این درخت سرو، بلند است». قضایای یاد شده، استعاره‌ای را به ذهن می‌آورد که می‌توان آن را استعاره‌ی «عارض و معروض» دانست (مقایسه شود با استعاره‌ی فضایی «بالا پایین» (نک: مقدمه)). این استعاره که استعاره‌ای عقلی و انتزاعی است، خصوصیات دارد، و این خصوصیات، بنا به خاصیت الگوشدگی استعاره‌ها (نک: مقدمه) جلوه‌هایی یافته است. یکی از این جلوه‌ها، جلوه‌ی این

استعاره در فلسفه‌ی اسلامی - صدرایی است (در قالب بحث اصالت وجود). خصوصیات استعاره‌ی عارض و معروض عبارت‌اند از:

۳-۲-۱. این استعاره دو طرف دارد: یکی عارض و دیگری معروض: به بیان دیگر، می‌توان گفت در این استعاره، همواره نوعی تغایر بین دو طرف لحاظ می‌شود. مثلاً، در جلوه‌ی زبانی این استعاره که در قالب «الف، ب است» خود را نشان می‌دهد، همواره نوعی تغایر بین «الف» و «ب» دیده می‌شود.

جلوه‌ی منطقی (سنتی) این استعاره این بوده است که موضوع و محمول، همواره وجه مغایرتی دارند، و جلوه‌ی این استعاره در منطق جدید، تمایز نهادن بین بخش اسمی و بخش محمولی (در حوزه‌ی نحو‌شناسی^(۲۵) زبان صوری)، تمایز نهادن بین اسم خاص و محمول یک‌موضوعی یا چندموضوعی (در حوزه‌ی نحو‌شناسی زبان طبیعی) و تمایز نهادن بین شیء و مفهوم یا نسبت (در حوزه دلالت‌شناسی) است (درباره این تمایزها نک: موحد، ۱۳۷۴، ۷۴-۷۷).

جلوه‌ی فلسفی - ارسطویی آن، بیش‌تر به صورت تمایز جوهر و عرض، و نیز تمایز صرفاً منطقی وجود و ماهیت است؛ اما این استعاره در جلوه‌ی فلسفی - اسلامی خود به صورت تغایر مابعدالطبیعی وجود و ماهیت در آمده است. (نک: پیش‌فهم‌های ۲-۴ و ۲-۵).

۳-۲-۲. معروض و عارض به ترتیب، تقدم و تأخر دارند: جلوه‌ی زبانی (لفظی) این خصوصیت، این است که وقتی قالب «الف، ب است» به کار برده می‌شود، نوعی تقدم برای الف، نسبت به ب، لحاظ شده است. جلوه‌ی زبان‌شناختی آن، به صورت تقدم مُسند بر مُسندِ اِلیه است؛ حال، اگر اِسناد، «اِسناد اِلی ما هوَ له» باشد (یعنی اِسناد وصفی به چیزی که واقعاً آن را دارد) و به عبارت دیگر، متقدم و متأخر، هر کدام به درستی در جایگاه خود باشند، آن اِسناد، حقیقی خواهد بود، اما اگر اِسناد، «اِسناد اِلی غیر ما هو له» باشد، مجازی تلقی خواهد شد. مانند اِسناد جریان به آب در جمله‌ی «آب، جاری شد» و اِسناد جریان به نهر در جمله‌ی «نهر، جاری شد» که اولی، حقیقی و دومی، مجازی محسوب می‌شود. جلوه‌ی منطقی (سنتی) این خصوصیت، تقدمی است که در حمل،

برای موضوع نسبت به محمول در نظر گرفته می‌شود. در منطق جدید، این خصوصیت به صورت تقدم شیء بر مفهوم یا تقدم بخش اسمی بر بخش معمولی جلوه گر شده است. با این بیان که ویژگی اصلی شیء، قائم به ذات بودن و ویژگی اصلی مفهوم، ناتمام بودن است، و یا این که بخش معمولی، بدون بخش اسمی، بخش ناتمام اندیشه دانسته شده است (نک: موحد، همان). جلوه‌ی فهم عرفی^(۲۶) این خصوصیت، این است که انسان‌ها معمولاً اشیاء را اشیائی دارای صفات و یا انسان‌ها را، انسان‌هایی دارای صفات می‌بینند؛ مثلاً «زید» را در نظر می‌گیرند و صفاتی به او نسبت می‌دهند، نه این که صفاتی را در نظر بگیرند و زید را به آن‌ها نسبت دهند! همچنین، جلوه‌ی فلسفی-صدرایی آن، تقدمی است که برای حیثیت مصداقی وجود، نسبت به حیثیت مصداقی ماهیت، در نظر گرفته می‌شود و همان‌طور که گفته شد، این لبّ معنای أصالت وجود است، همان که با تعبیر تقدم «اولاً و بالذات» بر «ثانیا وبالعرض» بیان شد. (نک: پیش فهم ۲-۹).

قبل از پرداختن به خصوصیات و جلوه‌های دیگر این استعاره، بهتر است پرسشی که در عقل، خلجان می‌کند، مطرح می‌شود، و آن این که بر چه اساسی این جلوه‌ها، ذیل این استعاره و خصوصیات آن، گردآوری شده‌اند؟ بررسی معناشناختی با ارجاع این مسأله به تأملی مقایسه‌ای بین این جلوه‌ها، مطلب را روشن می‌کند. با مقایسه‌ی جلوه‌های فوق، روابطی کشف می‌شود که نشان‌دهنده‌ی وجود یک شبکه‌ی وثیق معنایی در بین آن‌هاست. به عنوان نمونه، تعابیر «بالذات» و «بالعرض» که در جلوه‌ی فلسفی - صدرایی مطرح شد، همواره متناظر با تعابیر «حقیقی» و «مجازی» بع کار برده شده‌اند (مثلاً، نک: ملاصدرا، ۱۳۷۰ و ۲۹)؛ لذا گاهی به صورت «بالعرض و المجاز» آمده است. از سوی دیگر، در مقایسه با جلوه‌ی منطقی (منطق جدید)، تعبیر «بالذات» با تعبیر «قائم به ذات بودن» تقارب دارد و ملاصدرا هم در ذیل بحث أصالت وجود، تعبیر «بنفسه فی الأعیان» را برای وجود و «فی الأعیان لا بنفسها» را برای ماهیت به کار برده است (همان، ۱۰). همچنین، تعبیر «اسم خاص» با تعبیر «اخص الخواص تعیناً» برای وجود - که ملاصدرا به کار برده است (همان، ۶) - تقارب معنایی دارد.

از سوی دیگر، ملاصدرا، گویی برای رعایت تناسب و ارتباط معنایی بین جلوه‌ی فلسفی و جلوه‌ی منطقی (سنتی)، هلیات بسیطه را از باب عکس‌الحمل دانسته است. به بیان دیگر، به حسب

خارج، این ماهیت است که بر وجود حمل می‌شود (همان، ۳۸) یا بر آن صدق می‌کند (همان، ۱۰ و ۱۱). به بیان دیگر، ملاصدرا برای وثاقت آن شبکه معنایی، ژرف‌ساخت هلیات بسیطه را غیر از روساخت آن‌ها دانسته است، با این بیان که جای موضوع و محمول عوض شده و وجود، در جایگاه موضوع قرار می‌گیرد. به بیان وی، در نفس الامر، این وجود نیست که عارض بر ماهیت می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۶۳).

در مقایسه با جلوه‌ی فهم عرفی نیز، همان‌طور که صفات «زید» به تبع «زید» و موضوعیت او مطرح می‌شوند، در جلوه‌ی فلسفی - صدرایی نیز، این ماهیت است که به تبع و واسطه‌ی وجود مطرح می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که این جلوه‌ها به نحو دلخواهی، تحت یک استعاره جمع نشده‌اند و وجه جامعی (= وجه شبه‌ی)، آن‌ها را مجتمع ساخته است؛ همچنین، به نظر می‌رسد این شبکه‌ی معنایی، با شبکه‌ی معنایی که ملاصدرا در ذهن داشته است، اگر نگوییم همسان است، بسیار نزدیک است، چرا که همان‌طور که مشاهده شد، از این تقاربات در بیان اصالت وجود، سود برده است.

حال خود این پدیده که این جلوه‌ها، تحت خصوصیتی از این استعاره قرار می‌گیرند، نشان می‌دهد که جلوه‌های مختلف این استعاره، الگوی یکدیگر قرار گرفته‌اند. فعلاً، مهم نیست که کدام یک در الگو شدن مقدم بوده است. از این رو می‌توان فلسفه‌ی صدرایی را با دید الگوشدگی اصالت وجود نیز بازخوانی کرد. همچنین، این نگاه، زمینه‌ای برای به فعلیت رساندن امکانات بالقوه‌ی این فلسفه فراهم می‌آورد که این بحث، مجال دیگری را می‌طلبد.

۳-۲-۳. مقدم و متأخر، جهت اتحادی دارند: جلوه‌ی زبانی (لفظی) این خصوصیت، این است که وقتی قالب «الف، ب است» به کار برده می‌شود، کنار هم قرار گرفتن «الف» و «ب» به کمک یک رابط، نوعی اتحاد را تداعی می‌کند. در عربی نیز هیأت جمله (از طریق ضمیر فصل یا مشتق بودن «ب» و...) این نقش را ایفا می‌کند. جلوه‌ی زبان‌شناختی این خصوصیت، این است که مُسند و مُسندٌ‌إلیه، طبق قواعد همنشینی در کنار هم قرار گرفته‌اند، و پدیده‌ی اسناد صورت گرفته است. قواعد همنشینی، جهت اتحادی مذکور را تضمین می‌کنند؛ مثلاً «سنگ» و «سخت گفت» به عنوان

مسند و مسندٌ إليه نمی‌توانند همنشین باشند، اما «حسن» و «سخن گفت» قابلیت همنشینی را دارند. در مواردی مانند «گل سرخ» و «خندید»، اگر قواعد همنشینی، اجازه‌ی همنشینی را بدهد، حتماً یک جهت اتحادی برای آن لحاظ کرده است. اگر «این گچ» مسندٌ إليه باشد، مسند آن نمی‌تواند «سفیدی است» باشد، بلکه می‌تواند «سفید است» باشد، زیرا «سفیدی» مصدر است و در این جا نمی‌تواند با مسندٌ إليه «این گچ»، جهت اتحادی برقرار کند.

جلوه‌ی منطقی (سستی) این خصوصیت این است که موضوع و محمول، علاوه بر جهت تغایر، یک جهت اشتراک نیز باید داشته باشد، و در غیر این صورت، حمل صورت نمی‌پذیرد (نک: المظفر، ۱۳۸۸، ۹۵). در منطق جدید نیز، این که، شیء و مفهوم (یا نسبت) چگونه کنار هم نشسته‌اند، این گونه پاسخ یافته است که مفهوم، اساساً ماهیتی اخباری و اسنادی دارد و بنابراین، جمله‌ی «سقراط، دانا است» به دو بخش «سقراط» و «دانا است» تجزیه می‌شود (نک: موحد، ۱۳۷۴، ۷۵)؛ روشن است که خط تیره، نمایانگر جهت اتحادی است. از این روست که بخش محمولی، تابع^(۲۷) و بخش اسمی، بخش سرشناسه‌ها^(۲۸) نامیده شده‌اند (همان، ۷۷).

در جلوه‌ی عرفی نیز، همان «زید»ی که به عنوان فرد خاص مورد اشاره قرار می‌گیرد، با اوصافش نیز شناخته می‌شوند. این اوصاف، اوصاف «او» هستند، یعنی اوصاف یک نفر. در جلوه‌ی فلسفی ارسطویی نیز، عرض همواره، متکی به غیر است. به بیان دیگر، وجود (مصدق) عرض، در غیر است و بنابراین، نحوه‌ی اتحاد با آن غیر (جوهر) دارد. جلوه‌ی فلسفی صدرایی این خصوصیت، وحدت مصداقی دو حیثیت مصداقی ماهیت و وجود است (نک: پیش فهم ۲-۹). با توجه به جلوه‌ی عرفی، بیان عرفی جلوه‌ی فلسفی صدرایی این است که می‌توان گفت آنچه در لیوان ریخته می‌شود، آب است و در عین حال، می‌توان گفت آنچه در لیوان ریخته می‌شود، وجود است. در سطح بیان عرفی، هیچ کدام مجازگویی نیست. یعنی آنچه داخل لیوان است، هم واقعاً آب است و هم واقعاً وجود، و آب واقعی، همان وجود واقعی داخل لیوان است. هر چند با یادآوری و لحاظ دوباره‌ی اصل مساوقت شخصیت و وجود، بیان اول مجازی دانسته می‌شود. (نک: پیش فهم ۲-۵).

رابطه‌ی جلوه‌ی فلسفی صدرایی با جلوه‌های دیگر، به همین جهت اتحادی برمی‌گردد؛ مثلاً در جلوه‌ی زبان‌شناختی، مشاهده شد که مصدر، غالباً نمی‌تواند جهت اتحادی مورد نیاز بین عارض و معروض را تأمین کند. مگر در موارد نادری مانند «زیدٌ عدلٌ» - اما اگر به صورت اسم مصدر، اسم فاعل و سایر مشتقات درآید، می‌تواند تأمین‌کننده‌ی جهت اتحادی باشد. جالب است که ملاصدرا از این نکته سود برده، و در مواضع مختلفی که مفهوم انتزاعی وجود و نه حقیقت وجود را مورد قصد و نظر داشته، تذکر داده است که همان وجود مصدری مراد اوست (مثلاً نک: ملاصدرا، ۱۳۷۰، ۲۰ و ۳۱-۳۲). به بیان دیگر، اگر وجود بخواهد آن مصداق خارجی باشد که تأمین‌کننده‌ی اتحاد عارض و معروض (ماهیت و وجود) است، وجود مصدری نمی‌تواند باشد. حاجی سبزواری هم، به این نکته متفطن بوده است، لذا وجود مصدری را وجود بشرط لا معنا می‌کند (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۵۹، پاورقی حاجی سبزواری) و فرق بشرط لا و لا بشرط را فرق «سفیدی» و «سفید» می‌داند؛ و این همه، نشانگر ارتباط معنایی این جلوه‌ها در یک شبکه‌ی معنایی است.

۳-۲-۴. متقدم، باطن و متأخر، ظهور آن باطن است: مراد از ظاهر، آن چیزی است که خبر از باطن می‌دهد و باطن، آن چیزی است که توسط ظاهر از آن خبر داده می‌شود و به این ترتیب، ظهور می‌یابد. این خصوصیت نیز جلوه‌هایی دارد. جلوه‌ی منطقی آن، این است که اشیاء واقعی، مفاهیم و نسبت‌ها نیستند. مفاهیم و نسبت‌ها خاصیت اخباری و اسنادی دارند (نک: موحد، ۱۳۷۴، ۷۵). اشیاء (اسم خاص و یا بخش اسمی) همواره خاصیت اشاره‌گری دارند، بنابر این، به خودی خود، چیزی را ظاهر نمی‌کنند، از سوی دیگر، مفاهیم و نسبت‌ها (محمولات یک / چند موضعی و یا بخش محمولی) هستند که از آن باطن خبر می‌دهند. از این رو، در منطق جدید، اگر موضوع ذکرِ قضیه هم، از نوع مفاهیم و نسبت‌ها باشد، به گونه‌ای تحویل می‌شود که آن موضوع، خود در بخش محمولی قرار گیرد. از همین رو، در بخش اسمی «کسی»، «چیزی»، «آ» و مانند آن جایگزین می‌شود. برای نمونه، قضیه‌ای مانند «هر گل سرخی، گیاه است»، به صورت «هر چیزی، اگر گل سرخ است، آن گاه گیاه است» لحاظ می‌شود. تحلیل قضایای مسوره به عقدالوضع و عقدالحمل در منطق سنتی نیز، نشان‌دهنده‌ی این است که موضوع، لاجرم نمی‌تواند خاصیت اخباری و اسنادی

داشته باشد؛ به عبارت روشن‌تر، اگر موضوع، خاصیت اخباری داشته باشد، باید خود آن را یک جمله محسوب کرد، که به نوبه‌ی خود دارای اسم خاص و معمول است.

جلوه‌ی فلسفی ارسطویی این خصوصیت، این است که عرض بر جوهر حمل شده و آن را توصیف می‌کند و آنچه به حواس درمی‌آید و ظهور دارد، عرض است. آدمی فاقد حس جوهرشناس است. اگر چه جوهر، امری معقول است، اما گویی نسبت به عرض، گونه‌ای از خفا و بطون دارد. در مواردی هم که خود جوهر در جایگاه عارض می‌نشیند، معروض، اسم یا عنوان مُشیری خواهد بود که بار خبری ندارد. به بیان دیگر، در این موارد هم، عارض، معروض را از بطون درآورده و به ظهور می‌رساند و به این ترتیب، از آن گزارش می‌دهد.

این خصوصیت، جلوه‌ی عرفی هم دارد. «مجید، پسر خوبی است»، «این چای، خوش طعم است»، «دیشب، جاده‌ها لغزنده بودند»، «امروز، یخبندان است» و... را در نظر بگیرید؛ در همه‌ی این جمله‌ها، عارض، جنبه‌ای از معروض خود را به ظهور رسانده است. گوینده‌ی این جمله‌ها، با بیان عارض، گویی از جنبه‌های ناپیدای معروض پرده برمی‌دارد و خبری می‌دهد. به بیان دیگر، تلقی عرفی این نیست که معروض، عارض را ظاهر کرده است؛ آنچه اتفاق افتاده عکس این است.

جلوه‌ی فلسفی صدرایی آن، این است که ماهیت که متأخر است هستی را که متقدم است بیان می‌کند. به بیان روشن‌تر، ماهیت، چیستی هستی را ارائه می‌دهد، و چیستی، چیزی جز اخبار از هستی نیست. از همین رو، ملاصدرا وجود را به لحاظ درک حصولی، أخفی‌الاشیاء می‌داند، هر چند که به لحاظ حضوری، أجلي‌الاشیاء است (نک: ملاصدرا، ۱۳۷۰، ۶). ظهور و درک حصولی هستی، از طریق چیستی و ماهیت اشیا است. چنان‌که گفته‌اند ماهیات، «ظهورات» وجود در اذهان‌اند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۴، ۱۵).

۳-۳. استعاره‌ی اثر و مؤثر: برخورد سوزن به سرانگشت، واکنشی ایجاد می‌کند؛ محکم شدن میخ بر دیوار، پدیدآورنده‌ی فرو رفتگی است؛ پرتاب سنگ، شکستگی شیشه را پدید می‌آورد. در این موارد، مؤثری، اثری را پدید آورده است. آنچه هست، سوزن است و دست، میخ و دیوار و یا

سنگ و شیشه. اثر، شیء مُنحازی محسوب نمی‌شود، هر چند که تیزی سر سوزن به خوبی حس می‌شود. آنچه هست مؤثر است و اثر و بس؛ خود اثر، وجود منحازی ندارد.

«اثر مؤثر» استعاره‌ای انتزاعی است که برگرفته از این نمونه‌هاست. حال، اگر این استعاره در رابطه‌ی وجود و ماهیت به میان آید، رابطه‌ی آن‌دو در بحث اصالت وجود چنین رقم می‌خورد که مؤثر، وجود است و ماهیت، اثر آن. وجود، امری عینی و خارجی است که آثاری دارد، این آثار همان ماهیات‌اند. معنایی که این استعاره برای «اصالت» در پیش می‌نهد، منشأ آثار بودن است (برای این معنا از اصالت نک: مصباح، ۱۳۶۳، ۲۵). طبق این نگرش، ماهیت اصلاً در خارج هیچ ندارد، آنچه در عالم خارج هست، وجود است، اما دستگاه ادراکی حصولی ما به گونه‌ای است که وقتی با وجودهای محدود روبرو می‌شود، متناسب با حدود هر یک از آن‌ها، ماهیتی در آن نقش می‌بندد.

اگر صرفاً از دریچه‌ی این استعاره، رابطه‌ی وجود و ماهیت را ببینیم، ماهیت را حدّ وجود هم نمی‌توان خواند (البته مقصود از حد، همان معنایی است که در استعاره‌ی حد و محدود گفته شد). این سخن، به این معنا نیست که در این بحث، یا باید به استعاره‌ی حد و محدود قائل شویم و ماهیت را صرفاً حدّ وجود بدانیم و یا باید استعاره‌ی اثر و مؤثر را قائل شده و ماهیت را صرفاً اثر وجود تلقی کنیم، بلکه هر دو را می‌توان در این بحث دخیل دانست، مشروط به این که سهم هر یک به خوبی شناخته شود. هنگام مواجهه با وجود، متناسب با وجود هر شیء، در دستگاه ادراکی حصولی آدمی، ماهیتی نقش می‌بندد. هستی متکثر، در ظرف علم حصولی ما انواعی از تأثیر دارد، این اثرات، همان ماهیات‌اند.

«تغایر اثر و مؤثر»، «تقدّم مؤثر و تأخر اثر»، «گونه‌ای از اتحاد بین اثر و مؤثر» و نیز «ظهور مؤثر در اثر» می‌توانند از خصوصیات این استعاره محسوب شوند. این خصوصیات و جلوه‌های آن‌ها را می‌توان مانند خصوصیات و جلوه‌های استعاره‌ی عارض و معروض مورد بررسی قرار داد. این استعاره، قابلیت بررسی جلوه‌های هنری و زیبایی‌شناختی را نیز دارد، چرا که بر مسأله‌ی اثرگذاری تکیه می‌کند.

سخنانی از این دست، که ذهن از آن جهت که ظرف علم حصولی است، موطن ماهیت است، و اگر اذهان آدمیان که ظرف علم حصولی‌اند نبودند، خبری از ماهیت نبود (نک: مصباح، ۱۳۶۳،

(۳۱)، و یا این سخن که ماهیت، انعکاسِ ذهنیِ موجودِ محدود است (همان) و یا این که ماهیت، آن امر مشترکی است که عقل آدمی از مقایسه‌ی وجود عینی و وجود ذهنی اعتبار می‌کند (همان)، متأثر از استعاره‌ی اثر و مؤثراند.

لازم به ذکر است که این گونه از تعابیر، خالی از تسامح نیستند، زیرا چنین القا می‌کنند که گویی می‌توان قسمتی یا مرتبه‌ای از حقیقت عینی‌ی وجود را جدا کرده، و در مقابل آن نشانده و سپس چنین گفت که این حقیقت (به عنوان اُبژه^(۲۹))، در فاعل شنا (به عنوان سوژه^(۳۰)) اثر می‌کند، به طوری که اگر فاعل شناسا نباشد، اثری هم نخواهد بود. نکته در این جاست که اگر فاعل شناسا نباشد، حقیقت واحده‌ی وجود هم، دیگر همان حقیقت واحده نخواهد بود تا در چیزی اثر نکند! تعبیرهایی که خود ملاصدرا در مورد ماهیت به کار برده است، مانند «حکایت»، «شَبَح»، «ظِلِّ» (نک: ملاصدرا، ج ۲، ۱۹۸۱، ۲۳۶) و «خیال و عکس وجود» (نک: همان، ج ۱، ۱۹۸) ما را از این برحذر می‌دارد که ذهن و عین در فلسفه‌ی ملاصدرا همان سوژه و ابژه، و ماهیت، اثر سوژه در ابژه تلقی شود.

۴. نتیجه‌گیری

نگرش‌های صوری و ریاضی‌وار که در سنت معناشناختی، به عنوان رهیافت ارجاعی شناخته می‌شوند، ماهیتاً به گونه‌ای هستند که در بررسی امور پیچیده‌ای مانند فکر اصالت وجود، که در سیر پیدایی خود، گرانبار از دریافت‌های متفکر از هستی، تاریخ، فرهنگ و سنت، و نیز آرایه‌های زبانی هستند، تنگناهایی دارند. به منظور راهگشایی در این جهت، سعی بر آن شد تا پیش‌فهم‌های اصالت وجود، به گونه‌ای متعارف و آن‌چنان که متفکر و یا متفکران، با واقعیت مواجه شده و در سیر تاریخی خود به تولد «اصالت وجود» رسیده‌اند، بیان شود. در این راه، از رهیافت بازنمودی که در سنت معناشناسی در مقابل رهیافت ارجاعی قرار گرفته، استفاده شد تا از طرق و دریچه‌های مورد توجه این رهیافت، خصوصاً بحث استعاره و الگوشدگی آن، راهی به فهم بهتر اصالت وجود گشوده شود. از همین رو، در بخش پایانی، به نقش استعاره در پیدایی و یا حداقل بیان اصالت وجود، اشاره شد و در این راستا، سه نوع استعاره شناسایی شد: استعاره‌ی حد و محدود، استعاره‌ی عارض و

معروض، و نیز استعاره‌ی اثر و مؤثر. در این میان، استعاره‌ی عارض و معروض که به نظر می‌رسید نقش بیش‌تری داشته باشد، مورد کنکاش بیش‌تری قرار گرفت و خصوصیات و جلوه‌های هر یک از آن خصوصیات، مورد بررسی قرار گرفت. این بحث با بررسی چگونگی الگوشدگی اصالت وجود، می‌تواند نقطه‌ی عطفی در گسترش آن باشد. در پایان، شایان ذکر است که استفاده از رهیافت بازنمودی، به معنا پذیرش همه‌ی ابعاد این رهیافت، مثلاً ذهنی صرف بودن ایده‌ها، نیست.

پی‌نوشت‌ها

1. semantical

۲. «ارجاعی» حداقل سه اصطلاح دارد: الف - گاهی به صورت «رهیافت ارجاعی» (denotational approach) در مقابل «رهیافت بازنمودی» (representational approach) به کار برده می‌شود. در رهیافت باز نمودی، معناشناس، با مطالعه‌ی معنا، به دنبال مطالعه‌ی چگونگی عملکرد ذهن آدمی است و در اصل، بازنمودهای ذهن انسان را باز می‌کاود (صفوی، ۳۲۰ و ۲۸)؛ ب- گاهی به صورت «دلالت ارجاعی» (reference) (= مصداقی، برون‌زبانی) در مقابل «دلالت مفهومی» (sense) (= درون‌زبانی) به کار برده می‌شود (همان، ۲-۶۱)؛ ج - گاهی به صورت «نظریه ارجاعی معنا» (referential theory) در مقابل نظریات «تمثیلی» (ideational theory)، «رفتاری» (behavioral theory)، «کاربردی» (meaning as a function of use) و «توصیفی» (descriptive) معنا به کار برده می‌شود. این اصطلاح مربوط به بحث نظریات مختلف در مورد تعریف و ماهیت معنا است. (برای توضیح مختصری در مورد هر یک از این نظریات نک: فعالی، ۱۳۷۷، ۱۱۸ - ۱۳۰).

گرچه این سه اصطلاح شباهت‌هایی دارند، اما در نوشتار حاضر، مقصود ما همان اصطلاح (الف) است، با این تفاوت که در رهیافت بازنمودی، نیازی نمی‌بینیم که معنا، صرفاً امری ذهنی تلقی شود.

3. semantics

4. metaphorical

۵. برومر، در فصل اول بخش نخست کتاب خود، انگاره‌ی عشق، فصل مفصلی را به ماهیت استعاری تفکر اختصاص داده است. (نک: Brummer, 1993, 4-10). وی در فصل‌های بعدی همین کتاب، این نوع تفکر را در علم، دین و الهیات سیستماتیک، ردیابی کرده است.

۶. این دو رهیافت - رهیافت ارجاعی و رهیافت بازنمودی - با دو دیدگاهی که در تعریف معناشناسی وجود دارد، قابل‌تنظیر هستند. در رهیافت ارجاعی، معناشناسی، دانشی است که دلمشغولی آن، روابط گفته‌ها با جهان است، البته آن روابطی که صدق و کذب گفته‌ها به آن‌ها بستگی دارد. در این تعریف، فرد معناشناسی که به شرایط صدق کاری ندارد، معناشناسی نیست! در تعریف دیگر، معناشناسی دانشی است که در مورد ماهیت نظریه‌ی معنا هر زبان (یا موضوع مورد بحث آن نظریه) بحث می‌کند. مقصود از نظریه‌ی معنا هر زبان، آن نظریه‌ای است که می‌تواند معانی واژه‌ها و جملات آن زبان را به ما بگوید و توصیف دقیقی از معانی عبارات آن زبان ارائه دهد. چارلز تراویس در مقاله‌ی "Pragmatics" به این دو دیدگاه اشاره کرده است. (نک: Travis, 2000, 87).

۷. این که این ساخت‌ها ناشی از انباشت تجربه‌های انسانی، قراردادی و صرف‌باز نمود ذهنی هستند و یا بهره‌ای از حقیقت داشته و واقعیت دارند، بحث دیگری را می‌طلبد، فقط به ذکر این نکته بسنده می‌شود که «ذهنی»، لزوماً به معنا غیرواقعی و اعتبار محض نیست.

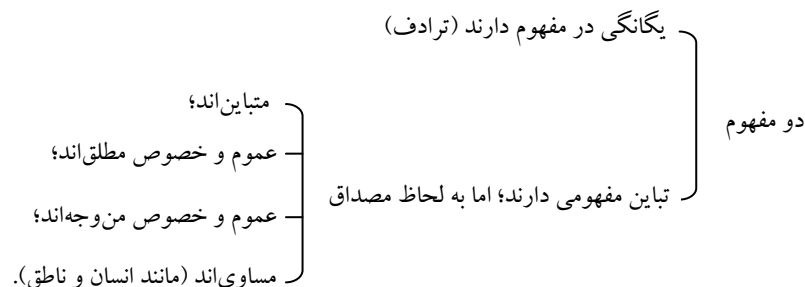
8. functional
9. formal
10. metaphor
11. aesthetic
12. cognitive
13. classical view
14. romantic view
15. tenor
16. vehicle
17. spatial metaphors

۱۸. سه اصطلاح وجود دارد: پیش‌فرض، مبانی، پیش‌فهم. مقصود از پیش‌فرض‌های یک گزاره، گزاره‌هایی هستند که صدق آن گزاره، مبتنی بر صدق آن‌هاست و مقصود از مبانی، پیش‌فرض‌هایی است که به آن‌ها تصریح شده باشد. در این نوشتار، تعمداً اصطلاح پیش‌فهم جایگزین شد چرا که با توجه به رهیافت اخذ شده، اولاً صرفاً به صدق و کذب توجه نداریم، ثانیاً لزوماً مقدمات را به صورت گزاره بیان نمی‌کنیم. مقصود از پیش‌فهم‌های بحث اصالت وجود، آن اموری است که فهم اصالت وجود بر فهم آن‌ها مبتنی است. به طور خلاصه می‌توان گفت پیش‌فرض، بیش‌تر یک اصطلاح منطقی است، اما پیش‌فهم، یک اصطلاح معناشناختی.

19. existence
20. essence
21. Tranoy, Knut

۲۲. از این روست که قائل به اصالت ماهیت هم، ماهیت واقعی (موجوده) را اصیل می‌داند نه ماهیت من حیث هی هی را. بنابراین، می‌توان گفت که ماهیت من حیث هی هی، همان ماهیتی است که صرفاً تغایر منطقی و مفهومی با وجود دارد، نه ماهیتی که به عنوان یک حیثیت مصداقی، در تغایر مابعدالطبیعی با وجود قرار دارد.

۲۳. این که دو مفهوم مصداق واحد داشته باشند، غیر از آن است که حیثیت صدقشان نیز یکسان باشد. «انسان» و «ناطق» یک مصداق دارند، اما حیثیت صدق انسان بر «زید» غیر از حیثیت صدق ناطق بر «زید» است. زید، انسان است، از آن جهت که حیوان ناطق است، اما زید، ناطق است از آن جهت که مُدرک کلیات است. اگر دو مفهوم، صرفاً مصداق واحد داشته باشند، رابطه‌ی میان آن‌ها تساوی خواهد بود، و اگر حیثیت صدقشان هم یکسان باشد، رابطه‌ی میان آن‌ها رابطه‌ی تساوق نامیده می‌شود؛ مانند شیء و موجود.



۲۴. این مطلب را به این صورت نیز می‌توان گفت: حکایت مفهوم بر واقعیت، طبعی و حقیقی است نه قراردادی. حال، اگر دو مفهوم (حاکمی) و در نتیجه، دو حکایت داشته باشیم، پس دو محکمی واقعی خواهیم داشت.

- 25. syntax
- 26. common sense
- 27. function
- 28. argument
- 29. object
- 30. subject



فهرست منابع

الف - منابع فارسی و عربی

۱. ترانوی، نوت (۱۳۷۷)، «زندگی و اندیشه‌ی قدیس توماس آکوئیناس»، ترجمه‌ی همایون همتی، نامه‌ی فلسفه، ش ۴.
۲. الجرجانی، الامام عبدالقاهر (۱۴۰۲)؛ اسرار البلاغه فی علم البیان، تعلیقات محمد عبده، رشید رضا، بیروت.
۳. صفوی، کورش (۱۳۷۹)، در آمدی بر معناشناسی، تهران: انتشارات سوره‌ی مهر.
۴. الفارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۷۱)؛ «التعلیقات» در مجموعه‌ی کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، التعلیقات، رسالتان - فلسفیتان، حقه و قدم له و علق علیه الدكتور جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۵. فعالی، محمد تقی (۱۳۷۷)؛ «ملاک معناداری»، کتاب نقد، ش ۵.

۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۴)؛ نهاية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين، چاپ دهم.
۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳م)؛ «تعلیقات برنهایه الحكمة» در: الطباطبایی، محمد حسین. نهاية الحكمة، علق علیه الاستاذ الشيخ محمدتقی المصباح الیزدی، تهران: انتشارات الزهراء، ج ۱.
۸. مطهری، مرتضی (۱۴۱۴)؛ شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات حکمت.
۹. المظفر، الشيخ محمد رضا (۱۳۸۸)، المنطق، النجف الاشرف: مطبعة النعمان، طبعة الثالثة.
۱۰. ملاًصدر، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰)؛ الشواهد الربوبية، تعليق و تصحيح و مقدمه سيد جلال الدين آشتياني، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. _____ (۱۹۸۱)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، بيروت: دار احياء التراث العربي، طبعة الثالثة.
۱۲. _____ (۱۳۷۰)، كتاب المشاعر، به اهتمام دکتر پرویز مروج، نیویورک: انجمن تحقیقات در فلسفه و علوم اسلامی.
۱۳. موحد، ضیاء (۱۳۷۴)، «گوتلوب فرگه و تحلیل منطقی زبان»، ارغنون، ش ۷ و ۸.
۱۴. الهیدجی، الاخوند ملامحمد (۱۳۶۳)؛ تعلیقه الهیدجی علی المنظومة و شرحها، تهران: مؤسسة الاعلمی.

ب - منابع لاتین

15. Beardsley, Monroe (1972), "Metaphor" in: *Encyclopedia of Philosophy* ed. Paul Edwards, London: Macmillan publishing.
16. Brumer, Vincent (1993), *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Great Britain: Cambridge.
17. Travis, Charles (2000), "Pragmatics" in: *A Companion to the Philosophy of Language*, eds. Bob Hale and Crispin, Wright, Blackwell.