



Examining the Differential Basis of Meaning, Concept, and Referent in the Objectivist Interpretation of Ṣadrian Primacy of Existence

Mokhtar Ali Rezaei

Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.
marezaei1382@gmail.com

Abstract

The doctrine of the *primacy of existence* (*aṣālat wujūd*) and the *mentality of quiddity* (*i 'tibārīyat māhīyyat*) is among the most critical discussions in Islamic philosophy, forming the foundation of numerous issues in *Transcendent Theosophy* (*ḥikmat muta'āliyah*) and demarcating a boundary between Islamic and Western philosophers. Its formulation as a cornerstone of Islamic philosophy is one of the groundbreaking achievements of Ṣadr Muta'allihīn (Mulla Sadra). Contemporary interpretations of Ṣadra's *primacy of existence* diverge significantly. Some hold that quidditative concepts (*maḥmūm māhūwī*) are *truly and intrinsically* applicable to external reality (*wāqī' khārījī*), considering external reality itself to be of the nature of quiddity (*sankh māhīyyah*). They affirm both the *true applicability* of quidditative concepts to the external world and the *objective reality of quiddity*, without seeing this as incompatible with the *mentality of quiddity*. Others reject both the *objective reality of quiddity* and even the *true applicability* of quidditative concepts to external reality. A third group denies the *objective reality of quiddity* but accepts that quidditative concepts are *truly and intrinsically* applicable to external reality. Thus, some regard quiddity as the *limit of existence* (*hadd wujūd*), others as a *mental abstraction* (*taṣawwur wa khayāl wujūd*), and still others as *identical to existence itself* (*'ayn wa matn wujūd*). This study examines the *objectivist interpretation* (*tafsīr 'ayniyyat*) of quiddity—wherein existence is compared to quiddity, and the attributes of existence are ascribed to quiddity—and investigates one of its underlying premises: the *differentiation between meaning* (*ma'nā*), *concept* (*maḥmūm*), and *referent* (*miṣdāq*). The study employs a descriptive-analytical method to clarify Ṣadra's doctrine of the *primacy of existence* and critiques the objectivist interpretation. Key findings include: 1. The term “*existent*” (*mawjūd*) is common to two usages: (1) *true applicability* (*ṣidq bi dhāt*) and (2) *external reality* (*ḥuviyyat khārījī*). According to the *primacy of existence*, while *mawjūd* in the first sense applies to *quiddity*, *mawjūd* in the second sense does not—yet both usages apply to

Cite this article: Rezaei, M.A. (2024). Examining the Differential Basis of Meaning, Concept, and Referent in the Objectivist Interpretation of Ṣadrian Primacy of Existence. *Theosophia Practica*, 16(62), p. 25-42.
<https://doi.org/10.22081/pwq.2025.70596.1210>

Received: 2024-09-01 ; **Revised:** 2024-10-01 ; **Accepted:** 2024-11-19 ; **Published online:** 2024-12-25

© The Author(s).

Article type: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University



existence. 2. The objectivist interpretation conflates these two meanings, erroneously concluding that quiddity is *externally real* (*mawjūd bi ma'nā thānī*), whereas quiddity's proper domain is the mind (*dhihn*). Its *thingness* (*shay'īyyat*) is conceptual, serving only to *represent* external reality (*hikāyah 'an wāqi' khārijī*). Its relation to reality is limited to *true applicability* and *union with it* (*ittiḥād bih*), not *being identical to it* (*'ayn wāqi'*). 3. The distinction between *concept*, *meaning*, and *referent* is invalid, as *meaning* is not the *referent* but rather the *concept* itself. Their differentiation is purely notional (*i'tibārī*). 4. Even within the objectivist framework, this distinction fails, because *meaning* (*ma'nā*) refers back to the *referent* (*miṣdāq*) and cannot be considered independent of it. 5. A *concept* (*mafḥūm*), qua *universal* (*kullī*), has a *representational aspect* (*ḥaythīyyat ḥākiyyah*), but qua *instantiated in an external, individual existent* (*mawjūd 'aynī shakhṣī*), it is always *what is represented* (*maḥkī 'alayh*). The objectivist interpretation erroneously treats these two aspects as separate.

Keywords: Primacy of existence (aṣālat wujūd), Mulla Sadra (Ṣadr Muta'allihīn), objectivist interpretation (tafsīr 'ayniyyat), existence (wujūd), quiddity (māhīyyah), meaning (ma'nā), concept (mafḥūm), referent (miṣdāq).



بررسی مبنای متفاوت بودن معنا، مفهوم و مصداق در تفسیر عینیت از اصالت وجود صدرایی

مختارعلی رضایی

استادیار، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. marezaei1382@gmail.com

چکیده

مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه اسلامی و زیربنای بسیاری از مسائل حکمت متعالیه و مرز بین فیلسوفان اسلامی و غرب می‌باشد که طرح آن به عنوان یکی از پایه‌ها و مبانی فلسفه اسلامی، از ابتکارات و افتخارات صدرالمتهلین است. در عصر حاضر، در تفسیر اصالت وجود صدرالمتهلین اختلاف است؛ به طوری که برخی هم مفهوم ماهوی را حقیقتاً و بالذات قابل صدق بر واقعیت خارجی می‌دانند و هم واقعیت خارجی را از سنخ ماهیت می‌دانند، یعنی علاوه بر صدق حقیقی مفهوم ماهوی بر خارج، به عینیت خارجی ماهیت قائل‌اند و در عین حال آن را با اعتباریت ماهیت منافی نمی‌دانند. برخی نه به عینیت ماهیت قائل‌اند و نه حتی مفهوم ماهوی را حقیقتاً و بالذات قابل صدق بر واقعیت خارجی می‌دانند. برخی نیز به عینیت ماهیت قائل نیستند، اما مفهوم ماهوی را حقیقتاً و بالذات بر واقعیت خارجی صادق می‌دانند؛ یعنی، بعضی ماهیت را حد وجود دانسته، بعضی تصور و خیال الوجود و بعضی عین و متن وجود. پژوهش حاضر به بررسی برداشت عینیت از ماهیت پرداخته با عنوان تفسیر عینیت از آن یاد کرده است و با روشی توصیفی-تحلیلی، و با هدف تبیین اصالت وجود صدرایی، به بررسی یکی از مبانی تفسیر عینیت از اصالت وجود صدرایی پرداخته است. در تفسیر عینیت، وجود با ماهیت مقایسه شده و احکام وجود به ماهیت نسبت داده شده است و یکی از مبانی که توانسته اجازه چنین مقایسه نادرستی را صادر نماید، متفاوت بودن معنا از مفهوم مصداق، در دیدگاه صاحب تفسیر عینیت است. نوشته پیش‌رو مبنای مذکور را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که: ۱. «موجود» مشترک در دو اصطلاح «صدق بالذات» و «هویت خارجی» است و بنابر اصالت وجود، هرچند موجود به اصطلاح اول (صدق بالذات) بر «ماهیت» صادق است، ولی موجود به اصطلاح دوم (هویت خارجی) بر آن صدق نمی‌کند، ولی هر دو اصطلاح موجود، بر «وجود» صادق است. ۲. در تفسیر عینیت از موجود به معنای اول بودن ماهیت، به موجود به معنای دوم بودن ماهیت رسیده است و حال آنکه جایگاه ماهیت فقط ذهن است و شئییت آن فقط مفهومی بوده و شأن آن فقط حکایت از واقعیت خارجی است و سهم آن از واقعیت خارجی فقط صدق حقیقی بر آن و اتحاد با آن است (موجود به معنی اول)، نه اینکه خود همان واقعیت خارجی باشد (موجود به معنی دوم). ۳. تفاوت بین مفهوم، معنی و مصداق، صحیح نیست؛ زیرا معنا، مصداق نبوده و همان مفهوم است و اختلاف آنها اعتباری است.

استاد به این مقاله: رضایی، مختارعلی (۱۴۰۳). بررسی مبنای متفاوت بودن معنا، مفهوم و مصداق در تفسیر عینیت از اصالت وجود صدرایی. *آیین حکمت*.

۱۶ (۶۲). ص ۲۵-۴۲. <https://doi.org/10.22081/pwq.2025.70596.1210>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۹؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵

نشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان.



۴. تفاوت بین مفهوم، معنا و مصداق، بر طبق دستگاه تفسیر عینیت نیز نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا بر طبق دستگاه تفسیر عینیت، معنا به مصداق رجوع می‌کند و نمی‌توان آن را امری جدای از مصداق در نظر گرفت. ۵. «مفهوم» از آن جهت که «کلی» است، حیث حاکویتی دارد و حاکی است و از این جهت که به وجودی عینی و شخصی «موجود» است، همواره محکی است و در تفسیر مذکور این دو حیث‌های مفهوم به عنوان دو امر جدای از هم انگاشته شده است.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود، ملاصدرا، تفسیر عینیت، وجود، ماهیت، معنا، مفهوم، مصداق.



۱. مقدمه

مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه اسلامی و زیربنای بسیاری از مسائل حکمت متعالیه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴) و مرز بین فیلسوفان اسلامی و غرب می‌باشد (مطهری، بی تا، ص ۲۴۱). گرچه می‌توان ریشه‌های این بحث را در آثار فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا، بهمنیار و میرداماد و از طرف دیگر، نوشته‌های شیخ اشراق و سایر پیروان مکتب اشراق یافت؛ اما طرح این مسئله به‌عنوان یکی از پایه‌ها و مبانی فلسفه اسلامی، از ابتکارات و افتخارات صدرالدین شیرازی است. وی نخستین فیلسوفی بود که به‌طور گسترده و همه‌جانبه به طرح این موضوع پرداخت و آن را مبنایی برای حل بسیاری از مسائل حکمت متعالیه قرار داد. از این‌رو است که به حق می‌توان گفت این مسئله، مهم‌ترین مبحث حکمت متعالیه است. در عصر حاضر، در تفسیر اصالت وجود صدرالدین شیرازی اختلاف شده است؛ به‌طوری‌که برخی، هم مفهوم ماهوی را حقیقتاً و بالذات قابل صدق بر واقعیت خارجی دانسته و هم واقعیت خارجی را از سنخ ماهیت می‌دانند. یعنی علاوه بر صدق حقیقی مفهوم ماهوی بر خارج، به عینیت خارجی ماهیت قائل‌اند و در عین حال، آن را با اعتباریت ماهیت، منافی نمی‌دانند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۱-۲۳)؛ که در پژوهش حاضر از آن با «تفسیر عینیت» یاد می‌شود. برخی نه به عینیت ماهیت قائل‌اند و نه حتی مفهوم ماهوی را حقیقتاً و بالذات قابل صدق بر واقعیت خارجی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۱، ۳۵۳)، و برخی به عینیت ماهیت قائل نیستند؛ اما مفهوم ماهوی را حقیقتاً و بالذات بر واقعیت خارجی صادق می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۸۲-۸۹).

صاحب تفسیر عینیت، ماهیت را با وجود، مقایسه نموده و ملاحظه نموده که وجود، مفهومی است که از صدق بالذات داشتن آن بر واقعیت، می‌توان نتیجه گرفت که واقعیت از سنخ حقیقت وجود است و ماهیت نیز بر واقعیت، صدق بالذات دارد؛ پس واقعیت از سنخ ماهیت نیز می‌باشد. بنابراین، نتیجه گرفته است که ماهیت نیز مثل وجود، خارج را پر کرده است؛ چراکه دلیل خارجی واقعی بودن وجود، صدق حقیقی آن بر واقع می‌باشد، که همین دلیل نسبت به ماهیت نیز همچنان‌که گفته شد، جاری و ساری است. یعنی ماهیت نیز بر واقعیت صادق است، پس ماهیت نیز واقعی بوده و ملاً خارج را تشکیل می‌دهد. به اصطلاح همچنان‌که نسبت به وجود، از موجود بودنش به معنی اول (صدق)، به موجود بودنش به معنی دوم (هویت خارجی) می‌رسیم؛ از موجود بودن ماهیت به معنی اول نیز، موجود بودنش به معنی دوم را نتیجه می‌گیریم (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۵-۴۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۳-۴۵). اما اینکه چرا و چگونه ایشان مرتکب این مقایسه ناموجه گردیده یا به عبارتی، کدام مبانی معرفتی می‌تواند در این مقایسه دخیل باشد، خود داستان دیگری است که شایسته است به آن پرداخته شود. از عوامل و مبانی مؤثر بر استدلال بر عینیت وجود و ماهیت در خارج، می‌توان به معقول اول دانستن وجود و ماهیت توسط

صاحب تفسیر عینیت، حیثیت تعلیلیه بودن وجود برای موجودیت ماهیت موجوده و تفاوت نهادن بین مفهوم و معنی و مصداق توسط ایشان اشاره نمود. این نوشتار با روشی تحلیلی-توصیفی درصدد بررسی استدلال بر تفسیر عینیت از اصالت وجود صدرایی برطبق مبنای متفاوت بودن معنا و مفهوم و مصداق می‌باشد. هرچند در مورد خود تفسیر عینیت، ممکن است آثاری به رشته تحریر درآمده باشد؛ اما در مورد خاص مسئله تحقیق که بررسی تفسیر عینیت از جهت مبنای متفاوت بودن معنا و مفهوم و مصداق است، پیشنهادی یافت نشد.

۲. مفاهیم پژوهش

۲-۱. واژه «وجود»

«وجود» در لغت به معانی زیر می‌باشد:

۱) داشتن و دارا بودن و توانا و غنی بودن، «أَسْكِنُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ» (طلاق، ۶)، «أَيُّ مَنْ سَعَتَكُمْ وَ مَا مَلَكَتُمْ».

۲) غضب کردن که با حرف جر «علی» می‌آید، «إِنِّي سَأَلْتُكَ فَلَا تَجِدْ عَلَيَّ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۴، ص ۲۴۲)، «أَيُّ لَا تَغْضَبُ مِنْ سَأَالِي».

۳) شدید دوست داشتن، که با حرف جاره «باء» می‌آید.

۴) محزون شدن که با حرف جاره «فی» می‌آید (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۴۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵۵؛ فیومی، بی تا، ص ۶۴۸؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۵۵-۱۵۶).

«وجود» در اصطلاح در دو معنی به کار می‌رود:

الف- معنای حرفی، که در فارسی با واژه «است» به آن اشاره می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۷۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۹). ب- معنای اسمی، به معنای «بودن» یا «هستی» (شیخ الاشراق، ۱۳۷۳، ص ۶۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱).

روشن است که در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، معنای اسمی وجود، مراد است؛ که در هلیات بسیطه، محمول واقع می‌شود.

۲-۲. واژه «ماهیت»

ماهیت در لغت از «ما» مشتق شده است و اصل آن مائیت به معنی چستی بوده است؛ سپس همزه به «ه» تبدیل شده تا با مصدری که از ما مشتق شده باشد، اشتباه نشود. اما بیشتر احتمال دارد که همان «ما هو» باشد که به صورت يك کلمه درآمده است (جرجانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۵). «ماهیت»، پاسخ سؤال به «ما هو» می‌باشد، نظیر «کمیت» و «کیفیت» که پاسخ سؤال به «کم هو» و «کیف هو» هستند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳-۲).

«ماهیت» در اصطلاح سه معنا دارد:

الف) «ما يقال فی جواب ما هو» یا «ما به یجاب عن السؤال بما هو»، یعنی آنچه در پاسخ به سؤال از چیستی شیء گفته می‌شود. «ما هو»، سؤال از ذات شیء - ذات به معنای منطقی آن - و به تعبیری، سؤال از نهاد و درون شیء است و آنچه در جواب آن می‌آید ماهیت نام دارد، از قبیل انسان و حیوان. ماهیت به این معنا را «ماهیت بالمعنی الاخص» می‌نامند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰).

ب) ما به الشیء هو هو، یعنی آنچه شیئیت شیء و حقیقت شیء به آن است. ماهیت به این معنا، «ماهیت بالمعنی الاعم» است و شامل ماهیت به معنای نخست نیز می‌شود. به علاوه، در مقابل وجود هم نیست؛ زیرا «شیء» در این تعریف، هم وجود و صفات وجود را دربرمی‌گیرد، هم ماهیات - بالمعنی الاخص - و صفات آنها را و هم عدم و صفات آن را (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰).

ج) ماهیت مرادف با شیئیت مفهومی که همه مفاهیم کلی را شامل می‌شود، در مقابل حقیقت وجود که شیئیت وجودی است (نوری، بی‌تا، ص ۳۵-۴۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲-۳؛ آملی، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۴۷۱؛ جرجانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۵).

روشن است که در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، «ماهیت بالمعنی الاخص» مراد است.

۳-۲. عینیت

عینیت از «عین» مشتق شده است. «عین» در لغت از مشترکات لفظی بوده که از معانی لغوی آن، «خود و ذات و واقعیت شیء» است (فیومی، بی‌تا، ص ۲۴۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۳۳). «عینیت» در کلمات فیلسوفان به دو معنی به کار رفته است؛ به معنای خارجیت^۱ و وحدت.^۲ با توجه به این دو معنی، می‌توان گفت، عینیت توصیف چیزی است که وجود عینی و خارجی دارد.

۴-۲. معقول اول

مفهوم کلی را که قوه عاقله درکش می‌کند، معقول نامند و اگر این مفهوم کلی، قابل حمل بر امور عینی و خارجی باشد و به اصطلاح، مابازاء خارجی مستقل داشته باشد، یعنی ذات و چیستی داشته و از حدود

۱. «الشیء، اما عین موجودة، و اما صورة موجودة فی الوهم أو العقل» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷).

«فهو (ای الکلی) محمول عقلی ذهنی (للإنسان)، لا عینی خارجی» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۳، ص ۵۰) که امور عینی را در مقابل اعتبارات ذهنی قرار داده است.

۲. «هویه الشیء و عین الشیء و وحدته و تشخصه و خصوصیه، وجوده المنفرد له، کله واحد» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۵). «غیریات: جمع غیریه، و هی کون کل من الشئین خلاف الآخر، و یقابلهما العینیه» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۹۸).

اشیاء حکایت کرده و به صورت اتوماتیک وار و خودکار انتزاع شود؛ آن را مفهومی ماهوی یا معقول اول گویند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۰۱؛ فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۵-۱۷، ۱۸۵-۱۸۶؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۰-۳۵).

۲-۵. معقول ثانی

مُدَرک قوه عاقله را معقول گویند که یا قابل حمل بر امور عینی و خارجی نیست که در این صورت آن را مفهوم منطقی یا معقول ثانی منطقی نامند و یا قابل حمل بر امور عینی و خارجی می باشد، که اگر به صورت منفعلانه و اتوماتیک وار انتزاع شود، آن را ماهوی یا معقول اول خوانند و اگر بدون فعالیت و کندوکاو ذهن حاصل نشود، آن را فلسفی یا معقول ثانی فلسفی خوانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸؛ فنائی، ۱۳۷۵، ص ۱۵-۱۷، ۲۰۱-۲۴۱؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹). روشن است معقول ثانی در مقابل معقول اول بر مفاهیم منطقی و فلسفی اطلاق می شود.

۲-۶. حیثیت تقییدیه

در اتّصاف مجازی موصوفی به صفتی یا حکم مجازی محمولی بر موضوعی، به علت اتحادی که موصوف یا محمول حقیقی با موصوف یا محمول مجازی دارد؛ آنچه حقیقتاً متصف به آن صفت است، یا آنچه حقیقتاً آن محمول بر آن حمل می شود را واسطه در عروض آن صفت برای آن موصوف و حیثیت تقییدیه آن محمول برای آن موضوع گویند. مثلاً می گوئیم: «نادرشاه هندوستان را فتح کرد» با وجود اینکه «نادرشاه و لشکریان، همه با هم، هندوستان را فتح کردند»؛ پس حکم فتح را که حقیقتاً متعلّق به کل (نادرشاه و لشکریان) است، به جزء آن (نادر)، مجازاً و بالعرض نسبت داده ایم؛ به اعتبار اینکه کل و جزء همواره توأم و متحدند. به عبارت دیگر، واسطه در عروض فتح بر نادرشاه و حیثیت تقییدیه آن، نادرشاه و لشکریان با هم هستند، که کل اند نسبت به نادرشاه که جزء آنها است و چون جزء با کل متحد و توأم است، حکم فتح که اولاً و بالذات متعلّق به کل است، به جزء (نادرشاه) داده شده است. همچنین، هنگامی که اندازه دو جسم با هم مساوی اند، می گوئیم «دو جسم با هم مساوی اند»؛ چرا که نه اندازه بی جسم داریم و نه جسم بی اندازه؛ یعنی، اندازه و جسم، همواره توأم و متحدند و در نتیجه، ناخودآگاه، حکم اندازه را به جسم نسبت می دهیم که مجازی و بالعرض است.^۱ به عبارت دیگر، واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه در اینجا، اندازه است که همواره با جسم، با هم یافت می شوند.

۱. «و المراد من «ما بالعرض» حیث وقع فی کلامنا أن یكون إتصاف الموصوف بالحکم المذكور له مجازیا لاحتیاقا، إلّا أنّ له علاقة اتحادیة أو غیرها مع ما یكون موصوفاً به حقیقة، کاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة إتحداه بالمقدار» (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷؛ صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۳-۹۴، ج ۲، ص ۳-۷، ۲۹۰، ج ۶، ص ۱۳۱، ج ۷، ص ۲۰۰-۲۰۱).

۷-۲. حیثیت تعلیلیه

مقصود از حیثیت تعلیلیه همان علت شیء است؛ یعنی هر شیء که به نحوی دخالت در وجود شیء دیگر دارد، مانند واجب الوجود که علت وجود ممکنات است یا مانند حرارت که علت وجود گرما در جسم است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳، ۷، ۲۹۰، ج ۶، ص ۱۳۱، ج ۷، ص ۲۰۰-۲۰۱، ج ۱، ص ۹۳-۹۴). حیثیت به معنای جهت، بُعد، نظر و اعتبار است (بستانی، ۱۳۷۹، ص ۳۴۹) و تعلیلیه، صفت حیثیت در مقابل تقییدیه است، که منظور «وساطت بالعرض» است، و نه وساطتی که حقیقتاً موصوف را متّصف به حکم می‌کند. بنابراین، حیثیت تعلیلیه در مقابل حیثیت تقییدیه بوده و آن در جایی است که وساطت در عروض نباشد و موضوع، واقعاً متّصف به حکم گردد و وساطت در ثبوت باشد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۴۲، ج ۳، ص ۵۰۴).

۸-۲. بالذات و بالعرض

در کلمات فیلسوفان از اتصاف مجازی موصوفی به صفتی یا حکم مجازی محمولی بر موضوعی، با واژه بالعرض اشاره شده؛ در مقابل بالذات که اتصاف حقیقی موصوفی به صفتی یا حکم حقیقی محمولی بر موضوعی است (صدر، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷).

۹-۲. مفهوم، معنا و مصداق

مفهوم، صورت و تصور ذهنی شیء است و معنا، آن حقیقتی است که در خارج وجود دارد و مابزاء و محکی مفهوم می‌باشد و مصداق، فرد آن معنی یا به عبارتی، فرد محکی مفهوم می‌باشد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۱۹؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵).

۳. تفسیر عینیت

در این تفسیر، ماهیت نه حدّ وجود است و نه تصور یا حکایت وجود؛ بلکه عین وجود است. البته نه به این معنی که هر دو اصیل باشد؛ بلکه اصالت به معنی تحقق بالذات، از آن وجود است و ماهیت به تبع وجود متحقق است (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۲۶؛ فیاضی، بی تا، ص ۲۷-۳۰). به عبارتی، منظور از اصالت در این تفسیر، تحقق بالذات در مقابل واسطه در ثبوت و عروض است و واضح است که هم ذوالواسطه، یعنی ماهیت و هم امر بدون واسطه، یعنی وجود، هر دو حقیقتاً موجودند؛ اما اصالت از آن وجود است، یعنی هر دو متحقق‌اند، اما وجود متحقق بالذات است، ولی ماهیت، متحقق است به واسطه وجود.

۴. عینیت وجود و ماهیت بر طبق متفاوت بودن معنی از مفهوم و مصداق

موجود یا وجود، دومعنا دارد: حمل و صدق، و واقعیت خارجی و آنچه ملاً خارج را تشکیل می‌دهد و آن را پر کرده است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۸۹، ۱۴۵، ۱۹۷، ۲۰۷؛ فارابی، بی تا، ص ۱۱۰-۱۱۸؛ ابن رشد، بی تا، ص ۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۵؛ صدر، ۱۳۶۰، ص ۳۶، ۴۰، ۴۹؛ عبودیت، ۱۳۸۵،

ص ۹۰-۹۱). بنابر اصالت وجود، هرچند موجود به معنی اول (صدق بالذات)، بر «ماهیت» صادق است؛ ولی موجود به معنی دوم (هویت خارجی)، بر آن صدق نمی‌کند. ولی «وجود» هر دو معنی بر آن صادق است و صاحب تفسیر عینیت، از موجود به معنای اول بودن ماهیت به موجود به معنای دوم بودن ماهیت رسیده است. به عبارتی، ایشان از صدق بالذات داشتن ماهیت بر واقعیت، نتیجه گرفته است که ماهیت، واقعی است. منشأ استدلال بر عینیت وجود و ماهیت، مقایسه با وجود است. اما اینجا سؤالاتی مطرح می‌شود که ایشان چگونه و با چه توجیهات و معیارهایی می‌توانند این مقایسه را سالم به سر منزل مقصود خود رسانند؟! مگر می‌شود بنا را بر اصالت وجود گذاشت و دم از واقعی بودن ماهیت همچون وجود، زد؟! جواب ایشان به این پرسش آری است و یکی از آن مبانی که می‌توان آن را مؤثر بر تفسیر عینیت دانست، متفاوت بودن معنا، مفهوم و مصداق در نظرگاه صاحب تفسیر عینیت است. توضیح آنکه: از عوامل معرفتی تفسیر عینیت، تفاوتی است که صاحب تفسیر، بین مفهوم و معنی و مصداق قائل می‌شود: مفهوم، صورت و تصور ذهنی شیء است و معنی، آن حقیقتی است که در خارج وجود دارد و مابازاء و محکی مفهوم می‌باشد و مصداق، فرد آن معنی یا به عبارتی فرد محکی مفهوم می‌باشد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۱۹؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۳-۵۷).

۴-۱. تقریر تفسیر عینیت بر طبق مبنای متفاوت بودن مفهوم، معنا و مصداق

ربط این عامل به تفسیر عینیت را می‌توان اینگونه تقریر نمود که:

- ۱) در هر امری می‌توان چهار^۱ مقام لفظ، مفهوم، معنی و مصداق را از هم تشخیص داد.
- ۲) ماهیت نیز امری از امور است؛ لذا دارای لفظ، مفهوم، معنا و مصداق است.
- ۳) لفظ ماهیت که روشن است، مفهوم آن نیز صورت ذهنی و تصور ماهیت است در ذهن، و مصداق ماهیت، واقعیت و هویت خارجی است. اما معنای ماهیت چیست؟
- ۴) بنابر تفسیر عینیت وجود و ماهیت، ماهیت در ماهیت موجوده، حقیقتاً موجود است.
- ۵) اگر ماهیت، در ماهیت موجوده، حقیقتاً موجود باشد؛ باید ماهیت، بهره‌ای از واقعیت داشته باشد، و الا اجتماع نقیضین پیش خواهد آمد: ماهیتی که من حیث هی و ذاتاً، واقعی نیست چگونه می‌تواند بالغیر واقعیت داشته باشد؟ مگر اینکه بگوییم:
- ۶) ماهیت که اعتباری است، یک معنایی در عالم اعتبار دارد که همان نفس الامر و واقع^۲ ماهیت

۱. در کتاب هستی و چیستی چهار امر ذکر شده اما در کتاب جستارهایی در فلسفه اسلامی پنج امر، چهار امر مذکور +

فرد که آن را مصداق مشخص می‌دانند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۱۹؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰-۳۱)

۲. بنا بر دیدگاه صاحب تفسیر عینیت، «واقع» و «نفس الامر» اعم از وجود و عدم و اعتبار است (فیاضی، ۱۳۸۷، مقدمه چهارم، ص ۱۶، پاورقی شماره ۲؛ ص ۱۰۱، پاورقی شماره ۱؛ فرع چهارم، ص ۲۳۹، پاورقی شماره ۳؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۵۴).

است؛ لذا می‌گوییم:

(۷) ماهیت که واقعیتهای در عالم اعتبار دارد، می‌تواند مصداقی خارجی نیز داشته باشد و به‌خاطر همین است که ماهیت موجوده می‌تواند حقیقتاً موجود شود.

(۸) لکن، خارج بسیط است و اصالت نیز با وجود است. در نتیجه، هر دو نمی‌توانند در خارج موجود باشند. پس:

(۹) ماهیت، عین وجود خواهد بود.

۴-۲. بررسی

در این قسمت، ابتدا برطبق سخنان صاحب تفسیر عینیت، اگر صاحب تفسیر عینیت بر مواضع خویش استوار بماند، بایستی معنی را همان مصداق بداند و نباید بین آن دو تفاوت قائل شود و سپس، تبیین می‌نماییم که معنی، همان مفهوم است و تفاوت آنها اعتباری است.

۴-۲-۱. «معنی» همان «مصداق» است

صاحب تفسیر عینیت، «معنی» را ظرف «نفس الأمر بالمعنی الأعم» می‌داند، یعنی چیزی که هم بر وجود، هم بر عدم و هم بر ماهیت، صادق بوده و تمام اینها را شامل است؛ در مقابل «نفس الأمر بالمعنی الأخص» که فقط بر «وجود» تطبیق می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۶؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۵۷). ایشان «نفس الأمر بالمعنی الأعم» را به «ما بازاء مفهوم»، یعنی آنچه که در مقابل مفهوم است، تعریف می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱؛ نبویان، ۱۳۹۵)؛ که در این صورت، «نفس الأمر بالمعنی الأعم»، چون ما بازای مفهوم است، به معنی «مصداق» خواهد بود. به عبارت دیگر، «نفس الأمر بالمعنی الأعم»، همان «موجود به معنی اول» (صدق)، می‌باشد و «نفس الأمر بالمعنی الأخص»، «موجود به معنی دوم» (هویت و واقعیت خارجی) است. در این صورت می‌گوییم:

(۱) اگر «معنی»، همان «نفس الأمر بالمعنی الأعم» باشد؛ «معنی» به معنی «ما بازاء مفهوم» خواهد

بود.

(۲) «ما بازاء مفهوم»، بنابر سخن صاحب تفسیر عینیت، در اینجا که برای هر امری چهار مقام مشخص را قائل است، اعم از «لفظ»، «معنی» و «مصداق» خواهد بود. لذا،

(۳) اگر عبارت «ما بازاء مفهوم» نسبت به سخن صاحب تفسیر عینیت در این بحث، که هر امری دارای چهار مقام مشخص است، سنجیده شود؛ یعنی، اگر مراد از «ما بازاء مفهوم»، «غیر مفهوم» که اعم از لفظ، معنی و مصداق است، باشد؛ دو اشکال وارد است:

اولاً: «ما بازاء» در اینجا مبهم می‌گردد، مراد کدام یک از آنها است؟!

ثانیاً: «معنی»، «مصداق» را نیز دربردارد؛ که در این صورت، سؤال می‌شود که پس فرق این دو

(معنی و مصداق) چه می‌شود؟! اما،

(۴) اگر مراد از «مابازاء مفهوم» همان سخن مشهور است که «مفهوم» و «مصداق» مقابل هم‌اند، در این صورت «مابازاء مفهوم»، به معنی آنچه که آن مفهوم بر آن صادق است، یعنی مصداق، خواهد بود که همان «موجود به معنی اول» است. پس،

(۵) اگر «معنی»، همان «مابازاء مفهوم» باشد؛ در این صورت «موجود به معنی اول» خواهد بود. و

(۶) اگر «معنی»، «موجود به معنی اول» باشد؛ به معنی «مصداق» خواهد بود. و

(۷) اگر «معنی»، همان «مصداق» باشد؛ نباید بین آن دو تفاوتی باشد.

اشکال: «معنی»، «مصداق» است؛ ولی نه مصداقی که صاحب تفسیر عینیت در اینجا می‌گوید. مصداقی که ایشان در بحث تفاوت بین معنی و مفهوم و مصداق می‌گوید، به معنی فرد و امر مشخص در خارج است؛ یعنی «موجود به معنی دوم». در نتیجه، «معنی»، «موجود به معنی اول» است؛ ولی «مصداق»، «موجود به معنی دوم». پس «مصداق» از «معنی» و «معنی» از «مصداق»، جداگانه مشخص گردید.

پاسخ اول: هر امری خارجی نیست؛

از آنجایی که:

(۱) بنابر سخن صاحب تفسیر عینیت در اینجا، هر امری چهار مقام مشخص مذکور، یعنی لفظ، مفهوم، معنی و مصداق را دارا است؛ و

(۲) علی‌الفرض، مراد از «مصداق»، «مابازاء مفهوم» یا «موجود به معنی اول» نیست؛ بلکه «موجود به معنی دوم» است. در نتیجه،

(۳) هر امری باید متّصف به «موجود به معنی دوم» نیز باشد؛ یعنی هر امری باید در عالم خارج موجود و دارای هویت مشخصی باشد.

(۴) لکن واضح است که معدومات و اعتباریات (ماهیت من حیث هی)، به‌خاطر لازم آمدن اجتماع نقیضین، نمی‌توانند «موجود به معنی دوم» باشند. در نتیجه،

(۵) هر امری نمی‌تواند متّصف به «موجود به معنی دوم» باشد. پس،

(۶) نمی‌توان «مصداق» را «موجود به معنی دوم» دانست. و

(۷) اگر مراد از «مصداق»، «موجود به معنی دوم» نباشد؛ «موجود به معنی اول» خواهد بود که در این

صورت با «معنی»، یکی خواهد بود.

پاسخ دوم: اصالت با وجود است:

اگر «معنی»، «موجود به معنی اول» و «مصداق»، «موجود به معنی دوم» باشد؛ دیگر نباید وجود را اصیل بدانیم؛ زیرا نزاع اصالت وجود یا ماهیت، در «موجود به معنی دوم» است و حال آنکه، شما چون

«موجود به معنی دوم» را همان «مصداق» می‌دانید، به هر چیزی از جمله ماهیت و عدم، نسبت می‌دهید. پس دیگر اصالت وجودی در کار نخواهد بود.

اشکال: ممکن است کسی به نفع صاحب تفسیر عینیت، اشکال نماید و بگوید از «موجود به معنی دوم» بودن «مصداق»، زمانی عدم اعتقاد به اصالت وجود لازم می‌آید که اصالت به معنی صرف تحقق باشد و حال آنکه بنابر تفسیر عینیت، اصالت به معنی تحقق بالذات است؛ نه صرف تحقق و صرف «موجود به معنی دوم». توضیح آنکه: هر چند محل نزاع در اصالت وجود، «موجود به معنی دوم» است؛ ولی این باعث نمی‌شود که در اینجا بگوییم اگر «معنی»، «موجود به معنی اول» و «مصداق»، «موجود به معنی دوم» باشد، دیگر نمی‌توانیم وجود را اصیل بدانیم. خیر، وجود اصیل است؛ به این معنی که وجود بالذات تحقق دارد و غیر وجود به واسطه وجود؛ به عبارت دیگر، «وجود»، «موجود به معنی دوم» است بالذات و غیر وجود، «موجود به معنی دوم» است بالغیر. یعنی «وجود»، که بالذات متّصف به موجود به معنی دوم است، واسطه است برای اینکه «غیر وجود» به «موجود به معنی دوم» متّصف شود.

پاسخ اشکال: در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: «واسطه بودن وجود برای غیر خود» به چه معنا است؟

(۱) اگر واسطه در ثبوت مراد باشد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید؛ چرا که عدم و ماهیت، غیر وجودند. اگر وجود واسطه در ثبوت آنها باشد، آنها باید حقیقتاً در عالم خارج موجود شوند و حال آنکه، آنها تحقق عینی ندارند تا در خارج، حقیقتاً موجود شوند. عدم که لاشیئیت است و ماهیت نیز اعتباری. به عبارت دیگر، هیچ کدام از ماهیت و عدم، توانایی اتّصاف به «موجود به معنی دوم» را ندارند؛ تا بحث کنیم این صفت برای آنها بالذات است یا بالذات نیست؟ پس امکان ندارد وجود، واسطه در ثبوت «موجود به معنی دوم» برای آنها باشد.

(۲) اما اگر «واسطه بودن وجود برای غیر خود» به معنی واسطه در عروض باشد و غیر وجود، مجازاً متّصف به «موجود به معنی دوم» باشند؛ در این صورت، چون ماهیت موجوده نیز اصیل نیست، در نتیجه غیر وجود است. لذا، بایستی با واسطه در عروض، موجود باشد والا ترجیح بلامرجّح پیش می‌آید. پس:

(۳) «اصالت» به معنی «تحقق بالذات» نخواهد بود و همان «تحقق» مراد است که به معنی «موجود به معنی دوم» است.

(۴) اگر «اصالت» به معنی «موجود به معنی دوم» باشد و بنابر فرض «مصداق» نیز که گفتیم «موجود به معنی دوم» است، و از طرفی بنابر سخن صاحب تفسیر عینیت، هر امری لفظ، مفهوم، معنی و مصداقی را نیز دارا است؛ پس نه تنها اصالت با وجود نخواهد بود، بلکه به ماهیت نیز نمی‌توان اصالت داد. زیرا بنابر سخن صاحب تفسیر عینیت، هر امری خالی از مصداق نیست و «مصداق»، «موجود به معنی دوم» فرض شده است و اصالت هم که ثابت شد که به معنی موجود به معنی دوم است. پس نه

ماهیت می‌تواند اصیل باشد و نه وجود؛ زیرا امر دایر مدار اصالت یکی از این دو است و الا هم بایست وجود اصیل باشد و هم ماهیت؛ زیرا تمام امور مصداق دارند و هرآنچه که مصداق دارد، موجود به معنی دوم است و هرآنچه که موجود به معنی دوم باشد، اصیل است. پس تمام امور، موجود به معنی دوم‌اند؛ چون مصداق دارند. در نتیجه، تمام امور اصیل خواهند بود، نه فقط وجود یا ماهیت؛ اصالت از آن همه چیز خواهد بود و در نتیجه، اصالت دادن به امری، بی‌معنی می‌شود. پس:

(۵) برای دفع اشکال، یا باید «اصالت» به معنی «موجود به معنی دوم» نباشد و یا «مصداق»،

(۶) لکن اصالت، به معنی «موجود به معنی دوم» است؛ پس «مصداق»، «موجود به معنی دوم» نیست و «موجود به معنی اول» خواهد بود.

اگر «مصداق»، «موجود به معنی اول» باشد، با «معنی» یکی خواهد بود؛ زیرا «معنی» همچنان‌که گفته شد، برطبق دیدگاه صاحب تفسیر عینیت، همان نفس الامر و واقع و وجود بالمعنی الاعم است؛ که «موجود به معنی اول» است.

۴-۲-۲. «معنی» همان «مفهوم» است

بنابر بعضی از سخنان صاحب تفسیر عینیت، «معنی» همان «مصداق» خواهد بود و نمی‌توان آن را امر مشخصی جدای از «مصداق»، آنگونه که ایشان معتقدند، قلمداد نمود. در این قسمت از نوشتار، با آوردن مطلبی از خود صاحب تفسیر عینیت، که مقتضی تعارض در کلمات ایشان است و یک اشکال نقضی و در پایان، با ذکر مؤیداتی از اهل منطق، بیان خواهد شد که «معنی»، «مفهوم» است و نه «مصداق».

۴-۲-۲-۱. تعارض در مبنای صاحب تفسیر عینیت

صاحب تفسیر عینیت، ماهیت را به معنی سومی که مدعی‌اند غیر از دو معنی «ما یقال فی جواب ما هو» و «ما به الشئی هو هو» است، به معنای «هر مفهومی که غیر وجود است» گرفته است و می‌گوید مقصود از ماهیت در اینجا عبارت است از «هر مفهومی غیر مفهوم وجود» (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۰-۱۴). با توجه به عبارت ایشان در همان قسمت (یعنی آنجایی که می‌گوید: مقصود از ماهیت ... این تعریف از ماهیتی که ایشان ارائه داده‌اند، باید معنای ماهیت مراد باشد. در این صورت، در اینجا «معنی»، همان «مفهوم» خواهد بود و دیگر آنگونه که ایشان مدعی‌اند، دو امر جدا نخواهد بود. در این صورت، ایشان یا باید ماهیت را به اینکه مفهومی است غیر از وجود تعریف نکنند، یعنی از مبنای خود در بحث ماهیت دست بردارند؛ زیرا ایشان به معنی بودن ماهیت معتقدند و حال آنکه آن را به مفهوم تعریف کرده‌اند. یا معنی و مفهوم را دو امر مشخص از هم ندانند؛ تا تعریف ایشان از ماهیت سالم بماند. بدین صورت، بین دو مبنای ایشان (تعریف ماهیت و تفاوت نهادن بین معنی و مفهوم) تعارض پدید می‌آید.

۴-۲-۲. مفهوم بدون معنی نداریم

اگر قرار باشد که ما چهار امر جدای از هم داشته باشیم، باید لفظی داشته باشیم که مفهوم داشته باشد؛ ولی معنی نداشته باشد. اما تنها در تعریف لفظ مهمل می‌توان گفت که معنا ندارد؛ نه اینکه مفهوم دارد، ولی معنی ندارد، پس لفظی که دارای مفهوم باشد، اما معنا نداشته باشد، نداریم. در نتیجه مفهوم، همان وجود ذهنی و معنایی است که در خارج در ضمن افراد مختلف نمود پیدا می‌کند و امری جدای از معنی نخواهد بود.

۴-۲-۳. قول حق در هویت معنی: مفهوم یا مصداق؟

برای داوری درباره اینکه مفهوم و مصداق و معنی با هم متفاوتند یا نه و اگر متفاوت‌اند، تفاوت آنها از چه سنخی و چگونه است؟ به سراغ علم منطق می‌رویم. در اصطلاح منطق:

۱) «مصداق» به معنی مجموع اشیاء عینی است که معنی یا مفهوم دال بر آنها است و یا مجموع افرادی است که داخل در یک صنف یا یک کل بوده و در مقابل مفهوم قرار دارد.

۲) «مفهوم» چیزی است که در عقل حاصل شود.

۳) «معنی» صورت ذهنی است که لفظ در مقابل آن وضع شده است و به چیزی اطلاق می‌شود که برای شیء قصد شده و یا چیزی است که گفتار یا علامت یا نشانه، دال بر آن است (حسینی یزدی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱، ۲۱۶؛ فارابی، بی‌تا، ص ۱۶۶؛ شریف طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۵). پس؛

۴) مفهوم و معنی، ذاتاً یک چیزاند. هر یک از آنها تصویری است که در عقل حاصل شده و اختلاف آنها به اعتبار و ملاحظه است. تصوّر شیء، وقتی در مقابل لفظ لحاظ شود؛ معنی نامیده می‌شود و از این جهت که حاصل در عقل است، مفهوم نامیده می‌شود (حسینی یزدی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱، ۲۱۶).

خلاصه اینکه «مصداق» شیء خارجی یا فرد یک امر کلی است و «مفهوم» و «معنی» که همان امر کلی‌اند یک چیزند که در مقابل مصداق‌اند و تفاوت آنها اعتباری است. به این صورت که «مفهوم»، همان صورت ذهنی است؛ خواه در مقابل آن لفظی وضع شده باشد، خواه وضع نشده باشد. در حالی که «معنی»، آن صورت ذهنی است که در مقابل آن لفظی وضع شده است؛ چه صورت خارجی (مصداق) داشته باشد و چه نداشته باشد. چه بسا سِرّ اینکه بعضاً به وجودهای عینی و خارجی، معنا گفته می‌شود همین باشد که یک قسم از معنا، وجودهای خارجی هستند و مقسم بر قسم اطلاق شده است. تسمیة الشیء به اسم قسمه یعنی تسمیة المقسم (معنا که در مقابل لفظ است) علی القسم (وجود عینی) اتفاق افتاده است که البته مجاز است، نه حقیقت؛ زیرا معنا در مقابل لفظ است که هم بر وجود عینی صادق است و هم بر وجود ذهنی. یعنی کل (ذهن و خارج) معنا هستند؛ نه صرفاً یکی از آنها (وجود عینی)، پس اگر به یکی از آنها معنا اطلاق می‌شود، به خاطر اتحادی است که آن یکی با کل دارد.

۵. نتیجه گیری

۱) واژه موجود، مشترک در دو معنی صدق بالذات و هویت خارجی است و بنابر اصالت وجود، هرچند موجود به معنی اول (صدق بالذات) بر ماهیت صادق است؛ موجود به معنی دوم (هویت خارجی) بر آن صدق نمی کند؛ ولی وجود هر دو معنی بر آن صادق است.

۲) صاحب تفسیر عینیت، از موجود به معنای اول بودن ماهیت به موجود به معنای دوم بودن ماهیت رسیده است و حال آنکه جایگاه ماهیت فقط ذهن است و شئیت آن، فقط مفهومی است و شأن آن، فقط حکایت از واقعیت خارجی است و سهم آن از واقعیت خارجی، فقط صدق حقیقی بر آن و اتحاد با آن است (موجود به معنی اول)؛ نه اینکه خود همان واقعیت خارجی باشد (موجود به معنی دوم).

۳) تفاوت بین مفهوم و معنی و مصداق، صحیح نمی باشد؛ زیرا معنا، مصداق نبوده و همان مفهوم بوده و اختلاف آنها اعتباری است.

۴) تفاوت بین مفهوم و معنا و مصداق، بر طبق دستگاه تفسیر عینیت نیز نمی تواند صحیح باشد؛ زیرا بر طبق دستگاه تفسیر عینیت، معنا به مصداق رجوع می کند و نمی توان آن را امری جدای از مصداق در نظر گرفت.

۵) مفهوم از آن جهت که کلی است، حیث حکایت گری دارد و حاکی است و از این جهت که موجود است به وجود عینی و شخصی، همواره محکی است. صاحب تفسیر عینیت، این دو حیث مفهوم را به عنوان دو امر جدای از هم دانسته است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم.

- آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود (۱۳۷۹ق). *نفایس الفنون فی عرایس العیون*. تصحیح: سید ابراهیم میانجی. تهران: کتابفروشی اسلامی، ج ۲.
- ابن سینا (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*. بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن اثیر (۱۳۶۷). *النهاية فی غریب الحديث والأثر*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۳-۵، چاپ چهارم.
- ابن رشد، محمد بن احمد (بی‌تا). *تلخیص مابعد الطبیعه*. تحقیق و مقدمه عثمان امین. حکمت.
- ابن سینا (۱۳۸۱). *الاشارات والتنبیها*. تحقیق: مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر، ج ۳.
- اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). *رسائل اخوان الصفاء و خلاق الوفاء*. بیروت: الدار الاسلامیة، ج ۱.
- ارسطو (۱۳۸۵). *متافیزیک (مابعد الطبیعه)*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت، چاپ چهارم.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹). *معتول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی؛ سیر بحث در تاریخ و نقد تحلیل مسأله*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بستانی، فواد افرام (۱۳۷۹). *فرهنگ ابجلی*. تهران: اسلامی، چاپ دوم.
- جرجانی، شریف علی بن محمد (۱۴۰۸ق). *التعریفات*. بیروت- لبنان: دارالکتب العلمیة، چاپ سوم.
- حسینی یزدی، مولی عبدالله بن شهاب‌الدین (۱۴۱۲ق). *الحاشیة علی تهذیب المنطق*. قم: نشر اسلامی، چاپ دوم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق: صفوان عدنان داودی. بیروت: دارالعلم الدار الشامیة.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). *شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده)*. تحقیق مسعود طالبی. تهران: ناب، ج ۱.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۲.
- شرف طباطبائی، محمدباقر (بی‌تا). *شرح تهذیب المنطق للتفتازانی*. بی‌جا: بی‌نا.
- شیخ اشراق (۱۳۷۳). *حکمة الاشراق*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۳). *مشاعر*. تهران: طهوری، چاپ دوم.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ج ۱-۲.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۸). *نهاية الحکمة*. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: موسسه امام خمینی، ج ۱.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- فارابی، ابونصر (بی‌تا). *کتاب الحروف*. بی‌جا: انتشارات دارالمشرق.

فنائی اشکوری، محمد (۱۳۷۵). معقول ثانی؛ تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی. قم: موسسه امام خمینی.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). درآمدی بر معرفت‌شناسی. تدوین و نگارش: مرتضی رضائی و احمد حسین شریفی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فیاضی، غلامرضا (بی‌تا). نقد تاریخ فلسفه غرب. بی‌جا: بی‌نا.

فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا). مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. بی‌جا: بی‌نا.

قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار. بیروت- لبنان: دار احیاء التراث العربی، ج ۶۴، چاپ دوم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. تهران: بین‌الملل، ج ۱.

مطهری، مرتضی (بی‌تا). مقالات فلسفی. بی‌جا: حکمت.

نویان، محمد مهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی. قم: مجمع عالی حکمت، ج ۱، چاپ دوم.

نوری، آخوند ملاعلی (بی‌تا). رساله بسیط الحقیقه و وحدت وجود. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی