

A Critical Assessment of Professor Fayyazi's Theory of Ontic Union and Analytical Distinction Between Substance and Accident

Mohammad Hassan Fateminia / An assistant professor of the Dept. of philosophy, IKI. fateminia@iki.ac.ir

 **Abdolrasoul Abouddiyat**  / A professor of the Dept. of philosophy, IKI. obodeyat@iki.ac.ir

Received: 2024/02/07 - **Accepted:** 2024/07/05

Abstract

Regarding the ontic relationship between substance and accident, there are two main viewpoints: ontic union and ontic distinction. Having adopted specific principles regarding meaning, concept, and referent, professor Fayyazi has strengthened the theory of "ontic union." He has made use of a general basis, a reason, and a corroborating argument to support the aforementioned perspective. The general basis of this view is that "the multiplicity of meanings does not entail the multiplicity of existence," and as a result, a single existence can encompass multiple meanings. In professor Fayyazi's view, meaning is a referent of the concept, and its locus is the same place where the referent of that concept exists. The claim under discussion is rejected because neither the cited evidence is acceptable, nor the foundation of the theory (i.e., the theory of "meaning" as understood in this perspective) is correct, nor can the co-called reason for the claim be accepted.

Keywords: substance, accident, meaning, ontic union, analytical distinction.

نوع مقاله: پژوهشی

سنجش نظریه «اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی جوهر و عرض» استاد فیاضی

fateminia@iki.ac.ir

obodeyat@iki.ac.ir

محمدحسن فاطمی‌نیا / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

عبدالرسول عبودیت  / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۵

چکیده

در باب رابطه وجودی جوهر و عرض، دو دیدگاه کلان وجود دارد: اتحاد وجودی و تغایر وجودی. استاد فیاضی با اتخاذ مبانی خاص در باب معنا، مفهوم و مصداق، نظریه «اتحاد وجودی» را تقویت کرده است. وی برای دیدگاه مذکور از یک مبناي عام، یک دلیل و یک مؤید بهره برده است. مبناي عام دیدگاه مذکور این است که «تعدد معانی مستلزم تعدد وجود نیست» و در نتیجه، یک وجود می‌تواند مستجمع معانی متعدد شود و معنی در دیدگاه استاد فیاضی محکی مفهوم است و موطن آن همان جایی است که مصداق آن مفهوم واقع است. مدعای مورد بحث مردود است؛ زیرا نه شاهد یادشده قابل قبول است و نه مبناي نظریه مذکور (یعنی نظریه «معنی» به شکلی که در این دیدگاه مد نظر است) صحیح است و نه دلیل ادعاشده را می‌توان پذیرفت.

کلیدواژه‌ها: جوهر، عرض، معنا، اتحاد وجودی، تغایر تحلیلی.

مقدمه

دو دیدگاه کلان در مسئله جوهر و عرض وجود دارد: دیدگاه «تغایری» که وجوداً آن دو را متغایر می‌داند و دیدگاه «اتحادی» که مطابق آن، جوهر و عرض در خارج با یک وجود موجودند. در دیدگاه اخیر، اگر هم تغایری می‌بایم صرفاً تغایر غیرووجودی است. این دیدگاه، خود دو تفسیر دارد: ممکن است تغایر جوهر و عرض تغایر مفهومی محض تلقی شود (علم‌الهدی، ۱۳۹۷؛ نیز ر.ک. معصوم، ۱۳۸۳؛ سپاهی، ۱۳۸۹) و ممکن است این تغایر مفهومی ناشی از تحلیل معانی واقعیت خارجی به‌شمار آید. دیدگاه استاد فیاضی ناظر به دیدگاه اخیر است؛ یعنی «اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی».

این دیدگاه بر این محور استوار است که تعدد معانی (مثل تعدد معنای جوهر و معنای عرض) مستلزم تعدد وجود نیست. چه‌بسا از وجودی واحد، معانی متعددی را بفهمیم؛ زیرا دریچه مفهوم برای کشف تمام حقیقت وجود واحد، تنگ است. از این‌رو از هر وجودی معانی گوناگونی به ذهن می‌آید. بنابراین برای معرفی ابعاد و معانی یک وجود، لازم است مفاهیم متعددی را به کار ببندیم.

سر اینکه هر وجود دارای مفاهیم متعددی است این است که وجود معانی متعددی دارد. پس در اینجا علاوه بر مفهوم و مصداق، بحث از «معنا» نیز به میان می‌آید. پس ابتدا نیاز است نظریه استاد فیاضی درباره «معنا» روشن شود و بعد از آن وارد تفصیل نظریه ایشان در جوهر و عرض شویم. بدین منظور ابتدا امکان دیدگاه «اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی» بر مبنای نظریه معنا را توضیح می‌دهیم، سپس مهم‌ترین دلیل دیدگاه مذکور را بیان می‌نماییم و نیز شاهد قائلان به نظریه مذکور بر تأیید نظریه را خواهیم آورد و در ادامه، با ارائه سنجش‌های پنج‌گانه، نظریه مذکور را بررسی خواهیم کرد و ضمن رد نظریه «تحقق تعدد معنا» در ضمن وجود واحد، تطبیق دیدگاه مذکور بر مبحث جوهر و عرض را به چند دلیل نپذیرفته‌ایم:

اول. با خلط بین مشتق و مبدأ اشتقاق، مدعی شده است در حمل بین موضوع (جوهر) و مبدأ اشتقاق (عرض)، این‌همانی وجود دارد.

دوم. هرچند نظریه مذکور در حل چالش جمع بین دو معنای متقابل لا فی موضوع (جوهر) و فی موضوع (عرض) صرفاً علی‌المبنا موفق است، اما عملاً تفاوتی بین اعراض خارجی، اعراض تحلیلی و معقول ثانی فلسفی قائل نشده و با همه یکسان برخورد کرده است، درحالی که اساساً جعلی به معقول ثانی فلسفی تعلق نمی‌گیرد تا مابازای وجودی مستقل داشته باشد و با جوهر متحد شود. نیز جعل اعراض خارجی جعل تألیفی است و جعل تألیفی مُشعر به وجود عرض است، غیر از وجود جوهری که در موضوع آن است.

سوم. نظریه مذکور مدعی است تنها دیدگاه «اتحاد وجودی» است که می‌تواند اتصاف حقیقی ذات را به صفاتی که «کیفیات نفسانی» نام دارند، تبیین کند، درحالی این‌گونه نیست؛ زیرا دیدگاه حلول عرض در جوهر نیز می‌تواند اتصاف مذکور را تبیین کند.

۱. نظر استاد فیاضی درباره معنا، مفهوم و مصداق

استاد فیاضی قائل به اتحاد وجودی جوهر و عرض است و آن را ناشی از اتحاد معانی جوهر و عرض در وجود واحد می‌داند. از این‌رو لازم است ابتدا شرح مختصری از نظر ایشان درباره «معنا» ارائه شود. در دستگاه فلسفی استاد

فیاضی، تفکیک معنا از مفهوم و مصداق، نقش کلیدی در سراسر فلسفه ایشان ایفا می‌کند. ایشان در قالب مثالی، «لفظ»، «مفهوم»، «معنی»، «مصداق» و «فرد» را از هم تفکیک می‌کند:

چیزی که روبه‌روی ماست و ما آن را می‌خوانیم، لفظی دارد به نام «کتاب» و نیز مفهومی (مفهوم کتاب در ذهن) و نیز معنا یا محکی (ویژگی کتاب بودن)؛ یعنی همان ابزار خواندن و نیز مصداق و فردی (واقعیت روبه‌روی ما در خارج). از سوی دیگر می‌دانیم چیزی که روبه‌روی ماست فقط کتاب نیست، بلکه غیر از کتاب بودن، موجود است، جسم است، کاغذ است. بنابراین، در این مثال، مفاهیم متکثری داریم که از معانی متکثری حکایت می‌کنند و همه آن معانی با وجود واحد موجودند. در این صورت، معنای «کتاب بودن» یکی از آن معانی است، نه همه آنها؛ یعنی معنای «کتاب بودن»، فقط همان حیثیتی است که مفهوم کتاب از آن حکایت می‌کند. در نتیجه، «معنا» عبارت است از: محکی یک مفهوم، ولی مصداق و فرد در این مثال، همان واقعیت واحدی است که معنای کتاب و معانی مختلف دیگری با آن موجودند... به تعبیر دیگر، گرچه فرد، مصداق و واقعیت واحدی داریم، لیکن ذهن آن فرد واحد را به امور و معانی مختلفی تحلیل می‌کند که این معانی متکثر در همان موطن فرد با وجودی واحد موجودند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۴-۱۹).

استاد فیاضی برخلاف مشائیان که «مفهوم» را امری ذهنی می‌دانستند که از معنایی در خارج حکایت می‌کرد، مفهوم را «حالت حکایت‌گری نفس» تعریف می‌کند؛ یعنی «پس از حصول شرایط و معدات، نفس مانند آینه، دارای حالتی می‌شود که معنایی را نشان می‌دهد و از آن حکایت می‌کند» (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰). این دیدگاه مدعی است حکایت مفهوم از معنا، حکایت ذاتی است؛ یعنی برخلاف الفاظ که دلالت آنها بر معانی وضعی است، مفاهیم ذاتاً از معانی خود حکایت می‌کنند، درحالی‌که مشهور فلاسفه تفاوت معنا و مفهوم را اعتباری می‌دانند، نه اینکه مفهوم را حاکی از معنا بدانند.

معنا در حقیقت، مابازای مفهوم است؛ یعنی «آن حقیقتی است [در خارج] که مفهوم از آن حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد» (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰).

مصداق آن چیزی است که معنا بر آن صدق می‌کند؛ یعنی «هر امری که موضوع برای حمل معنا قرار می‌گیرد» (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰)؛ یعنی چیزی که معنا بر آن حمل می‌شود.

۱-۱. مؤلفه‌های مهم نظر استاد فیاضی در باب معنا و مفهوم

۱. حکایت مفهوم از معنا (محکی) حکایتی ذاتی و بالفعل است، نه وضعی و قراردادی.
۲. مفهوم غیر از معناست. مفهوم حاکی است و معنا محکی مفهوم است و حکایت مفهوم از معنا بالذات و بالفعل است.
۳. مفهوم حاکی از معناست، نه حاکی از مصداق.
۴. معنا در موطن فرد و با آن موجود است؛ یعنی هر معنایی در موطن فرد خود و با آن موجود است... نه آنکه معنا امری ذهنی باشد. از این رو معنا، هم می‌تواند در ظرف وجود محقق شود و هم در ظرف اعتبار (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۰).
۵. ذهن می‌تواند معانی مختلف در فرد را تجزیه و تحلیل کند. نکته مهم این است که معانی در همان ظرف فرد موجودند؛ مثلاً، معنای «جسم» و معنای «جوهر» در کتاب خارجی تحقق حقیقی دارند؛ یعنی ذهن آن را کشف

می‌کند، نه اینکه از نزد خود خلق کند؛ زیرا اگر آن معانی در ضمن فرد تحقق پیدا نکرده باشند، نسبت دادن آنها به فرد مذکور مستلزم کذب است.

۶ معانی متعدد در فرد واحدی از وجود قابلیت جمع شدن دارند؛ یعنی «همه آن معانی با همان مصداق واحد و به نحو بساطت در موطن خارج متحقق هستند» (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۱).

همان‌گونه که اشاره شد، نقطه مرکزی دیدگاه استاد فیاضی در باب «اتحاد جوهر و عرض»، مبنای اجتماع معانی متعدد در مصداق جزئی (فرد) واحد است. اما ریشه اینکه معانی متعدد قابل صدق و حمل بر وجود واحد هستند چیست؟ جواب استاد فیاضی این است که هر مفهومی دریچه‌ای است تنگ به عالم خارج؛ یعنی کاشفیت مفاهیم ما محدود است و هر مفهوم تنها از یکی از جنبه‌های امور خارجی حکایت می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۱۹).

۲. نظریه استاد فیاضی درباره وحدت جوهر و عرض

بعد از بیان مبنای، نظریه استاد را در باب جوهر و عرض در سه گام می‌توان تبیین کرد: گام اول بیان امکان تحقق معنای جوهر و معنای عرض در فرد واحد از وجود؛ گام دوم دلیل بر قطعیت تحقق مذکور؛ و گام سوم شاهدهی بر نظریه.

۲-۱. امکان تحقق «اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی»

به تصور قائلان نظریه مورد بحث، اختلاف دیدگاه قائلان تغایر جوهر و عرض با قائلان اتحاد آن دو، به مبنای آنها برمی‌گردد؛ اختلافی مبنایی که یک‌طرف آن می‌گوید: فرد واحد از وجود نمی‌تواند موطن تحقق معانی و محکی‌های متعدد و متکثر باشد و دیدگاهی که می‌گوید: یک فرد یا مصداق از وجود می‌تواند موطن تحقق معانی مختلف از مفاهیم گوناگون و متعدد باشد. بنا بر دیدگاه دوم، وقتی کتابی روبه‌روی من وجود دارد، می‌توانم بگویم:

کتابی روبه‌روی من وجود دارد.

وجودی روبه‌روی من وجود دارد.

سفیدی روبه‌روی من وجود دارد.

جامدی روبه‌روی من وجود دارد.

جسمی روبه‌روی من وجود دارد.

جوهری روبه‌روی من وجود دارد.

عرضی روبه‌روی من وجود دارد.

تمام معانی مذکور با یک وجود موجودند؛ زیرا - همان‌گونه که اشاره شد - «تکثر معانی مستلزم تکثر فرد نیست؛ چراکه فرد در عین آنکه واحد است، مجمع معانی گوناگونی است که هر معنا تنها یکی از ویژگی‌های آن فرد است» (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۷). در حقیقت، دیدگاه حاضر ریشه در دستگاه فلسفی صدرالمآلهین دارد؛ دیدگاهی که قائل است: معانی متکثر و گوناگون می‌توانند در خارج با فرد واحد و بسیط موجود شوند... در محل بحث نیز معنای «جوهر»

و معنای «عرض» - اگرچه دو معنای متغایرند - در خارج به عین وجود فرد واحد (مثلاً سیب سرخ) موجود و با یکدیگر متحدند، نه اینکه در خارج جدای از یکدیگر و به‌صورت ضمیمه موجود باشند (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۴۰).

البته مطابق این نظریه، چنین نیست که ذهن از پیش خود دو مفهوم متمایز متقابل مثل «جوهر» و «عرض» را ساخته و پرداخته باشد، بلکه ذهن از تحلیل فرد واحدی مثل «سیب سرخ» به این نتیجه می‌رسد که وجود مذکور، هم مصداق معنای «سیب» است و هم مصداق معنای «سرخ»؛ یعنی این‌گونه نیست که مفاهیم جوهر و عرض تنها در ظرف ذهن با یکدیگر مغایر باشند و در ظرف خارج، تنها یک وجود باشد که هم مصداق برای معنای جوهر است و هم مصداق برای معنای عرض (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۳۶)، بلکه نقش ذهن در اینجا کشف خارج است؛ یعنی ذهن در مقام تحلیل خارج، معانی گوناگونی از آن کشف می‌کند، نه آنکه معانی مذکور را از طرف خود خلق کند. به بیان دیگر، «تحلیل» امری دوسویه است: از یک‌سو، پا در ذهن دارد؛ زیرا از یک سو «تحلیل کردن» فعلی است که توسط ذهن انجام می‌گیرد و از سوی دیگر، پا در خارج دارد؛ زیرا ذهن هنگام تحلیل، معانی مستجمع در موطن خارج را کشف می‌کند؛ یعنی آن معانی که در خارج به عین وجود فرد خارجی و به نحو حقیقی موجودند، نه اینکه از طرف خود چیزی را به خارج نسبت دهد (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۴۴). پس منشأ تأییر تحلیلی در خارج ذهن است.

البته اینکه ذهن تغایر را از بیرون خود کشف می‌کند، بدین معنا نیست که تغایر مذکور در فرد خارجی، سبب تكثر فرد خارجی شود؛ یعنی به‌هیچ‌وجه ترکیب خارجی را به‌بار نمی‌آورد. قایلان این نظریه می‌گویند:

ما در موطن خارج، با یک فرد واحد همچون فرد بسیط و واحد «سیب سرخ» مواجهیم، ولی ذهن در مقام تحلیل آن وجود بسیط، معانی گوناگونی را از آن کشف می‌کند و می‌یابد که در آن فرد بسیط، معانی بسیاری متحقق است (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۴۱).

یعنی: این تغایر یک تغایر تحلیلی است که ذهن از منشأ خارجی انتزاع و کشف می‌کند. پس تغایر تحلیلی که منشأ خارجی دارد سبب تكثر فرد خارجی نمی‌شود.

اما چگونه در ذهن، تغایر مذکور از فرد واحد وجود می‌یابد؟ یعنی: چگونه می‌توانیم به تغایری در خارج ذهن قائل شویم و در عین حال، هیچ نوع ترکیب خارجی را همراه آن فرض نگیریم؟ یعنی: چگونه در خارج در آن واحد، هم تغایر هست و هم تكثر نیست. آیا این تناقض نیست؟ از مضامین کلام مدافعان نظریه مذکور برمی‌آید که ایشان قائل‌اند: از یک‌سو، فرد واحد وجود مجمع وجوه و صفات متعدد است (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۹) و از سوی دیگر یک مفهوم به‌تنهایی نمی‌تواند بیانگر تمام صفات و وجوه باشد؛ زیرا «از یک مفهوم، کار مفاهیم دیگر بر نمی‌آید و این امری است وجدانی» (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۱۹). از این‌رو فرد واحد وجود می‌تواند به عین همان وجود، هم جوهر باشد و هم عرض. استاد فیاضی خاستگاه مطلب مذکور را محدودیت مفاهیم در فهم یکجای تمام ابعاد وجود فرد واحد می‌داند.

از محدودیت‌های قوه فهم و ذهن آدمی، یکی هم این است که نمی‌تواند یک‌جا تمام یک شیء را بفهمد. درست است که واقع خارجی واحد است، اما ذهن از آن واقع خارجی واحد، مفاهیم مختلفی انتزاع می‌کند؛ بدین معنا که ما در مقام فهم، آن واقع واحد را در ذهن خویش به امور مختلف (مفاهیم) تحلیل می‌کنیم. علت این تحلیل ذهنی تكثر

خارجی نیست، بلکه چون علم حصولی جز از طریق مفهوم، صورت نمی‌پذیرد و مفهوم نیز گرچه دریچه‌ای است به خارج - دریچه‌ای تنگ است - آدمی با یک مفهوم همه واقعیت یک شیء را در نمی‌یابد.

از این رو چاره‌ای ندارد، جز آنکه از دریچه‌های متعدد (مفاهیم گوناگون) بدان شیء بنگرد تا هر چه بیشتر وجود آن را کشف کند، و این یعنی آنکه عقل ما شیء را به امور متعدد تحلیل می‌کند؛ مثلاً، شیء خارجی، هم موجود است، هم واحد است، هم معلول، هم واجب بالغیر، هم بالفعل، و همه اینها واقعاً درباره آن شیء راست است و به عین یک وجود در خارج واقعیت دارد؛ یعنی همه این امور، بی‌آنکه کثرت در کار باشد، در خارج وجود دارند...

این مطلب را می‌توان این گونه بازگفت: ما از هر شیء مفاهیم متعددی در اختیار داریم که هر کدام یکی از جنبه‌های شیء خارجی را نشان می‌دهد؛ یعنی هر مفهومی معنا و محکی خاصی دارد و این معانی و محکی‌ها و حقایق متعدد به وجود واحدی موجودند؛ یعنی همه آنها [فرد و] مصداق واحدی دارند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۱۷).

۲-۲. اثبات نظریه «اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی»

تا بدین جا امکان تحقق معانی متعدد در وجود فرد واحد بسیط را از طرف قائلان به آن مطرح کردیم؛ اما بیانات مذکور تا بدین جا نمی‌تواند لزوماً دلیل بر تحقق معنای جوهر و عرض در فرد واحدی از وجود باشد؛ زیرا تا اینجا تلاش کردیم بیان کنیم تعدد معنا مستلزم تعدد افراد و مصادیق نیست؛ یعنی متعدد بودن معنای جوهر و عرض لزوماً بدین معنا نیست که در خارج با دو فرد از وجود مواجه‌ایم. از این رو وحدت معنای «جوهر» و معنای «عرض» در فرد واحد از وجود، نیاز به دلیل دارد. قائلان به نظریه مذکور مدعی‌اند: دلیل بسیار متقنی که می‌توان گواهی بر صحت این مبنا و نیز شاهی بر اتحاد خارجی جوهر و عرض باشد، «صحت حمل میان عرض و جوهر» است که از نوع حمل شایع صناعی است (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۴۰). حمل شایع صناعی حمل مصداقی و وجودی است، نه مفهومی؛ مثلاً، وقتی گفته می‌شود: «انسان حیوان ناطق است» می‌خواهیم بگوییم: مفهوم «انسان» همان مفهوم «حیوان ناطق» است. ولی وقتی می‌گوییم: «احمد انسان است» می‌خواهیم بگوییم: احمد جزء مصادیق انسان است. نیز وقتی گفته می‌شود: «سیب سرخ است» نمی‌خواهیم «سیب» را معنی کنیم، بلکه می‌خواهیم بگوییم: «سیب» از مصادیق معنای «سرخ» است؛ یعنی سیب و سرخی در یک وجود جمع می‌شوند؛ زیرا در هر حملی یک جهت وحدت باید وجود داشته باشد و یک جهت تمایز. جهت تمایز واضح است؛ زیرا معنا و محکی سیب با سرخی متفاوت است؛ اما چه چیزی موجب صحت این حمل می‌شود؟ هیچ راهی وجود ندارد، جز اینکه وجودی باشد که در عین حال که مصداق سیب است، بتواند مصداق «سرخ» نیز باشد، وگرنه حمل معنا پیدا نمی‌کند.

به همین دلیل است که فلاسفه زیادی قائل‌اند: حمل شایع صناعی به معنای «اتحاد» است. به بیان دقیق‌تر، اگر بخواهیم ریشه متافیزیکی حمل شایع صناعی را جست‌وجو کنیم به مبنای مذکور می‌رسیم؛ یعنی مبنایی که می‌گوید: حقایق مختلف می‌توانند در موطن وجودی واحدی جمع شوند.

۲-۳. شاهی برای نظریه «اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی»

استاد فیاضی در دفاع از نظر «اتحاد جوهر و عرض در فرد واحد از وجود» می‌گوید: اگر به انضمام برخی از جواهر و اعراض قائل شویم، همان است که مشائیان می‌گفتند که اعراض دو قسم‌اند: بالضمیمه و خارج محمول (مفهومی که

از ذات چیزی انتزاع شده و بر آن حمل گردد، بی آنکه چیزی بر موضوع بیفزاید (ملکشاهی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶۳۴) و همه اقسام کیف را محمول بالضمیمه می‌دانستند. در این صورت، وقتی کسی عالم می‌شود صرفاً کیفیت علم به او منضم شده است؛ مثل آجری که زورق طلا دور آن پیچیده باشیم. در این صورت انسان نسبتی با علم دارد؛ اما حقیقتاً به علم متصف نمی‌شود. روشن است که وقتی گفته می‌شود: فلانی تامر است یا تهرانی است، نه اینکه او با تمر یا با تهران متحد شده باشد، بلکه صرفاً نسبتی بین او با تمر و تهران برقرار شده و اساساً فرق نسبت و صفت همین است. پس زید عالم یعنی: زید ذو علم، و بین ذو علم و عالم خیلی فرق است.

با این تبیین، هیچ عرضی محمول بالضمیمه نیست، بلکه به عین وجود موضوع خود موجود است. پس عرض از شئون وجود معنای جوهر است؛ یعنی یک معناست که به عین وجود جوهر موجود است؛ یعنی اگرچه عرض معنایی است غیر از معنای جوهر، ولی به عین وجود جوهر، موجود است (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۴۴).

۳. سنجش نظریه

در ادامه در قالب پنج سنجش، دیدگاه مد نظر را بررسی می‌کنیم. سنجش اول سنجشی مبنایی و سنجش‌های دیگر بنایی محسوب می‌شوند.

۳-۱. اشکال به مبنای دیدگاه مذکور

دیدگاه مذکور قائل است به اینکه عرض و جوهر دو معنا هستند که در موطن خارج به یک وجود موجودند. در اینجا دیدگاه مذکور با دو محذور مواجه می‌شود:

صورت اول اینکه آیا معانی مذکور همان گونه که در خارج موجودند، خودبه‌خود و ذاتاً نیز در خارج متمایزند یا نه؟ مثلاً، آیا معنای «سیب» و معنای «سرخ» در خارج خودبه‌خود غیر از یکدیگرند یا نه؟ اگر نه، پس فقط الفاظ دال بر آنها متفاوت‌اند؛ یعنی «سیب» و «سرخ» دو لفظ مترادف‌اند، نه دو معنای متمایز و اگر آری:

اولاً، به این معناست که ما معنای خودبه‌خود متمایز در خارج را کشف می‌کنیم. در این صورت، نقش تحلیل در اینجا چیست؟

ثانیاً، می‌توان سؤال کرد: آیا معانی درحالی که متمایزند، با یک وجود موجودند؛ یعنی آنها در خارج در آن واحد، هم از یکدیگر متمایزند و هم با یک وجود موجودند؟ یا نه، بلکه برای اینکه با یک وجود موجود باشند، در ساحت معنایی تمایزشان را از دست می‌دهند و به یک معنا تبدیل می‌شوند؟

صورت دوم محال است؛ زیرا مستلزم آن است که معانی، هم در آن واحد متمایز باشند - چراکه تمایزشان ذاتی آنهاست - و هم بنا بر فرض، متمایز نباشند که تناقض است و محال. اما در صورت اول، معنای اینکه «معانی در خارج، هم متمایزاً موجودند و هم با یک وجود موجودند» چیست؟ به بیانی واضح‌تر، این «با» چه معنایی دارد؟ آیا به این معناست که همه آنها در خارج بر وجود و فردی واحد صادق‌اند؟ اگر آری، لازم می‌آید خارج نیز مانند ذهن، ظرف صدق باشد. اما آیا ممکن است امری خارجی بر امر خارجی دیگری صدق کند؟ صدق در اینجا چه معنایی دارد؟ آیا

به این معناست که معانی ذاتاً متمایز مزبور عین وجود واحد بسیط فرد هستند؟ در این صورت، مستلزم آن است که یک شیء، هم بسیط و واحد باشد و هم متکثر و متعدد.

نتیجه اینکه «معنا» و «مفهوم» یک چیزند با دو اعتبار. این چیز واحد اگر از این جهت که در ذهن است و متعلق فهم است اعتبار شود، مفهوم است، و اگر این جهت آن نادیده گرفته شود، معناست.

علاوه بر این، موطن معنا مانند موطن مفهوم ذهن است. آری، معانی بر واقعیات خارج صادق‌اند، اما صدق آنها مستلزم تحقق خود معنا در خارج نیست.

در اینجا برای دور نشدن از سنجش نظریه «اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی جوهر و عرض» به همین مقدار از سنجش مبنایی نظریه مذکور اکتفا می‌کنیم.

۳-۲. رد دلیل نظریه مذکور

از ادله‌ای که در نظریه مذکور بر آن تأکید می‌شود این است که می‌گویند: در حمل شایع صناعی، ما نیاز به حیثیت وحدت داریم؛ یعنی: وقتی «الف» را بر «ب» حمل می‌کنیم، در حقیقت مضمون آن، این است که «الف» و «ب» در خارج یکی هستند. پس صدق قضیه «الف ب است» مستلزم این است که اولاً، معنای «الف» و معنای «ب» در خارج موجود باشد، وگرنه نسبت دادن آنها به مصداق بی‌وجه است. ثانیاً، معنای «الف» و معنای «ب» در خارج با یک وجود موجود باشند، وگرنه قضیه «الف ب است» کاذب خواهد بود.

پاسخ این است که حمل دو قسم است:

۱. حمل هوهو یا مواطات که خود، یا اولی ذاتی است یا شایع صناعی.

۲. حمل ذوهو یا اشتقاق؛ مضمون حمل هوهوی شایع وحدت وجود موضوع و وجود محمول در خارج است. اما مضمون حمل اشتقاق وحدت وجود موضوع و محمول نیست. حال در قضیه «سبب سرخ است» باید گفت: «سرخ» اساساً عرض نیست، بلکه ذوعرض است یا مفهوم عرضی است. «سرخ» یعنی: دوسرخی. از این‌رو قضیه «سبب سرخ است» هوهو نیست؛ یعنی بین سرخی و سبب هوهویت رخ نداده تا دنبال مناط وحدت بگردیم، بلکه حقیقت امر این است که بین سبب و دوسرخی هوهویت رخ داده است.

نتیجه اینکه اگر بخواهیم سرخی را که عرض است محمول بدانیم، حمل «ذوهو» خواهد بود که مستلزم وحدت وجود موضوع و محمول در خارج نیست؛ و اگر سرخ را محمول بدانیم، گرچه مستلزم وحدت وجود موضوع و محمول در خارج است، محمول (سرخ) عرض نیست، بلکه مفهومی عرضی است. پس ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع.

۳-۳. چالش جمع دو معنای متقابل جوهر و عرض در وجود واحد

روشن است که جوهر وجود لا فی موضوع، و عرض وجودی فی موضوع دارد. قاعدتاً یک نظریه در باب جوهر و عرض، زمانی موفقیت حداقلی را کسب خواهد کرد که از تعریف مذکور عدول نکند. زمانی که گفته شود: ما با وجود واحدی بسیط سروکار داریم، در عین حال که فی موضوع است، لا فی موضوع نیز هست، دچار تناقضی آشکار شده‌ایم.

اگر ما در خارج از ذهن، با وجود واحد بسیط سروکار داریم و قرار است ذهن با عمل تحلیل، معنا را از واقع کشف کند - نه اینکه از خود خلق نماید - چگونه است ذهن از وجود واحد بسیط دو معنای متناقض «لا فی موضوع» و «فی موضوع» کشف می‌نماید؟ بله، حداکثر می‌توانیم جمع معانی متخالف - نه متقابل - را در وجود واحد بپذیریم و بگوییم: شیء روبه‌روی من جسم، کتاب، کاغذ... است.

بله، شیء مقابل از این جهت که سه‌بعدی است، جسم است و همان جسم سه بعدی از آن جهت که قابلیت مطالعه دارد، کتاب است و از آن جهت که جنس‌اش کاغذی است، کاغذ محسوب می‌شود. اما نمی‌توانیم بگوییم: شیئی که در برابر من است چون «لا فی موضوع» است، معنای «عرض» بر آن صادق است و چون «فی موضوع» است معنای «جوهر» نیز بر آن صدق می‌کند؛ زیرا بدیهی است یک وجود یا «فی موضوع» است یا «لا فی موضوع»، و گرنه ما با مصداق صریح جمع متناقضان روبه‌رو هستیم. نظریه موفق در این عرصه (جوهر و عرض) نظریه‌ای است که برای تقابل موجود در معنای «جوهر» و «عرض»؛ یعنی وجود لا فی موضوع و فی موضوع آسیبی نرزد (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۱۲). مفهوم جوهر و عرض را، چه معقول ثانی فلسفی تلقی کنیم و چه معقول اولی تصور نماییم، آن گونه که استاد فیاضی به آن قائل است (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۵۳-۳۶۴)، جوهر و عرض از نحوه وجود گزارش می‌دهند و معقول نیست که از نحوه وجود فرد واحد، دو گزارش دقیقاً متناقض داشته باشیم.

ممکن است قائلان به «اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی» برای حل چالش مذکور بگویند: اساساً تقسیم جوهر و عرض خاستگاه‌اش معناست، نه وجود. از این‌رو مقسم جوهر و عرض وجود نیست، بلکه معناست و بیرون از ذهن غیر از وجود چیزی نیست. از این‌رو ما با تحلیل کشف می‌کنیم که رنگ «فی موضوع» است و جوهرش «لا فی موضوع»، و همه اینها در عالم تحلیل است، و گرنه در عالم، نه وجود مستقلی به نام «جوهر» وجود دارد و نه وجود مستقلی به نام «عرض». از این‌رو جوهر در حقیقت معنای لا فی موضوع است و عرض معنای فی موضوع است و بدین طریق کوشیده‌اند از چالش تناقض رهایی یابند.

طرفداران نظریه مذکور قائل‌اند به اینکه معانی بیانگر وجوه وجودند. از این‌رو درباره جوهر و عرض نیز قائل‌اند به اینکه هر دو از وجوه یک وجود بسیط حکایت می‌کنند (وجود دارای وجوه است، ولی دارای اجزا نیست. از این‌رو وجود بسیط نیز می‌تواند دارای وجوه متعدد باشد). جوهر وجهی از وجود است که «لا فی موضوع» است و عرض وجهی دیگر از وجود است که «فی موضوع» تحقق پیدا می‌کند. اما وجود بسیط چگونه می‌تواند واجد دو وجه جوهر و عرض باشد؟

در پاسخ باید گفت: ذهن با تحلیل وجود و اعراض و ویژگی‌های آنها درمی‌یابد که وجود مذکور باید دارای وجهی باشد که لا فی موضوع است؛ طوری که اعراض و ویژگی‌های مختلف حمل بر آن شوند و وجهی از وجود مذکور طوری است که قابل انفکاک و تغییر و آمدوشد است؛ طوری که تحقق آنها بدون وجود موضوع امکان‌پذیر نیست. پس وجه یا معنایی از وجود مذکور باید فی موضوع باشد؛ یعنی عرض باشد. از این‌رو نظریه مذکور با وجود داشتن مبنای خاص در وجوه و معانی یک وجود بسیط، می‌تواند از عهده تبیین متافیزیکی جمع بین «وجود لا فی موضوع» و «وجود فی موضوع» برآید.

به نظر می‌رسد نظریه استاد فیاضی علی‌المبنا می‌تواند از عهده چالش جمع دو معنای متقابل جوهر و عرض برآید؛ اما همان گونه که در سنجش اول بیان شد، مبنای مذکور با دو محذور جدی مواجه است؛ زیرا معنا را وجهی از وجود دانستن نیز مبنای مذکور را تصحیح نمی‌کند. پرسیده می‌شود آیا دو وجه وجود ذاتاً متمایزند یا نه؟ اگر نه، پس تمایز صرفاً لفظی است و معنای آن این است که از وجود واحدی دو معنای متناقض گرفته‌ایم، و اگر آری، آیا این دو وجه عین خود وجودند یا نه و همان محذورات گذشته تکرار می‌شود.

۳-۴. تفاوت قائل نشدن بین عرض خارجی و معقول ثانی فلسفی

به نظر می‌رسد عرض خارجی غیر از عرض تحلیلی (به معنای ذهنی و معقول ثانی فلسفی) است. در نتیجه، هر تصویری که فیلسوف درباره عرض خارجی و رابطه آن با موضوع و معروض‌اش ارائه می‌دهد و هر دیدگاهی که دارد باید به گونه‌ای باشد که در آن، تفاوت عرض خارجی و عرض تحلیلی محفوظ بماند، نه اینکه عرض خارجی را به عرض تحلیلی فروکاهد (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۱۲) و نه اینکه عرض تحلیلی را در جایگاه عرض خارجی قرار دهد. این در حالی است که می‌بینیم دیدگاه استاد فیاضی تفاوتی بین عرض خارجی و عرضی که معقول ثانی فلسفی محسوب می‌شود قائل نمی‌گردد. این دیدگاه قائل است به اینکه «همه اعراض در همان موطن خارج به صورت بسیط و به عین جوهر موجودند و در این جهت، فرقی میان اعراض نیست» (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۴۲-۴۴۳). در این خصوص علامه مصباح یزدی بیان جامعی دارد:

اعراض تحلیلی مانند کمیات متصل و کیفیات آنها وجودی منحا از وجود موضوعاتشان ندارند و تنها این گونه اعراض را باید از شئون وجود جوهر به حساب آورد که با موضوع خودشان متعلق یک جعل بسیط هستند. اما اعراض خارجی مانند کیفیات نفسانی وجود عرضی ویژه‌ای دارند و جعل آنها تألیفی است؛ و اما اعداد و مقولات نسبی و کیف استعدادی از مفاهیم عقلی هستند و جعل حقیقی به آنها تعلق نمی‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۱۳).

از بیان علامه مصباح یزدی فهمیده می‌شود اعراض مشهور سه گونه هستند:

۱. اعراض تحلیلی که با موضوع خودشان متعلق یک جعل بسیط هستند.

۲. اعراض خارجی که جعل آنها تألیفی است.

۳. مفاهیم عقلی (مثل اعداد و مقولات نسبی) که اساساً هیچ گونه جعلی به آنها تعلق نمی‌گیرد.

به بیان دیگر، اساساً به برخی اعراض هیچ گونه جعلی تعلق نمی‌گیرد؛ یعنی جاعل آنها را خلق و جعل نمی‌کند تا بخواهند در خارج تحقق داشته باشند. در نتیجه، قائل شدن به اینکه بین این گونه اعراض و جواهر آنها اتحاد وجودی برقرار باشد، بی‌معناست، بلکه ذهن این گونه اعراض را (مثل مقولات نسبی) بالقیاس با یک یا چند وجود دیگر انتزاع می‌کند. پس متحد بودن آنها با یک وجود، نامعقول به نظر می‌رسد.

همچنین برخی دیگر از اعراض، مثل اعراض خارجی (علم) از وجود للغير خاصی برخوردارند، به گونه‌ای که جعل تألیفی به آنها تعلق گرفته است و نباید آنها را صرفاً معنایی یا وجهی از وجوه وجود تلقی کرد؛ زیرا ویژگی اعراض

خارجی این است که انفکاک‌پذیرند و انفکاک‌پذیری مشعر به این است که ما با دو وجود سروکار داریم، برخلاف کم متصل که هرچند نسبت به وجود خارجی جایگزین‌پذیر است، ولی انفکاک‌پذیر نیست.

به بیان ساده‌تر، وجود جسمانی همیشه دارای کمی خاص است؛ مثلاً، دارای امتداد خاصی است. اگر آن امتداد از بین برود لاجرم جای آن امتداد دیگری می‌نشیند. ولی کیف نفسانی این‌گونه نیست؛ یعنی ممکن است انسانی از اساس علم نداشته باشد و بعداً برخورداری از علم شود یا علم خود را از دست بدهد. این یعنی علم عرضی و انفکاک‌پذیر است.

۳-۵. رد شاهد نظریه «اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی»

شاهد برای صحت نظریه «اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی» این است که اگر قائل به تغایر وجودی عرض نسبت به جوهرش بشویم، رابطه بین عرض و جوهرش رابطه بین دو شیء منضم به هم است؛ یعنی اعراض ما اعراض بالضمیمه محسوب خواهند شد، نه خارج محمول و چون «حمل اعراض بالضمیمه بر موضوع، منوط به ضمیمه شدن چیزی بر موضوع است» در این صورت، وقتی جوهر مذکور را به آن عرض متصف می‌کنیم، جوهر را حقیقتاً به شیء با ضمیمه‌اش متصف کرده‌ایم که یک اتصاف حقیقی نیست، بلکه صرفاً یک نسبت است. در این صورت، در صدق حمل‌هایی مثل کیف نفسانی (علم) به جوهری به نام «نفس» دچار مشکل می‌شویم؛ زیرا وقتی به کسی می‌گوییم «عالم» در حقیقت او «ذوعلم» است، نه «عالم»؛ زیرا علم به او منضم شده است، نه متحد با او؛ مثل تامر و تهرانی که صرفاً نسبتی بین او و «تمر» یا بین او و «تهران» وجود دارد.

به‌راستی، چگونه می‌شود در عین حال که قائل به تغایر وجودی جوهر و عرض می‌شویم، قائل به اتصاف حقیقی جوهر به اعراض بشویم؟

در پاسخ باید گفت: اولاً، معنای «عالم» شیء دارای علم است، نه شیء عین علم. منتها گاهی شیء دارای شیء دیگر نیست و مجازاً آن را دارا به‌شمار می‌آوریم؛ مانند کبوتری که بر درختی نشسته است. در این مورد، اتصاف وجود ندارد و فقط نسبت وجود دارد. اما گاهی شیئی حقیقتاً دارای شیء دیگر است؛ مانند جوهر که دارای عرض است. در این مورد، اتصاف حقیقی وجود دارد. تفاوت این دو مورد در این است که در اولی نسبت میان کبوتر و درخت عین وجود کبوتر نیست، برخلاف مورد دوم و به تعبیر فلسفی در مورد اول وجود فی‌نفسه کبوتر عین وجود لغیره آن نیست، برخلاف مورد دوم.

پس خاستگاه اتصاف «لغیره بودن وجود فی‌نفسه عرض» است. این چنین وجودی که از آن به «وجود رابطی» تعبیر می‌کنند، وجودی مغایر با جوهر دارد؛ ولی مغایرت آن با جوهر مانند مغایرت کبوتری که روی درخت نشسته، نیست؛ «یعنی وجود رابطی یک واقعیت است که وجود فی‌نفسه آن عین اضافه و نسبت آن به دیگری است و از این‌رو وجود رابطی وجودی جدای از این اضافه و نسبت به محل ندارد». از این‌رو هویت آن عین اضافه و نسبت به جوهر است.

لغیر بودن وجود رابطی (مثل وجود علم) موجب می‌شود وجود رابطی مثل هر وجود دیگری از ماهیت خودش طرد عدم کند و افزون بر این، از وصفی از اوصاف غیری موضوع خود طرد عدم نماید، بلکه این دو طرد یکی هستند. اصلاً طرد عدم از ماهیت علم مساوی است با طرد عدم از عالم بودن شخص.

اما للغیر بودن عرض چگونه موجب می‌شود بتواند از جوهر، طرد عدم کند و آن را همچنین به ویژگی‌های خود متصف سازد؟ می‌توان گفت: للغیر بودن عرض (یعنی قیام عرض به جوهر) قیام حلولی است و قیام حلولی سبب

اتصاف جوهر به عرض می‌شود، برخلاف قیام معلول به علت که قیام صدور است و از این رو علت به ویژگی‌های معلول متصف نمی‌شود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۱۳).

بنابراین للغیر بودن عرض برای جوهر، به معنای حال بودن عرض در جوهر است؛ همان‌گونه که ابن‌سینا حلول را تحقق شیئی در شیء دیگر معرفی می‌کند؛ طوری که ممکن نباشد حال بدون محل موجود بشود، البته بدون اینکه حال جزء محل بشود: «و المراد من كون الشيء في المحل [ای من الحلول] أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعاً معه لا يجوز مفارقتة عنه» (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۲۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸؛ ۱۴۰۰، ص ۵۷).

a در b حلول کرده است اگر وابستگی a به b عین وجود a باشد و به موجب این وابستگی، a از اوصاف b به‌شمار آید و در عین حال، a خارج از ماهیت b باشد.

مانند صور ذهنی انسان که تحقق آنها سبب می‌شود مفهوم ثبوتی «عالیم» بر انسان صدق کند که هم از تحقق نوعی کمال در وجود انسان حاکی است و هم تغایر ماهیت انسان است؛ نه عین آن است و نه جزء آن. پس علم حال در وجود انسان است و نیز رنگ حال در وجود جسم است؛ چون واجد هر دو شرط هستند (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۶).

پس اتصاف جوهر به عرض ریشه در حلول دارد. از این رو صدرالمآلهین در شرح کلام فوق از ابن‌سینا دربارهٔ حلول، می‌گوید: «كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتصاف» (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ص ۲۳۲).

پس می‌توان نتیجه گرفت: خاستگاه اتصاف جوهر به عرض، حلول عرض در جوهر است. پس اعراض در عین تغایر، می‌توانند حقیقتاً وصف جوهر قرار بگیرند. همین تغایر حلولی منشأ دیدگاه برخی اندیشمندان (عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۶۰) برای خلق دیدگاه تغایر غیرمتباین در بحث جوهر و عرض شده است؛ بدین معنا که جوهر و عرض در عین اینکه متغایرنند، تباین ندارند، بلکه یکی شأن دیگری است.

نتیجه‌گیری

خاستگاه نظریه «اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی در باب جوهر و عرض» این مبناست که «تعدد معنا مستلزم تعدد وجود نیست». از این رو یک وجود، هم می‌تواند عرض باشد، هم جوهر؛ اما:

اولاً، نظریه مذکور نمی‌تواند با انتقال بحث به ساحت «معنا» از چالش جمع دو معنای متناقض جوهر (لا فی موضوع) و عرض (فی موضوع) جان سالم به‌در ببرد؛ زیرا معنا و مفهوم یک چیزند با دو اعتبار.

ثانیاً، هیچ عرضی بر جوهر به صورت هوهو حمل نمی‌شود تا وجود واحد را محل مشترکی برای تحقق معنای جوهر و عرض تلقی کنیم.

ثالثاً، نظریه مذکور بین اعراض خارجی (مثل کیف نفسانی)، اعراض تحلیلی (مثل کم بنا بر نظر صدرالمآلهین) و معقول ثانی فلسفی (مثل وحدت، فعلیت و علیت) هیچ تفاوتی قائل نشده و همه را با یک چشم دیده است، درحالی‌که اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی صرفاً در اعراض تحلیلی (به خاطر تحلیلی بودن آن) می‌تواند مصداق پیدا کند.

بنابراین نظریه «اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی» صرفاً در اعراض تحلیلی - نه خارجی و نه معقولات ثانی - صحیح است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. قم: البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *الهیات الشفاء*. تصحیح سعید زاید. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- سپاهی، مجتبی (۱۳۸۹). *تحلیل و بررسی نوم و فنومن کانتی و جوهر و عرض صدرایی*. رساله دکتری. قم: مرکز تربیت مدرس.
- صدر المتألهین (۱۴۱۰ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). *رابطه جوهر و عرض، معرفت فلسفی*، ۴۱، ۱۱-۳۸.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). *حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبائی*. مرحله ۶ (مبحث جوهر). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علم الهدی، سید علی (۱۳۹۷). *ذهنی بودن جوهریت و عرضیت در فلسفه صدرایی*. تأملات فلسفی، ۲۱، ۱۴۹-۱۶۸.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- معصوم، حسین (۱۳۸۳). *نقد نظریه کانت در مورد جوهریت نفس*. اندیشه های فلسفی، ۱(۱)، ۱۳۷-۱۵۱.
- ملکشاهی، حسن (۱۳۶۷). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات*. تهران: سروش.
- نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۵). *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی*. قم: حکمت اسلامی.
- نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۶). *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی*. قم: حکمت اسلامی.