

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۳۷، بهار ۱۳۹۸، ویژه فلسفه و کلام

واقع گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در تفاسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۸/۰۲/۲۵

ریحانه موسوی*

چکیده

در میان تفاسیر متعددی که از اصالت وجود شده است، سه تفسیر از بقیه شاخص تر است و هم اکنون نیز قائلینی میان بزرگان فلسفه اسلامی دارد. از منظر هستی‌شناسانه با اینکه هر سه تفسیر واقع‌گرا هستند لکن در برخی تفاسیر واقع صرفاً از سنخ وجود است و در برخی دیگر هم از سنخ وجود و هم از سنخ ماهیت است، این اختلاف منجر به اختلاف در شناخت واقع می‌شود. از منظر معرفت‌شناختی در هر سه نظریه، شناخت حضوری به وجود، شناختی ممکن و بلکه کامل و خطاناپذیر است. اما در مورد شناخت حصولی از موجود خارجی، در تفسیری که واقع حقیقتاً هم از وجود و هم از ماهیت تشکیل شده است، امکان شناخت حصولی کامل نسبت به هر دو (هم وجود و هم ماهیت) را فراهم کرده است. این تفسیر در پی آن است که بیان کند که در شناخت حصولی موجود خارجی، حقیقتاً انطباق، بین ذهن و عین وجود دارد و عینیت وجود و ماهیت در خارج، مصحح انطباق مفهوم ماهیت با واقع خارجی می‌گردد درحالی‌که در تفسیر دیگری از اصالت وجود که واقع را فقط از سنخ وجود دانسته و ماهیت را اعتباری ذهنی محض می‌داند، این انطباق به‌سختی ایجاد می‌شود و دایره علم حصولی بسیار تنگ خواهد شد. تفسیر سوم که خارج را از سنخ وجود می‌داند، لکن برای ماهیت واقع خارجی قائل است، با ارائه نظریه شهود عقلی، حقیقت ادراک و علم حصولی را به علم حضوری پیوند می‌زند و مصحح ارتباط ذهن و عین را به علم حضوری نسبت می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: اصالت وجود، واقع‌گرایی، نظریه عینیت، نفادیت ماهیت.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، در بستر فلسفه اسلامی تولد یافت و به تدریج به رشد و بالندگی رسید تا جایی که بنیاد فلسفه را متحول ساخت و تمامی مباحث فلسفی را تحت تأثیر خود قرار داد. امروزه کمتر فیلسوفی را می‌توان یافت که قائل به اصالت وجود نباشد. هرچند در تبیین اصالت وجود توسط صدرالمتألهین تلاش‌های درخور توجهی صورت گرفته است، لکن فیلسوفان معاصر، تفاسیر متعددی از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دارند. این شروح و تفاسیر اگرچه همه در یک مطلب اتفاق نظر دارند که همانا پذیرش اصالت وجود است ولی در بسیاری جزئیات دیگر این بحث، تفاوت‌های جدی و گاه مبنایی باهم دارند. اختلاف این تفاسیر عمدتاً ناشی از مبادی تصویری است. قائلین به اصالت وجود، اختلافات چشم‌گیری در برخی مفاهیم و مبادی تصویری بحث مانند مفاهیم وجود و ماهیت، اصالت و اعتباریت و... دارند. این تفاوت‌ها تنها منحصر به مبحث اصالت وجود نیست بلکه از آنجا که بحث اصالت وجود با بسیاری از مباحث جدی در حکمت متعالیه ارتباط تنگاتنگ دارد؛ هر نوع نگرش و تفسیری از این بحث، تأثیر عمیقی بر اکثر مسائل الهیات به معنای اعم و اخص دارد.

اگرچه مبحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مبحثی هستی‌شناسانه است؛ لکن نتایج معرفت‌شناسانه بسیاری دارد و بخش‌های وسیعی از مباحث معرفت‌شناسانه را تحت تأثیر خود قرار داده است. واضح است که اختلاف در تفسیر اصالت وجود، به اختلافات معرفت‌شناختی نیز منجر خواهد شد.

از جمله مسائل معرفت‌شناسانه که ارتباط وثیقی با مبحث اصالت وجود دارد، واقع‌گرایی است. اینکه واقع از چه سنخی است و نحوه شناخت به آن چگونه و تا چه حد امکان‌پذیر است، پرسش مهمی است که تفاسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، پاسخ‌های متفاوتی به

آن می‌دهند. در این مقاله سعی شده است که به این سوال پاسخ داده شود که اختلاف تفاسیر اصالت وجود، چه تاثیری در واقع‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خواهد گذاشت.

در یک تقسیم‌بندی کلی، مهم‌ترین اختلاف مفسران اصالت وجود، در خارجیت داشتن یا عدم خارجیت داشتن ماهیت است. اینان یا ماهیت را اساساً در خارج موجود نمی‌دانند و آن را صرفاً ساخته و پرداخته ذهن آدمی می‌دانند و یا خارجیتی برای آن قائل‌اند. از میان آنان که برای ماهیت خارجیت قائل‌اند برخی آن را عین وجود دانسته و همان نحوه خارجیتی را که برای وجود قائل‌اند برای ماهیت نیز قائل‌اند. لکن برخی ماهیت را عین وجود ندانسته بلکه حد وجود می‌دانند که این حد از موجود محدود خارجی اخذ می‌شود. اینان یا معتقدند که ماهیت حدی وجودی است و ثبوتی در عالم واقع دارد و یا معتقدند که این حد امری عدمی است و هیچ نحوه ثبوتی ندارد. در این مقاله از میان تفاسیر متنوع و متعدد اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به سه تفسیر و تقریر که در میان معاصرین مطرح است خواهیم پرداخت.

این تفاسیر عبارتند از: نظریه عینیت خارجی وجود و ماهیت، نظریه عدم خارجیت ماهیت و نفاذ عدمی بودن، و نظریه نفاذ وجودی بودن ماهیت... به نظر می‌رسد این سه تقریر علاوه بر تبیینی که باهم دارند، به نحوی تمامی فروض مطرح‌شده در بالا را تحت پوشش قرار می‌دهند. و نیز باید یادآور شد که هریک از این تفاسیر هم اکنون در میان اساتید بزرگ فلسفه اسلامی قائلانی دارد.^۱

۱. تفسیر اول که به نظریه عینیت موسوم است، تقریر استاد فیاضی (زید عزه) است. تفسیر دوم، تقریر علامه مصباح یزدی (دامت برکاته) است و تفسیر سوم، تقریر استاد یزدان پناه (زید عزه) می‌باشد.

۱- نظریه عینیت خارجی وجود و ماهیت

این نظریه را می‌توان به طور خلاصه خارجیت حقیقت ماهیت در اتحاد خارجی با وجود خواند. برطبق این نظر، وجود دو گونه مفهوم و طبعاً دو گونه معنا و محکی دارد، یکی مفهوم و معنای مصدری (بودن) و دیگری مفهوم و معنای اسم مصدری (هستی)؛ که در بحث اصالت وجود مراد از وجود معنای اسم مصدری آن یا حاصل مصدری آن است. همچنین در این بحث، مراد از ماهیات مفهوم آن‌ها نیست به این معنا که آیا مفاهیمی مانند انسان یا واجب یا چوب و مانند آن‌ها اصیل‌اند یا نه. بلکه بحث بر سر آن واقعیتی است که هر کدام از این مفاهیم از آن حکایت می‌کند. به عبارت دیگر مراد از ماهیت محکی یا معنای یا حقیقت ماهیت است نه مفهوم آن (فیاضی ۱۳۸۷، ص ۲۰). در این نظریه برخلاف مشهور که ماهیت را مایقال فی جواب ماهو می‌دانند، مقصود از ماهیت عبارت است از «هر مفهومی غیر وجود» که از واقعیتی انتزاع شود. (همان، ۱۱)

آنچه اصیل را از اعتباری امتیاز می‌دهد، همین بالذات بودن تحقق آن است نه صرف تحقق. بنابراین اعتباریت آن است که شیء فی حد ذاته، خالی از وجود و عدم باشد و روشن است که چنین شیئی در خارج موجود نیست مگر به واسطه وجود. بنابراین اعتباری به معنای «موجودیت و تحقق بالعرض» و حیثیت تقییدیه در تحقق داشتن است. (همان، ۲۲)

در این نظریه «ماهیت من حیث هی هی»، اعتباری است و صرفاً در عالم اعتبار محقق است و اسناد موجودیت به آن بالعرض و باواسطه در عروض است و برای موجود شدن نیاز به حیثیت تقییدیه وجود دارد؛ اما «ماهیت موجوده» نه اصیل است و نه اعتباری؛ اسناد موجودیت به آن حقیقی است ولی درعین حال واسطه در ثبوت دارد و به تبع وجود موجود است. بنابراین نوعی علیت میان «وجود» و «ماهیت موجوده» برقرار است و از سوی دیگر «ماهیت موجوده» در خارج به عین وجود و با فرد و مصداق واحد موجود است. از این رو، علیت میان آن‌ها نمی‌تواند علیت خارجی باشد؛ زیرا علیت خارجی درجایی است

که علت و معلول مغایر باشند درحالی که ماهیت و وجود در خارج عین یکدیگرند. بنابراین علیت میان آن‌ها علیت تحلیلی است (نبویان، ۱۳۹۵، ۲۲۸) به تعبیر دیگر اگرچه اسناد موجودیت به ماهیت موجوده اسنادی حقیقی و بدون نیاز به حیثیت تقییدیه است، درعین حال به حیثیت تعلیلیه نیاز دارد که «وجود» علت و سبب اسناد موجودیت به آن است (نبویان، ۱۳۹۵، ۲۱۴). بنابراین در خارج هم وجود واقعیت دارد و هم ماهیت. ولی واقعیت داشتن هر دو به معنای دو واقعیت متمایز از هم نیست. بلکه به این معناست که این دو عین هم هستند و به یک مصداق موجودند یعنی یک چیزند. در خارج یک چیز بیشتر نداریم ولی همان واقعیت واحد، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت. بر این اساس و با توجه به عینیت وجود و ماهیت در خارج هیچ نحوه تقدم و تأخر خارجی بین وجود و ماهیت خارجی برقرار نیست (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۷-۳۱). این نظریه هیچ‌گونه تقدمی-حتی تقدم بالحقیقه و المجاز- نسبت به وجود برای ماهیت موجوده قائل نیست. زیرا تقدم فرع اثبنت است درحالی که وجود و ماهیت موجوده یکی بیش نیستند. و برحسب واقع وجود فقط تقدم علی تحلیلی دارد. (همان، ۲۴۳)

حقیقت همان اسناد الی ماهو له است و اسناد واقعیت و تحقق به ماهیت موجوده اسنادی ماهو له و حقیقی است و ماهیت بدون هیچ‌گونه تجوز و مجاز گویی موجود است؛ اما ماهیت وقتی فی حد نفسها یعنی با قطع نظر از وجود ملاحظه می‌شود، موجودیتش مجازی است اما موجودیت وجود فی حد نفسه هم حقیقی است. اسناد واقعیت به وجود همانند اسناد واقعیت به ماهیت موجوده است؛ آنچه اعتباری است و نیاز به حیثیت تقییدیه در تحقق دارد، «ماهیت من حیث هی» است. وگرنه «ماهیت موجوده»، حقیقتاً موجود است و به عبارتی نه اصیل است و نه اعتباری. بلکه حقیقتاً و به علیت وجود، موجود است. (نبویان، ۱۳۹۵، ۲۲۸)

۲- نظریه خارجیت حقیقت وجود و عدم خارجیت حقیقت ماهیت

اساسی‌ترین نکته در این تفسیر از اصالت وجود این است که آنچه خارج را پر کرده است فقط وجود است. در این تفسیر هیچ نحوه خارجیتی برای ماهیت دیده نمی‌شود و ماهیت فقط اعتباری است که عقل انتزاع می‌کند. ماهیت ظهور عقلی وجود محدود است. مهم‌ترین تفاوتی در بین قائلین این تفسیر به چشم می‌خورد در بیان معنای موجود است. برخی موجود را به معنای خود واقعیت خارجی، چیزی که ملاً خارج را تشکیل داده و جهان خارج را پر کرده است می‌دانند و برخی موجود را به معنای صادق بر واقعیت؛ مصداق خارجی دار؛ چیزی که بر واقعیت خارجی صادق است؛ یعنی چیزی یافت می‌شود که مفهوم الف بر آن صدق می‌کند و به تعبیر ملاصدرا الف با واقعیتی متحد است (عبودیت ۱۳۸۸، ص ۸۹). اما به‌رحال در این تفسیر حقیقت ماهیت هیچ‌گونه واقعیتی ندارد؛ نه به این نحو که ملاً خارجی را پر کرده باشد و نه به این نحو که ماهیت بر حقیقتی بر خارج صدق واقعی داشته باشد. ماهیت اعتبار عقلی است و در متن خارج چیزی به نام ماهیت نمی‌تواند حقیقتاً موجود باشد. آنچه مصداق بالذات وجود است خود حقیقت خارجی است؛ و ماهیت یک اعتبار عقلی است که عقل از حدود موجودات، مفهومی به نام ماهیت انتزاع می‌کند. این حدود قالب‌های موجودات‌اند که خودشان عینیت ندارند. پس نسبت وجود به ماهیت بالعرض است چون با آن اتحاد دارد و خود حدود امور عدمی هستند (مصباح یزدی ۱۳۶۳، ص ۹۴). به عبارت دیگر می‌توان گفت که در این تفسیر ماهیت، حد عدمی وجود محدود است؛ و چون حد خارج از محدود است، پس ماهیت هر وجودی، خارج از دایره وجود است.

از نظر فلسفی حدود موجودات، در واقع از امور عدمی انتزاع می‌شوند و واقعی شمردن آن‌ها مجازی و اعتباری خواهد بود (مصباح یزدی ۱۳۶۶، ۳۰۹). در معنای اصالت وجود مقصود از وجود، مفهوم مصدری آن نیست. همچنان که آنچه به‌عنوان معقول ثانی فلسفی

و یا به معنای وجود رابط و کان ناقصه هم موردنظر نیست. بلکه منظور از وجود حقیقت عینی وجود است. یعنی آنچه مفهوم وجود از آن حکایت می‌کند (مصباح یزدی ۱۳۶۳، ص ۹۰). این تفسیر از اصالت وجود، مقصود از ماهیت در این بحث را، اصطلاح خاص آن یعنی مایقال فی جواب ماهو می‌داند؛ یعنی مفهومی که از سؤال درباره چیستی اشیا گفته می‌شود و طبعاً در مورد موجوداتی بکار می‌رود که قابل شناخت ذهنی باشند؛ و دارای حد وجودی خاصی باشند که به صورت معقول اولی (مفاهیم ماهوی) در ذهن منعکس گردند. منظور از ماهیت همین اصطلاح است ولی نه به مفهوم این کلمه یا ماهیت به حمل اولی بلکه بحث درباره مصادیق این مفهوم یعنی ماهیت به حمل شایع مثل انسان است (همان ۲۹۶). در این تفسیر ملاک اصالت را صرفاً عینیت و خارجیت بیان می‌کنند و از آنجا که ماهیت، هیچ نحوه خارجیتی ندارد، لذا اصالت ندارد و اعتباری است. واضح است که اعتباری همان ذهنی بودن است. منظور از دو مفهوم اصیل و اعتباری در اینجا این است که کدام یک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، ذاتاً و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی از واقعیت عینی حکایت می‌کند؟ یعنی بعد از قبول اینکه واقعیت عینی در ذهن به صورت هلیه بسیطه منعکس می‌شود که موضوع آن یک مفهوم ماهوی و محمول آن، مفهوم وجود است، از دیدگاه دقیق فلسفی این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به وحدت و بساطت واقعیت عینی و با توجه به اینکه تعدد این مفاهیم و حیثیات مخصوص به ظرف ذهن است، آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست، یا واقعیت عینی همان حیثیتی است که با مفهوم وجود، از آن حکایت می‌شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاس ذهنی از حدود و قالب واقعیت و وجود عینی است؟

واضح است که در این تفسیر واقعیت عینی را همان حیثیتی می‌داند که با مفهوم

وجود از آن حکایت می‌شود.

۳- نظریه نفاد وجودی خارجی نفس الامری ماهیت

در این نظریه، مقصود از وجود در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، واقع خارجی وجود است که عین الخارجیت است. نه مفهوم وجود، که مقصود از ماهیت، همان مایقال فی جواب ماهو است؛ که منظور از آن همان ماهیت جزئی خارجی است که مصادیق خارجی و عینی مقولات اند.

اصالت وجود در این نظریه به این معناست که تمام متن خارج را وجود پر کرده است اما ماهیت به عنوان حالت و کیفیت وجود، در خارج تحقق دارد. ماهیت هیچ بخشی از متن خارجی این موجود را تشکیل نداده است لکن این سخن بدان معنا نیست که ماهیت صرفاً امری ذهن ساخته است و هیچ گونه واقعیتی در خارج ندارد. چراکه واقعیت داشتن وجود، به معنای تکفل متن خارج است و وجود خود واقعیت و خارج است؛ لکن چون ماهیت چگونگی، حالت و کیفیت وجود است، از این روی متحقق و موجود است. این نحوه تحقق خارجی ماهیت را تحقق باحیثیت تقییدیه نفادیه بیان می کند. در واقع آنچه در حقیقت به موجودیت متصف است، همان حقیقت عینی وجود است. پس می توان گفت که وجود بدون حیثیت تقییدی موجود است اما ماهیت به واسطه وجود موجود است. معنای این واسطه بودن وجود را نباید به نحو حیثیت تعلیلی تفسیر کرد؛ زیرا در این صورت، ماهیت نیز به طور حقیقی به وجود متصف است و از این رو ماهیت نیز از اعتباری بودن خارج شده و اصالت می یابد؛ در حالی که این تنها وجود است که اصیل است. در اینجا ماهیت به واسطه اتحادی که با وجود، دارد (اتحاد متحصل و لا متحصل) حکم موجودیت را که اولاً و بالذات به وجود اختصاص دارد، ثانیاً و بالعرض به خود می گیرد. (امینی نژاد ۱۳۹۴، ص ۱۵۵)

با این تفسیر، ماهیت که از حد اشیا انتزاع می شود، نمی تواند امری و رای وجود محدود باشد. حد واقعیت امری و رای خود آن واقعیت نیست. از این رو حد واقعیت به نفس وجود واقعیت موجود است؛ و تحقق و رای آن ندارد؛ بنابراین می توان گفت وجود، مصداق

بالذات برای موجود بودن است و ماهیت مصداق بالعرض و مصداق مجازی موجود خواهد بود. مقصود از مجاز در اینجا مجاز عقلی است؛ بدین معنا که در حقیقت، صرف‌نظر از فعالیت‌های ذهنی فاعل شناسا، واقعیتی در نفس الامر هست که عامل نسبت دادن وجود به ماهیت می‌شود اما درعین حال نوع تحقق و تقرر ماهیت در خارج و نحوه خارجی بودن آن چنان است که نمی‌توان به‌طور حقیقی وصف وجود را بر آن حمل کرد و در این حمل، باید نوعی مجاز به کاربرد.

در این نظریه بیان می‌شود که هرچند فیلسوفان و حتی صدرالمতألهین، حد، تعیین، نفاد یا همان ماهیت را امری عدمی شمرده‌اند اما مراد از عدمی بودن در مقایسه با متن وجود است؛ یعنی حد، ذاتاً بهره‌ای از وجود ندارد و از سنخ و جنس وجود نیست. نه آنکه اصلاً در خارج نیست؛ زیرا اگر چنین باشد به این معناست که وجود بی‌تعیین و بی‌حدوخصر خواهیم داشت؛ حال آنکه چنین امری با فرض اولی ناسازگار است. زیرا بحث در باب وجود محدود و متعین بوده است. بنابراین حد در خارج هست و صرفاً امری ذهنی نیست و نفس دراکه، در برداشت از واقعیت خارجی، حالت انفعال دارد. که خود از واقعیت خارجی آن حکایت می‌کند.

این تفسیر بیان می‌کند که نمی‌توان گفت که دو حیثیت وجود و ماهیت، متمایز و متفاوت، هر دو به یکسان، بیانگر یک متن واقع هستند؛ زیرا در این صورت پرسش بی‌پاسخی روی می‌نماید که چگونه امر عینی واحد، مبدأ ظهور دو مفهوم متمایز و دو حیثیت متفاوت در ذهن ما می‌گردد. بی‌گمان باید در پی نوعی تکثر، غیر از دوگانه‌انگاری شیء واحد، در متن واقع بود. تکثری که بتواند از یک‌سو توجیه‌گر اخذ مفاهیم و حیثیات متمایز و متفاوت باشد از سوی دیگر حافظ وحدت شیء و عین خارجی باشد. لذا یکی از این دو باید بیانگر متن واقع و امر عینی و دیگری حاکی از یک ویژگی یا صفت همان عین خارجی باشد. به بیان دیگر متن واقع و شیء خارجی چنان است که افزون بر تحمیل

مفهوم هستی که بیانگر عینیت داشتن آن در جهان خارج است، مفهوم ماهیت را نیز، به دلیل داشتن ویژگی و صفت خاصی در وجود خارجی اش، القا می‌کند.

این نظریه اصطلاح «اعتباریت» را برای حیثیت ماهوی و «اصالت» را برای حیثیت وجودی واقعیت خارجی بکار می‌برد. در این نظریه آن ویژگی که به انتزاع مفهوم ماهوی می‌انجامد همان ویژگی «تعینی» وجودات خارجی است که به انتزاع مفاهیم ماهوی می‌انجامد؛ بدین معنا که همواره در خارج با اموری روبه‌رو هستیم که هستی آن‌ها متعین و محدود به حدود و ویژگی‌های خاصی است. کثرات که ذهن شناسا با آن‌ها مواجه می‌شود، هیچ‌یک نامحدود و نامتعین نیستند؛ زیرا در این صورت تمایز آن‌ها از یکدیگر معنای محصلی نمی‌یابد. هستی از آن جهت که هستی است مفهوم وجود را در ذهن ما القا می‌کند و از آن جهت که یک هستی متعین و محدود است، مفهوم ماهیت را در ذهن به وجود می‌آورد. از همین رو مفاهیم ماهوی همواره بیانگر جهت تفاوت و تمایز اشیاء خارجی هستند. (یزدان پناه ۱۳۸۸، ص ۱۵۶-۱۷۶)

چیستی واقع‌گرایی

واقع‌گرایی یا واقعیت‌گرایی که معادل «رئالیسم»^۱ است، عنوان اصطلاحی است که در حوزه‌های مختلف دانش و دوره‌های گوناگون تاریخ علم و رویکردهای گوناگون معانی مختلفی دارد. از نظر لغوی رئالیسم معمولاً به «واقع‌گرایی» یا «مکتب اصالت واقع» ترجمه می‌شود که معنای اصطلاحی آن برحسب زمینه‌ای که این اصطلاح در آن استعمال می‌شود متفاوت است. باین‌همه واقع‌گرایی در هر حوزه‌ای از اندیشه، عبارت از این آموزه است که هستی‌های معینی که به آن حوزه تعلق دارند، واقعی هستند. به‌طور کلی واقع‌گرایی باور به هستی؛ و واقعیت داشتن جهان و موجودات جهان خارج؛ و استقلال عالم

۱. realism.

عین از عالم ذهن است. به معنای عام این اصطلاح در برابر ایدئالیسم است که وجود جهان خارج را نفی می‌کند و همه‌چیز را به تصورات و خیال‌های ذهنی فرومی‌کاهد. (جمعی از محققان ۱۳۸۱، ص ۱۷)

می‌توان گفت که از میان گونه‌های متفاوت رئالیسم^۱، آنچه بیش از همه با اصالت وجود مرتبط است رئالیسم هستی‌شناختی و رئالیسم معرفت‌شناختی است.

رئالیسم هستی‌شناختی مطالعه‌ای است در باب واقعیت، به‌ویژه مسائل مرتبط با وجود و در پی پاسخ به این سؤال است که آیا جهان مستقل از ذهن وجود دارد؟ و یا چنین نیست؟ رئالیسم هستی‌شناختی قائل است که عالمی واقعی، عینی و مستقل از ذهن فاعل شناسا در خارج وجود دارد.

واقع‌گرایی معرفت‌شناختی دیدگاهی است که بر اساس آن انسان از راه ادراک می‌تواند کیفیات و اشیایی را که جزئی از این جهان هستند بشناسد. این دیدگاه از یک‌سو مقابل ایدئالیسم است که ذهن را واقعیت اصیل می‌داند و آنچه ادراکات ذهنی از آن حکایت می‌کنند را سازه‌ها و سوژه‌های وابسته به ذهن می‌داند و از سوی دیگر مقابل نسبی‌گرایی قرار دارد که منکر امکان شناخت واقع و وجود معیار در ارزیابی ادراکات واقع‌نما از خطاهای ادراکی هستند. رئالیسم می‌گوید که جهان خارج از ذهن و غیر وابسته به ذهن وجود دارد و قابل شناختن و شناساندن است. در دفاع از رئالیسم صورت‌بندی‌های متفاوتی ارائه شده ولی رهیافت قوی دفاع از «امکان معرفت یقینی» است. (خسروپناه و عاشوری ۱۳۹۳، ص ۱۷)

۱. رک:عباس عارفی، معرفت و گونه‌های رئالیسم، ذهن ۱۴، تابستان ۸۲.

پس در رئالیسم معرفت‌شناختی، این سؤال مطرح است که آیا معرفت نسبت به جهان ممکن است؟ روشن است که در مکتب رئالیسم معرفت‌شناختی پاسخ به این سؤال مثبت است و معتقد است معرفت و شناخت در باب واقعیت مستقل از ذهن امکان‌پذیر است.

واقع‌گرایی در تفاسیر اصالت وجود

مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مسئله‌ای است که مستقیماً به نگاه فیلسوف به واقعیت و اینکه او واقعیت را از چه سنجی بداند مرتبط است. اولین و مهم‌ترین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که از پیش فرض‌های اصالت وجود مسئله پذیرش اصل واقعیت و انکار سفسطه است. چنانکه علامه طباطبایی (رحمه‌الله علیه) در نه‌ایه الحکمه در ابتدای بحث اصالت وجود به نفی سفسطه به‌عنوان اصل در ورود به این بحث اشاره می‌کند (طباطبایی ۱۴۲۲ه ق، ص ۷). البته علامه طباطبایی (رحمه‌الله علیه) اصل وجود واقعیه ما را با علم حضوری اثبات می‌کند و سپس با همین شیوه به تکثیر و اثبات واقعیات دیگری هم می‌پردازد؛ به این معنا شاید بتوان گفت که تمام فیلسوفان مسلمان از دیرباز تاکنون واقع‌گرا بوده‌اند. به عبارت دیگر فیلسوفان مسلمان جملگی قائل به رئالیسم هستی‌شناختی هستند. به بیان دیگر پذیرش رئالیسم هستی‌شناختی و اینکه واقعیتی غیر از فاعل شناسا وجود دارد، از مقدمات اصالت وجود است.

آنچه در این بخش به دنبال آن هستیم این است که تفاسیر مختلف اصالت وجود، با اینکه همه فی‌الجمله واقع‌گرا هستند، چه تفاوت‌هایی در واقع‌گرایی دارند؟ به عبارت دیگر اختلاف هر یک از تفاسیر در «واقع‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی» چیست؟

بحث هستی‌شناسی اصالت وجود و تفکیک وجود و ماهیت، بر مبحث رئالیسم معرفت‌شناختی تأثیرگذار است. باید گفت که بر طبق اصالت وجود، هر ممکن‌الوجود خارجی دو حیث وجود و ماهیت دارد، سوال این است که آنچه انسان با دستگاه ادراکی خود

می‌یابد، کدام‌یک از این دو حیث است؟ در هر ممکن‌الوجودی، وجود است که با دستگاه ادراکی فهم می‌شود یا ماهیت؟ و کیفیت این ادراک چگونه است؟

آیا شناخت هستی مستقل از ذهن فاعل شناسا ممکن است؟ چگونه؟ با توجه به این که شناخت حصولی ارتباط مستقیم با ذهن دارد، مطابقت ذهن و عین در هر یک از تفاسیر چگونه توجیه می‌شود؟ آیا در هریک از این تفاسیر، علم حصولی مطابق خارج است؟

توضیح اینکه نظریه‌ای که بیشتر در میان فیلسوفان رایج است این است که از راه علم حصولی نمی‌توان به شناخت بدون واسطه‌ی واقعیت‌های وجودی اشیا دست‌یافت. معرفتی که با علم حصولی حاصل می‌شود، معرفتی از راه مفاهیم و صور ذهنی است. آنچه با این‌گونه معرفت به دست می‌آید، شناختی مفهومی و ذهنی است. از راه مفاهیم و صور ذهنی نمی‌توان به نفس هستی و واقعیت اشیا دست‌یافت؛ چراکه خارجی بودن عین واقعیت هستی است و هرگز به ذهن نمی‌آید. آنچه به ذهن راه پیدا می‌کند مفاهیم، گزاره‌ها و استدلال‌ها یا معرفت حصولی است. معرفتی که از راه مفهوم، گزاره و استدلال و با علم حصولی حاصل می‌شود معرفتی بالوجه است و نمی‌توان با آن حقایق و اشیاء خارجی را بالکنه شناخت. با علم حصولی تنها می‌توان دو گونه معرفت درباره اشیا به دست آورد.

۱. واقعیت‌های عینی از طریق مفاهیم فلسفی

۲. ماهیات اشیا

آشکار است که معرفت‌های دسته اول، معرفتی از راه اوصاف و عوارض وجودی واقعیت‌های عینی‌اند، نه معرفتی بالکنه و بالحد. از راه مفاهیم فلسفی که اوصاف و عوارض هستی‌اند، قضایای بسیاری را می‌سازیم و از تألیف آن‌ها استدلال‌های فلسفی اقامه می‌کنیم. بدین‌سان چنین استدلال‌هایی معمولاً از قضایایی تشکیل شده‌اند که مفاهیم آن‌ها از مفاهیم فلسفی یا از لوازم و اوصاف وجودند؛ مفاهیمی همچون وحدت، حدوث، قدم، حرکت... از سوی دیگر گرچه ماهیت حکایات وجودند با شناخت آن‌ها نمی‌توان به

شناخت حصولی و مفهومی هستی آن‌ها دست یافت چه رسد به شناخت حقیقت خارجی آن‌ها. زیرا بسیار اتفاق افتاده است که چستی یک شیء را می‌شناسیم ولی درباره وجود آن شناختی نداریم. یا به عکس به هستی آن علم‌دارم ولی شناختی درباره ماهیت آن نداریم. بنابراین شناخت ماهیت اشیا مستلزم شناخت وجود آن‌ها و حتی شناخت مفهومی هستی آن‌ها نیست. لذا از راه علم حصولی نمی‌تواند به شناخت حقیقت خارجی و هستی اشیا دست یافت. البته برای انسان راه دستیابی به حقیقت عینی موجودات مسدود نیست و او می‌تواند از راه علم حضوری بدان دست یابد. (حسین زاده، ۱۳۸۸، ص ۵۳)

بررسی واقع‌گرایی در نظریه عینیت

از نظر هستی‌شناختی در این نظریه وجود و ماهیت، هر دو حقیقتاً موجودند. و اعتباریت ماهیت منافاتی با تحقق حقیقی آن به واسطه وجود ندارد. ماهیت به واسطه وجود حقیقتاً و بدون هیچ مجاز گویی موجود می‌شود، زیرا خارجاً عین وجود است. ماهیت موجود، در خارج دارای تحقق واقعی است لکن وجودی جداگانه از وجود، ندارد. (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۷۶)

لذا از نظر هستی‌شناختی، هم وجود و هم ماهیت، حقیقت خارجی دارند و در خارج موجودند (حقیقت وجود و حقیقت ماهیت بدون نیاز به فاعل شناسا در خارج موجود است لکن این دو وجودی مستقل از هم ندارند و به یک وجود موجودند). بنابراین، واقع هم از سنخ وجود است و هم از سنخ ماهیت. البته این واقع، دو مصداق ندارد بلکه در یک مصداق موجود شده است.

از نظر معرفت‌شناختی، باید دید در این نظریه علم حصولی به هریک از وجود و ماهیت چگونه است و با چه سازوکاری حاصل می‌شود؟

این نظریه بیان می‌کند که علم حصولی به وجود ممکن و بلکه حاصل است و وجود، برخلاف نظر مشهور، دارای وجود ذهنی است. این تفسیر، وجود ذهنی را همان مفهوم امور

عینی و واقعی می‌داند. طبق این نظریه علم حصولی و وجود ذهنی به ماهیت‌ها اختصاص ندارد و معقولات ثانی منطقی، وجود و صفات آن، امور عدمی و امور ممتنع و... نیز می‌توانند وجود ذهنی داشته باشند؛ وجود ذهنی چیزی جز مفهوم امور عینی و واقعی نیست و هم چنان‌که مفاهیمی از امور ماهوی در ذهن ما وجود دارد، مفاهیمی از حالات مفاهیم ذهنی، وجود و صفات آن و نیز امور عرفی و ممتنع در ذهن ما موجود است.

هنگامی که چیزی را می‌فهمیم، در واقع وجود ما همچون آینه‌ای می‌شود که واقع را نشان می‌دهد و از آن حکایت می‌کند. حال، اگر معلوم ما ماهیت باشد، وجود آینه‌وار ما ماهیت خارجی را نشان می‌دهد و از آن حکایت می‌کند و اگر معلوم، وجود یا چیز دیگری باشد، در اینجا نیز وجود ما بسان آینه‌ای، همان معلوم ما را نشان می‌دهد؛ یعنی ما همان‌گونه که ماهیت را می‌فهمیم، امور غیر ماهوی را نیز درک می‌کنیم و در هیچ موردی خود واقعیت خارجی به وجود ما منتقل نمی‌شود (فیاضی و رضایی و شریفی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹-۱۲۰). در این نظریه ادله‌ای را که در پاره‌ای آثار فلسفی، با استفاده از اصیل بودن وجود و عین خارجی بودن آن، به این نتیجه رسیده‌اند که وجود نمی‌تواند دارای وجود ذهنی باشد، یعنی نمی‌تواند همانند ماهیات، علاوه بر جامه تحقق خارجی، گاه نیز جامه تحقق ذهنی در برکند و به ذهن آدمی قدم بگذارد را تماماً رد می‌کنند. چراکه آنچه در ذهن می‌آید «شیء به حمل اولی» یعنی مفهوم شیء است نه «شیء به حمل شایع» یعنی خود آن شیء، و مفهوم شیء، خود شیء نیست. بنابراین انتظار ذاتیات و لوازم شیء از وجود ذهنی آن شیء نباید داشت.

با این پاسخ، اشکالات وجود ذهنی دفع می‌شود؛ لکن اصل «وجود ذهنی» نیز بدان معنا که اول منظور بحث کنندگان بوده است رخت برمی‌بندد؛ زیرا آخرالامر، حاصل بحث این می‌شود که هیچ امری خودش در ذهن نمی‌آید (چه وجود باشد و چه ماهیت)، بدان گونه که ذات و حقیقت او در خارج و ذهن محفوظ بمانند و تنها وجود وی متفاوت باشد. آنچه به هنگام آگاهی ما از اشیا و امور در ذهن ایجاد می‌شود فقط عبارت است از مفهوم

آن اشیا و امور؛ و مفهوم هر شیء چیزی است یکسره متفاوت با خود آن شیء، گرچه به درستی آن را می‌نماید و حکایت می‌کند. از این قرار، اگر مراد از وجود ذهنی همان معنایی باشد که نخست در بحث وجود ذهنی گفته می‌شود (خود شیء)، هیچ چیز-خواه وجود و خواه غیر وجود- وجود ذهنی نخواهد داشت؛ اما اگر مراد از وجود ذهنی فقط «مفهوم» شیء باشد (که بنا بر این نظریه قول صحیح نیز همین است) همه چیزهایی که در دایره علم حصولی آدمی قرار می‌گیرند-خواه وجود خواه غیر وجود- وجود ذهنی خواهند داشت.

هم‌چنین در این نظریه استدلال از طریق عین تشخص بودن وجود را نیز برای وجود ذهنی نداشتن وجود کافی نمی‌دانند و می‌گویند: لازمه تشخص وجود، متشخص بودن مفهوم او نیست. بلکه مفهوم آن کلی است. به عبارت دیگر آنچه وجود ذهنی دارد، وجود ذهنی اش کلی است. از این رو متشخص بودن شیء با کلی بودن وجود ذهنی آن منافات ندارد. وجود خارجی متشخص بالذات و عین تشخص است و وجود ذهنی وجود، یعنی مفهوم وجود، کلی و قابل صدق بر کثیر است. از این رو اگر مراد از وجود ذهنی، مفهوم شیء باشد، استدلال مذکور دارای حد وسط مشترک نخواهد بود؛ زیرا از این قرار خواهد بود که: وجود خودش کلی نیست، ولی و هر چه وجود ذهنی (مفهوم) دارد، وجود ذهنی اش - نه خودش - کلی است؛ که البته این نتیجه را می‌دهد که وجود خودش، وجود ذهنی نیست. ولی این نتیجه را به بار نمی‌دهد که وجود، وجود ذهنی ندارد. (فیاضی، ۱۳۸۶)

بنابراین در این نظریه شناخت حصولی به وجود ممکن است که همان شناخت از طریق مفهوم وجود (وجود ذهنی وجود) است.

نکته دیگری که در این قسمت حائز اهمیت است این است که دستگاه ادراکی، مفهوم وجود را کاملاً و عیناً مطابق با واقع درک می‌کند. در این نظریه، مفهوم وجود مفهومی است که دقیقاً مطابق با همان وجود خارجی است. (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۷-۲۸۱)

نکته بعد نحوه شناخت ماهیات است. در این نظریه همان گونه که ماهیت جزئی و بشرط شیء حقیقتاً موجود است ماهیت لابلشروط و کلی طبیعی نیز حقیقتاً موجود است.

ماهیت در خارج عین وجود است و با موجودیت او حقیقتاً موجود می‌شود، پس کلی طبیعی نیز حقیقتاً موجود است. چنانکه فرد آن نیز حقیقتاً موجود است. یعنی چون به مقتضای این تفسیر، ماهیت فردی عین وجود خود اوست و همان گونه که وجود حقیقتاً موجود است، و از سوی دیگر فرد چیزی نیست جز طبیعت به همراه خصوصیات فردی شخص، پس طبیعت یعنی کلی طبیعی نیز حقیقتاً وجود دارد، زیرا کلی طبیعی موجود است به وجود حقیقی افراد. (همان، ص ۷۳)

هنگامی که می‌گوییم کلی طبیعی واقعاً موجود است، از آن رو که عین وجود است چنین می‌گوییم و هنگامی که می‌گوییم بالعرض موجود است، بدین معناست که وقتی خود آن را ملاحظه می‌کنیم به ذات خود موجودیت ندارد و اعتباری است؛ یعنی موجودیتش به یمن موجودیت وجود است، نه به یمن موجودیتی که خودش دارد بلکه همان موجودیت وجود، موجودیت او هم هست. در این تفسیر بر مبنای نظریه عینیت وجود و ماهیت، قائل به وجود ماهیت و کلی طبیعی در خارج شده است بدون اینکه هیچ تفاوتی در نحوه وجود این دو در خارج قائل شود. بنابراین تفسیر نتیجه منطقی عینیت وجود و ماهیت در خارج آن است که با پدید آمدن مفهوم ماهیت در ذهن، واقعاً آن شیء را فهمیده‌ایم؛ زیرا مفهوم ماهیت از چیزی حکایت می‌کند که محتوای شیء و متن و حاق وجود است. بنابراین ماهیت دقیقاً حاکی از وجود و بیانگر وجود است و می‌توان آن را حکایه‌الوجود نامید. (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۶۵)

لذا هنگام شناخت، مطابقت ذهن و عین کاملاً برقرار است. چراکه هم ماهیت و هم وجود هر دو از حاق متن شیء به ذهن آمده و حاکی و محکی مطابق‌اند؛ به عبارت دیگر از نظر معرفت‌شناختی در این تفسیر، دستگاه ادراکی انسان قادر به شناخت کامل موجود

است به این نحو که هم وجود را به تمامه و هم ماهیت را به تمامها می‌تواند بشناسد. و در شناخت موجود خارجی الزاماً نباید پای علم حضوری را به میان کشید و با علم حصولی، مطابقت میان حاکی و محکی برقرار است.

یعنی در مسئله شناخت نسبت به وجود و ماهیت، این نظریه بیان می‌کند که هم بوسیله علم حضوری و هم با علم حصولی، می‌توان به حقیقت و ذات شیء پی برد. و در هر دو علم امکان کامل شدن شناخت از ذات و درون اشیا وجود دارد. لذا این نظریه با نظریاتی که معتقدند که برای شناخت حقیقت شیء نیاز به علم حضوری است و یکی از کارکردهای علم حضوری را شناخت حقیقی اشیا می‌دانند مخالف است. چرا که هم در علم حصولی و هم در علم حضوری امکان شناخت کامل شیء فراهم است. تنها تفاوت بین شناخت حضوری و حصولی این است که در شناخت حضوری وجود عینی و علمی دو چیز نیستند و علم و معلوم عین یکدیگرند؛ ولی در علم حصولی وجود عینی متفاوت از وجود علمی است و این دو وجود یکی نیستند. (همان، ص ۸۰-۹۵)

نیازی نیست که هر علم حصولی، مسبوق و یا همراه با علمی حضوری باشد تا مصحح ارتباط با واقعیت شود. چراکه حکایت‌گری مفهوم از محکی خود یک حکایت‌گری طبیعی و ذاتی است (قراردادی و اعتباری نیست). یعنی هرگاه شیء حاکی (مفهوم) تحقق بیابد، ذاتاً واقعیت مورد حکایتش را نشان می‌دهد. چه مصداق آن محکی موجود باشد یا نباشد. مانند مفهوم اجتماع نقیضین یا مفهوم دور یا تسلسل که محکی خود را نشان می‌دهد اما مصداقی ندارد و ارتباط با مصداق آن‌ها به دلیل اینکه اساساً قابل ارتباط نیستند، وجود ندارد.

با این توضیحات روشن شد که از آنجاکه ماهیت حکایت الوجود است و حاکی نشان‌دهنده محکی است، شناخت هر ماهیتی منجر به شناخت وجود می‌شود.

سؤال این است که در این نظریه چگونه می‌فهمیم که شناخت (چه از طریق علم حصولی و چه حضوری؛ چه شناخت از طریق ماهیت و چه وجود) مطابق واقع است یا خیر؟

پاسخ این است که مطابقت یا عدم مطابقت شناخت با واقع، از ویژگی‌های علم حصولی است. چراکه میان وجود علمی و عینی واقعیت دوگانگی وجود دارد. لذا امکان اینکه فهم ما از واقعیت (صورت ذهنی واقعیت) همان‌گونه که واقعیت خارجی (وجود عینی واقعیت) نباشد وجود دارد. یعنی در علم حصولی ذاتاً امکان خطا و عدم مطابقت با واقع وجود دارد در حالیکه در شناخت حاصل از علم حضوری امکان خطا نیست. (فیاضی و رضایی و شریفی، ۱۳۸۷، ص ۹۷-۹۹)

به نظر می‌رسد در این نظریه‌ی ایشان با توجه به اینکه امکان شناخت واقع با علم حصولی، مستقل از شناخت واقع با علم حضوری است، همچنان جای این سؤال وجود دارد که در شناخت حصولی ماهیت و وجود، مصحح مطابقت بین حاکمی و واقع خارجی چیست؟ همچنین سوالی که در این تفسیر همچنان جای پرسش دارد این است که مفهومی که از وجود و از ماهیت در ذهن شکل می‌گیرد آیا تفاوتی باهم دارند یا ندارند؟ چگونه است که با اینکه از یک واقعیت خارجی دو مفهوم اخذ می‌کنیم، یکی را وجود و دیگری را ماهیت می‌نامیم؟ آیا آن مفهومی که وجود می‌نامیم ذاتاً تفاوتی با مفهوم وجودی دارد یا تفاوت‌های غیر ذاتی دارد؟ با توجه به اینکه ماهیت و وجود در خارج عین یکدیگرند، اگر ماهیت شیء را به تمام‌ها درک کنیم، وجود آن را نیز بتمامه درک کرده‌ایم؟ البته پاسخ نظریه به این سؤال مثبت است چنانچه در مثال معروف آب (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۹)، این نظریه بیان می‌کند که چه بگوییم محتوای کوزه آب است و چه بگوییم محتوای کوزه وجود است در هر دو حالت حقیقت را گفته‌ایم و مجازگویی نکرده‌ایم.

واقع گرایی در نظریه عدم خارجیت ماهیت

در این نظریه، از نظر هستی شناختی، ماهیات در خارج واقعیتی ندارند. در خارج تنها وجود است و بس. عالم هستی سلسله‌ای از مراتب طولی و کثرت‌های عرضی‌اند که ما به الاشتراک و ما به الاختلاف همگی به وجود برمی‌گردد و ماهیت هیچ‌گونه تحقیقی، نه بالاصاله و نه بالتبع، در خارج ندارد. عقل هنگامی که وجودات امکانی را ملاحظه می‌کند و متوجه خصوصیات وجودی یا حدود عدمی آن‌ها می‌شود، از آن‌ها مفاهیمی را برمی‌گیرد که به آن‌ها ماهیت گوئیم. پس مفاهیمی مانند انسان، عقل، مجرد، نفس، و غیره هیچ‌کدام واقعاً در خارج مصداق بالذات و حقیقی ندارد. همچنان که عقل در برخورد با حیثیت مشترک موجودات، مفهوم وجود را اعتبار می‌کند همین‌طور در مواجهه با ویژگی‌های خاص هر وجود که آن را از دیگران متمایز می‌کند، مفاهیم ماهوی را انتزاع می‌کند. نه مفهوم وجود و نه مفهوم ماهوی هیچ‌کدام اصلاتی ندارند بلکه اصیل همان حقیقت وجود است. پس در این دیدگاه، واقع تنها از سنخ وجود است.

در زمینه شناخت هستی و رئالیسم معرفتی دیدگاه این نظریه این است که ما از طریق علم حصولی تنها به مفاهیم عامی (چون وجود، کثرت، وحدت و...) از وجود خارجی دست می‌یابیم و راه شناخت حقیقی وجود، علم حضوری و شهودی است. اگر عقل قدرت انتزاع مفاهیم ماهوی را نداشت و شناخت عقلانی ما تنها در گرو مفاهیم وجودی بود، معرفت عقلی ما در جهان خارج چنان محدود و کم‌مایه بود که سخن گفتن از بسیاری وجودات خارجی بسیار دشوار یا ناممکن می‌شد. به یاد داشته باشیم که ذهن ما حتی در تفکیک میان موجودات خارجی بر مفاهیم ماهوی تکیه می‌کند: وجود انسان، وجود فرس وجود عقل و... .

این تفسیر بیان می‌کند که اولاً هستی خارجی محصول اتحاد وجود و ماهیت نیست (هرچند اتحاد ذاتی). بلکه تا آنجا که به افراد خارجی وجود مربوط است باید از «وحدت» آن‌ها سخن گفت.

ثانیاً: ماهیت نتیجه انتزاع ذهن است و تنها در ذهن وجود دارد. از این رو نقش ماهیت بیشتر یک نقش معرفت‌شناختی است، یعنی ماهیت ابزاری است در دست عقل برای شناخت وجوداتی که مستقیماً و به‌سادگی در دسترس ذهن قرار نمی‌گیرند. اگر مسئله شناخت حصولی موجودات نبود، ماهیات در مباحث فلسفی محلی از اعراب نداشتند؛ و اگر عقل امکان دستیابی مستقیم به وجودات خارجی را می‌داشت هیچ نیازی به مفاهیم ماهوی نبود. چراکه در جهان هستی تنها وجود است و بس (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۳).

در این نظریه وجود، وجود ذهنی ندارد. یعنی چنین نیست که مفهوم وجود، خود همان حقیقت وجود است که به ذهن آمده است چراکه حقیقت وجود عین خارجیت است؛ و برخلاف ماهیت که گفته می‌شود عیناً هم در ذهن موجود است و هم در خارج، در وجود امر مشترکی نداریم که بعینه هم در ذهن موجود شود و مفهوم ذهنی را مرتسم کند و هم در خارج موجود شود و حقیقت خارجی وجود را ترسیم کند. از ثمرات این بحث این است که با مفهوم وجود نمی‌توان حقیقت عینی وجود را شناخت. بلکه عقل نمی‌تواند حقیقت هستی را درک کند. زیرا کار عقل درک مفاهیم است و مفاهیم امور ذهنی‌اند و خارجیت با ذهنیت قابل اجتماع نیست. تنها راه شناخت هستی خارجی، علم حضوری است.

مفهوم وجود، شیء، علت، معلول، بالفعل و بالقوه و تمام مفاهیم فلسفه اولی، حتی مفهوم واجب الوجود، هیچ‌کدام مفاهیم ماهوی نیستند بلکه همگی مفاهیم انتزاعی و به یک اصطلاح اعتباری‌اند. البته نه به این معنا که پوچ‌اند و به‌گراف انتزاع می‌شوند بلکه در واقعیت ریشه‌دارند و از یک منشأ انتزاع حقیقی اخذ شده‌اند.

در باب شناخت ماهیات نیز باید گفت بر طبق این تفسیر از اصالت وجود ماهیت نه به نحو ماهیت جزئی و نه به نحو کلی طبیعی در خارج موجود نیست، پذیرفتن کلی طبیعی در خارج عین قول به اصالت ماهیت است و اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد نمی‌تواند وجود کلی طبیعی را در خارج بپذیرد. پذیرفتن وجود کلی طبیعی به معنای حقیقی‌اش از رسوبات تفکر اصالت ماهوی است. اگر ذهنمان را از آن رسوبات پاک کنیم بایستی بپذیریم که آنچه حقیقتاً وجود دارد افراد است. اگر قائل شدیم که آنچه در خارج تحقق دارد وجود است و موجودیت وجود، بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود، قائل شده‌ایم که در حقیقت ماهیت، وجود ندارد و موجودیت ماهیت، صرف اعتبار است. این نظریه بیان می‌دارد که اگر قائلین به وجود کلی طبیعی بخواهند بگویند که در خارج کلی طبیعی چیزی است مستقل از افراد که مطلبشان واضح البطلان است و اگر می‌خواهند بگویند که آنچه حقیقتاً موجود است فرد است و کلی طبیعی حقیقتاً بالعرض موجود است، پس بین کسانی که می‌گویند کلی طبیعی در خارج موجود نیست و بین کسانی که قائل‌اند موجود هست ولی بالعرض، نزاع لفظی است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰-۱۰۱)

لذا در این تفسیر متعلق شناخت همواره وجود است و ماهیت تنها اعتباری ذهنی از وجود خارجی است.

تذکر این نکته لازم است که اصرار ابن سینا برای اثبات (کلی طبیعی) در خارج بدون دلیل نبوده، بلکه به جهت تأثیرات جدی این نظریه بر مسائل معرفت‌شناختی و وجود شناختی بوده است. مهم‌ترین اثر معرفت‌شناختی پذیرش این امر آن است که چنانچه طبیعت و ماهیت اشیا در ضمن افراد خود محقق نبوده و از وجود عینی برخوردار نباشد، نتیجه این خواهد بود که آنچه ما از اشیا خارجی ادراک می‌کنیم، به نحوی که برای هر یک از آن‌ها ماهیت خاصی را در نظر گرفته و سپس به دسته‌بندی آن‌ها تحت مقولات مختلف می‌پردازیم منشأ انتزاع و ریشه‌ای در خارج نداشته و چیزی جز قالب‌های ذهنی ما

نخواهد بود و چنین عقیده‌ای همان نفی رئالیسم و واقع‌نمایی علم و به‌نوعی پذیرش ایدئالیسم است؛ زیرا اساس طبقه‌بندی ماهیات اشیاء اشتراکات و اختلافات ذاتی میان آن‌ها بوده و شناخت ما نسبت به جهان خارج توسط این مفاهیم کلی صورت می‌پذیرد. حال، با انکار کلی طبیعی به‌عنوان وجه مشترک واقعی میان اشیاء، واقع‌نما بودن شناخت ما نسبت به خارج زیر سؤال می‌رود و معرفت امری نسبی می‌شود که بستگی به قالب‌های ذهنی موجود در مدرک دارد (اکبری‌ان، رضا و محمود کلایه زهرا، ۱۳۸۹).

مهم‌ترین اثر پذیرش ماهیت و کلی طبیعی در خارج، آن است که آنچه ما از اشیای خارجی ادراک می‌کنیم، منشأ انتزاع و ریشه‌ای در خارج دارد و اینکه شناخت ما از امور متعدد حکایت می‌کند، فقط امری زبانی یا ذهنی نیست. انکار کلیت یعنی واقعیت عالم خارج از ذهن چیزی است و ادراک ما از این واقعیت چیزی دیگر. بر این اساس آنچه ما از جهان خارج از ذهن خود ادراک می‌کنیم ساخته‌وپرداخته ذهن ماست. به‌نحوی که اگر ذهن انسان با قالب‌های ادراکی دیگری ساخته می‌شد، درک او از خارج به گونه دیگری بود. در این صورت ادراک واقع‌نما نبوده و معرفت امری نسبی خواهد شد که به قالب‌های ذهنی موجود مدرک بستگی دارد و انسان واقعیت را آن‌گونه که هست نخواهد شناخت بلکه آن‌طور که بر ما نمایان می‌شود مورد شناسایی قرار می‌گیرد (خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲-۱۲۳).

در این نظریه علم حضوری همواره یک شهود بسیط است که همراه با آن یک یا چند علم حصولی تحقق می‌یابد. که ممکن است بعضی از آن‌ها خطا باشد. لذا علم حضوری خطا بردار نیست اما تفسیرهایی که از آن می‌شود ممکن است خطا بردار باشد (مصباح یزدی ۱۳۶۶، ص ۱۵۹). نکته مهم این است که ادراکات حصولی یا علوم حصولی هیچ‌گاه از ناحیه خودشان ضمانتی برای صحت ندارند. بنابراین چگونه می‌توان مطابقت یک قضیه از آن جهت که ادراکی حصولی و ذهنی است را با ماوراء خودش کشف کرد؟

واقع‌گرایی بنا بر نظریه حد وجودی بودن ماهیت

در این نظریه، از نظر هستی‌شناختی، متن واقع وجود است و تمام واقع را وجود پرکرده است و چیزی جز وجود نداریم و چیز دومی هم در برابر آن نداریم، اما چنین واقعی تحمل یکسری خاصیت‌های انتزاعی را دارد، به این معنی که وراء متن نیست، متن واقع چیزی جز وجود اصیل نیست، ولی این متن واقع تحمل یک دسته حیثیات و حالات می‌کند اما نه از نوع حالات جوهری و عرضی، بلکه از حالات تحلیلی و انتزاعی، واقع به حیثی است که به ما، ماهیت می‌دهد یعنی ماهیت حیث خارجی واقع است (امینی نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۵۵-۱۶۵). لذا از نظر هستی‌شناختی، ماهیت و وجود هر دو خارجی‌اند.

و اما از حیث معرفت‌شناختی در این نظریه همواره باید میان لحاظ ثبوت یعنی شیء آن‌گونه که هست، بدون در نظر گرفتن مدرک و با قطع نظر از ادراک و لحاظ اثبات؛ یعنی شیء آن‌گونه که در ادراک می‌آید و با در نظر گرفتن مدرک و ادراک یعنی در متن ادراکی، تفاوت قائل شد. در این نظریه بر پایه نظریه شهود عقلانی، هر ادراکی در مقام اثبات، واقع‌گرا است.

شهود عقلی دریافت مستقیم عقل است به نحو حضوری. معمولاً ادراک عقلی را تنها در دایره علم حصولی مطرح می‌کنند و بیشتر سخن از عقل حصولی و کلی یاب است. استدلال عقلی، تحلیل عقلی، تصدیق عقلی و تصور عقلی و مانند این‌ها در محدوده علم حصولی است اما این نظریه بیان می‌کند که افزون بر عقل حصولی، عقل شهودی نیز وجود دارد یعنی عقل می‌تواند ادراک حضوری نیز داشته باشد. یعنی عقل در موطن شهود حسی حاضر است و ادراکات مناسب خود دارد. مثلاً با چرخش دست، کلید هم می‌چرخد و عقل پی به علیت می‌برد. به نظر ایشان شهود عقلی، همگانی است و می‌توان گزاره‌های برآمده از آن را در مقدمات برهان قرارداد زیرا دانش فلسفه آن‌شیء همگانی است و مخاطبش عقل انسان‌هاست

بنابراین استفاده از شاهد عقلی در فلسفه بسیار گسترده است و حجیت آن ذاتی است (یزدان پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۲۶-۱۲۹).

شهود مصحح ارتباط با خارج در علم حصولی است که بسیاری از مشکلات علم حصولی را حل می‌کند مثل اینکه چگونه علم حصولی با خارج مطابق است و از کجا می‌گوییم که ماهیت ذهنی، عین ماهیت خارجی است و عینیت ذهن و عین را چگونه تثبیت می‌کنیم؟ طبق مبنای شهودی باید گفت که معلوم دقیقاً مطابق با خارج است، به دلیل شهود (یزدان پناه و علی پور ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۸۷).

غالباً فرایند تبدیل علم حضوری به علم حصولی تبیین و تحلیل نشده است؛ در نظریه شهود عقلی تلاش شده است که این فرایند، تحلیل عقلی شود.

روند حصولی شدن شهود عقلی به این نحو است که در ساحت شهود تصور و تصدیق که علوم حصولی‌اند وجود ندارد اما در متن واقع که ساحت ادراک شهودی است، تصور و تصدیق بالقوه وجود دارد. یعنی اموری در واقعیت وجود دارد که اگر به ساحت حصولی بیایند، تصور و تصدیق می‌شوند.

در حقیقت در این نظریه هنگامی که عقل شهود می‌کند، در همان موطن شهود فهم نیز دارد که از آن تعبیر به «فهم شهودی» می‌کنند. یعنی این‌گونه نیست که پس از شهود در ساحت علم حصولی فهم حاصل شود، بلکه فهم شهودی در دل شهود اعلی است و این فهم شهودی توجیه‌گر علوم حصولی‌ای است که در مراحل بعد از شهود عقلی، به دست می‌آید.

این روند تبدیل عقل شهودی به علم حصولی را طی مثال زیر می‌توان بیان کرد: من وجود خود را و تشخص خود را و پیوند میان آن دو را در موطن شهود فهم می‌کنم. فهم این ارتباط در موطن شهود «تصدیق بالقوه» است. در مرحله بعد طی فرآیند زیر این فهم به علم حصولی تبدیل می‌شود:

نخست «عقل تحلیلی» که کارکرد آن انتزاع است، بر پایه عقل شهودی مفهوم «من» و «تشخص» را از یکدیگر جدا می‌کند و دو تصور حصولی بالفعل حاصل می‌شود. روشن است که عقل تحلیلی این مفاهیم را از شهود گرفت است زیرا یکی از کارکردهای عقل شهودی این است که مفاهیم مندرج در موطن شهود را از یکدیگر ممتاز می‌کند. سپس «عقل توصیفی» بر پایه ارتباط و تعلق که این دو مفهوم در موطن فهم شهودی داشتند این دو مفهوم را با یکدیگر پیوند می‌دهد و «تصدیق بالفعل» در حیطة علم حصولی پدید می‌آید. و تصدیق به گزاره «من متشخص هستم» شکل می‌گیرد.

فعالیت عقل تحلیلی و عقل توصیفی چیزی بیش از گزارش آنچه در شهود عقلی و فهم شهودی روی داده است نیست. لذا علم حصولی برآمده از شهود عقلی کاملاً مطابق با واقع است و بنابراین علم حصولی فراهم آمده یقینی است (یزدان پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۳۰-۱۳۴).

برای تبیین علم به وجود و ماهیت در این نظریه باید بیان داشت که در این تفسیر، مفهوم انسان و مفهوم وجود، باینکه هر دو مفهوم‌اند اما یک تفاوت جدی بین آن‌ها هست که باعث می‌شود گفته شود مفهوم وجود بسان مفاهیم ماهوی نیست. در ذات وجود تحقق اخذ شده است. چنین چیزی هیچ‌گاه نمی‌تواند به ذهن بیاید اما می‌توان از آن مفهومی داشت که از او خبر دهد و حکایت کند. حکایت مفهوم وجود، حکایت مقوم گونه نیست. برخلاف مفهوم ماهیت که حکایت مقوم گونه دارد. مفهوم وجود مقوم افراد نیست، یعنی از سنخ نوع و جنس نیست. مفهوم وجود مفهوم انتزاعی مصدری است، مثل انسانیت و جوهریت؛ که مصدر جعلی است. و چون مصدری است یقیناً مغایر است. یعنی یک نوع مغایرت بین مفهوم وجود و حقیقت وجود برقرار است که از راه فرق بین مفهوم و مصداق و حاکی و محکی این را بیان کرده است. مفهوم وجود، وجه و عنوانی از حقیقت وجود است. لذا حقیقت وجود هیچ‌گاه به نحو علم حصولی منعکس نمی‌شود.

مفهوم وجود حاکی از حقیقت وجود است ولی حکایتگری آن اکتناهی نیست. اگر به ذات و ذاتیات دسترسی پیدا شود حکایتگری اکتناهی می‌شود ولی وجود بالاکنناهی نیست بلکه بالوجه و فی الجملة است.

پس به‌طور خلاصه، ارتباط ماهیت به نحو مفهومی با افرادش در خارج، رابطه ذات با فرد است. لذا ذات و ذاتیات ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی باهم مشترک‌اند. لذا کلی طبیعی در ذهن همان است که در خارج است فقط آن ذهنی است و این خارجی و بین کلی طبیعی در ذهن و خارج عینیت برقرار است... لکن در وجود انحفاظ ذات و ذاتیات آن می‌شود. البته این تفاوت در جنبه حکایی داشتن مفهوم وجود و ماهیت تأثیری ندارد و هر دو جنبه حکایی را دارا هستند. حقیقت الوجود در خارج سبب انتزاع مفهوم وجود می‌شود.

سوال این است که در این نظریه، در تناظر یک‌به‌یک مفهوم با خارج، مفهوم وجود با چه چیزی از حقیقت وجود تناظر دارد؟ مفهوم باید خاصیت حکایت و کشف داشته باشد. به عبارت دیگر مفهوم مصداق نیست، بلکه مصداق ناماست و این نمایشش به‌صورت تام و تمام است. این نمایش نه به نحو دلالت و نه به نحو شبیح است. بلکه به نحو کشف است. مفهوم به نحو کشف از خارج است.

مفهوم وجود از ذات حقیقت الوجود انتزاع می‌شود، لذا حکایت مفهوم از مصداق بالذات می‌شود. در حکایت کردنش تام است.

بالذات یعنی چنین نبوده که از حقیقت وجود وحدت، تشخیص،... را دیده باشیم و از آن‌ها مفهوم را انتزاع کنیم بلکه از دل حقیقت وجود مفهوم وجود را انتزاع کردم. منشأ بالذات مفهوم وجود، نفس حقیقت وجود است.

مفهوم وجود عنوانی از آن حقیقت وجود است. تمام حقیقت وجود به ذهن نمی‌آید، بلکه فقط می‌توان به آن اشاره کرد. این مفهوم همانی که در خارج است را نشان می‌دهد. مفهوم وجود بالحمل الاولی وجود است ولی بالحمل الشایع خیر. در حمل اولی هو هویت

برقرار است. مفهوم وجود قرار نیست حقیقت وجود باشد، بلکه قرار است مصداق نما باشد. مفهوم وجود دقیقاً به حقیقت وجود اشاره می‌کند؛ اما نه به وجود و خارجیت و تشخیص و... بلکه حکایتگری اش به نحو هو هو است. از جهت مفهومی و خاصیت کشف هیچ فرقی با سایر مفاهیم ندارد. وقتی حقیقت وجود ذات و ذاتیش خارجیت است، دستیابی به کنه و حقیقت وجود فقط با علم حضوری ممکن است. که این علم حضوری یک علم شهودی قلبی است. علم به وجود هنگامی که به ساحت مفهوم می‌آید، بالوجه می‌شود. پس در علم حصولی به وجود خاصیت اصلی حقیقت وجود که همان خارجیت است نیست، لکن چون این علم حصولی وجه همان حقیقت وجود است، کشف از واقع و حکایت از حقیقت وجود می‌کند. حقیقت الوجود در خارج سبب انتزاع مفهوم وجود می‌شود.

در این نظریه کلی طبیعی در خارج موجود است اما نه مانند موجودیتی که وجود دارد. به عبارت دیگر موجودیت حقیقی را هرگز نباید به آن نسبت داد. در این نظریه بنا بر اصالت وجود کلی طبیعی در خارج بالذات موجود نیست لکن بالعرض موجود است و بالعرض به معنای نفی کلی طبیعی از خارج آن گونه که متکلمین گفته‌اند نیست. کلی طبیعی به‌عین وجود اشخاص موجودیت خارجی بالعرض دارد و از نوع اتحاد متصل و نامتصل. تا وجود شخص موجود است ماهیت و کلی طبیعی اش هم هست و بودنش به نحو مصداق داشتن است. چون مصداق خارجی اش هست پس خود او هم در خارج هست. اما چون مصداق داشتنش در حد حالت انتزاعی متن و خاصیت متن و بالعرض است، کلی طبیعی هم بالعرض موجود است. چرا که معنی ندارد چیزی بر خارج صدق کند اما هیچ نحوه خارجیتی نداشته باشد؛ و نیز اگر اتصاف وجود دارد دو طرف اتصاف حتماً باید در خارج وجود داشته باشند. در این نظریه هم فرد ماهیت متشخصه را موجود است و هم ماهیت من حیث هی هی؛ و این دو در خارج یکی هستند؛ یعنی انسان و فرد انسان به نفس فرد در خارج موجود است. به عبارت دیگر ذات انسان در خارج به‌عین انسانیت زید موجود است. لذا باید به نحوی وجود کلی طبیعی در خارج را تفسیر کرد که هم عینیت ذات با فرد و هم

مغایرت را درست کند. لذا مغایرت میان کلی طبیعی و ماهیت متشخصه، یک نوع مغایرتی است که عقل تحلیلی آن را می‌فهمد. فرق ماهیت متشخصه (فرد) که در خارج موجود است با ماهیت من حیث هی هی، فقط در لحاظ است. و الا هویت هر دو یکی است. در خارج به نفس وجود، ماهیت خارجی و متشخصه را داریم ولی همین ماهیت در خودش ماهیت من حیث هی هی را داراست. پس تشخص، ذاتی ماهیت خارجی نیست بلکه بالعرض است ماهیت خارجی متشخص است بالوجود که همان حیثیت تقییدیه است تشخص عین وجود و ذاتی آن است اما زائد بر کلی طبیعی است. ماهیت متشخصه قابلیت این‌که به ذهن بیاید دارد و وصف کلیت عارض آن می‌شود. برخلاف حقیقت وجود که تشخص ذاتی آن است و هرگز معروض کلیت آن می‌شود و حتی قابلیت آن را هم ندارد.^۱

پس به‌طور خلاصه، ارتباط ماهیت به نحو مفهومی با افرادش در خارج، رابطه ذات با فرد است. لذا ذات و ذاتیات ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی باهم مشترک‌اند. لذا کلی طبیعی در ذهن همان است که در خارج است فقط آن ذهنی است و این خارجی و بین کلی طبیعی در ذهن و خارج عینیت برقرار است. لکن در وجود انحفاظ ذات و ذاتیات آن می‌شود.

۱. درس خارج نهاییه الحکمه استاد یزدان پناه، ۱۳۹۳.

نتیجه‌گیری

چنانچه بیان شد هر سه تفسیری که از اصالت وجود بیان شد از نظر هستی‌شناسی، فی‌الجملة واقع‌گرا هستند. و وروای فاعل‌شناسا واقعیاتی را اثبات می‌کنند. لکن در تفسیر اول که به نظریه عینیت موسوم است، وجود و ماهیت هر دو واقعی و خارجی اند. تفسیر سوم که ماهیت را حد وجودی وجود می‌داند نیز در خارجی دانستن ماهیت با نظریه عینیت مشترک است لکن نحوه وجود ماهیت و وجود را یکسان ندانسته و ماهیت را از خصائص وجود می‌داند. در تفسیر دوم که ماهیت را حد عدمی وجود می‌داند، برای ماهیت هیچ نحوه خارجی در نظر نمی‌گیرد و آن را صرفاً برخواسته ذهن می‌داند.

از نظر معرفت‌شناختی در هر سه نظریه، شناخت حضوری به وجود، شناختی ممکن و بلکه کامل و خطاناپذیر است.

اما در مورد شناخت حصولی از موجود خارجی باید گفت که در تفسیر اول واقع حقیقتاً هم از وجود و هم از ماهیت تشکیل شده است. این نظریه امکان شناخت حصولی کامل نسبت به هر دو را فراهم کرده است. به این نحو که علم حصولی به وجود از طریق علم به وجود ذهنی وجود حاصل می‌شود در این نظریه وجود ذهنی را مرادف با مفهوم دانسته‌اند و از آنجایی که مفهومی از وجود در ذهن وجود دارد، بیان می‌دارد که وجود ذهنی دارد. به عبارت دیگر مفهوم وجود را همان وجود ذهنی وجود نامیده و شناخت حقیقت وجود را از طریق این مفهوم قابل حصول می‌داند.

این تفسیر در پی آن است که بیان کند که در شناخت حصولی موجود خارجی، حقیقتاً انطباق، بین ذهن و عین وجود دارد. و عینیت وجود و ماهیت در خارج، مصحح انطباق مفهوم ماهیت با واقع خارجی می‌گردد.

با این وجود این نظریه در تبیین کیفیت شناخت حصولی از موجودات، و مطابقت ذهن و عین به موفقیت‌های چشمگیری دست یافته است.

در تفسیر دوم، چنانچه بیان شد وجود فقط از طریق علم حضوری قابل شناخت می‌باشد و مفاهیم ماهوی نیز ظهور ذهنی وجودات خارجی اند. به نظر می‌رسد در این تفسیر از اصالت وجود، دایره علم حصولی بسیار تنگ شده است و انطباق بین ذهن و عین به سختی ایجاد می‌شود. این نظریه همچنان باید به این سؤال پاسخ دهد که کیفیت اخذ مفهوم وجود از حقیقت خارجی آن چیست و این مفهوم حکایت از چه چیز می‌کند؟ به نظر می‌رسد این نظریه تبیین دقیقی از کیفیت حکایت مفهوم وجود از حقیقت آن ندارد.

ذهنی محض دانستن ماهیات که در نظریه دوم مطرح شده است، قابل دفاع نیست. مهمترین اشکال معرفت‌شناختی این تفسیر در این است که با ذهنی محض دانستن ماهیت، گرفتار ایدئالیسم معرفتی و انکار شناخت واقع نما از خارج از ذهن می‌شویم. چرا که در این حال شناخت خارج منحصر به وجود ذهن فاعل شناسا می‌شود. اگر ماهیات به عنوان امور خارجی شناخته نشوند و همه آنها یکسره ذهنی و سرابی باشند، اساسا علم حصولی به جهان خارج محقق نمی‌شود زیرا هیچ مصححی برای ارتباط ادراک ذهنی و جهان خارجی وجود ندارد.

تفسیر سوم را، نیز به لحاظ شهودی بودن ادراک حصولی (به شهود حسی و عقلی تواما) می‌توان در این زمینه تفسیری موفق دانست چراکه حقیقت ادراک و علم حصولی را به خوبی به علم حضوری پیوند می‌زند. در این تفسیر علاوه بر اینکه ماهیت حقیقتی خارجی دارد، مصحح ارتباط ذهن و عین را به علم حضوری نسبت می‌دهد. از نظر معرفت‌شناختی از میان سه تفسیر یادشده، تفسیر اول و سوم از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را می‌توان دو نظریه خوب در تفسیر واقع‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دانست.

فهرست منابع

۱. اکبریان، رضا و محمود کلایه زهرا، ۱۳۸۹، کلی طبیعی مقایسه‌ای بین ابن سینا و ملاصدرا، مجله معرفت فلسفی، سال هشتم، شماره چهارم، ۵۷-۸۴.
۲. امینی نژاد، علی، حکمت عرفانی، تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد یزدان پناه، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۳. جمعی از محققان، رئالیسم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم ۱۳۸۱.
۴. خسروپناه عبدالحسین و عاشوری مهدی، تحلیل معرفت، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۵. طباطبایی، محمد حسین، نهاییه الحکمه، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ شانزدهم، ۱۴۲۲ ه ق.
۶. عبدالحسین خسروپناه و مهدی عاشوری، رئالیسم معرفتی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۷. عبودیت، عبدالرسول، فلسفه مقدماتی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، اول، ۱۳۸۸.
۸. فیاضی، غلامرضا، درآمدی بر معرفت‌شناسی: دروس استاد غلامرضا فیاضی (زیدعزه)، نگارش مرتضی رضایی و احمد حسین شریفی، قم، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، دوم، ۱۳۸۷.
۹. فیاضی، غلامرضا، وجود ذهنی در فلسفه اسلامی، معارف عقلی، تابستان ۸۶، شماره ۶.
۱۰. فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
۱۱. محمد حسین زاده، معرفت بشری؛ زیر ساخت‌ها، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، اول، پاییز ۸۸.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۱۳. مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه: تقریری فشرده از درس‌های استاد محمدتقی در موسسه در راه حق، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۳.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی، شرح اسفار، تحقیق و نگارش جعفر سبحانی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
۱۵. نویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی؛ مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی، قم، انتشارات حکمت اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۵.
۱۶. یزدان پناه، سید یدالله، تاملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم، کتاب فردا، چاپ اول، ۱۳۹۶.
۱۷. یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق؛ گزارش شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی، گردآورنده مهدی علی پور، ج ۲، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، اول، ۱۳۸۹.