

گذر یا عدم گذر حکمت متعالیه از رئالیسم خام به رئالیسم انتقادی

محمد بنیانی^۱

استادیار فلسفه دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۱/۲۱

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۳/۳۰

چکیده

تحقق معرفت به گونه رئالیسم خام و رئالیسم انتقادی از دغدغه‌های مهم اندیشمندان بوده است. نظریه مطابقت که به عنوان تئوری صدق حکمت متعالیه به حساب می‌آید، تاب آن را دارد که به گونه رئالیسم خام و رئالیسم انتقادی تعبیر و تفسیر شود. مسائل حکمت متعالیه به گونه‌ای سامان یافته‌اند که بر هر دو تفسیر می‌توان شواهدی ارائه نمود. با توجه به ناسازگاری میان دو تفسیر باید یکی را به عنوان نظر نهایی ملاصدرا انتخاب نمود. با توجه به اینکه رئالیسم خام در چارچوب حکمت متعالیه با مشکلات و نقدهای جدی روبرو می‌شود و نظرات نهایی ملاصدرا و شواهد قوی‌تری از حکمت متعالیه با رئالیسم انتقادی سازگارتر است، به نظر می‌رسد انتخاب رئالیسم انتقادی به عنوان نظر نهایی حکمت متعالیه در این باب مناسب‌تر باشد.

واژگان کلیدی: رئالیسم خام، رئالیسم انتقادی، حکمت متعالیه، مطابقت

مقدمه

یکی از گونه‌های تئوری صدق، نظریه مطابقت است که معمولاً فیلسوفان مسلمان ذیل قائلین به آن قرار می‌گیرند. نظریه مطابقت قابلیت تفسیر و برداشت‌های گوناگونی دارد. در این نوشتار در جستجوی این حقیقت هستیم که حکمت متعالیه به عنوان تفکر غالب در فیلسوفان مسلمان چگونه مطابقت را تفسیر می‌کند؛ و آیا تفسیر به گونه رئالیسم خام در حکمت متعالیه شواهد بیشتری دارد یا رئالیسم انتقادی؟ بر این اساس ابتدا هر دو رئالیسم را همراه با شواهد آن‌ها ذکر کرده و سپس با نقد و بررسی به سمت نتیجه قابل دفاعی حرکت خواهیم کرد.

۱- رئالیسم خام

منظور از رئالیسم خام در این نوشتار بدین معناست که، حقیقت شیء خارجی به عینه در ذهن حاصل گردیده و می‌توان گفت علم ما کاملاً منطبق بر معلوم خارجی است. بر این اساس

1. Email: m.bonyani@gmail.com

فراتر از ذهن ما جهان و عالم خارج از ذهن وجود دارد و ذهن ما توانایی دارد عالم خارج را همان گونه که هستند یعنی در سطح حقیقت ذاتی و ماهوی بشناسد. بنابراین انعکاس عالم خارج از ذهن به گونه‌ای که ادعای مطابقت کامل بین معرفت ذهنی و شیء خارج از ذهن گردد رئالیسم خام نام دارد (Dancy, 1992: 628-634).

برطبق رئالیسم خام، ذهن بشر این توانایی را دارد که به معرفتی کامل از عالم دست یابد معرفتی که با عالم واقع منطبق است. معرفت در این نگاه دقیقاً ساختار و اشیاء عالم خارج را نشان می‌دهد.

چهار ویژگی را می‌توان برای رئالیسم خام برشمرد: ویژگی اول، پذیرش وجود عالم مستقل از ذهن است. دوم اینکه ساختار و اشیاء عالم دقیقاً به همان نحو است که معرفت نشان می‌دهد. بر اساس ویژگی سوم ذهن بدون پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها می‌تواند به معرفتی از عالم واقع دست یابد. ویژگی چهارم بیان می‌کند که معرفت ما از عالم کامل و به طور دقیق منطبق بر آن است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲: ۲۸-۲۹).

بنابراین در رئالیسم خام، ذهن می‌تواند واقعیت خارج از ذهن را دقیقاً دریابد و به گونه آینه‌وار متأثر از حقائق خارجی گردد، بدون اینکه موانعی در این بین دخالت داشته باشند. موانعی مانند، اعتقاد به اینکه نظریات علمی توصیف واقعیت خارجی نمی‌کنند و صرفاً مدل‌هایی برای استفاده بهتر از عالمند؛ و یا اینکه مشاهده غریبان از حقیقت خارجی ممکن نیست و ادراکات ما گرانبار از نظریات هستند. همچنین اعتقاد به این امر که ذهن با پیش‌فرض‌هایی که دارد در اصل معرفت دخیل است و به نحو آینه‌وار عمل نمی‌کند بلکه تا حدی خلاق و فعال است نه منفعل محض.

بازتاب رئالیسم خام در حکمت متعالیه یعنی پذیرفتن اینکه اشیاء عالم خارج از ذهن دارای ماهیت و وجودند و از آنجایی که وجود شیء خارجی به ذهن نمی‌آید، پس ماهیت و حقیقت شیء در ذهن حاصل می‌گردد. ماهیت نسبت به عالم ذهن و عالم خارج از ذهن لا بشرط است و می‌تواند به گونه واحد با دو وجود مختلف در هر دو وعاء تحقق یابد. در این نگاه معرفت ما نسبت به امر خارج از ذهن یا کاملاً منطبق بر معلوم خارجی بوده و حقیقت و ماهیت آن به ذهن آمده است و یا اینکه معرفت ما بدین گونه نیست و به هر دلیلی حقیقت و ماهیت شیء خارجی به ذهن نمی‌آید در نتیجه معرفت ما آغشته به سفسطه گشته است، یعنی مطابقتی با عالم خارج ندارد.

۲- شواهد موید رئالیسم خام در حکمت صدرایی

شواهد را می‌توان به دو دسته مستقیم و غیرمستقیم تقسیم نمود.

۲-۱- شواهد مستقیم

در اینجا شواهدی که به صورت صریح و مستقیم به مسئله رئالیسم خام مربوط می‌شوند آورده می‌شوند.

۲-۱-۱- وجود ذهنی

در بخش امور عامه از فلسفه اسلامی یکی از مسائل مهم که با بررسی تمام جوانب آن شکل می‌گیرد، بحث وجود ذهنی است. در این مبحث اعتقاد بر آن است که ماهیت علاوه بر تحقق و وجود خارجی خود که آثار خارجی بر آن‌ها مترتب می‌شود، وجود و تحقق دیگری در ذهن دارد که آثار خارجی بر آن مترتب نمی‌گردد (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۶۳-۲۶۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۹-۱۱۲). بنابراین وجود ذهنی دو سویه است: یکی سویه هستی‌شناسی که امری در ذهن محقق می‌گردد و دیگری سویه معرفت‌شناسی بدین معنا که امر محقق شده در ذهن با حقیقت و ماهیت شیء خارجی یکی است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۶۳-۲۶۶؛ همو، ۱۴۲۲ق: ۱۸۳-۱۸۴). اصل این ادعا در برابر آنانی است که قائل به نظریه اضافه‌اند مبنی بر اینکه اساساً چیزی به ذهن نمی‌آید و یا اینکه تنها شیخ موجودات خارجی به ذهن می‌آید (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۱/۱؛ شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۱۴/۱).

اگر کسی نظریه اضافه را رد کند، یعنی معتقد است در هنگام علم به چیزی، امری در وجود عالم تحقق می‌یابد و نفی نظریه شیخ نیز بدان معنا است که شیخ شیء در ما حاصل نمی‌شود بلکه ماهیت و ذات آن در ما حاصل می‌گردد. ملاصدرا در *سفار* سه دلیل بر وجود ذهنی آورده است (همان، ۱۹۸۱م: ۲۶۸-۲۷۲). در این نگاه مطابقت علم با معلوم خارجی به واسطه ماهیت و ذات که در هر دو وعاء است حفظ می‌گردد. بر این اساس تئوری مطابقت از طریق تطابق ماهیت معلوم با ماهیت خارجی طرح‌ریزی می‌گردد.

طرح اشکال تداخل مقولات در آثار ابن‌سینا و تلاش جدی در پاسخ به آن در میان فلاسفه و همچنین ملاصدرا، دال بر پذیرش تحقق عالم از تار و پود ماهیات است و اینکه بعد از قبول تحقق ماهیات در عالم خارج از ذهن و سپس آمدن آن‌ها به ذهن این اشکال رخ می‌نمایاند (ابن‌سینا: ۱۴۰۴ق / ۱۴۰؛ شیرازی، بی‌تا: ۱۳۳/۱-۱۳۵؛ شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۹۶/۱).

مرحوم سبزواری به تفصیل در ادله و اشکالات وجود ذهنی بحث کرده است و نحوه بحث و چگونگی ورود و خروج ایشان در وجود ذهنی دال بر تحقق ماهیات در خارج از ذهن می‌باشد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲۱/۲-۱۶۲). بحث مرحوم طباطبایی نیز بر همین سبک و سیاق بوده و قائل به تحقق ماهیات در خارج از ذهن است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۳-۴۰). علامه طباطبایی اشاره می‌کند ماهیت چون لاشرط از خارجیت و ذهنیت است می‌تواند در هر دو موطن تحقق یابد و باعث ایجاد مطابقت میان ذهن و عین گردد (همان، ۳۹). مرحوم مطهری نیز در مباحث وجود ذهنی، قائل به تحقق ماهیت در خارج از ذهن بوده و سعی در ایجاد مطابقت و اعتبار بخشی به معرفت از طریق وجود ذهنی را دارد (مطهری، بی‌تا: ۳۸۲/۹).

۲-۱-۲- معقولات اولیه

در آثار ملاصدرا بحث معقولات به صورت مستقل و یکجا مطرح نشده است. در این باب ملاصدرا نظرات پیشینیان را طرح و بررسی می‌نماید (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۳۹/۱-۱۴۰-۳۳۲ و ۳۳۳-۳۳۶).

مفاهیمی که دارای ما بازاء عینی خارجی‌اند و به صورت مستقیم از خارج انتزاع می‌شوند مانند، مفاهیم انسان، درخت، کوه و دیگر مفاهیم ماهوی این‌ها معقولات اولی‌اند. معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی، بیانگر چیستی اشیاء خارجی می‌باشند. چون مفاهیم ماهوی دارای ما به ازای عینی بوده و عروضشان نیز خارجی است، پس تعدد مفاهیم ماهوی دال بر تعدد و کثرت مصادیق خارجی است. الگوهای تقسیم معقولات مبتنی بر قبول ماهیت در خارج است، اگر ما ماهیت و تحقق آن را در خارج نپذیریم، پذیرش معقول اولی و مفاهیم ماهوی امکان‌پذیر نیست. به ویژه آنکه معقول ثانی فلسفی نیز به نحوی مبتنی بر معقول اولی می‌گردد و از طریق آن به خارج از ذهن پل زده می‌شود. «معقولات ثانیه از معقولات اولیه انتزاع می‌شوند و بر این اساس مشکل شناخت حل می‌گردد؛ یعنی همان معقولات که عین ماهیات هستند و در خارج بوده‌اند، حالا در ظرف ذهن وجود پیدا کرده‌اند ... معقولات اولیه مایه شده‌اند برای اینکه ذهن معقولات ثانیه را بسازد ... ماهیت در خارج به سبب وجود خود احکامی دارد و در ذهن نیز به حسب وجود خود احکام دیگری را داراست و در ظرف ذهن همان ماهیت به وجود ذهنی موجود می‌شود و کانال ارتباطی ذهن با خارج، از این طریق است» (مطهری، بی‌تا: ۳۸۱/۹-۳۸۲).

۲-۱-۳- علم

فارابی علم را از اقسام کیف نفسانی می‌داند (الفارابی، ۱۴۰۸ق: ۵۱/۱). بنا بر سخنان ابن‌سینا و آنچه او در آثار خود آورده، علم عرض دانسته شده که بر نفس انسانی عرض می‌گردد و از مقوله کیف نفسانی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۴۰). در نظر فیلسوفان متقدم بر ملاصدرا، علم حصولی با هر سه قسم خود یعنی علم حسی، خیالی و عقلی عرض می‌باشد و صورت متمثله از حقائق موجودات خارجی است که در نزد نفس حاصل می‌گردد. اگر چه دو قسم اول غیرمجرد و صورت عقلی مجرد دانسته شده‌اند. ملاصدرا نیز در آثار خود معتقد است هر سه قسم صور حسی، خیالی و عقلی از اقسام کیف نفسانی می‌باشند، اما هر سه دارای تجردند و ادراک آن‌ها جز به واسطه نفس میسر نیست (الشیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۳۳/۴-۱۳۴). به هر روی، عرض از اقسام ماهیت است و درج علم در مقولات به معنای تسلط نگاه ماهوی بر عالم شناخت است.

۲-۲- شواهد غیرمستقیم

در اینجا شواهدی بیان می‌شود که مؤید و تأییدی بر رئالیسم خام هستند؛ بدین معنا که در این چارچوب رئالیسم خام قابل شکل گرفتن است. در ذیل عمدتاً مباحثی آمده که دال بر قبول ماهیت در عالم خارج از ذهن می‌باشند و در صورت انکار ماهیت خارج از ذهن فرو می‌ریزند. آشکار است که قبول ماهیت خارج از ذهن و مطابقت ماهیت ذهنی با آن زمینه‌ساز و مؤید رئالیسم خام است.

۲-۲-۱- حرکت جوهری

ماهیت دارای دو قسم جوهر و عرض است. تا پیش از ملاصدرا تصور می‌شد جوهر در ذات خود ثابت بوده و حرکت تنها در اعراض رخ می‌دهد، اما در نگاه ملاصدرا جوهر شیء نیز سیال است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۸۸-۳۹۳). بنابراین هر دو قسم ماهیت یعنی جوهر و عرض به طور کامل در سیلان می‌باشند. بر این اساس صدرالمتألمین می‌گوید: «ثم اعلم ان وجود الجوهر جوهر بعین جوهریه ذلک الجوهر و وجود العرض عرض کذلک» (الشیرازی، ۱۳۶۰: ۸).

۲-۲-۲- کلی طبیعی

فیلسوفانی که کلی طبیعی را در خارج از ذهن، محقق می‌دانند به گونه‌ای تحقق و ثبوت ماهیت در خارج از ذهن را می‌پذیرند. ملاصدرا در برخی عبارات سعی در هموار کردن زمینه پذیرش ماهیت در عالم خارج را دارد و شبهات آن را جواب می‌دهد (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۳-۳۶).

بی‌جهت نیست که سابقه و ریشه اصالت ماهیت را باید در بحث کلی طبیعی جستجو نمود. ملاصدرا در باب تحقق کلی طبیعی در عالم خارج از ذهن می‌گوید: «... ان الکلی الطبیعی غیر موجود عندهم (المتکلمین) اصلا و غیر موجود عندنا بالذات» (الشیرازی، ۱۹۸۱م: ۴۷/۶). «أقول و انت تعلم ان الحق ان الکلی الطبیعی موجود فی الخارج» (همان، ۱۹/۶). «الفصول و ذواتها لیست الا الوجودات الخاصه للماهیات ... فالوجود فی الخارج هو الوجود ... و لیس هذا نفیا للكلی الطبیعی كما یظن» (همان، ۳۶/۲). به تبع علامه طباطبایی نیز در مورد تحقق کلی طبیعی در عالم خارج از ذهن می‌گوید: «الکلی الطبیعی و تسمی اللابشرط المقسمی و هی موجوده فی الخارج لوجود بعض اقسامه کالمخلوطه» (طباطبایی، بی‌تا: ۷۴).

۲-۲-۳-مثل

از نظر ملاصدرا دقیق‌ترین تصویر از مثل، تصویری است که ابن‌سینا از آن ارائه داده اگر چه خود ابن‌سینا در نتیجه و قضاوت در این باره به کج راهه رفته و آن را انکار کرده است و به همین دلیل بیشترین بحث در *اسفار* در این باره در ارتباط با سخنان شیخ الرئیس است؛ یعنی هم آغاز بحث و هم در اتمام آن صدرا به بحث‌های ایشان می‌پردازد (الشیرازی، ۱۹۸۱م: ۴۶-۷۶؛ همو، ۴۴/۱۳۷۸).

ملاصدرا در *اسفار* تشکیک در ماهیت را می‌پذیرد (همان، ۱۹۸۱م: ۶۲/۲)؛ اما در نهایت از تشکیک در ماهیت بر می‌گردد و آن را باطل دانسته و در دفاع از مثل سه برهان بر وجود آن اقامه می‌کند (الشیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳۵). ملاصدرا در هر سه برهان افراد مادی و فرد عقلانی و مجرد نوع را دارای یک ماهیت دانسته و تشکیک در وجود آن افراد را نیز می‌پذیرد. اینکه هر دو فرد، یک ماهیت و طبیعت مشترک دارند، یعنی تحقق ماهیت در عالم خارج از ذهن (همان).

۲-۲-۴- مواد ثلاث

ملاصدرا معتقد است بحث مواد ثلاث یعنی ماده‌های سه گانه و جوب، امکان و امتناع در فلسفه متمرکز است بر نحوه کیفیت نسبت محمول بر موضوع در عالم واقع و نفس الامر (همان، ۱۹۸۱م: ۹۱/۱). ملاصدرا با توجه به اشکالاتی که بر تحقق مواد ثلاث در عالم خارج از ذهن شده معتقد است ماده‌های جوب و امکان در عالم خارج از ذهن، وجود مستقل و جداگانه‌ای ندارند و نمی‌توان آن‌ها را از اعیان خارجی به حساب آورد، بلکه آن‌ها از معقولات ثانیه فلسفی محسوب می‌شوند یعنی در خارج منشاء انتزاع دارند، اگر چه عروض آن‌ها در ذهن است (همان، ۱۸۱/۱)؛ (طباطبایی، بی‌تا: ۴۴-۴۵). این امکان، امکان ماهوی است بدین معنا که

از اعتبارات ماهیت است. یعنی موضوع آن ماهیت است زیرا شیء زمانی متصف به امکان یعنی عدم ضرورت وجود و امتناع می‌شود که خالی از دو طرف (وجود و امتناع) باشد و این امر از اعتبارات و خصوصیات ماهیت است (همان، ۴۴).

۲-۲-۵- تشکیک وجود

تشکیک وجود در مباحث ملاصدرا با بحث «تخصص وجود» گره می‌خورد. اگر چه این دو بحث، تحت عناوین جداگانه در آثار ایشان مورد بحث قرار گرفته‌اند. در این نگاه به تصریح ملاصدرا وجود و ماهیت در عالم خارج از ذهن عینیت دارند و در اینجا کثرت از ماهیات به وجودات سرایت می‌کنند؛ مانند وجود انسان، وجود سنگ، وجود درخت و ... این ماهیات که خود دارای کثرت و متفاوت با هم هستند، زمینه اختلاف در وجود و هستی را نیز مهیا می‌کنند (الشیرازی، ۱۹۸۱م: ۴۴/۱-۴۶). علامه طباطبایی نیز به تبعیت از ملاصدرا بحثی را به «تخصص وجود» اختصاص می‌دهد و در آنجا این سه نحوه تخصص را مطرح می‌کند و تصریح می‌کند ماهیت به واسطه وجود و به نحو بالعرض در عالم خارج از ذهن تحقق دارد و منشاء تخصص و تمایز در وجود می‌باشد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷).

۲-۲-۶- ترکیب اتحادی ماده و صورت

هر جسم دارای دو حیثیت بالفعل و بالقوه یعنی صورت و ماده است (طباطبایی، بی‌تا: ۸۱). فیلسوفان برای اثبات ماده و صورت در اجسام خارجی دلایلی مانند، برهان قوه و فعل و برهان وصل و فصل را ارائه کرده‌اند (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۷۵/۵ و ۱۰۹-۱۱۰). فیلسوفان مشایی قائلند که ترکیب آن‌ها انضمامی است در حالی که ملاصدرا ترکیب آن‌ها را دارای وحدت حقیقی و اتحادی می‌داند (همان، ۳۰۷). ماده و صورت عین جنس و فصل هستند که به دو گونه به شرط لا و لا بشرط اعتبار شده‌اند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۰۲)؛ و طرح جنس و فصل با پذیرش نظام ماهوی سازگار است. ملاصدرا در مسئله معاد جسمانی با طرح ترکیب اتحادی ماده و صورت و همچنین بحث فصل اخیر به گونه‌ای در فلسفیدن خود از نظام ماهوی وام می‌گیرد (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۶۵/۹؛ همو، ۱۳۷۸: ۸۵-۹۶).

۳- رئالیسم انتقادی

منظور از رئالیسم انتقادی در این نوشتار بدین معنا است که، اگر چه عالم خارج از ذهن تحقق مستقل از ذهن دارد و ما می‌توانیم نسبت به آن معرفت حاصل کنیم. اما باید دانست این

معرفت بدان معنا نیست که حقیقت شیء خارجی را به تمام یافته‌ایم و معلوم ذهنی ما کاملاً در مرتبه ذات و حقیقت شیء منطبق بر عالم خارج است؛ بلکه معلوم ذهنی ما بر شیء خارجی منطبق می‌گردد، اما این انطباق به نحو کامل یعنی حصول حقیقت شیء در ذهن نیست (Dancy: 1992: 658-659). ویژگی‌های رئالیسم انتقادی را می‌توان چنین برشمرد: ویژگی اول، پذیرش عالم خارج از ذهن است. ویژگی دوم آن است که بپذیریم معرفت ما از عالم خارج خبر می‌دهد؛ یعنی شکاکیت فراگیر نسبت به تحقق معرفت به عالم خارج نفی می‌شود. ویژگی سوم به تبع ویژگی دوم آن است که گاهی شناخت ما بر عالم خارج منطبق می‌شود و گاهی خیر. ویژگی چهارم آن است که ما نمی‌توانیم ادعا کنیم واقعیت خارجی را به طور دقیق و به تمام یافته‌ایم. ممکن است وجهی از حقیقت آن را یافته باشیم و در نتیجه ذات و حقیقت آن به طور کامل بر ما آشکار نشده باشد، که این امر می‌تواند دلایل مختلفی داشته باشد که پیش‌تر به برخی از آن‌ها اشاره شده است (قائم‌نیا، ۱۳۸۲: ۳۳-۳۶). انعکاس رئالیسم انتقادی در حکمت متعالیه به این معنا قابلیت طرح می‌یابد که اشیاء عالم خارج از ذهن ماهیت ندارند تا به ذهن آیند، بنابراین چون وجود خارجی منقلب نشده و ذهنی نمی‌گردد و از طرف دیگر ماهیتی هم تحقق ندارد که به ذهن آید، بنابراین معرفت حاصل در ما به گونه ماهوی و تطابق ذاتی ممکن نیست. در این نگاه نمی‌توان ادعا کرد که معلوم خارجی به عینه مورد علم ما قرار گرفته است. به دیگر تعبیر ما تنها می‌توانیم ویژگی‌های موجود خارجی را بیابیم و به حقیقت آن‌ها دسترسی نداریم.

۳-۱- شواهد مستقیم

در این موضع ابتدا شواهد قاطع و تعیین‌کننده و دارای ارتباط مستقیم اقامه می‌گردد.

۳-۱-۱- وجود رابط معلول

ملاصدرا با کشف و طرح بحث وجود رابط ادعای کمال یافتن فلسفه را پیش می‌کشد (الشیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۹۲/۳). بر اساس نظر صدرا در مباحث علیت، معلول نسبت به علت خود وجود رابط است. بنابراین همه عالم که معلول حق تعالی است نسبت به او وجود رابط هستند، پس با مفاهیم مستقل و ماهوی نمی‌توان به آن‌ها اشاره کرد؛ و چون وجود فی نفسه ندارند بنابراین هیچ مفهوم ماهوی و مستقل از آن‌ها قابل استنتاج نیست. بر این اساس ماهیت به نحو کامل از عالم خارج از ذهن رخت بر می‌بندد و ماهیت و ذاتی باقی نمی‌ماند تا بخواهد به عالم ذهن بیاید (همان، ۱/۳۳۰ و ۲/۲۹۹).

۳-۱-۲- علم

ملاصدرا در آثار خود علم را چنین تعریف می‌کند: «علم امری سلبی مانند تجرد از ماده نیست، بلکه امری وجودی است نه وجودی بالقوه بلکه وجودی بالفعل و این وجود بالفعل صرف فعلیت است و قوه در آن راه ندارد» (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۲۹۷). در جای دیگری بیان می‌کند: «و اما المذهب المختار و هو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعیه» (همان، ۲۹۲). هنگامی که نگاه به علم برخلاف فیلسوفان پیشین نگاهی وجودی می‌گردد، سبب می‌شود تا علم از دایره تفسیر ماهوی و دستگاه مقولات ارسطویی خارج گردد، زیرا مقسم مقولات ماهیت است و با وجودی انگاشتن علم دیگر نمی‌توان علم را جوهر یا عرض دانست. بر این اساس شبهات مربوط به مسائل وجود ذهنی که در آن لازم می‌آمد که جوهر و عرض یکی گردند، یا تداخل مقولات پیش آید، از اساس منتفی می‌گردد.

۳-۱-۳- موضع ملاصدرا در حل معضل وجود ذهنی

ملاصدرا در پاسخ به اشکال اصلی وجود ذهنی یعنی تداخل مقولات، پاسخی داده است که به نظر می‌رسد باید به نحو دقیق‌تر در آن تأمل کرد. وجود ذهنی دو سویه دارد: یکی سویه هستی‌شناسانه و دیگری سویه معرفت‌شناسانه؛ و اگر کسی یکی از این دو سویه را انکار کند دست از وجود ذهنی کشیده است. سویه هستی‌شناسانه دال بر تحقق اصل علم از معلوم خارجی در فاعل شناسا است و سویه معرفت‌شناسی دال بر عینیت ماهوی و ذاتی میان معلوم ذهنی و معلوم خارجی است. ملاصدرا در جهت پاسخگویی به اشکال وجود ذهنی یعنی تداخل مقولات ابتدا تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع صناعی را یادآور می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/۲۹۲-۲۹۴). تفکیکی که گویا قبلاً توسط میرداماد مطرح شده است (میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۱۹-۳۲۰)؛ و در ادامه می‌پذیرد که علم حاصل شده در نفس از مقوله کیف است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/۲۹۴-۲۹۵؛ همو، بی‌تا: ۱۲۶-۱۲۷).

در ادامه معتقد است برای اینکه امری تحت مقوله‌ای قرار گیرد، افزون بر اینکه باید مفهوم مقوله در ماهیت آن امر مأخوذ باشد، یک نکته کلیدی و مهم نیاز دارد و آن ترتب آثار آن مقوله بر آن امر است. بنابراین هر گاه طبایع نوعی در عالم خارج از ذهن تحقق یابند به دلیل آنکه منشاء آثار عینی‌اند در تحت همان مقوله قرار دارند، اما زمانی که در نفس حاصل می‌شوند چون آثار خارجی آن مقوله را دارا نیستند، پس صرفاً در بردارنده مفهوم‌های آن ذاتیات خواهند بود.

جوهر خارجی یا مقولات دیگر در عالم خارج از ذهن در تحت مقوله خود قرار دارند، اما زمانی که در نفس حاصل می‌شوند دیگر جوهر یا کم و ... نیستند چون آثار آن مقوله‌ها را دارا نیستند و بنابراین همه آن‌ها در نفس تحت مقوله کیف قرار می‌گیرند. به تعبیری دیگر جوهر حاصل شده در ذهن به حمل اولی جوهر است، اما به حمل شایع کیف نفسانی است. بر این اساس تداخل مقولات رخ نمی‌دهد. این پاسخ نهایی ملاصدرا به اشکال معروف وجود ذهنی است که به گونه‌ای در آثار ابن‌سینا مطرح شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۴۰). اگر تحت مقوله بودن را مشروط به ترتب آثار مقوله کنیم به نظر می‌رسد ملاصدرا مطابقت و این‌همانی ماهوی علم و معلوم خارجی را انکار کرده است؛ با وجود آنکه قبلاً با فرض عینیت ماهوی علم و معلوم خارجی، نظریه شبیح و اضافه را انکار کرده است. گفتن این مطلب که معلوم ذهنی به حمل اولی جوهر است، تطابق و عینیت ماهوی علم و معلوم خارجی را درست نمی‌کند، زیرا جوهر خارجی دارای آثار خارجی جوهر است، اما معلوم ذهنی آثار مقوله کیف را دارد. پس تطابق ذاتی و ماهوی در کار نیست، زیرا ملاک اندراج تحت یک مقوله تنها حمل شایع صناعی و ترتب آثار است.

۳-۱-۴- فصل اشتقاقی و منطقی

در نگاه ملاصدرا و پیروان او فصل حقیقی شیء، همان حقیقت خارجی و وجودی شیء است که از آن به فصل اشتقاقی یاد می‌کنند. دسترسی به فصل اشتقاقی ممکن نیست چون عین خارجیت است و به ذهن نمی‌آید و برای ما قابل دسترسی نیست. بر این اساس ذهن به نحو گریزناپذیر فصل منطقی را جانشین فصل اشتقاقی قرار می‌دهد. فصل منطقی یکی از ویژگی‌های آشکار و شناخته شده مختص به شیء تعریف شده است. مثلاً تعریف انسان به حیوان ناطق تعریف به فصل منطقی است؛ زیرا «ناطق بودن» یا به معنای تفکر است که تفکر، علم است و علم از مقوله کیف و عرض است؛ یا به معنای نطق و سخن گفتن است که کیف مسموع است. پس در هر دو برداشت، ناطق فصل حقیقی شیء نیست، بلکه مفهومی منتزع از ویژگی شیء است. غرض در اینجا این است که وجود شیء خارجی همان گونه که در خارج است، بر ما آشکار نمی‌شود و فصول اشیاء در حقیقت فصول اشتقاقی نیستند، بلکه از سر عجز و ناتوانی از دسترسی به حقیقت شیء خارجی، ویژگی اشیاء را جانشین فصل حقیقی آن‌ها قرار می‌دهیم. به هر روی الگوی ماهوی و جنس و فصلی در شناخت دچار اشکال و تزلزل است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۴۴/۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۲۰)؛ (طباطبایی، بی‌تا: ۱۰۳).

۳-۲- شواهد غیر مستقیم

مطالبی که به گونه غیر مستقیم می‌توانند بر رئالیسم انتقادی دلالت کنند.

۳-۲-۱- امکان وجودی (امکان فقری)

امکان وجودی یا امکان فقری در باب ملاک احتیاج معلول به علت، در حکمت متعالیه جانشین امکان ذاتی یا امکان ماهوی گشته است. امکان ماهوی یا امکان ذاتی از نظر بیشتر فلاسفه، ملاک احتیاج معلول به علت بوده و پیش فرض آن ترکیب موجودات ممکن از وجود و ماهیت است. ملاصدرا در بحث اثبات وجود غنی واجب تعالی، امکان وجودی را نیز اثبات و از آن در جهت تبیین ملاک نیاز معلول به علت استفاده می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵-۳۶؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۰-۳۳).

۳-۲-۲- مشکل اتصاف ماهیت به وجود

ملاصدرا در موضعی از آثار خود بیان می‌کند. این مشکل که مرتبط با قاعده فرعیه است بنا به مبانی فیلسوفان قبلی مطرح بوده است (شیرازی، ۱۳۰۲ق: ۱۱۰-۱۱۹). اما بنا بر دیدگاه حکمت متعالیه این مشکل مطرح نمی‌شود؛ زیرا اتصاف ماهیت به وجود و عروض وجود بر ماهیت در عالم خارج از ذهن تحقق ندارد. در عالم اعیان تنها حقیقت وجود تحقق دارد، بنابراین در عالم خارج از ذهن عروض و اتصافی صورت نمی‌پذیرد. بنابراین ذهن در هنگام گزارش از عالم خارج ابتدا ماهیت را از آن‌ها انتزاع کرده و سپس باید وجود را اصل قرار دهد و بعد ماهیت را بر آن حمل کند. یعنی «این وجود انسان است» بر این اساس دیگر مشکل رخ نمی‌دهد، زیرا تا موضوع یعنی حقیقت وجود نباشد، ماهیت بر آن قابل صدق نیست؛ در این نگاه ماهیت تنها در ذهن بوده و به عنوان تصویر ذهنی بر وجود صدق می‌کند. به هر روی در عالم خارج از ذهن دوئیتی نیست و دوئیت تنها در ذهن رخ می‌دهد؛ باید توجه داشت در عالم ذهن، اول وجود به عنوان موضوع اصل قرار گیرد زیرا ظرف عالم خارج را حقیقت وجود پر کرده است (شیرازی، ۱۳۶۰/۱۱؛ همو، بی‌تا: ۱۶۰).

۳-۲-۳- حمل حقیقت و رقیقت

در این حمل نیز نوعی اشتراک و تغایر میان موضوع و محمول می‌توان یافت. اشتراک موضوع و محمول در اصل وجود و اختلاف و تغایر آن‌ها به نقص و کمال وجودی بر می‌گردد. اگر خوب دقت کنیم ملاک اشتراک یعنی اشتراک در حقیقت وجود و ملاک اختلاف یعنی در

کمال و نقص وجودی، هر دو در عالم خارج از ذهن تحقق دارند و به وجود بر می‌گردند. بنابراین بر اساس اینکه در هر حمل جهت اتحاد و اختلاف را باید اعتبار نمود در اینجا نیز شرایط حمل محقق می‌باشند. بنا بر تشکیک طولی وجود یعنی در جایی که روابط علی و معلول حاکم است وجود علت، تمام کمالات مادون خود را به نحو اعلی و اشرف و به نحو بسیط و اجمالی در خود دارد و به تعبیر دیگر اصل کمالات موجودات مادون در علت است؛ زیرا اگر فاقد آن‌ها بود نمی‌توانست آن‌ها را اعطاء کند و معطی شیء فاقد آن نیست (الشیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۷۳/۶).

در حمل معلول بر علت که حمل رقیقه بر حقیقه است، معلول نسبت به همان مقدار از کمالی را که دارا است بر علت حمل می‌شود و علت به شرط وجود کمالاتی که افزون بر کمالات معلول است با معلول جمع می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۵/۷-۱۰۸).

۳-۲-۴- خداشناسی

بنای مباحث خداشناسی بر نفی ماهیت از واجب تعالی می‌باشد. به لحاظ شدت وجودی حق تعالی و کامل بودن او از هر جهت، جایی برای محدودیت وجودی و انتزاع ماهیت از او نمی‌ماند. نفی ماهیت از حق تعالی در اثبات بساطت ذات و نفی ترکیب از ذات حق تعالی و همچنین در توحید ذات و نفی شریک و در مباحث علم حق تعالی غیرقابل انکار است. اجل و اشرف علوم در نظر ملاصدرا معرفه الله است (شیرازی، ۱۳۸۱: ۷۳)؛ که با نگاهی کاملاً وجودی بنیان گذاشته می‌شود. اگر چه بحث اصالت وجود یا ماهیت در باب واجب‌الوجود مطرح نمی‌گردد و نگاه وجودی در این بحث حاکم است، اما در هرم اندیشه ملاصدرا در تبیین وجودی از عالم قرار می‌گیرد.

۴- تبیین دوگانگی مباحث فلسفی حکمت متعالیه

ملاصدرا در آثار خویش «اصالت وجود»، و، به تبع، «اعتباریت ماهیت»، را در دو معنا به کار می‌برد: ۱- مفهوم وجود در عالم خارج از ذهن دارای مصداق است، اما ماهیت مصداق خارجی و بیرونی ندارد. ۲- هر دو دارای مصداق خارجی‌اند، با این تفاوت که وجود تحقق بالذات، و ماهیت به عرض و به واسطه وجود تحقق خارجی دارد. بنا بر معنای اول، عالم خارج صرفاً عالم وجود است و بر اساس معنای دوم، عالم خارج عالم وجود و ماهیت، هر دو، است (بنیانی و کشفی، ۱۳۹۱: ۴۵-۵۶). بر این اساس برخی مباحث در عالم خارج از ذهن مبتنی بر تحقق بالتبع ماهیت هستند؛ و برخی بر عدم تحقق آن چنانکه در بالا نشان داده شد.

۵- نقد و بررسی

ملاصدرا در آثار خود به نحو صریح و آشکار تصور نهایی خود از اصالت وجود را انتخاب نکرده است و بدین سبب پسینیان از ملاصدرا در این باره دچار اختلاف شده‌اند. برخی قائلند عینیت وجود و ماهیت (پذیرش بالتبع ماهیت در عالم خارج از ذهن و عینیت آن با وجود) نظر نهایی ملاصدرا است (فیاضی، ۱۳۸۸: ۲۷)؛ و برخی دیگر قائل بر این هستند که صدرالمتهلین در نگاه نهایی ماهیت را به عالم ذهن منحصر می‌کند و تنها قائل به منشاء انتزاع وجودی برای ماهیت در عالم خارج است. ما ناگزیر هستیم که یا شواهد دال بر رئالیسم خام را نظر نهایی صدرالمتهلین بدانیم و یا اینکه رئالیسم انتقادی را؛ زیرا این دو گونه برداشت با هم ناسازگار است و یکی تحقق ماهیت خارجی و پیدایش علم به گونه ماهوی و ذاتی شیء در ذهن را به دنبال دارد؛ در حالی که دیگری نفی ماهیت خارجی و به تبع انکار تحقق رئالیسم خام را به دنبال خواهد داشت. به نظر می‌رسد باید ملاک و معیار خود در انتخاب نظر نهایی ملاصدرا را تحلیل فلسفی و بیان نقاط ضعف منطقی و در نهایت میزان سازگاری آن با مسائل دیگر حکمت متعالیه قرار دهیم.

این گونه انگاره (رئالیسم خام) که مبتنی بر تحقق خارجی ماهیت به تبع وجود و عینیت آن‌ها در عالم خارج است، اشکالات اساسی را به دنبال دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. اگر ماهیت تحقق خارجی دارد - آن گونه که ملارجعلی تبریزی می‌گوید در طول وجود یا در عرض آن نیست - عین وجود است و عینیت بین آن‌ها حاکم است (آشتیانی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۵۷-۲۵۸)؛ (احسایی، ۱۳۷۸ق: ۱۴-۱۵ و ۳۹-۴۰). بر این اساس وقتی تمایزی در عالم خارج از ذهن میان وجود و ماهیت نمی‌توان نشان داد، پس احکام آن‌ها به یکدیگر سرایت می‌یابد؛ زیرا لازمه عینیت و وحدت مصداقی و نفی دوئیت خارجی، وحدت و عینیت احکام و آثار آن‌ها است. بنابراین وجود و ماهیت یا معقول اولی‌اند یا معقول ثانی فلسفی؛ اگر معقول اولی‌اند نمی‌توانند عینیت مصداقی یابند، زیرا از ویژگی‌های معقول اول پیدایش کثرت خارجی است و اگر معقول ثانی فلسفی‌اند، بدین معنا است که وجود و ماهیت هیچ‌کدام مابا‌زای مستقیم خارجی ندارد و این امر، رئالیست بودن حکمای مسلمان را زیر سؤال خواهد برد.

رئالیسم خام با سیستم ارسطویی و نوع نگاه ارسطو به مقولات عشر و کلی طبیعی و ... که بیشتر روح اصالت ماهوی دارد تطبیق دارد، اما حکمت متعالیه پایه‌گذار اصالت وجود است. نمی‌توان سیستم ارسطویی را بر سیستم صدرایی دیکته کرد و به نظر نمی‌رسد، الفاظی مانند تحقق بالتبع ماهیت و غیره بتوانند سیستم ارسطویی را در اصالت وجود صدرایی هضم کنند.

مباحث مهمی از حکمت متعالیه دال بر نفی تحقق ماهیت در عالم خارج از ذهن هستند، مانند وجود رابط که ملاصدرا و پسینیان از او، این بحث را نقطه اوج حکمت متعالیه می‌دانند. برخی از شواهد دال بر رئالیسم خام به گونه دیگری در رئالیسم انتقادی بازسازی شده‌اند و اگر آن‌ها را انکار و نفی کنیم، جایگزین فلسفی دارند مثلاً تداخل مقولات ذهنی و مشکلات وجود ذهنی با طرح وجودی بودن علم فرو می‌ریزند، همچنین با نفی امکان ذاتی و ماهوی، امکان فقری و وجودی جایگزین آن می‌گردد. بحث فصل اشتقاقی و عدم دریافت وجود و حقیقت خارجی به همان گونه که هستند با سیستم ماهوی و نگاه رئالیسم به گونه خام ناسازگار است. ملاصدرا با طرح اینکه تصور وجود (حقیقت و مصداق مفهوم وجود) به حد و رسم ممکن نیست، بلکه باید به صریح مشاهده آن را دریافت (شیرازی، ۱۳۶۰: ۶)، معتقد است که حقیقت و ذات موجود خارجی به ذهن نمی‌آید، زیرا انقلاب وجود خارجی به ذهنی را در پی دارد؛ و برای شناخت حقیقت خارجی باید به محضر آن رفت که تنها به صریح شهود ممکن است. در نتیجه با علم حصولی در نهایت شناختی ضعیف شکل می‌گیرد، یعنی تحقق علم در حیطه صفات و عوارض نه حقیقت شیء و این مبنا مهری بر تأیید رئالیسم انتقادی است. همچنین ملاصدرا با طرح بحث فاعل بالصدور مبنی بر اینکه نفس نسبت به صور حسی و خیالی فاعل مبدع است و این صور قیام صدوری به نفس دارند نه قیام حلولی (شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۳۳)؛ به گونه‌ای نقش فعال و نه صرفاً انفعالی نفس را در تحقق معرفت مورد لحاظ قرار می‌دهد. وقتی نفس را مبدع صور دانسته و قیام صور را نسبت به نفس قیام صدوری به شمار آوریم، همه صور موجود به وجود نفس و از تجلیات نفس و گونه‌ای از وجود آن خواهند بود، تا آنجا که مرحوم علامه طباطبایی سعی در بازگرداندن علم حصولی به حضوری دارد و انفعال نفس را از موجودات مادی و ماهوی در برابر ذهن انکار کرده و علم حصولی را اعتباری عقلی می‌داند که عقل ناگزیر از به کار بردن آن است و گر نه علم حصولی به علم حضوری بازگشت می‌کند و از معلوم حضوری که موجود مجرد مثالی یا عقلانی است گرفته می‌شود و در نتیجه موجودات ماهیت‌دار خارجی زمینه آماده شدن نفس برای حصول علم می‌باشند (طباطبایی، بی‌تا: ۲۹۶-۲۹۷)؛ و این نگاه با رئالیسم انتقادی سازگار است. همه این نشانه‌ها و بازسازی‌ها دال بر تأیید رئالیسم انتقادی به عنوان نظر نهایی ملاصدرا است و این در حالی است که اگر شواهد رئالیسم انتقادی را نفی و انکار کنیم، جایگزینی برای مسائل مبتنی بر آن‌ها در حکمت متعالیه پیش‌بینی نشده و معضلات فلسفی زیادی را به دنبال خواهد داشت.

چنانکه در بالا به آن اشاره شد دو برداشت از اصالت وجود در آثار ملاصدرا مطرح است. بر مبنای یکی ماهیت در عالم خارج به تبع وجود تحقق دارد و بنا به برداشت دیگر، ماهیت در ذهن منحصر است و تنها وجود، عالم خارج از ذهن را پر کرده است. باید توجه داشت که تحقق ماهیت در خارج از ذهن و یا عدم تحقق آن، نقیض هم هستند و یکی از این برداشتها درست است و ماهیت نمی‌تواند هم در عالم خارج از ذهن تحقق داشته باشد و هم تحقق نداشته باشد به تبع رئالیسم خام و شواهد آنکه مبتنی بر اصالت وجودی‌اند که ماهیت و ذات شیء را در عالم خارج می‌پذیرد و رئالیسم انتقادی که مبتنی بر اصالتی است که ماهیت و ذات شیء به گونه ارسطویی را منکر است با هم ناسازگارند؛ و نمی‌توان هر دو دیدگاه را درست و به عنوان نظر نهایی ملاصدرا انتخاب نمود. بر این اساس سخن مرحوم علامه طباطبایی که معتقد است با لحاظ و اعتبار مختلف ذهن به موجودات عالم - که ثابت شده وجود رابط هستند و ماهیت ندارند - می‌توان به نحوی مباحث ماهوی مانند جوهر و عرض و مفاهیم مستقل را مطرح کرد (طباطبایی، بی‌تا: ۳۰-۳۱). به نظر صحیح نمی‌آید زیرا نکته مهمی در این اعتبار مغفول است. اعتبار و لحاظ کردن در معقولات ثانی و عوارض و ویژگی‌های یک شیء، ممکن است، اما اعتباری که به تغییر حقیقت یک شیء بیانجامد یعنی اعتبار در معقولات اولیه که به تغییر معقول اولیه منجر شود قابل پذیرش نیست. اگر حقیقت «الف» دارای وجوه گوناگونی باشد می‌توانیم با ندیده گرفتن برخی وجوه، برخی دیگر را مورد بحث قرار دهیم، اما نمی‌توانیم با لحاظ و اعتبار، خود حقیقت «الف» را نادیده گرفته و آن را به حقیقت «ب» منقلب کنیم، زیرا دیگر بحث دو حقیقت و شیء است نه یکی؛ به عنوان مثال تصور زید با وجوه گوناگونی چون معلم بودن، پدر بودن، فرزند بودن و فروشنده یا ... قابل تصور است و ذهن می‌تواند زید را از لحاظ معلم بودن مورد بررسی قرار دهد، بدون لحاظ کردن وجه دیگر زید یعنی پدر یا فروشنده بودن اما نمی‌تواند خود زید را با لحاظ و اعتبار ذهنی منقلب به عمرو نمود. در اینجا نیز می‌توان از یک وجه وجود رابط و ویژگی آن چشم‌پوشی کرد و ویژگی‌های دیگر آن را را مورد بحث قرار داد، نه اینکه خود وجود رابط را به وجود مستقل تبدیل کرد؛ به ویژه اینکه تفاوت و فاصله‌ای پرنشدنی میان رابط و مستقل بودن در وجود حاکم است.

ملاصدرا به دلیل مماشات و همراهی با قوم و اینکه در مباحث فلسفی سخن خود را در ابتدا نمی‌گوید و خواننده را در یک تأمل فلسفی قرار می‌دهد و گام به گام او را به منازل گوناگون فلسفه راهنمایی و از آن خارج می‌کند و همچنین فرصت نیافتن ملاصدرا در ویرایش

نهایی افکار و تنظیم حکمت متعالیه بر اساس نظرات نهایی خود سبب شده که حکمت متعالیه تا حدودی آستن آراء گوناگون و ناسازگار شود. دقت در شواهد دال بر رئالیسم انتقادی، سیستم مقولات ارسطویی و شبکه شناختی ماهوی را با مشکل روبرو خواهد کرد. این مباحث عمیق و دقیق فلسفی، آثار و لوازم فلسفی و معرفتی بسیاری را به دنبال دارد. اینکه تطابق ماهوی بنا بر نظر نهائی حکمت متعالیه فرو می‌ریزد و حقیقت شیء خارجی جز با صریح شهود قابل دریافت نیست؛ و در علم حصولی، شناختی در حد صفات و آثار شیء قابل دریافت است؛ چه تأثیر عمیقی می‌توانست بر فیلسوفان مسلمان بگذارد اگر دنبال می‌شد. در حالی که پس از ملاصدرا این مبانی، پایه و نردبان مسائل فلسفی قرار نگرفت و دوباره همان مباحث ارسطویی و مشایی به جد دنبال شد. به گونه‌ای که در کتب فلسفی‌ای مانند شرح منظومه و همچنین آثاری چون *بدایه الحکمه و نهایه الحکمه*، هنوز همان سیستم ماهوی ارسطویی نقش مهمی را بازی می‌کند (البته تفاوت‌های بنیادینی با ماهیت و جایگاه آن در نزد ارسطو دارد، اما به هر روی نقش ماهیت پررنگ است). شواهد رئالیسم خام و رئالیسم انتقادی سراسر کتب فلسفی پس از ملاصدرا را به خود اختصاص داده در حالی که این‌ها با هم ناسازگارند و یکی باید وجه غالب قرار گرفته و مباحث بر اساس آن‌ها سامان یابد؛ کاری که تاکنون نیز صورت نگرفته است. برخی از معاصرین هنوز نیز با شدت و حدت از وجود ذهنی دفاع کرده و تطابق ماهوی و ذاتی را تنها عامل نفی سوفسطایی‌گری می‌دانند: «از نظر حکمای اسلامی تنها پل ممکنى که میان ذهن و عین وجود دارد پل و رابطه ماهوی میان ذهن و خارج است و برقراری هر رابطه دیگر به خراب کردن این پل می‌انجامد و اعتبار و ارزش واقع‌نمایی ادراکات را نفی می‌کند» (مطهری، ۱۳۳۲: ۲۶۷/۱). به نظر می‌رسد پسینیان از ملاصدرا به قبل از ملاصدرا نظر دارند و نه به نظرات نهایی ایشان؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد فلسفه ملاصدرا در میان فلسفه ملاصدرا گم شده است.

نتیجه‌گیری

رئالیسم خام و رئالیسم انتقادی هر دو دارای شواهدی در حکمت متعالیه هستند. پذیرش رئالیسم خام مشکلات عدیده فلسفی را به همراه خواهد داشت. نظرات نهایی ملاصدرا با رئالیسم انتقادی حکمت متعالیه سازگار است. بنابراین باید رئالیسم انتقادی را نظر نهایی ملاصدرا دانسته و فلسفه ایشان را بر این اساس از نو بازسازی کنیم.

منابع

الف - فارسی

۱. آشتیانی، سید جلال الدین؛ *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، جلد ۱، قم، انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳.
۲. بنیانی، محمد؛ کشفی، عبدالرسول؛ *بررسی معانی گوناگون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام صدرایی*، تهران، دو فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۱۳۹۱، شماره ۱.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ *رحیق مختوم*، جلد ۵، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۴. فیاضی، غلامرضا؛ *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
۵. قائمی، علیرضا؛ «دو نوع رئالیسم: خام و انتقادی»، فصلنامه ذهن، شماره ۲، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۶. مطهری، مرتضی؛ *پاورقی‌های کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۱، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۳۲.
۷. _____؛ *مجموعه آثار*، جلد ۹، تهران، انتشارات صدرا، بی‌تا.

ب - عربی

۸. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ *الشفاء (الالهیات)*، به تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ه.ق.
۹. احسائی، شیخ احمد؛ *شرح کتاب المشاعر*، تبریز، چاپ سنگی، ۱۲۷۸ه.ق.
۱۰. الرازی، فخر الدین؛ *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، جلد ۱، قم، بیدار، ۱۴۱۱ه.ق.
۱۱. السبزواری، حاج ملا هادی؛ *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، جلد ۲، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.
۱۲. الشیرازی، صدرالدین محمد؛ *مفاتیح الغیب*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۳. _____؛ *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۴. _____؛ *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۳.
۱۵. _____؛ *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۶. _____؛ *سه رسائل فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.

۱۷. _____: *المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
۱۸. _____: *كسر أصنام الجاهلية*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
۱۹. _____: *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، جلد ۱-۶ و ۸-۹، بیروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۹۸۱ م.
۲۰. _____: *شرح الهداية الأثيرية*، بیروت، مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۲۱. _____: *الحاشية على إلهيات الشفاء*، ج ۱، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۲۲. _____: *مجموعة الرسائل التنسعة*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲ هـ.ق.
۲۳. طباطبایی سید محمد حسین؛ *نهايه الحكمة*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، بی تا.
۲۴. الفارابی، ابوالنصر؛ *المنطقیات*، جلد ۱، قم، مکتبه آية الله المرعشي (ره)، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی؛ *تعليقه على نهايه الحكمة*، انتشارات مؤسسه در راه حق، قم، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۲۶. میرداماد، محمد باقر؛ العلوي، السيد احمد؛ *تقويم الايمان و شرحه كشف الحقائق*، مقدمه و تحقیق از علي اوجبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶.

ج- لاتین

27. Jonathan Dancy and Ernest Sosa; 1992, *A Companion to Epistemology*, Blackwell.