

The Conclusion of the Theory of "Quiddity Preservation" in Transcendent Philosophy Based on the Accidental Realization of Quiddity

Hossein Khorsandi Amin^{*}, Mohammad Ali Vatandoost^{}**

Alireza Kohansal^{*}**

Abstract

The acceptance of the primacy of existence and the contingency of quiddity has given rise to certain questions and, at times, modifications in discussions founded upon quiddity. Among these are the introduction of mental existence by philosophers and the explanation of the process of knowing reality on the basis of the quidditative identity of mind and external reality. The problem addressed in this research is this: how can one affirm mental existence and the quidditative identity of mind and external reality after abandoning the primacy of quiddity and accepting its contingency, especially when quiddity, according to the accidental account of its contingency, has no share in external reality? To resolve this problem, some thinkers while maintaining the primacy of existence and the contingency of quiddity have proposed the theory of correspondence of worlds; another group has put forward the theory of the phantom, in a new formulation; and some others have advocated the principiality of the phenomenality of meaning. This research, through the analysis of data concerning the primacy of existence and the contingency of quiddity, and by adopting a critical approach to post-Sadrian views, seeks to explain the process of knowing reality on the basis of quiddative objectivity. The main axis of this paper,

^{*} Ph.D. Candidate of Transcendent Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, hossein.khordoustan@mail.um.ac.ir

^{**} Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author), ma.vatandoost@um.ac.ir

^{***} The Associate Professor of Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, kohansal-a@um.ac.ir

Date received: 25/11/2025, Date of acceptance: 11/03/2026



and its proposed solution to the above dilemma, is the belief in the accidental realization of quiddity in the two domains of mind and external reality. The findings of the research are: proving the accidental realization of quiddity in these two domains, explaining the quidditative identity of mind and external reality in light of it, and critiquing the three views mentioned above.

Keywords: Preservation of Quiddity, Preservation of Essence and Essential Attributes, Contingency of Quiddity, Correspondence of Worlds, Theory of Phantom.

Introduction

The introduction of the primacy of existence in Transcendental Philosophy and the transformations this doctrine has brought about in most philosophical discussions require a re-reading of the theory of “preservation of quiddity” on the basis of the primacy of existence and its various interpretations.

To explain: regarding the primacy of existence and the contingency of quiddity, there are two well-known interpretations. According to one interpretation, while the primacy of existence is accepted, quiddity is still considered to exist in external reality; however, it is clarified that quiddity exists dependently on existence, not independently. According to the other interpretation, belief in the primacy of existence entails denying the external existence of quiddity altogether, and at most allows only for its accidental and metaphorical existence.

Now, if the theory of “preservation of quiddity” by positing quiddity as a common boundary between mind and external reality, that is, by asserting that quiddity is found both in the mind and in external reality aims to resolve the problem of correspondence between mind and external reality, how can it be reconciled with the second interpretation of the primacy of existence? If quiddity is not found in external reality, how can it be regarded as a common boundary between mind and external reality?

Materials and Methods

This research, using data-analysis methods concerning the primacy of existence and the contingency of quiddity, and adopting a critical approach to post-Sadrian views, seeks to explain the process of knowing reality on the basis of quidditative objectivity.

Discussion and Results

Some thinkers, by proposing the theory of correspondence of worlds, argue that the contingency of quiddity and the primacy of existence require the correspondence between mind and external reality to be explained on the basis of existence as well. Others regard the theory of phantom, in a new formulation, as the way out of the above dilemma. Another group, adopting an existential view of mental forms, has attempted to provide an existential interpretation of knowledge of reality while preserving the primacy of existence and quiddity in the domain of mind.

This paper, however, maintains that although the contingency of quiddity, according to its accidental account, negates quiddity's existence at the core of external reality, it does not invalidate its accidental realization in the two domains of mind and external reality. The accidental realization of quiddity in these two domains may be taken as a common boundary between them, through which human beings can gain knowledge of external reality.

According to the view proposed here, first, the three rival positions are rejected; and second, the belief in the accidental realization of quiddity in the two domains of mind and external reality, on the one hand, explains the connection between mind and external reality within the domain of quidditative concepts, and on the other hand, resolves the contradiction between the belief in the preservation of quiddity and the belief in the contingency of quiddity by emphasizing the contingency of quiddity.

Conclusion

The conclusions of this paper are as follows:

The accidental realization of quiddity in the external domain, although it does not admit quiddity's real existence alongside existence in the core of external reality, does not negate its truth in relation to external reality.

Just as quiddity applies to external reality, it also corresponds to the mental form. It is at this point that a person apprehends one thing in two domains.

The accidental realization of quiddity in the two domains of mind and external reality may be regarded as a common boundary between them and can connect the human mind to objective realities. This view, referred to as the realization of quiddity in the two domains of mind and external reality, is the preferred theory and can explain the challenge of the quidditative identity of mind and external reality on the basis of the belief in the contingency of quiddity.

Bibliography

- Ibn Sina, H. b. A. (1984). *Al-Shifa: Al-Mantiq* [The healing: Logic] (S. Zayid, Ed.). Qom: Maktabat Ayat Allah al-Uzma al-Marashi al-Najafi. [In Arabic]
- Ostadi, A. (2020). *Analytical criticism of mental existence in transcendental wisdom based on the primacy of existence and the constructiveness of essence*. Master's thesis, Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Tehran, Iran. . [In Persian]
- Hosseinzadeh, M. (2024). Critical examination of Fayazi's account of the theory of mental existence. *Andisheh Dini*, 24(3). . [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2009). *Falsafeh-ye Sadra* [Sadrian philosophy] (M. K. Badpa, Ed.). Qom: Esra Publishing. . [In Persian]
- Javorshkryan, A. (2017). Epistemological problems of the essentialist model of knowledge in transcendental wisdom. *Jostarha'i dar Falsafeh va Kalam*, 99(2). . [In Persian]
- Javorshkryan, A. (2008). The convergence of the two perspectives of primacy of essence and primacy of existence in the theory of phenomenal primacy of meaning. *Jostarha'i dar Falsafeh va Kalam*, 81(2). . [In Persian]
- Khorsandi Amin, H. (2024). Essence: Indication of presence or absence? *Shenakht*, 17(1/89). . [In Persian]
- Sabzevari, H. b. M. (1990). *Sharh al-Manzuma* [Commentary on the poem of logic and philosophy] (H. Hasanzadeh, Ed., with annotations). Tehran: Nab Publishing. [In Arabic]
- Sadra al-Muta'allihin, M. b. I. (1989). *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'Aqliya al-Arba'a* [The transcendent philosophy in the four intellectual journeys]. Qom: Maktabat al-Mustafawi. [In Arabic]
- Sadra al-Muta'allihin, M. b. I. (1987). *Sharh Usul al-Kafi* [Commentary on Usul al-Kafi] (M. Khajouei, Ed.). Tehran: Islamic Association of Philosophy and Wisdom of Iran. [In Arabic]
- Sadra al-Muta'allihin, M. b. I. (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah* [Divine witnesses in the mystical paths] (S. J. Astarabadi, Ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Arabic]
- Sadra al-Muta'allihin, M. b. I. (1984). *Mafatih al-Ghayb* [Keys to the unseen] (M. Khajouei, Ed.). Tehran: Islamic Association of Philosophy and Wisdom of Iran. [In Arabic]
- Tabatabai, M. H. (n.d.). *Bidayat al-Hikma* [The beginning of wisdom]. Qom: Islamic Publishing. [In Arabic]
- Tabatabai, M. H. (1995). *Nihayat al-Hikma* [The end of wisdom]. Qom: Islamic Publishing Institution. [In Arabic]
- Tayebi, A. (2025). Comparative analysis of Mulla Sadra and Kant's methodology in explaining reality and knowledge. *Hikmat-e Moaser*, 40(16). . [In Persian]
- Abbudit, A. (2021). *An introduction to the Sadrian wisdom system*. Tehran: SAMT Publications. . [In Persian]

237 Abstract

- Ghaffari, S. A., & Vaezi, A. (2013). Investigation of the effect of correspondence of worlds in Sadra's epistemology. *Pajoheshnameh-ye Hikmat va Falsafeh-ye Eslami*, 43(11). . [In Persian]
- Al-Farabi, M. b. M. (1970). *Kitab al-Huruf* [The book of letters]. Beirut: Dar al-Mashriq. [In Arabic]
- Fathi, A. (2025). Existential analysis of knowledge in transcendental wisdom and its relation to the correspondence theory. *Hikmat-e Moaser*, 40(16). . [In Persian]
- Fakhr al-Razi, M. b. U. (n.d.). *Al-Mabahith al-Mashriqiyyah* [Eastern investigations]. Qom: Bidad. [In Arabic]
- Fayazi, G. (2007). *Nihayat al-Hikma* [The end of wisdom] (G. Fayazi, Ed. and comm.). Qom: Center for the Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Arabic]
- Lahiji, A. b. A. (2004). *Shawariq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam* [Dawnings of inspiration in the commentary on the abstraction of theology]. Qom: The Institute of Imam al-Sadiq. [In Arabic]
- Nabavian, S. M. M. (2017). *Jostarha'i dar Falsafeh-ye Eslami* [Studies in Islamic philosophy; containing the special views of Ayatollah Fayazi]. Qom: Hikmat-e Eslami Publications. . [In Persian]

فرجام نظریه «انحفاظ ماهیت» در حکمت متعالیه بر اساس تقریر بالعرض از اعتباریت ماهیت

حسین خرسندی امین*

محمد علی وطن دوست**، علیرضا کهنسال***

چکیده

باور به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مباحثی که برپایه ماهیت بنا شده را با سؤالات و گاه با تغییراتی همراه کرده است. طرح وجود ذهنی از سوی حکما و تبیین فرایند شناخت واقعیت برپایه اینهمانی ماهوی میان ذهن و عین، از این موارد است. مسأله این پژوهش آن است که با گذار از اصالت ماهیت و باور به اعتباریت آن، چگونه می‌توان به وجود ذهنی و اینهمانی ماهوی ذهن و عین رأی داد حال آنکه ماهیت، خصوصاً بنابر تقریر بالعرض از اعتباریت آن، حظی از واقع خارجی ندارد؟! برای حل این معضل عده‌ای با حفظ نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، نظریه تطابق عوالم و گروهی نظریه شبیح با تقریری نو و برخی باور به اصالت پدیداری معنا را پیش کشیده‌اند. این تحقیق با روش تحلیل داده‌ها در خصوص اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و با رویکردی انتقادی به آرای پسا صدراپی، می‌کوشد فرایند شناخت واقعیت را برپایه عینیت ماهوی تبیین کند. باور به تحقق بالعرض ماهیت در دو موطن ذهن و عین محور اصلی این نگارش و راه برون شد از معضل مذکور است. نتایج به دست آمده از این پژوهش عبارتند از: (۱) اثبات تحقق بالعرض ماهیت در دو موطن ذهن و عین؛ (۲) تبیین اینهمانی ماهوی ذهن و عین در پرتو تحقق بالعرض ماهیت؛ (۳) مردود بودن سه دیدگاه مذکور.

* دانشجوی دکتری حکمت و فلسفه اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، hosseinkhorsandiamin@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)،

ma.vatandoost@um.ac.ir

*** دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، kohansal-a@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰



کلیدواژه‌ها: انحفاظ ماهیت، انحفاظ ذات و ذاتیات، اعتباریت ماهیت، تطابق عوالم، نظریه شیخ.

۱. مقدمه و طرح مسأله

طرح اصالت وجود در حکمت متعالیه و تغییراتی که این نظریه در بیشتر مباحث فلسفی به همراه داشته است، ضرورت بازخوانی نظریه «انحفاظ ماهیت» بر پایه اصالت وجود و تقریرات مختلف آن را، ایجاب می‌کند. توضیح آنکه، در خصوص اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دو تقریر مشهور وجود دارد. تقریری که با پذیرش اصالت وجود همچنان به وجود ماهیت در خارج باور دارد؛ لکن با این توضیح که ماهیت به تبع وجود موجود است نه به نحو مستقل. تقریر دیگر اما، باور به اصالت وجود را مستلزم نفی وجود خارجی ماهیت می‌داند و نهایت چیزی که برای وجود خارجی ماهیت می‌پذیرد، وجود بالعرض و مجازی آن است. اکنون، اگر نظریه «انحفاظ ماهیت» با طرح ماهیت به عنوان مرز مشترک میان ذهن و خارج؛ بدین معنا که ماهیت هم در ذهن یافت می‌شود و هم در خارج، در صدد است مسأله مطابقت ذهن و عین را حلّ و فصل نماید؛ تقریر دوم اصالت وجود با این نظریه، چگونه همخوانی خواهد داشت؟ اگر ماهیت در خارج یافت نمی‌شود چگونه می‌توان آن را مرز مشترک میان ذهن و عین دانست؟! عده‌ای با طرح نظریه تطابق عوالم بر این باورند که اعتباریت ماهیت و اصالت وجود حکم می‌کند که تطابق ذهن و عین نیز بر اساس و پایه وجود حلّ و فصل شود. برخی اما باور به نظریه شیخ با تقریری نو را راه برون شد از معضل مذکور می‌دانند. گروهی نیز با نگاه وجودی به صورت ذهنی کوشیده‌اند با حفظ اصالت وجود و ماهیت در موطن ذهن، تفسیری وجودی از شناخت واقعیت ارائه دهند.

این نوشتار اما بر این باور است که اعتباریت ماهیت بنابر تقریر بالعرض آن، گرچه وجود ماهیت در متن خارج را نفی می‌کند اما به تحقق بالعرض آن در دو موطن ذهن و عین خدشه‌ای وارد نمی‌سازد. تحقق بالعرض ماهیت در دو موطن ذهن و عین می‌تواند مرز مشترک میان این دو قلمداد شود و انسان از این رهگذر به واقعیت خارج از خود آگاهی یابد.

۲. پیشینه پژوهش

آنچه تاکنون در راستای تحقیق کنونی به رشته تحریر درآمده عموماً در تبیین نظریاتی است که درباره گذار از اینهمانی ماهوی ذهن و عین مطرح شده است. غفاری و واعظی (۱۳۹۲) با طرح نظریه تطابق عوالم به گذار صدرالمألهین از اینهمانی ماهوی به اینهمانی وجودی رأی داده‌اند. نبویان (۱۳۹۶) نیز باور به اعتباریت ماهیت را مستلزم باور به نظریه شیخ دانسته است. جوارشکیان (۱۳۹۶) راه برون شد از معضل اعتباریت ماهیت و عینیت ماهوی را باور به اصالت پدیداری معنا انگاشته است. حسین زاده (۱۴۰۳) دیدگاه نظریه شیخ (به تقریر فیاضی) که در این مقاله نیز طرح می‌شود، را به نقد کشیده است.

باید توجه داشت که این مقاله از سه منظر با تحقیقات مذکور فاصله دارد: (۱) تحقیق کنونی به طرح های مذکور (تطابق عوالم، نظریه شیخ و اصالت پدیداری معنای) باور ندارد، بلکه در این مجال به نقد آنها می‌پردازد. (۲) نقدهایی که در این نوشتار بر دیدگاه شیخ محاکمی وارد خواهیم آورد با آنچه حسین زاده (۱۴۰۳) بر آن وارد ساخته، متفاوت است. از سویی، این نوشتار دو تقریر از نظریه شیخ را به نقد خواهد کشید که یکی از آنها نظریه شیخ به تقریر فیاضی است. (۳) از این همه گذشته، طرح نظریه تحقق بالعرض ماهیت در دو موطن ذهن و عین و ارائه آن به عنوان راهکاری برای تبیین عینیت ماهوی ذهن و عین بر اساس اعتباریت ماهیت، وجه امتیاز اساسی میان این نگاشته با دیگر نوشته‌هاست.

۳. نظریه انحفاظ ماهیت؛ چیستی و چرایی

مسأله علم به واقعیت از مسائلی است که هر اندیشمندی را در طول حیات عقلی و فلسفی‌اش به چالش می‌کشد. چالش اساسی در این باب آن است که در علوم حصولی که انسان با واسطه مفاهیم و صورتهای ذهنی با واقعیت ارتباط برقرار می‌کند چگونه می‌توان به مطابقت آنچه در ذهن نقش بسته با آنچه در خارج وجود دارد اطمینان یافت؟ به عبارتی دیگر، اگر در علوم حصولی به طور مستقیم و بدون واسطه با واقعیت ارتباط برقرار نمی‌شود، چگونه می‌توان ادعای شناخت واقعیت را داشت؟! آیا ارتباط غیر مستقیم با واقع همواره مستلزم نوعی شکاکیت و احتمال خطا بودن معارف بشری را به همراه ندارد؟

حکما و متکلمان برای پاسخ به این مسأله بسیار کوشیده‌اند. گروهی از ایشان نظریه «شیخ» را طرح کرده‌اند؛ به این معنا که آنچه در ذهن نقش می‌بندد صورتی است که از

جهاتی با موجود خارجی شباهت دارد و از آن حکایت می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ۳۱۴/۱؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق: ۲۱۲/۱). فخرالدین رازی هرچند در مباحث مشرقیه براهینی بر ردّ وجود ذهنی اقامه کرده است (فخر رازی، بی‌تا: ۱/ ۴۱-۴۳)، لکن باور وی به اینکه علم چیزی جز اضافه نفس به معلوم خارجی نیست، مستلزم انکار وجود ذهنی است (فخر رازی، بی‌تا: ۱/ ۳۲۲-۳۲۳). در این میان اما، عموم حکمای اسلامی باوری دیگر دارند. مطابق دیدگاه ایشان، ماهیت حدّ و مرز مشترک میان ذهن و خارج است. ماهیت چون نسبت به ذهنی یا خارجی بودن لا بشرط است می‌تواند در هر دو موطن یافت شود و مرز مشترک میان ذهن و خارج باشد: للشیء غیر الکنون فی الأعیان کونٌ بنفسه لدى الأذهان (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۲۲). با وجود مرز مشترک میان ذهن و عین انسان می‌تواند از ذهن به عین انتقال یابد و بدان آگاهی یابد (فارابی، ۱۹۷۰م: ۱۰۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۵ق: ۱/ ۳۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۸: ۱/ ۲۶۴-۲۶۴). از این دیدگاه می‌توان با عناوینی چون نظریه «انحفاظ ذات و ذاتیات» یا «انحفاظ ماهیت» یاد کرد. حکیم سبزواری می‌گوید: «و الذات فی أنحا الوجودات حفظ»: ذات در انحای مختلف وجود [خارجی و ذهنی] محفوظ است. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/ ۱۲۱). علامه طباطبایی در آغاز بحث وجود ذهنی می‌گوید: «المشهور بین الحكماء أن للماهیيات وراء الوجود الخارجی ... وجوداً آخر لا تترتب علیها فی الآثار و یسمی «وجوداً ذهنیاً» (طباطبایی، بی‌تا: ۲۸). این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که از منظر حکما در وجود ذهنی آنچه در هر دو موطن یافت می‌شود «ماهیت» است. بنابراین، می‌توان نظریه ایشان را نظریه «انحفاظ ماهیت» عنوان داد. هم‌چنین حکیم سبزواری در تعلیقات اسفار می‌گوید: «و مراد القوم من أن الأشياء تحصل بأنفسها فی الذهن انحفاظ الماهية مع مغایرة الوجودین و یتحقّق حیثیة المطابقة». (سبزواری، ۱۳۶۸: ۲/ ۲۶۹).

هرچند باور به لا بشرطیت ماهیت زمینه را برای انطباق ماهوی ذهن و عین فراهم می‌سازد، لیکن هم‌چنان این پرسش باقی است که چرا حکیم به مطابقت ذهن و عین باور دارد؟ به دیگر سخن، چرا در مبحث وجود ذهنی گریزی از نظریه انحفاظ ماهیت نیست؟ به نظر می‌رسد دلیل گرایش حکما و عده‌ای از متکلمان به نظریه «انحفاظ ماهیت» پرهیز از سفسطه بوده است. توضیح آنکه:

(۱) عقل انسان هنگام مواجهه با اشیاء دو مفهوم از آنها انتزاع می‌کند. یک مفهوم ناظر به هستی آنها و دیگری ناظر به چیستی آنهاست. مثلاً هنگام مواجهه با درخت

می‌گوییم: درخت هست. در فلسفه و کلام اسلامی از هستی تعبیر به وجود و از چیستی به ماهیت تعبیر می‌کنیم (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۹).

(۲) در این هنگام چند فرض پیش روی ماست: (الف) هر دو مفهوم عین واقع خارجی‌اند؛ یعنی مفهوم وجود دقیقاً همان وجود خارجی است که اکنون در ذهن من نقش بسته و مفهوم ماهیت نیز همان ماهیت خارجی است. (ب) هیچکدام عینیتی با واقع خارجی ندارند. (پ) مفهوم وجود با وجود خارجی عینیت دارد بر خلاف مفهوم ماهیت. (ت) مفهوم ماهیت عین ماهیت خارجی است بر خلاف مفهوم وجود.

(۳) از میان این چهار فرض، سه احتمال نخست باطل است. زیرا مطابق باور حکما وجود عین خارجیت است و هیچگاه عین آن به ذهن در نمی‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۱۶) (ابطال فرض الف و پ). فرض اینکه هیچ یک از دو مفهوم مطابقت با خارج نداشته و صرفاً به نحوی حاکی از آن باشند نیز مردود است، زیرا از سویی ماهیت به جهت لا بشرط بودن نسبت به ذهن و عین می‌تواند در هر دو موطن یافت شود و از دیگر سو، پذیرش این مطلب برابر با پذیرش سفسطه و عدم امکان شناخت واقع خواهد بود (همان: ۳۵).

(۴) بنابراین، سر پذیرش نظریه انحفاظ ماهیت از سوی حکما در واقع پرهیز از سفسطه بوده؛ و آنچه زمینه ساز گذار از سفسطه است، لا بشرط بودن ماهیت نسبت به خارج و ذهن است.

شایان ذکر است که از نظر نگارندگان، همانگونه که استاد مطهری نیز تاکید کرده‌اند، دلایل وجود ذهنی به دلالت مطابقی بر «انحفاظ ماهیت» دلالت ندارد بلکه مدلول التزامی آن است. توضیح آنکه دلایل وجود ذهنی به دلالت مطابقی تنها نظریه اضافه را رد می‌نماید ولی لازمه پذیرش این دلایل و نفی سفسطه آن است که ماهیت در دو موطن ذهن و خارج یکسان باشد؛ زیرا اگر این پیش فرض پذیرفته نشود، قول به شبیح لازم می‌آید که از سوی حکما رد شده است. به دیگر سخن، یا وحدت ماهوی ذهن و عین را می‌پذیریم و یا نمی‌پذیریم؛ اگر وحدت ماهوی پذیرفته نشود بدین معناست که علمی به واقعیت خارجی برای انسان حاصل نشده است و این همان سفسطه می‌باشد! توضیح آنکه، به باور قائلان به شبیح، صورت ذهنی درخت مثلاً، درخت نیست نه به حمل اولی و نه به حمل شایع. اکنون، آیا چنین باوری جز پذیرش سفسطه است؟ اگر صورت ذهنی درخت بیگانه از درخت

خارجی است چگونه علم به آن، علم به واقعیت خارجی (درخت) را به همراه دارد؟ روشن است که گریزی از پذیرش «انحفاظ ماهیت» نیست.

۴. دو تقریر از اعتباریت ماهیت و نحوه تحقق آن

بدون شک اثر گذارترین مسأله فلسفی در نظام حکمت متعالیه رأی به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. این مبنای اساسی و سنگ بنای حکمت متعالیه با خوانش‌های متفاوتی مواجه شده است. در این میان، دو تقریر مشهور و مهم از آن وجود دارد. عده‌ای باور به اصالت وجود را مساوی با نفی موجودیت ماهیت در متن خارج نمی‌دانند، بلکه وجود استقلالی ماهیت را نفی می‌کنند. مطابق این دیدگاه، ماهیت همانطور که حقیقتاً بر واقع خارجی صدق می‌کند حقیقتاً به تبع وجود در خارج موجود است و دارای مایا‌زاست (فیاضی، ۱۳۸۶: ۱/ ۴۳-۴۴). در مقابل، عده‌ای اصالت وجود را به معنای نفی خارجیت ماهیت می‌دانند. مطابق این رأی، ماهیت گرچه حقیقتاً بر متن واقع صدق می‌کند اما در متن خارج موجود نیست. به عبارتی دیگر، ماهیت بالعرض و المجاز در خارج تحقق دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱/ ۵۲؛ عبودیت، ۱۴۰۰: ۱/ ۹۶).

شایان ذکر است که پدید آمدن دو خوانش متفاوت از اصالت وجود در سنت فلسفی اسلامی، برخاسته از تفسیری است که نسبت به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت وجود دارد. در موضوع اصالت؛ برخی چون علامه طباطبایی، اصالت را به معنای «موجودیت بالذات» دانستند و از این‌رو، ماهیت را فاقد تحقق عینی شمردند. در مقابل، برخی اعتباریت ماهیت را به معنای نفی حضور ماهیت در موطن واقع نمی‌دانند. بنابراین اختلاف اصلی نه در اصل پذیرش اصالت وجود، بلکه در نحوه‌ی نسبت وجود و ماهیت در خارج است؛ آیا تمایز آن‌ها تحلیلی ذهنی است یا دارندگان دو واقعیت‌اند.

چالش کنونی ما فرجام شناسی نظریه انحفاظ ماهیت بنابر اعتباریت آن است. آیا رأی به اعتباریت ماهیت خصوصاً با این تقریر که ماهیت در متن واقع موجود نیست، با باور به انحفاظ آن در دو موطن ذهن و عین ناسازگار است؟ در ادامه بنابر دو تقریر مذکور از اعتباریت ماهیت، فرجام نظریه انحفاظ ماهیت را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱.۴ فرجام نظریه انحفاظ ماهیت بنابر تقریر بالتبع از اعتباریت ماهیت

دانستیم که تقریر بالتبع از اعتباریت ماهیت هم صدق حقیقی ماهیت بر واقعیت خارجی را می‌پذیرد و هم بر این باور است که ماهیت حقیقتاً به تبع وجود در خارج موجود است. نظریه انحفاظ ماهیت که بر وجود ماهیت در دو موطن ذهن و عین تأکید دارد با این خوانش از اعتباریت ماهیت منافاتی ندارد. هرچند این دیدگاه از جهاتی دیگر قابل مناقشه است، ولی چون عنوان کنونی مقاله ناظر به فرجام اعتباریت ماهیت با توجه به تقریر بالعرض از اعتباریت ماهیت است، در این باره به داوری نمی‌پردازیم.

۲.۴ فرجام نظریه انحفاظ ماهیت بنابر تقریر بالعرض از اعتباریت ماهیت

بنابر تقریر بالعرض از اعتباریت ماهیت، ماهیت در متن واقع موجود نیست. چالش جدی نظریه انحفاظ ماهیت بنابر این تقریر از اعتباریت ماهیت است. اگر ماهیت در خارج محقق نیست، چگونه می‌توان آن را مرز مشترک میان ذهن و عین دانست؟! به باور حکمت متعالیه وجود خارجی عین خارجیت است و هیچگاه به ذهن در نمی‌آید، ماهیت نیز بنابر این تقریر در متن خارج نیست که به ذهن در آید، پس چگونه می‌توان به نظریه انحفاظ ماهیت باور داشت؟ در پاسخ به این چالش، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح است. برخی از این دیدگاه‌ها این تقریر از اعتباریت ماهیت را به عنوان گذار از نظریه انحفاظ ماهیت تلقی کرده و کوشیده‌اند اینهمانی ذهن و عین را با پیش کشیدن دیدگاه‌هایی جدید تبیین کنند. در مقابل، عده‌ای بر این باورند که نظریه انحفاظ ماهیت با این تقریر از اعتباریت ماهیت قابل جمع است. در ادامه این دیدگاه‌ها را مورد بحث و ارزیابی قرار می‌دهیم.

۱.۲.۴ دیدگاه مختار: تحقق بالعرض ماهیت در دو موطن ذهن و عین

مقدمات زیر شرح این دیدگاه است:

(۱) با بالعرض موجود دانستن ماهیت، گرچه تحقق اصالی و تبعی ماهیت در متن خارج نفی می‌شود اما تحقق عرضی و به عرض وجود موجود بودن آن نفی نمی‌شود. بنابراین، ماهیت در خارج بالعرض موجود است. توضیح آنکه، آنچه در متن واقع تحقق دارد وجود است و تعینات آن. ماهیت، مفهومی است که از مراتب وجود و حدود آن انتزاع شده است و خود ما بازاء مستقل از وجود ندارد.

(۲) موجود ذهنی دارای دو حیثیت است: حیثیت حکایی و حیثیت فی نفسه. توضیح آنکه، آنچه را در ذهن انسان نقش می‌بندد می‌توان به دو اعتبار مورد ملاحظه قرار داد. گاه نگاه اصلی به آن داریم و وزان سایر موجودات آن را نیز امری موجود تلقی می‌کنیم و گاه به آن از آن منظر می‌نگریم که از واقعیتی حکایت دارد (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱/۲۸۶).

(۳) وجود ذهنی از آن حیث که خود نیز یکی از موجودات عالم هستی است، از مراتب هستی است.

(۴) آنچه موجب می‌شود یک وجود دارای ماهیت بالمعنی الأخص باشد، دارای حد بودن؛ و به عبارتی دیگر، ممکن بالذات بودن آن است.

(۵) وجود ذهنی نیز از آن حیث که از مراتب هستی است و امری محدود و ممکن است، دارای ماهیت است.

(۶) با دقت در موجود ذهنی این مهم آشکار می‌شود که چنین موجودی دو ماهیت را نشان می‌دهد. این وجود اولاً و بالذات ماهیت علم را منعکس می‌کند و ثانیاً و بالعرض ماهیت مقوله خارجی را. به عنوان نمونه، هنگامیکه جوهر (ماهیه) اذا وجدت فی الخارج وجدّت لافی موضوع را تصور می‌کنیم، واقعیتی در نفس ما تحقق پیدا می‌کند. آنگاه بر مبنای ارجاع علم حصولی به حضوری، ذهن ما از این واقعیت، مفهوم و ماهیت جوهر را انتزاع می‌کند. این مفهوم به دست آمده که خود از سنخ واقعیت و وجود است، ماهیتی دارد که همان علم (کیف نفسانی) است. از سویی، این واقعیت، ماهیت جوهر خارجی را نیز منعکس می‌کند. پس ماهیت واقعیت خارجی نیز در ذهن تحقق یافته است.

(۷) به حکم اصالت وجود و تقریر بالعرض از اعتباریت ماهیت، ماهیت موجود در ذهن نیز (اعم از ماهیت علم و ماهیت واقعیت خارجی) بالعرض موجود است.

(۸) بنابراین، ماهیت واقعیت خارجی همچنانکه در خارج به عرض وجود موجود است در ذهن نیز به عرض موجود ذهنی، موجود است. از این رو، این ماهیت مرز مشترک ذهن و عین است و می‌تواند انسان را به واقع خارجی متصل سازد و در بستر این اتصال به انسان آگاهی ببخشد.

فرجام نظریه «انحفاظ ماهیت» در ... (حسین خرسندی امین و دیگران) ۲۴۷

برای روشن‌تر شدن این دیدگاه مناسب است به برخی پرسش‌ها و اشکالات پاسخ دهیم.

پرسش نخست

پرسش آنکه، ماهیت که انعکاس وجود خارجی است گرچه اصالتاً یا بالتبع در خارج موجود نیست اما صدق حقیقی بر موجود خارجی دارد؛ مثلاً ماهیت انسان، صدق حقیقی بر زید خارجی دارد. اما صدق ماهیت در ذهن بر وجود ذهنی به چه نحو است؟ ماهیت انسان چگونه بر ماهیت ذهنی انسان صدق می‌کند؟

در مقام پاسخ به این پرسش توجه به این نکته ضروری است که آنچه در نفس ما تحقق می‌یابد در واقع وجود علم است؛ به تعبیر فلسفی، موجود ذهنی (یا همان مفهوم به دست آمده از موجود مجردی که نزد ما حاضر است) به حمل شایع مصداق ماهیت علم است اما به حمل اولی، از آن جهت که انعکاس وجودات خارجی است، از سنخ مقوله‌ای است که آن را نشان می‌دهد. بنابراین، ماهیت که منعکس از وجودات خارجی است، بر وجود ذهنی نیز صدق می‌کند هر چند صدق آن به حمل اولی است نه شایع صناعی.

پرسش دوم

اگر تقریر بالعرض از اعتباریت ماهیت را بپذیریم، یعنی پذیرفته‌ایم که ماهیت در متن خارج تحقق ندارد. وجود ذهنی نیز از آن حیث که از مراتب هستی است، ماهیت همراه با آن (اعم از ماهیت علم و ماهیت مقوله خارجی) تحقق بالعرض دارد؛ یعنی حقیقتاً موجود نیست. چیزی که در متن واقع و در ذهن موجودیت ندارد، چگونه می‌تواند مرز مشترک ذهن و عین باشد و نقطه اتصال ما به واقعیت خارجی قلمداد شود؟!

پاسخ آن است که، آری ماهیت با تقریر بالعرض از اعتباریت آن در متن خارج مایبازاء ندارد، اما ما یبازاء نداشتن برابر با نفی منشأ انتزاع داشتن نیست. معقولات ثانی نیز مایبازاء ندارند اما مایبازاء نداشتن آنها برابر با معدوم بودن و منشأ انتزاع نداشتن آنها نیست. تحقق بالعرض ماهیت در متن خارج مایبازاء داشتن آن را نفی می‌کند اما منشأ انتزاع آن - که همان حدّ هستی است - نفی نمی‌شود. از این رو، ماهیات نیز وزان معقولات ثانی بر متن واقع صدق حقیقی دارند و موجود به منشأ انتزاع خویش‌اند.

بنابراین، ماهیت در تقریر بالعرض آن، از مرتبه وجودی اشیاء انتزاع شده و از آن حکایت می‌کند.

در ادامه به دیدگاه‌های رقیب پرداخته؛ آنها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

۲.۲.۴ دیدگاه نخست: گذار از وحدت ماهوی به اینهمانی وجودی (تطابق عوالم)

مطابق این دیدگاه، تطابق عوالم جایگزین نظریه انحفاظ ماهیت می‌شود. مقدمات زیر شرح این دیدگاه است:

(۱) اصالت با وجود است. بدین معنا که آنچه در خارج موجود است و منشأ آثار موجودات است، وجود است نه ماهیت. پس آنچه حقیقتاً و بالذات موجود است، وجود است نه ماهیت. اصالت وجود هر چند مبنای عموم نظریات در حکمت متعالیه است، اما در این مسأله اهمیت دو چندانی دارد (فتحی، ۱۴۰۴: ۴۷).

(۲) با نفی اصالت ماهیت، در واقع، موجود بودن ماهیت نفی می‌شود. به دیگر سخن، ماهیت بالعرض و المجاز موجود است؛ یعنی، گرچه ماهیت بر مصادیق خارجی صدق می‌کند اما در متن خارج موجود نیست.

(۳) بنابراین نظریه انحفاظ ماهیت بنابر باور به اصالت وجود با تقریر مذکور، پذیرفتنی نیست، زیرا ماهیت در دو موطن ذهن و عین موجود نیست تا مرز مشترک میان این دو باشد. اما می‌توان با توجه به مبانی حکمت متعالیه چالش عینیت ذهن و عین را با توجه به تشکیک وجود پاسخ داد. توضیح آنکه:

(۴) از منظر حکمت متعالیه عوالم هستی در تقسیمی به سه عالم ماده، مثال و عقل، تقسیم می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۵۳). میان این سه عالم ارتباط طولی وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۳۱۴-۳۱۵). عالم مثال تنزل یافته عالم عقل؛ و عالم ماده تنزل یافته عالم مثال است. پس میان عوالم هستی تشکیک طولی برقرار است و کثرت آن به وحدت باز می‌گردد (طیبی، ۱۴۰۴: ۱۰۴).

(۵) در نظام تشکیک طولی وجود همواره چنین است که عالم برتر؛ مانند عالم عقل، تمام کمالات عالم فرودین؛ مانند عالم مثال، را واجد است، اما عکس این مطلب صادق نیست؛ یعنی چنین نیست که عالم فرودین تمام کمالات عالم برتر را واجد باشد. این نکته نیز قابل توجه است که کمالات عالم فرودین در عوالم برتر مناسب با

فرجام نظریه «انحفاظ ماهیت» در ... (حسین خرسندی امین و دیگران) ۲۴۹

همان عالم یافت می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶: ۳/۲۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۳۱۵). بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که هر چه در مرتبه فرودین است بعینه در مرتبه فراتر موجود باشد.

(۶) رابطه وجود ذهنی با وجود خارجی در واقع رابطه عالم مثال با عالم ماده است. پس، وجود ذهنی برتر از وجود خارجی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱/۲۸۶؛ عبودیت، ۱۴۰۰: ۱/۱۸۲). بنابراین، انسان ذهنی به جهت اینکه تمام کمالات انسان خارجی (موجود در عالم ماده) را واجد است به نحوی بر آن منطبق است. انسان خارجی نیز چون تنزل انسان ذهنی و مرتبه وجودی فرودین آن است به نحوی بر انسان ذهنی، منطبق است.

(۷) بنابراین، اینهمانی ذهن و عین نه ریشه در وحدت ماهوی، بلکه ناشی از تطابق عوالم وجود است (غفاری و واعظی، ۱۳۹۲: ۷۲).

حاصل آنکه، با توجه به اصالت وجود و نظام تشکیکی آن، می‌توان این همانی ذهن و عین را تبیین نمود بدون آنکه به ماهیت و انحفاظ آن در ذهن و عین باور داشت.

۱.۲.۲.۴ نقد و بررسی

می‌باید پرسید در مقدمه ششم مقصود کدام است: مثال متصل یا منفصل؟ اگر مراد مثال متصل باشد باید مشخص کنند که نفس را همچون صدرالمآلهین، فاعل صور جزئی می‌دانند یا نفس را همچون علامه طباطبایی و سهرودی، قابل صور جزئی می‌دانند؟ هر کدام که باشد حل مساله نیازمند تفصیل است.

اگر مراد مثال منفصل باشد که ظاهر سخن ایشان نیز همین است چون نوشته اند:

انسان ذهنی به جهت اینکه تمام کمالات انسان خارجی (موجود در عالم ماده) را واجد است به نحوی بر آن منطبق است. انسان خارجی نیز چون تنزل انسان ذهنی و مرتبه وجودی فرودین آن است به نحوی بر انسان ذهنی، منطبق است

باید گفت: مسأله شناخت در مطابقت انسان خارجی در ظرف عالم طبیعت با انسان ذهنی است که مثال متصل است و ارتباطی با مثال منفصل ندارد مگر آنکه گفته شود مثال متصل در اثر ارتباط حضوری نفس با حقایق موجود در مثال منفصل پدید می‌آید و چیزی غیر آن نیست. این سخن که ریشه در بیانات علامه طباطبایی دارد باید به تفصیل مورد

بحث و بررسی قرار گیرد. چه اینکه در این هنگام نیز انسان - چنانکه علامه طباطبایی نیز تصریح کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۲۳۹) - برای ارتباط با واقع خارجی گریزی از مفهوم سازی و بر گرفتن مفاهیم ندارد. در این صورت دوباره نیز پیوند ما با واقع خارجی برپایه عالم مثال متصل تبیین می‌شود.

اشکال مذکور را می‌توان به بیانی دیگر نیز شرح داد. توضیح آنکه، بنابر اصالت وجود با تقریر بالعرض از اعتباریت ماهیت، در متن واقع و در مقام ثبوت این نکته کاملاً مقبول و صحیح است که اینهمانی ذهن و عین برپایه تشکیک وجود تصویر می‌شود. اما به این نکته باید توجه نمود که وجود ذهنی دو حیث و جنبه دارد:

۱. گاه وجود ذهنی و به تعبیری دقیق‌تر موجود ذهنی را فی نفسه و از آن حیث که خود موجودی از موجودات عالم است در نظر می‌گیریم. در این صورت روشن است که وجود ذهنی (موجود ذهنی) در مرتبه عالم مثال تحقق دارد و به لحاظ مقام ثبوت از مرتبه عالم ماده فراتر و برتر است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱/ ۲۸۶).
۲. گاه موجود ذهنی را با حیث حکایت از واقع و در مقایسه با واقع در نظر می‌گیریم. در این صورت و با لحاظ این حیثیت - چنانکه علامه طباطبایی تصریح کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱/ ۲۸۶؛ همو، ۱۴۱۶ق: ۳۸) - موجود ذهنی را وجود ذهنی می‌نامیم. بنابراین، اطلاق وجود ذهنی مربوط به حیث حکایی و به تعبیری دیگر، مربوط به مقام اثبات و انتقال است.

با توجه به این دو حیث این سؤال مطرح می‌شود که هنگامیکه موجود ذهنی را حاکی از خارج در نظر می‌گیریم چه امری سبب انتقال از ذهن به عین می‌شود؟ به تعبیر دیگر، چطور موجود ذهنی آینه تمام نمای واقعیت خارجی قرار می‌گیرد؟ پاسخ به باور ما، انتزاع ماهیت و مفهوم از موجود ذهنی است. ما وقتی به موجود ذهنی از جنبه حکایت گری آن نظر می‌کنیم، حدود آن را در نظر می‌گیریم، آنگاه می‌یابیم که این حدود (همان ماهیات) همانطور که بر موجود ذهنی صدق می‌کند، بر موجود خارجی نیز صدق می‌کند. اینجاست که باور به اینهمانی ذهن و عین و اینکه موجود ذهنی همان موجود خارجی است، در ما بارور می‌شود. پس سرّ اینهمانی ذهن و عین در مقام اثبات و انتقال، وحدت ماهوی میان این دوست. در شرح دیدگاه مختار، در این باره سخن گفتیم.

۳.۲.۴ دیدگاه دوم: گذار از عینیت ماهوی به شبیح مُحاکِی با تقریری نو

برخی براین باورند که اصالت وجود نظریه انحفاظ ماهیت را بر نمی‌تابد. از سویی، حکایت ذهن از واقع نیز قابل خدشه نیست. این گروه کوشیده‌اند میان گذار از عینیت ماهوی بنابر اصالت وجود و حکایت ذهن از واقع جمع نمایند. به این منظور، باور به اصالت وجود را مستلزم پذیرش قول به شبیح مُحاکِی دانسته‌اند. لکن تقریر آنان از شبیح مُحاکِی یکسان نیست. دو تقریر از شبیح مُحاکِی وجود دارد. در ادامه به تبیین و نقد این دو می‌پردازیم.

۱.۳.۲.۴ تقریر نخست: امکان معرفت شناختی حکایت شبیح از واقعیت‌های خارجی

(۱) اصالت وجود با نظریه انحفاظ ماهیت ناسازگار است، زیرا وحدت ماهیت نشان از عدم اختلاف میان وجود خارجی و ذهنی دارد، حال آنکه حقیقتاً این دو وجود مختلف‌اند (اوسطی، ۱۳۹۹: ۱۱۵).

(۲) فلاسفه حصول صورت ذهنی در ذهن را پذیرفته‌اند. تنها اختلافی که وجود دارد این است که آنچه در ذهن نقش بسته با خارج وحدت ماهوی دارد یا ندارد (فرض عدم وحدت ماهوی همان نظریه شبیح مُحاکِی است). گفتیم که قول به اصالت وجود با وحدت ماهوی سازگار نیست، بنابراین، چون امر دائر مدار بین نفی و اثبات است، عدم وحدت ماهوی ذهن و عین؛ یعنی نظریه شبیح مُحاکِی، با اصالت وجود سازگار است (همان: ۱۵۷).

(۳) مفهوم ماهیت و فرد ماهیت هر دو غیر ماهیتند و از سنخ ماهیت نیستند، زیرا ادله اصالت وجود اصالت آن را منحصر در موطن خاصی نمی‌کند (همان: ۱۵۷-۱۵۸).

(۴) این اشکال که در صورت عدم پذیرش وحدت ماهوی ذهن و عین، سفسطه لازم می‌آید مقبول نیست، زیرا دلیلی بر این عینیت وجود ندارد و از سویی، حکایت صورتهای ذهنی از واقعیت خارجی در گرو این نیست که صورت ذهنی همان ذاتیات و مقومات واقع خارجی را داشته باشد، بلکه همین مقدار که نشان‌دهنده ذاتیات و مقومات آن باشد کافی است. قول به شبیح، منکر مطابقت معرفت شناختی ذهن و عین نیست، بلکه تنها مطابقت هستی شناختی این دو را نفی می‌کند. به این معنا که وقتی به هستی صورت ذهنی نظر می‌کنیم آن را مغایر با هستی شیء

خارجی می‌یابیم. اما از حیث معرفت شناختی، صورت ذهنی با خارج پیوند دارد؛ یعنی می‌تواند معرفت به خارج را به همراه داشته باشد.

(۵) میان وجود خارجی و وجود ذهنی خاص آن، سنخیت وجود دارد. نفس با انفعالی که از وجودات خارجی می‌پذیرد برخی از آثار و عوارض خاص وجودات خارجی در نفس منعکس می‌شود. این عوارض خاص در حیطه نفس معلوم به علم حضوری‌اند و شناخت آنها موجب شناخت واقعیت خارجی می‌شود (همان: ۱۶۷).

(۶) بنابراین، بنابر اصالت وجود شبیح محاکی که از سنخ وجود است، منکر مطابقت معرفت شناختی صورتهای ذهنی با واقع خارجی نیست، چه اینکه با انفعال نفس از واقع خارجی خواص آنها در ذهن منعکس شده و انسان به واقع خارجی تا حدودی آگاهی می‌یابد.

۱.۱.۳.۲.۴ نقد و بررسی

بندهای زیر نقد این دیدگاه مطابق با مقدمات مذکور در آن است:

اولاً: اصالت وجود با نظریه انحفاظ ماهیت - چنانکه پیش از این گفتیم و در شرح دیدگاه مختار نیز متذکر خواهیم شد - ناسازگار نیست. این دلیل که انحفاظ ماهیت با اختلاف وجود خارجی و ذهنی ناسازگار است مخدوش است. زیرا، ماهیت به جهت لایشرط بودن می‌تواند انحاء مختلفی از وجود داشته باشد، بی آنکه اشتراک ماهیت صدمه‌ای بر تفاوت و انحاء مختلف وجود وارد سازد. شواهد متعددی در حکمت متعالیه بر این مدعا وجود دارد. از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. باور به ارباب انواع در حکمت متعالیه با این باور همراه است که ماهیت جوهری؛ مانند انسان، همانطور که دارای فرد طبیعی و مادی است دارای فرد عقلی نیز می‌باشد. حکیم سبزواری به صراحت بر این نکته انگشت نهاده است که گرچه این دو به حکم تشکیک وجود متفاوت‌اند اما به باور صدرالمتألهین، ماهیت آن دو یکی است (سبزواری، ۱۳۶: ۷۱۳/۳-۷۱۴). بنابراین، این چنین نیست که همواره اشتراک ماهیت دلیل بر اشتراک در مرتبه وجودی باشد.

فرجام نظریه «انحفاظ ماهیت» در ... (حسین خرسندی امین و دیگران) ۲۵۳

۲. ملاصدرا خود در بحث وجود ذهنی کلام را با این مهم آغاز کرده است که یک ماهیت ممکن است دارای سه نحوه وجود باشد. به عنوان نمونه در *الشواهد الربوبیه* می‌گوید:

اعلم أن لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض: بدانکه ماهیت واحده سه نحوه هستی دارد که برخی از این نحوه‌ها و مراتب، از دیگری اقوی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۴).

حال چگونه می‌توان مدعی شد که بنابر مبانی حکمت متعالیه اشتراک ماهوی با اختلاف نحوه وجودات ناسازگار است؟!

ثانیاً: مقدمه دوم استدلال مذکور مبتنی بر ناسازگاری اصالت وجود با نظریه انحفاظ ماهیت است. روشن است که با ردّ این انگاره مقدمه دوم نیز مخدوش است.

ثالثاً: گرچه ادله اصالت وجود - چنانکه در مقدمه سوم استدلال آمده - اصالت وجود در تمام مواطن را اثبات می‌کند، اما اصالت وجود در تمام مواطن دلیلی بر ماهوی نبودن مفهوم ذهنی نیست. توضیح آنکه، به باور حکما «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیه و وجود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۸۲)؛ یعنی هر ممکن بالذاتی مرکب از ماهیت و وجود است. وجود ذهنی نیز چون ممکن بالذات است پس دارای ماهیت است، لکن چون اصالت با وجود است در موطن ذهن نیز اصالت با وجود موجود ذهنی است نه با ماهیت آن. بنابراین، مفاهیم ذهنی نیز دارای ماهیت‌اند، از این روست که ملاصدرا تأکید دارد که جوهر ذهنی به حمل اولی جوهر است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱/ ۲۹۵).

رابعاً: در مقدمه چهارم مدعی در صدد اثبات این مهم است که نظریه شبیح مطابقت معرفت شناختی صورتهای ذهنی را انکار نمی‌کند. می‌باید پرسید اگر آثار و خواص وجود خارجی به ذهن انتقال می‌یابند نه ذاتیات آن، در حیطه همان آثار و خواص چگونه مطابقت ذهن و عین را به دست آوردید؟ آیا این آثار و خواص شبیح آثار و خواص وجود خارجی است یا عین آن؟ اگر بگویید عین آن است پس دست از نظریه شبیح کشیده‌اید و اگر آنها را نیز شبیح محاکی از آثار و خواص وجود خارجی بدانید در مهلکه سفسطه خواهید افتاد. از کجا و چگونه دانستید که آنچه به ذهن آمده شبیح آثار و خواص وجود خارجی است؟!

خامساً: با اشکال بر مقدمه چهارم استدلال، مقدمه پنجم نیز بی پایه می‌شود. دوباره با این اشکال و سوال مواجهید که عینیت آثار منعکس شده از وجود خارجی به فضای ذهن را چگونه دانسته‌اید.

حاصل آنکه، نظریه شبح با تقریر مذکور نمی‌تواند جایگزینی مناسب برای نظریه انحفاظ ماهیت بنابر تقریر بالعرض از اعتباریت آن، باشد.

۲.۳.۲.۴ تقریر دوم: حکایت نفس از ماورای خود

باورمندان به این نظریه به علت اشکالات متعددی که به باور ایشان بر وجود ذهنی وارد است، از آن عدول کرده تفسیری دیگر از حکایت مفاهیم ارائه می‌کنند. آنان این ادعا را پیش کشیده‌اند که مطابق مبانی حکمت متعالیه از جمله اتحاد عاقل و معقول، مفاهیم و علم حصولی حاصل انفعال نفس از واقعیت‌های خارجی نیست، بلکه حالتی است که در ذات انسان نمایان می‌شود و نفس همچون آینه حالت حکایت‌گری به خود می‌گیرد و واقعیت‌ها را نشان می‌دهد. این حالت حکایت‌گری نفس، همان حالت مفهومیت است (نبویان، ۱۳۹۶: ۴۶-۴۷). در واقع، گویا باورمندان به این دیدگاه از آنجا که حکایت‌گری مفاهیم را ذاتی آنها می‌دانند (همان: ج ۲: ۴۷) و از سویی به اتحاد عاقل و معقول باور دارند، بر این باورند که علم حصولی همان حکایت‌گری نفس از عالم واقع است.

این گروه بعد از تبیین حقیقت علم حصولی بر این نکته تأکید دارند که علم حصولی غیر از وجود ذهنی است. توضیح این مطلب را با مقدمات زیر پی می‌گیریم:

(۱) محکی دو قسم است: محکی واقعی و محکی ذهنی. محکی واقعی همان چیزی است که در نفس الأمر به معنای عام آن محقق است. به عنوان نمونه، محکی واقعی مفهوم کتاب همان کتاب خارجی است. اما مفهوم کتاب علاوه بر حکایت از کتاب خارجی از محکی دیگری که محکی ذهنی و تصویر محکی واقعی است نیز حکایت دارد. این تصویر ذهنی پس از حکایت نفس از واقع خارجی در نفس پیدا می‌شود (همان: ۴۸-۴۹).

(۲) علم حصولی همان مفهوم است که از محکی واقعی حکایت دارد. محکی ذهنی هر مفهوم، وجود ذهنی محکی حقیقی و واقعی است. مدعی این انگاره خود می‌نویسد:

فرجام نظریه «انحفاظ ماهیت» در ... (حسین خرسندی امین و دیگران) ۲۵۵

نکته سوم: از دو نکته قبل معلوم شد «علم حصولی» غیر از «وجود ذهنی» است. اساساً علم حصولی و وجود ذهنی از دو سنخ هستند. «علم حصولی» همان مفهوم است که از سنخ حاکی است، ولی «وجود ذهنی» از سنخ محکی است؛ یعنی وجود ذهنی، محکی علم حصولی است؛ منتها محکی ذهنی آن، نه محکی واقعی آن. (همان: ۴۷/۲ و ۴۹).

(۳) هیچ کدام از ادله وجود ذهنی این مدعا را اثبات نمی کنند که همان ماهیت خارجی به ذهن می آید بلکه آنچه از این ادله استفاده می شود حصول شیخ مشابه اشیاست. منظور از «شیخ مشابه» وجودی است که مشابه وجود خارجی است (همان: ۶۳-۶۴).

حاصل آنکه، مطابق این دیدگاه، وجود ذهنی در واقع شیخ محاکی از واقعیت خارجی است. مفهوم کتاب که از کتاب خارجی حکایت دارد، علم حصولی است و محکی ذهنی آن، وجود ذهنی است که از جهاتی مشابه کتاب خارجی است.

۱.۲.۳.۲.۴ نقد و بررسی

۱. در این تقریر، «علم حصولی» (مفهوم) از «وجود ذهنی» جدا دانسته شده است. به عبارت دیگر، مفهوم به عنوان امری مستقل که از محکی واقعی حکایت می کند، در نظر گرفته شده و وجود ذهنی به عنوان «شیخ محاکی» صرفاً تصویری ذهنی است. چنین تفکیکی بی معنا است. زیرا علم حصولی همان وجود ذهنی است؛ یعنی صورت علمی عیناً وجودی است که در ذهن حاضر شده است. به دیگر سخن، تفاوت علم حصولی در ذهن با وجود ذهنی یک تفاوت اعتباری است که بر تعدد حقیقی دلالت ندارد.

۲. عبارت «حالت حکایت گری نفس» به خودی خود مبهم است. اگر این حالت همان علم حصولی است، پس چرا از وجود ذهنی جدا دانسته شده؟ اگر چیزی غیر از وجود ذهنی است، پس چه ماهیتی دارد؟

جنبه حکایت گری ذاتی وجود ذهنی است، زیرا عین وجود خارجی است. بنابراین، یک «حالت حکایت گری» جداگانه اضافه کردن بی معناست!

۳. در نقد بند (۳) باید گفت، دلایل وجود ذهنی به حیثیت هستی شناختی وجود ذهنی نظر دارد و هدف از این دلایل اثبات یک مرتبه وجود دوم در برابر مرتبه وجود خارجی است. این دلایل به حیثیت معرفت شناختی آن نظر ندارد. لذا همانگونه که

دلایل وجود ذهنی به تنهایی، انتقال ماهیت خارجی به ذهن را اثبات نمی کنند همینطور شبیح محاکی بودن وجود ذهنی را نیز اثبات نمی کنند بلکه اثبات هر دو ادعا نیازمند ضمیمه شدن دلایل دیگر است که در مورد نظریه «انحفاظ ماهوی» همان «لزوم سفسطه در فرض عدم انحفاظ» دلیل اصلی شمرده می شود.

۴.۲.۴ دیدگاه سوم: اصالت پدیداری معنا

مطابق این دیدگاه الگوی ماهوی علم با اشکالات زیادی مواجه است. سه اشکال بنیادی آن عبارت است از: انفصال عین و ذهن، ذات گرایی، دوگانه انگاری مقوله معنا و هستی. باورمندان به این دیدگاه نظریه اصالت پدیداری معنا را راه حل برونشد از این معضلات می دانند (جوارشکیان، ۱۳۹۶: ۵۷).

توضیح اشکالات سه گانه به شرح زیر است:

الف) انفصال عین و ذهن: علم انکشاف واقع نزد عالم است؛ انکشاف خارج و واقع یعنی یافتن واقع و حضور آن نزد عالم. این نحوه انکشاف جز با وحدت عالم و معلوم صورت نمی گیرد. تلقی ماهوی علم و اینهمانی ماهوی میان ذهن و عین، به این مهم باور ندارد (همان: ۷۶). صورت ذهنی آخرین چیزی است که ما از واقعیت خارجی ادراک می کنیم؛ در واقع صورت ذهنی همان واقع خارجی است که بر ما منکشف شده است.

ب) ذات گرایی: ذات گرایی در دو عرصه هستی شناختی و معرفت شناختی مطرح است. ساحت هستی شناختی آن، باور به وجود ذوات و صور برای واقعیت های خارجی است. این ساحت بنابر اصالت وجود برچیده می شود. در خارج آنچه هست وجود و تعینات آن است. درک ماهوی از اشیاء نیز بنابر اصالت وجود بی معناست. وقتی ماهیت در خارج نیست، چگونه می توان آن را مرز خارج و ذهن دانست؟! (همان: ۷۸).

ج) دوگانه انگاری معنا و هستی: وجود ذهنی چون واقعیتی آینه نما و حکایت گر دارد، حیث معنایی و واقع نمایی آن عین حیث وجودی اش خواهد بود (همان: ۸۰-۸۱).

اما نظریه «اصالت پدیداری معنا» را می توان با مقدمات زیر تبیین کرد:

فرجام نظریه «انحفاظ ماهیت» در ... (حسین خرسندی امین و دیگران) ۲۵۷

۱. همه آنچه درباره خارج می‌دانیم در واقع همان ادراکات ذهنی و معانی آنها در وعاء ادراکی ماست. از آن جهت که کاشفیت علم مقوم آن است چاره‌ای نیست جز پذیرش این نکته که معنا همان خارجی است که ادراک می‌کنیم. و این معنا چون متحد با ماست علم ما و متحد با ذات ماست.

به عبارت دیگر، معنا از آن جهت که کاشف از خارج است عین خارج است البته خارج عند النفس، و از آن جهت که همان ادراک و علم نفس ماست عین ذهن و نفس است... از این رو حقیقت علم حصولی نیز مانند علم حضوری چیزی جز همان حضور واقعیت و وجود معلوم عند العالم نخواهد بود، چرا که معنا و ماهیت یک مفهوم و صورت ذهنی مطابق با خارج نیست بلکه خود خارج است ولی خارجی که ظهور و وجود نفسانی پیدا کرده و در ساحت علم ما حضور پیدا کرده است نه خارج محض و بریده و منفصل از هستی و مشاعر انسان. (جوارشکیان، ۱۳۸۷: ۱۱۶)

۲. باتوجه به مقدمه نخست می‌توان گفت: ماهیت شیء ظهور خارج عند النفس است. به تعبیر دیگر، ماهیت شیء همان «هستی ظهوری» آن در نفس است. بنابراین، ماهیت نه امری اعتباری که امری وجود است (همانجا). ماهیت آن مقدار از حقیقت شیء است که بر ما منکشف شده است.

۳. چون ماهیت ظهور حقیقت و واقعیت است پس خود امری واقعی است؛ یعنی از سنخ وجود است. پس هم ماهیت اصیل است و هم وجود (همان: ۱۱۹).

بنابراین، چون آنچه در ذهن جلوه می‌کند ماهیت است اولاً، و ماهیت همان جلوه هستی است ثانیاً، و هستی اصیل است ثالثاً، از این رو، می‌باید به اصالت پدیداری معنا و به تعبیر دیگر، به اصالت معنای پدیدار شده بر انسان قائل شد. حاصل این دیدگاه بر مبنای اصالت وجود، پدیدار شدن خود واقعیت نزد عالم است نه ماهیت بریده از واقعیت بر انسان.

۱.۴.۲.۴ نقد و بررسی

نقد این نظریه را می‌باید در دو مقام دنبال کرد. نخست نقد اشکالاتی که از سوی این نظریه بر تلقی مشهور وارد شده است آنگاه می‌باید به بررسی اصل نظریه پرداخت. در خصوص اشکالات وارد شده بر نظریه انحفاظ ماهیت توجه به نکات زیر لازم است:

اولاً: باور به اصالت وجود حتی بنابر تقریر بالعرض از اعتباریت ماهیت، به معنای نفی کامل ماهیت از واقع خارجی نیست. بلکه بنابر باور به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به تقریر بالتبع آن، ماهیت گرچه در خارج به نحو مستقل موجود نیست اما به تبع وجود حقیقتاً در متن خارج موجود است. بنابر تقریر بالعرض از اعتباریت ماهیت نیز گرچه ماهیت در خارج مایزاً ندارد اما منشأ انتزاع دارد و بر آن حقیقتاً صدق می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/۱۴۳؛ خرسندی امین، ۱۴۰۳: ۲۵۷-۲۵۸). از این رو، اصالت وجود ذات‌گرایی هستی‌شناختی را نفی نمی‌کند بلکه آن را بالتبع یا بالعرض موجود می‌داند.

ثانیاً: عینیت حیث حکایی معنا با وجود (ذهنی) چنانکه پیش از این متذکر شدیم، مقبول است. اما این تلقی و باور چرا و چگونه نظریهٔ انحفاظ ماهیت را مخدوش می‌کند؟ توضیح آنکه، مطابق نظریهٔ انحفاظ ماهیت، ماهیت اشیای خارجی عیناً به ذهن منتقل می‌شوند و در این هنگام موجود به وجود ذهنی خواهند بود. از منظر هستی‌شناختی چنانکه حکمای باورمند به حکمت متعالیه متذکر شده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۱۲۲-۱۲۳؛ طباطبایی، بی‌تا: ۳۴) ماهیت موجود به وجود ذهنی همان حیث حکایت‌گری و عدم ترتب آثار واقعیت خارجی است. بنابراین، اولاً حکمای باورمند به نظریهٔ مطابقت دوگانه انگار نیستند و ثانیاً، دوگانه انگار نبودن خدشه‌ای بر نظریهٔ انحفاظ ماهیت وارد نمی‌سازد، بلکه تقریر کامل و دقیق آن است.

اما اشکالاتی که بر اصل نظریهٔ «اصالت‌پدیداری معنا» وارد به شرح زیر است:

اولاً: اگر دلیل انطباق معنا بر خارج «کاشفیت علم یا معنا» باشد در مورد مفاهیم علمی که علم نامیده می‌شود چه خواهید گفت؟ ناگزیر هستید آن را مطابق با نفس الامر بدانید که در این صورت باز هم این اشکال مطرح خواهد شد که نفس الامر اعم از خارج و ذهن است و انحصار سخن در انطباق مفاهیم علمی با خارج، اخص از مدعا خواهد بود.

ثانیاً: ماهیت حاصل در ذهن همان مفهوم منتزع از واقعیات خارجی است که از حدود آن واقعیات، انتزاع شده است. این انتزاع در ذهن گونه‌ای وجود ذهنی است که به اعتبار آنکه از چیستی وجود خارجی حکایت می‌کند این «وجود یا ظهور ذهنی» را «ماهیت» می‌نامند. به دیگر سخن آنچه «هستی‌ظهوری» نامیده شده است همان «وجود ذهنی» است که انعکاس وجودهای خارجی می‌باشد و این وجود ذهنی

واقعیت واحدی است که به اعتبارات گوناگون «وجود ذهنی»، «ظهور ذهنی» و «ماهیت» نامیده می‌شود. به اعتبار اینکه در ظرف ذهن از واقعیت برخوردار است و آثار خاص خود را دارد «وجود ذهنی» و به اعتبار اینکه «کاشف از واقعیت خارجی» است، «ظهور ذهنی» یا «علم» و نیز به اعتبار اینکه ناظر به «چیستی واقعیت خارجی» است «ماهیت» نامیده می‌شود. نه اینکه «ظهور ذهنی» یا «ماهیت» چیزی جدای از «وجود ذهنی» باشد و در پی آن به «وجودی بودن ماهیت» در کنار یک امر وجودی دیگری به نام «وجود ذهنی» حکم شود.

اگر مراد نویسنده محترم چیزی جز این باشد بدین معناست که قائل به اصالت وجود و ماهیت معا شده است و همه اشکالاتی که بر نظریه اصلین در جای خود وارد شده است بر این نظریه نیز وارد خواهد شد.

افزون بر اینکه نویسنده محترم باید مشخص کند که آیا باور به اصالت ماهیت و وجود تنها در ظرف ذهن گفته شده است یا اینکه در ظرف خارج نیز همین سخن تکرار می‌شود؟ اگر صرفاً در ظرف ذهن است تخصیص در قواعد عقلی لازم می‌آید چون معنایش آن است که «وجود و ماهیت غیر یکدیگرند الا در ذهن که عینیت برقرار است» و اگر در ظرف خارج نیز عینیت ماهیت و وجود مطرح شود با اصالت وجود صدرایی که تحقق ماهیت را در ظرف عین و ذهن، بالعرض و مجاز می‌داند، منافات دارد. افزون بر آن، لازمه‌اش آن است که برای وجود «غیر» در نظر گرفته شود، در حالی که «غیر وجود» همان «عدم» است و عینیت وجود و عدم امری است که بطلان آن آشکار است.

براساس توضیحات پیشین روشن می‌شود که «ماهیت، ماهیت است» به حمل اولی و «ماهیت، ماهیت نیست» به حمل شایع. در حمل اولی نظر به مفهوم است و در حمل شایع نظر به مصداق. ماهیت آنگاه «ظهور ذهنی» یا «وجود ذهنی» نامیده می‌شود که مصداق ذهنی آن مد نظر قرار گیرد ولی در حمل اولی نظر به مفهوم ماهیت است نه مصداق آن. روشن است که تفاوت به دست آمده از اختلاف حمل دلیل بر اختلاف اعتباری «ماهیت» و «وجود ذهنی» آن در ظرف ذهن است نه اختلاف حقیقی آن تا برای ماهیت در ظرف ذهن وجودی یا ظهوری جداگانه از وجود ذهنی آن در نظر گرفته شود.

۵. نتیجه‌گیری

بندهای زیر نتایج به دست آمده از این نوشتار است:

۱. تحقق بالعرض ماهیت در موطن خارج گرچه وجود حقیقی آن را به همراه وجود در متن خارج بر نمی‌تابد، اما صدق آن بر متن واقع را نفی نمی‌کند.
۲. ماهیت چنانکه بر متن واقع صدق می‌کند، بر صورت ذهنی نیز انطباق می‌یابد. در این هنگام است که انسان شاهد یک شیء در دو موطن است.
۳. تحقق بالعرض ماهیت در دو موطن ذهن و عین مرز مشترک میان آن دو به شمار رفته می‌تواند ذهن انسان را به واقعیتهای عینی پیوند دهد. این دیدگاه که از آن به «تحقق ماهیت در دو موطن ذهن و عین» یاد شد، نظریه مختار است و می‌تواند چالش اینهمانی ماهوی ذهن و عین را برپایه باور به اعتباریت ماهیت تبیین کند.

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء (المنطق)*. محقق: سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- اوسطی، امیر (۱۳۹۹). *تحلیل انتقادی وجود ذهنی در حکمت متعالیه بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت*. به راهنمایی محمد جواد رضایی. تهران: دانشگاه خوارزمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- حسین زاده، محمد (۱۴۰۳). *بررسی انتقادی تقریر فیاضی از نظریه وجود ذهنی، اندیشه دینی*، ۲۴ (۳).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *فلسفه صدر*. محقق: محمدکاظم بادپا، قم: نشر اسراء.
- جوارشکیان، عباس (۱۳۹۶). *معضلات معرفت شناختی الگوی ماهوی علم در حکمت متعالیه*. نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام، ۹۹ (۲). (<https://doi.org/10.22067/philosophy.v49i2.58002>)
- جوارشکیان، عباس (۱۳۸۷). *اجتماع دو منظر اصالت ماهیت و اصالت وجود در نظریه اصالت پدیداری معنا*. نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام، ۸۱ (۲). (<https://doi.org/10.22067/philosophy.v40i2.3172>)
- خرسندی امین، حسین (۱۴۰۳). *ماهیت؛ حکایت از وجدان یا فقدان؟ نشریه شناخت*، ۱۷ (۸۹/۱). (10.48308/kj.2024.237380.1282)
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. با تعلیقات علامه حسن زاده، تهران: نشر ناب.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*. قم: مکتبه المصطفوی.

فرجام نظریه «انحفاظ ماهیت» در ... (حسین خرسندی امین و دیگران) ۲۶۱

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *شرح أصول الکافی*. مصحح: محمد خواجهی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. مصحح: محمد خواجهی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا). *بدایه الحکمه*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۸) ← صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه*. قم: مکتبه المصطفوی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طیبی، احمد (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی روش شناسی ملاصدرا و کانت در تبیین واقعیت و معرفت. حکمت معاصر، ۴۰ (۱۶). <https://doi.org/10.30465/cw.2025.51730.2105>

عبودیت، عبدالرسول (۱۴۰۰). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: انتشارات سمت. غفاری، سید احمد و واعظی، احمد (۱۳۹۲). بررسی تأثیر تطابق عوالم در معرفت شناسی صدر. نشریه پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ۴۳ (۱۱). (فاقد کد)

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۷۰م). *کتاب الحروف*. بیروت: دارالمشرق.

فتحی، علی (۱۴۰۴). تحلیل وجودی معرفت در حکمت متعالیه و نسبت آن با نظریه مطابقت. حکمت معاصر، ۴۰ (۱۶). <https://doi.org/10.30465/cw.2025.51215.2092>

فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). *المباحث المشرقیه*. قم: بیدار.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). *نهایه الحکمه؛ صححه و علّق علیها غلامرضا الفیاضی*. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۴۲۵ق). *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.

نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۶). *جستارهایی در فلسفه اسلامی؛ مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی*. قم: انتشارات حکمت اسلامی.