

واقع گرایی (مفهوم و اهمیت آن در حکمت مدنی متعالیه)

محمد پزشکی^۲

چکیده

مسئله بودگی «واقعیت اجتماعی» برای این حکمت، به امکان تأسیس علم انسانی متناسب با فلسفه اسلامی باز می‌گردد. در واقع پرسش از امکان تأسیس علم انسانی مزبور (به نوعی)، به چالش کشیدن ظرفیت حکمت متعالیه به مثابه یک نظام فلسفی کامل است؛ به گونه‌ای که عدم امکان تأسیس علوم انسانی بر اساس آموزه‌های آن، به منزله نقص نظام فلسفه اسلامی تعبیر خواهد شد. هدف این مقاله، توضیح مفهوم و اهمیت «واقع گرایی» برای کلیت حکمت متعالیه است. مدعای این نوشته آن است که «واقع گرایی» اهمیتی اساسی در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و نظام ارزشی حکمت مدنی متعالیه دارد؛ به طوری که تبیین واقع‌گرایانه امر اجتماعی تبدیل به یک مسئله اساسی در حکمت مدنی شده است. این نوشتار نشان می‌دهد که چگونه مسئله بودگی «واقعیت اجتماعی» برای حکمت مدنی، به امکان تأسیس علم انسانی متناسب با حکمت متعالیه باز می‌گردد. به همین منظور، در مقاله حاضر از روش اسنادی استفاده شده است و تلاش شده از سخنان بزرگان این حکمت، برای مدعای مقاله مستندات ارائه گردد. یافته‌های مقاله می‌تواند برای بررسی موضوعاتی مانند ارائه نظریه واقع‌گرایی در امور اعتباری یا تبیین ظرفیت حکمت متعالی برای تأسیس علوم انسانی به کار گرفته شود.

واژگان کلیدی: واقع‌گرایی، واقعیت اجتماعی، حکمت متعالیه، تأسیس علم انسانی، نظریه واقع‌گرایی در امور اعتباری.

۱. مقاله حاضر گزارشی از یک پژوهش با عنوان «نظریه واقع‌گرایی در امر سیاسی» است که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حال اجراست.

pezesghi@isca.ac.ir

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مقدمه

«واقع‌گرایی»^۱ مفهومی است که در تعریف آن اتفاق نظر وجود ندارد؛ زیرا بر اساس معیارهای متفاوت، تعریف‌های مختلفی از آن شده است. اما هواداران واقع‌گرایی در این مدعا مشترک هستند که «واقعیت مستقل از ذهن ما "در خود" وجود دارد و این واقعیت به همین صورت قابل شناختن است» (فی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۷).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، ادعای مزبور از دو مدعای کوچک‌تر تشکیل شده است. ادعای فرعی نخست، ایده‌ای هستی‌شناختی است که به «ذات‌گرایی» شناخته می‌شود. ذات‌گرایی به معنی اذعان به وجود «ذات»^۲ و «واقعیت»^۳ برای چیزهاست (دادجو، ۱۳۹۷، ص ۵۲). براین اساس، میان «چیز»ها اختلاف ذاتی وجود دارد و این اختلاف موجب تمایز ذاتی یک چیز از چیز دیگر می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۱۳).

دومین قسمت از ادعای اصلی واقع‌گرایی، یک ادعای فرعی «معرفت‌شناختی» می‌باشد و مبنی بر این است که «شناخت جهان خارج [از ذهن] امکان‌پذیر است» (صادقی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۳). به این ترتیب، پذیرش دو مدعای فرعی فوق حداقل شرط لازم برای «واقع‌گرایی» است. بنابراین اگر مدعای فرعی نخست مورد تردید قرار گیرد، در آن صورت نتیجه‌ای که حاصل می‌شود «شک‌گرایی» خواهد بود و اگر مدعای فرعی دوم مورد چون و چرا قرار گیرد، در آن صورت به «ایده‌آلیسم» یا «نسبی‌گرایی» منتهی خواهد شد. در ایده‌آلیسم، وجود جهان مستقل خارج از ذهن مورد تردید واقع می‌شود و در نسبی‌گرایی،

1. Realism
2. Essence
3. Real

پس از فرض وجود واقعی «چیزها» نحوه رابطه موضوعات واقعی با موضوعات ذهنی به گونه‌ای تبیین می‌شود که عبارات درست، مرتبط و بیانگر به‌دست آیند (سایر، ۱۳۸۵، ص ۷-۷۵). اما چالش بین «واقع‌گرایی» و «ایده‌آلیسم» در علوم انسانی معاصر مغرب زمین، خود را به‌صورت چالش میان «اعتبارگرایی»^۱ و «واقع‌گرایی»^۲ نشان می‌دهد.

مسئله واقع‌گرایی در حکمت مدنی متعالیه

در مسئله «واقع‌گرایی» برای حکمت متعالیه صورت‌بندی از نظریه واقع‌گرایی به گونه‌ای است که بتواند با هستی‌شناسی این فلسفه منطبق باشد. در واقع، «مسئله» شدن این موضوع (انطباق نظریه واقع‌گرایی و تعریف واقعیت با هستی‌شناسی اسلامی) به دو صورت جلوه‌گر می‌شود. صورت نخست از این مسئله - به روایت سید محمدحسین طباطبایی و شاگردانش - به نظریه «اعتباریات» مربوط می‌شود. بر اساس این نظریه، «اعتباریات» حقایقی ذهنی هستند که نه به‌طور مستقل و نه به‌صورت وابسته، همتایی در خارج از ذهن ندارند. اما با این وصف، «اعتباریات» از امور عینی گرفته می‌شوند و مبتنی بر واقعیات خارجی هستند (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۰). شهید مرتضی مطهری نحوه ابتدای «اعتباریات» بر «امور واقعی» را این‌گونه توضیح می‌دهند:

حقیقت این است که هر یک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم، خواهیم دید که بر روی حقیقتی استوار است. یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن، از راه همان مصداق واقعی است. چیزی که هست اینکه: ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود، چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم نیست. در حقیقت این عمل خاص ذهنی که ما نامش را «اعتبار» گذاشته‌ایم، یک نوع بسط و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی می‌دهد و این خود یک نوع فعالیت و تصرفی است که ذهن بر روی عناصر ادراکی می‌نماید و فرق این فعالیت و تصرف ذهنی با تصرفات دیگر - که شرح آنها در مقاله (۵) گذشت - این است که این تصرف، به‌طور ارادی یا غیر ارادی، تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگانی واقع می‌شود و با تغییر آنها تغییر می‌کند؛ به

1. Constructivism
2. Realism

خلاف آن تصوّراتی که از نفوذ این عوامل آزاد است. بنابراین مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده است و همان طور که در مقاله (۴) گفته شد، خطای مطلق نداریم و هر خطایی از صحیحی پیدا شده است. اعتبار و فرض مطلق هم نداریم. تمام مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی و یا انتزاعی اقتباس شده است. این است معنای جمله متن: «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است» و البته درک این مطلب در مورد اعتباریات شعری (مثل «شیر می آید») واضح است و در مورد اعتباریات عملی و اجتماعی نیز با بیان هایی که به تدریج در متن و پاورقی ها می شود، این مطلب واضح خواهد شد (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۹۵).

با این بیان، مطهری توضیح می دهد که ذهن در یک فرآیند خاص تعریف شده و یا ویژگی های یک واقعیت خارجی را به واقعیت دیگری نسبت می دهد. در نتیجه چنین عملی، یک واقعیت اعتباری ساخته و پرداخته می شود. اما همان طور که شهید مطهری نیز بیان می کند، هدف از چنین کاری به دست آمدن برخی نتایج عملی در زندگی بشر است. از این رو، از امور فرضی یک سری امور حقیقی به دست می آیند. اما این سخن به آن معنا نیست که واقعیت های اعتباری به پیدایش واقعیت های عینی منجر می شوند. بلکه مقصود آن است که واقعیت های عینی، مبتنی بر واقعیت های فرضی می باشند (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱). شهید مطهری در بخشی از نقل قول بالا اشاره می کند که واقعیات اعتباری از واقعیات عینی اخذ می شوند. اما آنچه که در توضیحات او دیده نمی شود این است که چرا و چگونه «امر واقعی» بر «امر اعتباری» مبتنی است. به عبارت دیگر، مسئله واقع گرایی در تبیین مطهری از نظریه اعتباریات آن است که وی ضمن اینکه به فرضی و قراردادی بودن مفاهیم و نظریه های اعتباری اذعان می کند، باید بپذیرد که این نوع از مفاهیم و نظریاتی که سازنده بسیاری از علوم انسانی هستند، باید ارتباطی با فلسفه اسلامی داشته باشد که پیرامون واقعیت سخن می گوید. اما او خود به این امر اذعان دارد که نوعی از ابتدائی واقعیت های اعتباری به واقعیت های عینی وجود دارد. البته روشن است که شرط امکان تأسیس علم انسانی بر اساس آموزه های فلسفه اسلامی، وجود ارتباطی حقیقی میان واقعیت های اعتباری با واقعیت های عینی است.

دومین صورت از «مسئله» شدن انطباق نظریه واقع گرایی و تعریف واقعیت با هستی شناسی اسلامی، مربوط به برداشت ابراهیم خانی از نظریه «اعتباریات» می شود که او

آن را «فهم هستی‌شناسانه اعتباریات» می‌نامد (خانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۳).
 او در توضیح چگونگی ابتدای واقعیت اعتباری بر واقعیت عینی، به برداشتی از فرمایش
 امام علی علیه السلام توسط عبدالله جوادی آملی تمسک کرده است که بر اساس آن، رابطه «نفس» با
 «بدن» به رابطه «خدا» با «بندگان» تشبیه شده است. این نویسنده می‌نویسد:
 به بیان آیت‌الله جوادی آملی، همان‌گونه که طبق سخن گویای امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد
 حق تعالی و نسبت او با مخلوقات، حق تعالی داخل در اشیاء است اما نه به معنای ممالج و
 مخلوط بودن حسی و ظاهری، و خارج از اشیاء است اما نه به معنای مابینت و تعاند و
 فاصله‌ای حسی و ظاهری،^۱ در مورد نفس و بدن نیز می‌توان گفت «النفس داخل فی
 البدن لا بالممازجه و خارج عنها لا بالمباینه» (همان، ص ۲۱-۲۲).

نویسنده مزبور با الهام از این برداشت، مدعایی درباره رابطه «واقعیت عینی» و «واقعیت
 اعتباری» مطرح می‌کند مبنی بر اینکه:

همان نسبتی که میان حق تعالی و عالم و یا میان نفس و بدن برقرار است، در حوزه مسائل
 اجتماعی و در میان موجودات حقیقی و موجودات اعتباری در این عرصه نیز برقرار
 است. در واقع می‌توان گفت که «الحقیقی داخل فی الاعتباری لا بالممازجه و خارج عنها لا
 بالمباینه» (همان، ص ۲۲).

برای توضیح این فرمول باید گفت «واقعیت عینی» و «واقعیت اعتباری» از جهت
 «موجود بودن» یکسان هستند و تفاوتی با هم ندارند. اما از جهت دیگر، واقعیت عینی از
 واقعیت اعتباری «متمایز» است و آنچه که این دو نوع از واقعیت را از هم متمایز می‌کند آن
 است که فضای تحقق واقعیت عینی جهان خارج از ذهن می‌باشد؛ درحالی‌که فضای تحقق
 واقعیت اعتباری جهان، قرارداد و اعتبار است. با این توضیح می‌توان امر واقع اعتباری را
 داخل در امر واقع عینی دانست (لا بالممازجه) و درعین‌حال، آن را بیرون از جهان خارج از
 ذهن قرار داد (لا بالمباینه). با این بیان می‌توان نتیجه گرفت که سخن شهید مرتضی مطهری
 - که پیش از این به آن اشاره شد - تنها درباره جهت تمایز واقعیت اعتباری از واقعیت عینی
 است و در پایان کلامش (آنجا که به اخذ واقعیت اعتباری از واقعیت عینی اشاره می‌کند)
 در واقع به جهت اشتراک این دو نوع از واقعیت، متوجه است که ابراهیم خانی آن را مورد

۱. «الحق داخل فی الاشیاء لا بالممازجه و خارج عنها لا بالمباینه».

توجه قرار داده است. به عبارت دیگر، مسئله بودن واقعیت‌های اعتباری در خوانش ابراهیم خانی آن است که این نوع خوانش نظریه «اعتباریات»، سخنی از چگونگی پیدایش و تکثر مفاهیم اعتباری نمی‌گوید. سخن خانی درباره نظریه اعتباریات این است که:

علامه طباطبایی معتقدند هر عمل ارادی انسان با یک اعتبارات همراه است و مکانیزم عمل انسان بر اساس اعتبار است و نه تنها زندگی اجتماعی او بدون اعتبارات غیر ممکن است، بلکه هر فرد انسانی در ابتدایی‌ترین خواسته‌های خود دست به عمل اعتبارسازی می‌زند. برای انسان به‌عنوان موجودی که همواره به سمت کمال در حرکت است، اعتبارات مانند یک واسطه عمل می‌کند. مطابق تشبیه علامه، انسان بدون اعتبارات همانند ماهی بدون آب است و نظام فطری و طبیعی انسان به گونه‌ای است که تمامی انسان‌ها به سمت کمالی که لایق آن‌هاست پیش می‌روند و این امر محقق نمی‌شود جز به وسیله اعتبارسازی. در حقیقت، اعتبارات لازمه هر فعل ارادی انسان است (همان، ص ۸۵-۸۶).

همان‌طور که از این نقل قول مشخص است، تمام توجه ابراهیم‌خانی به بُعد هستی‌شناسانه نظریه اعتباریات علامه معطوف است و از بعد معرفت‌شناسانه این نظریه سخنی به میان نیاورده است.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که با توجه به جایگاه تاریخی فلسفه اسلامی موجود، مسئله «واقع‌گرایی» برای این فلسفه، صورت‌بندی یک نظریه درباره «واقعیت اعتباری» است؛ به گونه‌ای که با نظام «هستی‌شناسی» آن مرتبط باشد. ابوالحسن حسنی ضمن اذعان به اینکه «حکمت متعالیه» به‌عنوان یکی از شاخه‌های فلسفه اسلامی در وضعیت کنونی بیشتر بر «واقعیت عینی» متمرکز می‌باشد و در قلمرو «هستی‌شناسی» و «الهیات» بر بنیادهای استواری تأسیس شده، اما با وجود این، در شاخه‌های «حکمت عملی» توسعه چندانی نیافته است (حسنی، ۱۳۹۰، ص ۱۹). حسنی در ادامه سخنان خود، به‌درستی اشاره می‌کند که برای ورود «حکمت متعالیه» به عرصه زندگی فلسفی کنونی در سطح بین‌المللی، لازم است شاخه‌های آن بسط یابد. درون‌مایه کلام او درباره صورت مسئله فلسفه اسلامی و البته حکمت متعالیه در وضعیت تاریخی حاضر در قبال علم سیاست این است که «رویکرد نوصدرائیان به حکمت سیاسی متعالیه باید رویکرد تأسیس باشد نه تفسیر» (همان، ص ۱۹-۲۰). با این بیان، مسئله اصلی در برابر فلسفه اسلامی صورت‌بندی شاخه‌های مختلف آن، به‌خصوص شاخه‌های مربوط به حکمت عملی است تا بتواند وارد زندگی معاصر شود.

اما مدعای حسنی مبنی بر لزوم تأسیس شاخه‌های حکمت عملی، چه ارتباطی با مسئله «واقعیت» و «واقع‌گرایی» برای فلسفه اسلامی دارد؟ در پاسخ باید گفت: اصولاً فلسفه دانشی است که درباره واقعیت و حقیقت کنکاش می‌کند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۵۷-۵۸). از این رو ادعای بسط فلسفه به قلمروهای زندگی معاصر، در واقع سخن از لزوم تأسیس نظریاتی است که پای «واقعیت» و «واقع‌گرایی» را به ابعاد مختلف زندگی بشر باز کند. به این ترتیب مسئله واقع‌گرایی برای فلسفه معاصر، تأسیس نظریاتی مطابق با آن برای زندگی معاصر است.

اهمیت مسئله واقع‌گرایی برای حکمت مدنی متعالیه

«محمدنقیب عطاس» فهم معنای «واقعیت» و پذیرش نظریه «واقع‌گرایی» را برای صورت‌بندی فلسفه علم در جهان اسلام بسیار مهم و گسترده می‌داند. او در این زمینه مدعی است:

یکی از اختلافات بنیادین میان موضع ما و موضع فلسفه و علم جدید که در مسئله علم تأثیر دارد، درباره فهم معنای واقعیت و حقیقت و رابطه آنها با امور واقع است. درک این اصطلاحات، تأثیر عمیقی بر فهم معنای دانش، فرآیند شناخت، ارزش‌ها و نهایتاً بر فهم طبیعت خود انسان دارد (عطاس، ۱۳۷۴ الف، ص ۸۰).

با این بیان، مسئله «واقعیت» و هواداری از نظریه «واقع‌گرایی»، تأثیرات بنیادین برای تفکر اسلامی در علم‌شناسی، معرفت‌شناختی، نظام ارزشی و انسان‌شناسی دارد. اما در اینجا موضوع اصلی درباره علم‌شناسی است. بنابراین بحث حاضر را به علم‌شناسی متعالیه محدود می‌کنیم.

از منظر علم‌شناسی، «حکمت متعالیه» شامل فلسفه علوم طبیعی و علوم انسانی حکمت «واقع‌گرایانه» است که «واقعیت» و «حقیقت» همان «واقعیت وجود» است. مفهوم «واقعیت وجود» در مقابل «مفهوم وجود» قرار می‌گیرد و بیانگر آن است که «چیزهای» خارج از ذهن پس از ورود به «ذهن» به دو مفهوم «وجود» و «ماهیت» انتزاع می‌شود. منظور از «وجود» در ذهن، مفهومی ذهنی است که به‌عنوان ویژگی چیزها از سرشت چیزها انتزاع می‌شود و به وجود آن چیزها در خارج از ذهن اشاره می‌کند. اما مفهوم «ماهیت» همان چیزهای خارج از ذهن هستند که در ذهن حضور می‌یابند. اما پس از ورود به ذهن و سلب ویژگی‌های

خارجی آنها، در ذهن جای می‌گیرند. تمایز اصلی حکمت متعالیه در مقایسه با دیگر مکاتب فلسفه علم آن است که ماهیات را به‌عنوان واقعیت‌های عینی نمی‌پذیرد. اما این به معنای آن نیست که «مفهوم وجود» در این فلسفه «واقعیت» تلقی می‌شود. در واقع، حکمت متعالیه به این نکته ظریف اشاره می‌کند که مفهوم ذهنی «وجود» به وجود خارج از ذهن چیزها ارجاع می‌دهد و این به آن معناست که در مقابل مفهوم ذهنی وجود، ذات دیگری یافت می‌شود که واقعیت وجود است و این واقعیت وجود همان «واقعیت» و «حقیقت» است که «واقع‌گرایی» برخاسته از حکمت متعالیه مبتنی بر آن است. از میان دو مفهوم اخیر، «واقعیت» بیانگر واقعیت وجود و انواع و جوانب مختلف وجود است. درحالی‌که «حقیقت» نشان‌دهنده حکم ذهن است که با واقعیت بیرونی چیزها هماهنگ است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۵۵-۱۵۶). بنابراین در فلسفه علم اسلامی، واقعیت همان وجود و انواع آن است.

اگر «واقعیت» چیزی است که «وجود» دارد، بنابراین چیزهای واقعی چیزهایی هستند که وجود دارند. در آن صورت، «امر اعتباری» و رخدادها و فرآیندهای مربوط به آن زمانی قابل بررسی به‌وسیله حکمت متعالیه خواهند بود که «واقعی» تلقی شوند. به عبارت دیگر، به شکلی «وجود» داشته باشند. بنابراین امکان تأسیس فلسفه علوم انسانی بر اساس حکمت متعالیه، در گرو «واقعی» بودن «امر انسانی» و واقعی بودن آن منوط به «وجود» آن است. در کلمات فیلسوفان مسلمان معاصر نیز فقراتی درباره وحدت وجود امور عینی و امور اعتباری مشاهده می‌شود. به عنوان مثال، مهدی حایری یزدی می‌گوید: «پایه‌های جوامع انسانی بر وحدت هستی استوار است [...]». بنابراین، پایه‌های اجتماعی و جامعه‌شناسی ما بر همین وجودشناسی توحیدی استوار می‌باشد» (حایری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۵۱). همچنین عبدالله جوادی آملی ضمن تقسیم وجود به دو نوع حقیقی و اعتباری، نوع دیگر از وجود را وجودی خیال‌پردازانه و توهم محض نمی‌داند، بلکه آن را سرچشمه پیدایی آثار اجتماعی می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۳۲۴-۳۲۶؛ پزشکی، منتشر نشده). با این بیان، میان وجود عینی و وجود اعتباری وحدت ذاتی وجود دارد و همان‌طور که پیش از این گفته شد، واقعیت هستی نیز اساس «واقعیت» را تشکیل می‌دهد. بنابراین نوع نگاه به ذات واقعیت و نظریه منتخب درباره «واقع‌گرایی»، عنصر اصلی سازنده فلسفه علوم انسانی در حکمت متعالیه است و می‌تواند شرط لازم برای امکان تأسیس علوم انسانی (از جمله علم سیاست) در چارچوب این فلسفه باشد.

«متعالی بودن» نظریه واقع گرایی

محمدنقیب عطاس می‌نویسد: «نگرش حکمی اسلام به جهان و به واقعیت بنیادین آن، به‌طور کلی با آنچه که احکام و نتایج کلی فلسفه و علم جدید مطرح می‌کنند تفاوت دارد» (عطاس، ۱۳۷۴، ص ۱۳۱). در توضیح این سخن باید گفت که نگرش تجربی علوم از یک‌سو و فلسفه تجربی پشت آن از سوی دیگر، موجب شده است که جهان مشهود به صورت مجموعه‌ای از پدیده‌ها، رخدادها و فرآیندهای گوناگون به نظر آیند که دارای ویژگی‌های مغایر با یکدیگر هستند. این نوع نگاه تجربی و حسی به جهان هستی - همان‌طور که محمدحسین طباطبایی می‌نویسد - موجب می‌شود که «پدیده‌ها» در این جهان به‌مثابه «چیزی» مستقل یا موجودی با واقعیت و سرشت خاص و جزئی به نظر آیند. بنابراین نتیجه نگاه تجربی به جهان آن است که جهان پدیده‌ها جهانی سرشار از تنوع و تکثر تفسیر شود (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۴۸۷-۴۸۸). در نگرش تجربی به «چیزها»، پدیده‌های خارجی موجود در جهان دارای سرشت‌های خودبنیادی‌ای هستند که می‌توانند موضوع علوم انسانی قرار بگیرند. از نظر معرفت‌شناسی حسی، وجود پدیده‌های جهان طبیعت به‌منزله صفت یا کیفیتی برای سرشت آن پدیده‌ها تلقی می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که در بررسی آنها یک ویژگی عرضی برای آنها در نظر گرفته می‌شوند. از این نظر، «واقعیت» برای علم تجربی و فلسفه حسی همان سرشت یا ماهیت پدیده‌های جهان مادی می‌باشد (همان، ص ۴۸۸).

گرچه تفسیر «واقعیت» بر اساس علم تجربی و فلسفه حسی همان «ماهیت» و سرشت پدیده‌های مادی است، اما «واقعیت» از منظر فلسفه عقلی به‌گونه دیگری تفسیر شده و از دنیای «کثرت» پدیده‌ها «تعالی» می‌یابد. این ویژگی تمایز پدیده‌ها از دیدگاه شهودی «فرق اول» خوانده می‌شود:

عَلَتْ آنکه حالت انفکاک و گسستگی پدیدارها را در این مرحله از تجربه (تجربه حسی) "فرق اول" می‌نامند این است که برای آدمی این امکان وجود دارد که بر حسب کمال عقلی یا مقام دینی و روحانی‌اش، به شرط لطف و رحمت خداوندی، از این کثرت "تعالی" یابد و سپس بار دیگر به آن رجوع کند و تجربه و معرفت او بعد از رجوع به عالم پدیدارها موسوم به "فرق دوم" (فرق ثانی) خواهد بود. البته برای چنین انسانی، عالم کثرت و افتراقات - که مجدداً پیش‌روی او قرار می‌گیرد - همان عالمی نیست که در

مرتبۀ "فرق اول" مشاهده کرده بود؛ زیرا چنین شخصی در مرتبۀ تعالی از عالم پدیدارهای متکثر، ماهیت حقیقی آن را شناخته و نسبت به ماهیت واقعی اشیاء و اموری که اکنون در مرحلۀ "فرق ثانی" به کلی متفاوت از مرحلۀ "فرق اول" قرار دارد، به مقام خاصی از معرفت نایل شده است. این حالت تعالی از "فرق اول" ملازم نوعی تحول در انسان است که بدون آن همچنان در بند مراتب عادی عقل و تجربه‌های روزمره خواهد بود (عطاس، ۱۳۷۴، ص ۱۳۲).

البته تعالی مزبور از اینجا آغاز می‌شود که شخص مزبور دوگانه وجود - ماهیت پدیده‌ها در تجربه حسی را دوگانه‌ای صرفاً ذهنی می‌داند. درحالی‌که او پس از تعالی از تجربه حسی، چنین تمایزی را در جهان خارج از ذهن واقعی نمی‌داند. از این منظر، ویژگی‌هایی که به پدیدارها داده می‌شود، تنها تعین‌ها و متکثرهایی است که به وجود عام و فراگیر عارض شده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۷-۳۳). با این بیان، فلسفۀ عقلی، بر خلاف نگرش علم تجربی و فلسفۀ حسی، تنها «هستی» پدیده‌ها را واقعی می‌شمارد و ماهیت پدیده‌ها را اموری عارض بر وجود عام و فراگیری می‌داند که سراسر جهان هستی را فرا گرفته است. بنابراین با توجه به مطالب مزبور، نتیجه علم تجربی و فلسفۀ حسی آن است که آدمی از طریق حواس خود تنها می‌تواند صورت پدیده‌های خارج از ذهن را درک کند و بر اساس ساختار قوه ادراکی خود، واقعیت چیزهای خارج از ذهن را به ماهیت و وجود تجزیه کرده و ماهیت پدیده‌ها را واقعیت آنها به‌شمار آورد. اما بر اساس نگرش عقلی به جهان، علم و معرفت آدمی به جهان منحصر به قوای حسی او نیست. بلکه قوه عقلی، تعالیم دینی و شهود قلبی نیز می‌توانند به‌عنوان منابع علم و معرفت در نظر گرفته شوند. این منابع موجب می‌شوند که «نفس» آدمی، نه مفاهیم «چیزها» بلکه خود چیزها را نیز درک کند. در نتیجه چنین علمی، فاصله میان شناسنده و موضوع شناخته شده برداشته می‌شود و این دو با یکدیگر متحد می‌شوند (آموزه اتحاد عاقل و معقول). به این ترتیب، نفس آدمی واقعیت و حقیقت چیزها را که همان وجود آنهاست، طی یک تجربه عینی و مستقیم درک می‌کند (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲).

بر اساس آنچه که تا به حال گفته شد، در برابر معرفت حسی و تجربی می‌توان از گونه دیگری از معرفت و دریافت سخن گفت که در مرتبۀ برتری از معرفت تجربی قرار می‌گیرد:

مرتبۀ عالی‌تر و معنوی‌تری از دریافت و وجدان وجود دارد که در آن، عقل و تجربه مجاری معتبر و قابل اعتمادی هستند که به وسیله آنها می‌توان کسب معرفت کرد. این مرتبۀ متعالی از موجودات تغییرپذیر طبیعی است با نظم و نسقی استعلایی. در این مرتبۀ، قوای عقل جزئی با عقل کلی آمیخته می‌شود و یافته‌های حسی و تجربی با تجارب روحانی موثق که از آن به شهود، ذوق و حضور تعبیر می‌شود و همچنین انحاء دیگری از آگاهی فوق تجربی که در لسان اهل معرفت به حال معروف است، ترکیب و تقویت می‌گردد (عطاس، ۱۳۷۴ب، ص ۱۳۶).

در نتیجه چنین فرآیندی، نوعی از «معرفت» به دست می‌آید که در آن علاوه بر شناخت پدیدارها، واقعیت آنها نیز به تجربه مستقیم آدمی در می‌آید. به این ترتیب، واقعیت پدیدارها با «نفس» آدمی شروع به متحد شدن می‌کند. گذر از مرحله «فرق اول» (مرحله‌ای که بنابر تجربه حسی آدمی میان پدیدارها افتراق و تمایز وجود دارد)، آغاز فرآیند درک واقعیت پدیدارها به وسیله «نفس» است. همان‌طور که می‌دانیم، مطالعه تجربی یک پدیده زمانی که نیاز به تعمق و تفکر جدی یابد، گاهی موجب می‌شود پژوهش‌گر به جهت اینکه درگیر تجربه مزبور است، حتی از اعضای بدن خود غافل شود. در این حالت «نفس» آدمی به دلیل تمرکز خود بر یک پدیده، از خود و اعضای بدن خود غفلت می‌کند. این توانایی نفس در غفلت از فاصله میان پژوهش‌گر و پژوهش «فنا» نامیده می‌شود و تنها محدود به مرحله تجربه حسی نیست. بلکه در مراتب عالی‌تر تجربه نیز وجود دارد. عطاس می‌نویسد:

در مورد کسی که از مقام «فرق اول» تعالی پیدا می‌کند گفتیم که چنین کسی باید در درجه اول، نوعی تحول و دگرگونی را از سر بگذراند. این تحول مربوط به خودآگاهی مدرک یا عالم است. معرفت به معنای اتحاد عالم و معلوم فقط وقتی حاصل می‌شود که خودآگاهی عالم یا آگاهی ذهنی او از میان برخاسته و فنا شده باشد (همان، ص ۱۳۷).

از این رو با تعالی وجودی آدمی، «نفس» آدمی درگیر تجربه‌های فراحسی می‌شود و هر اندازه که دل مشغولی او به تجارب مزبور بیشتر باشد، توجه «نفس» به خود کمتر و کمتر می‌شود و به سمت اتحاد با واقعیت‌هایی می‌شود که درگیر آنهاست. تعالی وجودی موجب می‌شود که نفس آدمی از «پدیده‌های» متکثر جهان مادی به «واقعیت» واحد هستی منتقل شود. با آغاز روند تعالی وجودی آدمی، «مفاهیم» بی‌شمار

ذهنی موجود در ذهن به دلیل غفلت از خود و آنچه که درون خود دارد مورد غفلت قرار می‌گیرند. اما از آنجاکه این مفاهیم ذهنی همتایانی در خارج از ذهن دارند، با غفلت مفاهیم مزبور، «پدیدارهایی» که در خارج از ذهن قرار دارند نیز از بین می‌روند. در واقع «فنا»ی ذهنی مورد بحث موجب می‌شود که «نفس» آدمی واقعیت این پدیدارها را که همان موجودیت‌های ناقص و بی‌دوام هستند دریابد. با این بیان منظور از فنا، هم‌زمانی میان مرگ آگاهی ذهنی و متعلقات آن و از بین رفتن فعلی ذوات چیزهاست. به این ترتیب، صورت‌های مختلف پدیده‌ها در یک واقعیت یگانه جمع می‌شود و «کثرت» تجربه‌شده جهان مادی تبدیل به «وحدتی» می‌شود که در جهان فرامادی تجربه می‌گردد.

از تجربه و معرفت آدمی که پس از تعالی از کثرت‌های جهان مادی دوباره به عالم پدیدارها باز می‌گردد، تحت عنوان «فرق دوم» نام برده می‌شود. معرفت این‌چنین فردی، معرفتی متعالی است؛ زیرا زین‌پس جهان کثرتی که در برابر او قرار می‌گیرد، جهانی نیست که پیش از این مشاهده کرده بود. فرد مزبور در مرتبه‌ای فراتر از جهان پدیده‌های متکثر قرار گرفته و سرشت حقیقی آن را می‌شناسد و به مقام ویژه‌ای از معرفت نسبت به سرشت واقعی پدیده‌ها نایل می‌شود (همان، ص ۱۳۲).

در این نگرش متعالی، جهان هستی با تمام اجزا و عناصرش تنها مجموعه‌ای از «اعراض» هستند که در فاصله میان دو لحظه ایجاد می‌شوند و از بین می‌روند. اما بنیاد همه آنها هستی مطلق است. از این منظر، جهان خلقت دارای دو جنبه است: نخست آنکه این جهان نسبت به هستی مطلق «غیریت» دارد. از این رو قوه «وهم» آدمی می‌پندارد که جهان مادی وجودی مستقل دارد. در صورتی که جهان مادی از چنین تحقیقی برخوردار نیست. یکی از ویژگی‌های این نوع نگرش به جهان مادی آن است که جهان آفرینش از این جنبه، نه موجود است و نه در معرض نابودی. بلکه دارای هستی مستمر بوده و از استقلال وجودی برخوردار می‌باشد. سرانجام اینکه جهان مادی از این جنبه، مرکب از ماهیت‌هایی است که وجود به آن در ذهن اضافه شده است. دومین جنبه جهان خلقت، جنبه «مظهریت» آن است که از این جنبه نیز جهان مادی وجود و شئون هستی مطلق را آشکار می‌کند. بر اساس این جنبه از جهان آفرینش، تنوع و تکثر پدیده‌های مادی به منزله آینه‌هایی هستند که یک واقعیت ثابت را نشان می‌دهند و از این جهت که به منزله آینه واقعیت عمل می‌کنند، آدمی آنها را اموری واقعی و متحقق گمان کرده است. در صورتی که جهان مادی تجلی

واقعیت مطلق است و هر آنچه که غیر واقعیت مطلق باشد، مربوط و منتسب به هستی مطلق می‌باشد. خلاصه سخن آنکه ویژگی‌های برشمرده در بالا، مختص معرفت فراحسی و فراتجربی است و معرفت برتر و متعالی‌تر به‌دست آمده از قوه عقل، شهود دل و تعالیم دین امکان دسترسی «نفس» به واقعیت پدیده‌ها را می‌دهد و از این‌رو آن نظریه واقع‌گرایی که از این نوع از معرفت برای تفسیر واقعیت بهره می‌برد، متصف به واقع‌گرایی متعالی می‌شود.

واقعیت داشتن حقایق وحیانی و متن قرآن

در قسمت پیشین، چگونگی متعالی بودن دریافت‌های عقلی و شهودی بیان شد. اما همان‌طور که گفته شد، کسب چنین معرفت متعالی برای همه افراد بشر ممکن نمی‌باشد. همچنین احتمال قرار گرفتن آنها در معرض خطاهای معرفتی بسیار زیاد است. بنابراین دستاوردهای چنین معرفتی، از سوی «وحی»، «قرآن» و «نقل تجربه‌های شهودی پیامبر» به عموم بشریت انتقال داده شده است. اما ادعای دست‌یابی به چنین معرفتی مستلزم پذیرش واقع‌گرا و متعالی بودن آموزه‌های نقلی است. اینک در بخش پایانی مقاله، به اختصار به «وحی» و سپس واقع‌گرا و متعالی بودن «متن قرآن» پرداخته می‌شود.

«وحی» فعل الهی است که طی آن حقایقی از سوی خداوند بیان می‌شود؛ حقایقی که برتر از مرتبه «عقل» آدمی قرار دارد (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸، ص ۳۰۲). بر اساس تفسیر محمد شیرازی، روح آدمی پس از رهایی از قیدهای مادی به سوی پروردگار خود حرکت می‌کند و نشانه‌های خداوندی را می‌بیند و بدین سبب از آلودگی‌ها، وسوسه‌ها و تعلقات روح آزاد می‌شود و با تابش نور معرفت الهی، وجود انسان به گوهری قدسی تبدیل می‌شود. پس از این مرحله، روح انسانی بر مراتب پایین‌تر هستی تمثال یافته و حقایق معرفتی را بر عالم مادی بروز می‌دهد و تا حد حواس ظاهری تنزل می‌یابد. نتیجه این فرآیند آن است که کلام الهی توسط فرشته خداوند به‌صورت «وحی» از عالم غیب به عالم شهادت و قلب پیامبر هبوط یافته و به‌وسیله پیامبر بر دیگر آدمیان بیان می‌شود (همان، ص ۳۰۷).

طبق بیان پیشین، قرآن نور معنوی خداوند است که بر قلب بنده برگزیده‌اش فرود آمده است. اما از آن جهت که به‌صورت «کتاب» در اختیار دیگر بندگان خدا قرار دارد، عبارت از صور و نقش‌هایی است که حقایق نازل شده از عالم غیب را بر قلب آدمیان ارجاع می‌دهد. «قرآن» به‌صورت نوشته قابل خواندن و نقل شدن به‌وسیله انسان است و هر کس می‌تواند

مطابق داده‌های آن الگوهای معرفتی، گفتاری و رفتاری خود را تنظیم کند (همان، ص ۳۰۷ - ۳۰۸).

بر اساس آنچه که گفته شد، می‌توان میان دو نوع «تلقی» وحی تفاوت قائل شد؛ نخست، تلقی وحی به‌وسیله پیامبر از جبرئیل و دوم، تلقی وحی به‌وسیله مردم از پیامبر ﷺ. بر اساس تلقی نخست، پیامبر حقایق متعالی و متصل به عالم عقل را دریافت می‌کند؛ حقایقی که تنها پیامبر توان دریافت آنها را دارد. اما مردم عادی از پیامبر خود تنها کلامی نازل شده به پایین‌ترین مراتب خود را به‌صورت شنیداری و نوشتاری دریافت می‌کنند (همان، ص ۳۰۸). در اینجا باید توضیح داده شود که به‌رغم تفاوت مرتبه تلقی وحی به‌وسیله پیامبر و تلقی وحی به‌وسیله مردم عادی، هر دو مرتبه آن به «واقعیت» برین ارجاع داده می‌شود. با توجه به توضیحاتی که درباره ارجاع حقایق کشف شده بر قلب پیامبر داده شد، این موضوع آشکار است. اما چگونگی ارجاع نقش و صورت شنیداری و نوشتاری قرآن به واقعیت برین، موضوعی است که در ادامه از آن سخن به میان خواهد آمد.

مطابقت متن قرآن با واقعیت و ذات هستی، با این استدلال بیان می‌شود که متن قرآن با کلام خداوند و آن نیز به نوبه خود با علم الهی مرتبط است و در نهایت نیز با «امر الهی» مرتبط می‌شود که همان عالم عقل است. غلام‌رضا میناگر ادعای مزبور را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند:

متن قرآن که برگرفته از کلام الهی است، در نهایت با علم الهی و یا امر الهی که منشأ جهان و موجودات است متحد بوده و مظهر آن است؛ زیرا صفات الهی از یکدیگر و از ذات الهی جدایی ندارند. از این‌رو قرآن آینه جهان مادی و جهان‌های غیر مادی دیگر است و تفسیر واقعی قرآن بایستی به شناخت واقعی جهان هستی بینجامد (میناگر، ۱۳۹۲، ص ۱۵۴).

بر اساس این ادعا، قرآن با علم خداوند مرتبط است و از آنجاکه صفت علم الهی عین ذات الهی است، قرآن به ذات خداوندی برگردانده می‌شود و همان‌طور که آشکار است، در هستی‌شناسی واقع‌گرایانه حکمت متعالیه «ذات خداوند» مساوق «هستی» است. اصطلاح «مساوق» در اینجا به معنی آن است که نه‌تنها مفهوم «ذات الهی» و «هستی» یکسان هستند، بلکه واقعیت «ذات خداوند» و واقعیت «هستی» یک واقعیت بیشتر نیستند (یکی هستند).

صدرالدین محمد شیرازی نیز به واقعیت داشتن کلام خداوند اذعان می‌کند و می‌نویسد:

آیات بینات نخست در جواهر عالم امر و تدبیر ابداع و انشاء شد. آن گاه در عالم خلق و تقدیر، صورت و شکل به خود گرفت و آشکار شد تا صاحبان تفکر و تذکر از رهگذر مطالعه ابواب این کتب، با مشاهده آیات فعلی آن - که در آفاق ثبت شده - و با شنیدن آیات قولی آن - که در جانها نقش بسته - به عالم امر ارتقا یابند و از محسوس به معقول و از جزئی به کلی و از خلق به حق و از شهادت به غیب [...] منتقل شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۶۵).

همان طور که صدرالدین شیرازی در این فقره بیان می کند، آیات قرآن نخست در «عالم امر» که همان «جهان عقل» است ابداع شده و سپس در «جهان مادی» ظاهر گشته است. شیرازی با این بیان به رابطه جنبه مادی و عقلی آیات قرآن اشاره می کند که جهان محسوس را به جهان عقلی متصل می کند.

بنابر این قرآن به صورت «آیات» در «جهان مادی» تجلی می کند و به شکل «جوهر عقلی» در «جهان امر و عقل» تحقق می یابد، این امر بیان گر مراتبی بودن حقیقت قرآن است؛ همان طور که بر اساس یک مفروض انسان شناختی در «حکمت متعالیه»، نفس آدمی دارای مراتبی طولی است؛ به گونه ای که می تواند در جهان مادی به صورت «جسم» پدیدار گشته و در صورت سیر کمال و جودی خویش به «جان» تبدیل شود که در زبان حکمت متعالیه با آموزه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» به این امر اشاره می کند (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۴۳۶-۴۳۸).

صدرالدین محمد شیرازی نیز به یگانه بودن «واقعیت» قرآن اشاره می کند و می نویسد: چنان که انسان یک حقیقت واحد است و درعین حال دارای مراتب فراوان و اسامی گوناگون بوده و در هر عالم به تناسب مقام خاصش در صعود به نامی خاص مزین است، قرآن نیز حقیقت واحد است که دارای مراتب فراوان و اسامی مختلف بوده و در هر عالم به اسمی خاص که مناسب مقام خاصش در نزول است، تزیین شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۲-۲۳).

در این عبارت، «قرآن» همانند «نفس» انسانی تابع آموزه «تشکیک وجود» از واقعیت واحدی برخوردار است که در هر یک از جهانهای مادی، مثالی و عقلی به صورتی خاص تحقق می یابد. از این رو «قرآن» نیز همانند «نفس» و «هستی» دارای ذاتی با ویژگیهای خود دارد.

خلاصه آنکه «متعالی» بودن نظریه واقع‌گرایی حکمت متعالیه علاوه بر کاربرد ادراک عقلی و شهودی، استفاده از آموزه‌های قرآن است. همان‌طور که بیان شد، آموزه‌های مزبور همانند ادراکات حسی، عقلی و شهودی از ذات و واقعیت برخوردار هستند و به دلیل ذات عقلی آن، امکان تفسیر متعالی و واقع‌گرایانه آن وجود دارد.

نتیجه‌گیری

مدعای این مقاله آن بود که واقع‌گرایی جایگاه و اهمیتی اساسی برای علم‌شناسی حکمت متعالیه دارد؛ به‌طوری‌که در حال حاضر تلاش برای تبیین واقع‌گرایانه از امر اجتماعی را تبدیل به یک مسئله اساسی در این شاخه از فلسفه کرده است. همان‌طور که بیان شد، «مسئله بودگی» و «واقعیت اجتماعی» برای این حکمت، به امکان تأسیس علم انسانی متناسب با فلسفه اسلامی باز می‌گردد. در واقع این امر برای جهان اسلام، به چالش کشیدن ظرفیت فلسفه اسلامی به‌مثابه یک نظام فلسفی کامل است؛ به‌گونه‌ای که عدم امکان تأسیس علوم انسانی بر اساس آموزه‌های فلسفه اسلامی، به نقص نظام فلسفه اسلامی تعبیر خواهد شد. در این میان، از آنجاکه فلسفه اسلامی به کوششی برای بررسی واقعیت و حقیقت تعریف می‌شود، بررسی واقعیت اجتماعی موضوع اصلی تفکر فلسفی - اجتماعی اسلامی به‌شمار خواهد آمد.

در واقع آنچه که گفته شد، ادامه سخن را به‌سوی اهمیت مسئله واقعیت اجتماعی برای فلسفه اسلامی مطرح می‌کند. همان‌طور که در این مقاله بیان شد، موضوع «واقعیت» آثار زیادی در علم‌شناسی، معرفت‌شناسی، نظام ارزشی و فلسفه اخلاق و همچنین انسان‌شناسی فلسفه اسلامی خواهد داشت. اما این اهمیت در خصوص علم‌شناسی اسلامی به ظرفیت تأسیس علوم انسانی بر اساس قواعد فلسفه اسلامی باز می‌گردد. ظرفیت تأسیس علوم انسانی از سوی فلسفه اسلامی، ضمن اثبات فلسفه اسلامی به‌عنوان یک مکتب فلسفی موجب تأسیس علوم انسانی جدیدی از جمله علم سیاست در تاریخ علم اسلامی خواهد شد.

در ادامه مقاله توضیح داده شد که واقع‌گرایی مورد بحث «متعالی» است. در توضیح «تعالی» واقع‌گرایی در این نوشته بیان شد که «واقعیت» و واقع‌گرایی در حکمت متعالیه به شیوه‌ای تبیین می‌گردد که شناسایی آن در پرتو معرفتی برتر از علم تجربی و فلسفه حسی است؛ معرفتی که امکان ارتباط مستقیم نفس با واقعیت را می‌دهد. از این‌رو این نوع از واقع‌گرایی، متعالی خوانده می‌شود.

در ادامه این مقاله به ذات واقعی «کتاب خداوند» اشاره شد و بیان شد که به دلیل واقعیت این کتاب می‌توان از آموزه‌های آن به‌عنوان منبعی مانند «ادراک شهودی» برای بررسی «ذات» و «واقعیت» چیزها و ارائه ره‌یافتی واقع‌گرایانه استفاده کرد.

کتابنامه

۱. پزشکی، محمد (منتشر نشده). الگوهای فلسفی علم سیاست در حکمت متعالیه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تفسیر موضوعی قرآن کریم، «جامعه در قرآن» (ج ۱۷). قم: نشر اسراء.
۳. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). جستارهای فلسفی، (مجموعه مقالات). به اهتمام عبدالله نصری. تهران: نشر مؤسسه پژوهشی فلسفه و حکمت ایران.
۴. حسنی، ابوالحسن (۱۳۹۰). حکمت سیاسی متعالیه. تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. حسنی، سید حمیدرضا و هادی موسوی (۱۳۹۵). نظریه اعتباریات به مثابه فرانظریه اجتماعی نزد علامه طباطبایی و محقق عراقی. فصلنامه حکمت اسلامی. ۲ (۹)، ص ۱۰۱-۱۳۵.
۶. خانی، ابراهیم (۱۳۹۵). جامعه شناسی متعالیه، «هستی شناسی حیات های اجتماعی بر مبنای فلسفه و عرفان اسلامی» (ج ۱). تهران: نشر دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۷. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد (۱۳۸۸). نظام معرفت شناسی صدرایی. تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. دادجو، ابراهیم (۱۳۹۷). ذات گرایی جدید در فلسفه علم معاصر، «جریانی مهم، اما ناآشنا در ایران معاصر». فصلنامه ذهن، ۱۹ (۷۴)، ص ۵۱-۵۱.
۹. سایر، اندرو (۱۳۸۵). روش در علوم اجتماعی، «رویکردی رئالیستی». ترجمه عماد افروغ، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر قرآن الکریم (ج ۵). تصحیح محمد خواجوی، قم: نشر بیدار.
۱۱. _____ (۱۳۶۳). المشاعر. ترجمه بدیع الملک میرزا عمادالدوله. ترجمه، مقدمه و تعلیقات فرانسوی هانری کربن. چاپ دوم. تهران: نشر کتابخانه طهوری.
۱۲. صادقی، رضا (۱۳۸۹). رئالیسم و معیارهای آن، (فصلنامه فلسفه دین). ۶ (۴۷۶۷۱)، ص ۱۸۷-۲۱۴.

۱۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآمدی به نظام فلسفه صدرایی، «انسان‌شناسی» (ج ۳). تهران: نشر سازمان سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۴. عطاس، سید محمدنقیب (۱۳۷۴ الف). اسلام و فلسفه علم در درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی. زیر نظر دکتر مهدی محقق و سید محمدنقیب العطاس، ترجمه حسن میاننداری، تهران: نشر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک). ص ۶۵-۹۴.
۱۵. _____ (۱۳۷۴ ب). «شهود وجود رکن حکمت اسلامی» در درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی. زیر نظر دکتر مهدی محقق و سید محمدنقیب العطاس، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: نشر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک)، ص ۱۲۹-۱۶۳.
۱۶. فی، برایان (۱۳۸۴). فلسفه امروزی علوم انسانی با نگرش چند فرهنگی. ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم. تهران: نشر طرح نو.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). مجموعه آثار، «اصول فلسفه و روش رئالیسم» (ج ۶). چاپ چهارم. تهران: نشر صدرا.
۱۸. میناگر، غلامرضا (۱۳۹۲)، روش‌شناسی صدرالمتألهین، «استنباط معارف عقلی از نصوص دینی». تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.