

مبانی تصور ذات الهی از دیدگاه علامه طباطبائی

Barooti1719@yahoo.com

dr.r.akbarian@gmail.com

ghkakaie@gmail.com

مریم باروتی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس

رضا اکبریان / استاد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

قاسم کاکایی / استاد فلسفه دانشگاه شیراز

دریافت: ۹۵/۰۶/۱۸ پذیرش: ۹۶/۰۳/۲۲

چکیده

علامه طباطبائی در «اصول فلسفه»، واقعیت را تصور ذات الهی می‌داند؛ اما در آثار گوناگون خود تصورات متفاوتی از ذات الهی (به صفت منحصر یا لوازم یا...) ارائه می‌نماید و نیز تصورات مختلفی از واقعیت تبیین می‌کند. در این مقاله تلاش شده است تا تصور مختار علامه طباطبائی از ذات الهی، بر اساس مبانی آن تبیین و تحلیل گردد. این تصور همان واقعیت و رای اطلاق و تقييد است؛ اما تبیین و تحلیل تصور ذات الهی به عنوان واقعیت مقید، واقعیت مطلق در برابر مقید و مطلق واقعیت، مطابق با تصور مختار از ذات الهی و مبانی موردنظر علامه طباطبائی نیست؛ هرچند، میان این تصورات با ابتدا بر مبانی مختلف، سازگاری برقرار است. در نهایت با تحلیل نحوه شکل‌گیری واقعیت مطلق در ذهن از دیدگاه علامه طباطبائی، روش انتزاع علامه به تصور سلبی و سلب تصور منوط می‌گردد. کلیدواژه‌ها: واقعیت، تصور، ذات الهی، سلب تصور، تصور سلبی، علامه طباطبائی.

مقدمه

دست یافتن به خدانشناسی صحیح و دقیق از دیرباز مورد توجه خداباوران، فلاسفه و متفکران الهی بوده است. این تلاش در راستای تفکر و بحث در باب ذات الهی اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا «اگر قرار است ایمان مؤمنان در حیاتشان به شایستگی جلوه‌گر شود، بر مؤمنان فرض است که آن کسی را که سر به او سپرده‌اند، بشناسند» (ای پیلین، ۱۳۸۳، ص ۲۵۶). نخستین گام برای شناخت ذات الهی و خروج از شک در وجود خداوند، تصور دقیق و غیرمتناقض از ذات الهی است. اگر تصور ذات الهی غیرممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز ممکن نخواهد بود (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۰۰۴) یا اگر تصور ذات الهی نادرست باشد، نمی‌توان تصدیق بر وجود او اقامه کرد (شک‌گرایی یا تعطیل) (همان، ص ۹۶۹). بنابراین تصور اجمالی از ذات الهی - که تحقیق در باب وجود و عدم آن را میسر سازد - برای ذهن ممکن است (همان، ص ۱۰۱۲) و با مقام تصدیق و تصور تفصیلی به واسطه صفات یا لوازم ذات، متفاوت است.

علم حصولی به تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شود: علم حصولی تصویری، صورتی ذهنی است که از یک معلوم واحد یا کثیر بدون ایجاب یا سلب حاصل می‌گردد؛ مانند علم به انسان. علم حصولی تصدیقی، صورت ذهنی معلومی است که همراه با آن ایجاب یا سلب است مانند قضایای حملی و شرطی (و به اعتبار حکم، قضیه نامیده می‌شد) (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۲۵۰؛ همو، بی تا - ب، ص ۱۴۶). تصدیق بر چند تصور توقف دارد و هیچ تصدیقی بدون تصور نیست (همو، بی تا - الف، ص ۲۵۲).

با بررسی آثار گوناگون علامه طباطبائی این نتیجه به دست می‌آید که تصور مختار ایشان از ذات الهی، واقعیت (واقعیت مطلق) است که این واقعیت در آغاز مقاله، معرفی می‌گردد. چنین به نظر می‌رسد که تصور واقعیت با ابتنا بر مبانی مختلف متفاوت است و تنها یک تصور از آن با تصور مختار علامه طباطبائی از ذات الهی مطابقت دارد؛ تصویری که با تصور مختار علامه طباطبائی از وجودی مغایرت دارد، عبارت‌اند از: الف) تصور واقعیت به عنوان واقعیت مقید؛ ب) واقعیت مطلق در برابر واقعیت مقید؛ و ج) مطلق واقعیت که بر مبنای وحدت تشکیکی و حیثیت تعلیلی استوار است؛ اما تصور مختار علامه طباطبائی، تصور واقعیت به عنوان واقعیت مطلق است که بر مبنای وحدت شخصی و حیثیت تقییدیه استوار است. در انتهای مقاله، با تبیین تحلیلی از نحوه شکل‌گیری این تصور، نشان داده می‌شود که تصور مختار، به تصور سلبی و سلب تصور از ذات الهی می‌انجامد.

۱. تصور ذات الهی

علامه طباطبائی در جلد پنجم از *اصول فلسفه*، واقعیت را به عنوان تصور ذات الهی معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۸۳). به نظر او، واقعیت شک‌ناپذیر است و ذاتاً (لذاتها) بطلان و رفع را نمی‌پذیرد؛ بدون هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود (همان، ص ۹۸۲). با این واقعیت، سفسطه دفع می‌شود و هر دارای شعوری درمی‌یابد که ناچار به اثبات آن است. از فرض زوال این واقعیت، ثبوت آن لازم می‌آید؛ زیرا اگر بطلان کل واقعیت را در وقتی یا مطلقاً فرض کنیم، در این هنگام کل واقعیت باطل است «واقعاً» یا کل واقعیت

مبانی تصور ذات الهی از دیدگاه علامه طباطبائی ❖ ۸۱

مشکوک و موهوم است «واقعاً»؛ یعنی واقعیت ثابت است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۴، تعلیقه ۳). همه واقعیت‌ها به هر تقدیر و فرض و شکل داخل در این واقعیت است و ظرف مفروض برای طاری شدن بطلان بر این واقعیت یا شرط عروض عدم یا هر فرض و تقدیر دیگر در پوشش مطلق واقعیت داخل است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۶-۱۷). علامه طباطبائی واقعیت را همان واجب بالذات (یا خدا) می‌داند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۴).

۱-۱. تبیین و تحلیل تصور ذات الهی

علامه طباطبائی در برابر این پرسش که «این واقعیت چیست»، چند پاسخ می‌دهد که آنها را به ترتیب بیان می‌کنیم:

۱-۱-۱. این واقعیت نمی‌تواند واقعیت مقید باشد

زیرا جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان به عنوان واقعیات مقید، فناپذیر و فقیرند. پس آنها عین آن واقعیت نفی‌ناپذیر نیستند، بلکه با آن واقعیت‌دار می‌شوند و بی آن از هستی، بهره‌ای نداشته، هیچ و پوچ می‌گردند (طباطبائی، ۱۳۸۸، الف، ج ۵، ص ۹۸۲-۹۸۳؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸).

۱-۱-۲. این واقعیت نمی‌تواند واقعیت مطلق در برابر واقعیات مقید باشد

واقعیات مقید «با واقعیت» واقعیت‌دار می‌شوند؛ اما آیا واقعیت در اینجا، برای واقعیات مقید حیثیت تعلیلیه است یا حیثیت تقییدیه؟ حیثیت تعلیلیه واسطه در ثبوت است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۶)؛ یعنی واسطه (واقعیت)، علت اتصاف حقیقی ذی‌الواسطه (واقعیات مقید) به یک وصف (واقعیت‌دار) است و آن را بالذات به آن وصف متصف می‌سازد؛ یعنی به‌گونه‌ای که سلب وصف از مقید از آن روی که مقید (به قید واقعیت) است، ناممکن است (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹-۱۷۰). از دیگر ویژگی‌های این حیثیت آن است که میان واسطه علی و ذی‌الواسطه معلولی تغایر و تعدد است (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹-۱۷۰)؛ اعم از تغایر خارجی و تحلیلی. به‌علاوه قید (واقعیت) جزء ذی‌الواسطه (واقعیت مقید) نیست، بلکه خارج از آن است. هرچند تقید و تحیت (با واقعیت بودن) داخل در ذی‌الواسطه است (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴). چهارمین ویژگی این است که وصف و قید موجب تکثر ذات ذی‌الواسطه نمی‌گردد، بساطت آن را مخدوش نمی‌سازد و دامنه افراد و مصادیق آن را کوچک نمی‌کند. پنجم آنکه چند حیثیت تعلیلیه در یک موضوع جمع نمی‌شوند؛ وگرنه توارد چند علت لازم می‌آید که محال است (همان، ص ۱۵۵). در اینجا ویژگی‌های حیثیت تعلیلیه را با آثار علامه طباطبائی تطبیق می‌دهیم و «با واقعیت» را بر این مبنا تحلیل می‌کنیم. علامه طباطبائی برای تبیین واقعیت به عنوان تصور ذات الهی دو بیان دارد: در بیان نخست، واقعیت را با ویژگی‌های شک‌ناپذیری، نفی‌ناپذیری و... تصور ذات الهی می‌داند؛ اما در بیان دوم، معلول‌های جهان را همان موجوداتی می‌داند که وجودشان در تقدیر معین و شرایط مخصوص (یعنی حیثیت تعلیلیه که همان «با واقعیت» است) بود می‌گردد. «علت مطلقه» همان «واقعیت مطلقه» و «معلول» همان «واقعیت مقید» خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۸، الف، ج ۵، ص ۱۰۰۱). توضیح آنکه هر آنچه دارای واقعیت است، از واقعیت کنار نمی‌افتد و اختلاف

واقعی در خارج، به خود واقعیت بازمی‌گردد. ما واقعیت را برای همه اشیا یی واقعیت‌دار به یک معنا اثبات می‌کنیم؛ پس واقعیت هستی در عین گوناگونی و مختلف بودن، یکی است (همان، ج ۳، ص ۵۰۶). او حیثیت وجودی اشیا را به ازای واقعیت می‌داند که بالذات دارای واقعیت و موجود است (همان اصالت وجود) و حیثیت ماهوی اشیا را منتزَع از حیثیت اصیل می‌داند که بالعرض به حیثیت اصیل و واقعیت نسبت داده می‌شود (اعتباریت ماهیت) (همو، بی‌تا. الف، ص ۱۰ و ۱۳). بنابراین ذی‌الواسطه که همان واقعیت مقید یا معلول است، به واسطه یا همان واقعیت، اتصاف حقیقی دارد. سلب وصف از ذی‌الواسطه از آن روی که مقید (به قید واقعیت) است، ناممکن است و از واقعیت کنار نمی‌افتد (ویژگی نخست حیثیت تعلیلیه).

لازمه اختلاف خارجی و ذاتی در واقعیت (وجود) - یعنی وقوع تشکیک در متن حقیقت آن - تحقق کثرت در آن است. بعضی اجزای (مراتب) آن حقیقت، نسبت به بعضی دیگر، تنافی و مفارقت قیاسی در وصفی کمالی دارند و نوعی از فقدان بر بعضی نسبت به بعضی دیگر عارض می‌گردد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵۹). به عبارت دیگر، واقعیت دارای کثرت حقیقی و وحدت حقیقی است. مابه‌الامتیاز در آن واقعیت عین مابه‌الاشتراک است و از سویی، این کثرت به نحو حقیقی به وحدت بازمی‌گردد. از سوی دیگر وحدت در این کثرت تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۲۵۷؛ طباطبائی، بی‌تا. الف، ص ۱۸-۱۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۱؛ تعلیقه ۴) (شروط تحقق تشکیک خاصی). این مراتب در قیاس با یکدیگر، نوعی اطلاق و تقیید دارند. مطلق که مرتبه‌ای شدیدتر است، همه کمالات مرتبه مقید و ضعیف‌تر به علاوه کمالات بیشتر را شامل می‌گردد؛ اما مرتبه ضعیف علاوه بر حقیقت (کمال) مشترک با مرتبه شدید، از برخی کمالات مرتبه شدید بی‌بهره است. تا برسیم به مرتبه‌ای که بالای آن، مرتبه دیگری قابل تصور نیست. این مرتبه، مطلق علی‌الاطلاق است که هیچ حدی ندارد، مگر بی‌حدی (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق - الف، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ همو، بی‌تالف، ص ۱۹ و ۱۱۸). این مرتبه مطلق که حدش لاحدی است، همان واجب‌تعالی است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۴ و ۲۳۳؛ همو، بی‌تا. ب، ص ۱۵). بنابراین میان واسطه و ذی‌الواسطه تمایز و تغایر واقعی و خارجی است (ویژگی دوم از حیثیت تعلیلیه)؛ هرچند این تمایز تشکیکی است.

علامه طباطبائی در جلد پنجم *اصول فلسفه*، پس از معرفی واقعیت به عنوان تصور ذات الهی و اینکه واقعیات مقید همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیستند، به رابطه واقعیات مقید با واقعیت مطلق می‌پردازد. به نظر علامه، جهان و اجزای آن در استقلال وجودی و واقعیت‌دار بودن خود، به واقعیتی تکیه دارند که عین واقعیت و به‌خودی‌خود (بی‌واسطه در عروض و ثبوت) واقعیت است (همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۸۳). «البته نه به این معنا که این واقعیت با اشیا یکی شود و یا در آنها نفوذ یا حلول کند... بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی‌وی تاریک می‌باشند» (همان).

علامه طباطبائی نور را تمثیلی برای حقیقت مشکک ذومراتب می‌آورد (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۸)؛ اما در وحدت تشکیکی، علت متغایر با معلول و خارج از آن است. توضیح آنکه اختلاف میان واقعیت مقید (وجود رابط) و واقعیت مطلق (وجود مستقل) نوعی نیست.

مبانی تصور ذات الهی از دیدگاه علامه طباطبائی ❖ ۸۳

مقتضای نوعی نبودن اختلاف، این است که وجود هر معلول، چه جوهر باشد یا عرض، فی نفسه موجود است و با نظر به علتش، رابط است. هر چند که با نظر به نفس اثنی و در مقایسه بعضی با بعضی دیگر جوهر یا عرض و موجودی فی نفسه است (همان، ص ۳۰ و ۱۵۷).

یعنی در نگاه ربطی یا در قیاس با مبدأ تعالی، وجود رابط ماهیت ندارد؛ داخل در مقوله‌ای نیست؛ به دو طرف (در قضایا) یا یک طرف (در علیت) قائم است؛ نه بر شیئی حمل می‌شود، نه شیئی بر آن حمل می‌گردد و هیچ مفهوم مستقلی ندارد (همان، ص ۳۰ و ۱۲۶)؛ اما همین وجود، در نگاه استقلالی و در قیاس بعضی با بعضی دیگر، جوهر (فی نفسه لِنفسه) یا عرض (فی نفسه لغيره) است (همان، ص ۳۱ و ۳۲). این نفسیت که ناشی از ماهیت است، نحوه تحقیق در خارج دارد و ذهنی صرف نیست. بنابراین هریک از علت و معلول نحوه‌ای از تحقق استقلالی را دارند و از این حیث متغایر با یکدیگرند و علت (وجود مستقل) جزء معلول (وجود رابط) نیست، بلکه خارج از آن است. به علاوه در نگاه ربطی است که می‌توان موجود بودن و واقعیت داشتن را از شیء انتزاع کرد، نه در نگاه استقلالی (ویژگی سوم حیثیت تعلیلیه). با توجه به خروج علت (حیثیت تعلیلیه) از معلول، می‌توان دریافت که این حیثیت، بساطت ذی‌الواسطه را مخدوش نمی‌سازد (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۵) (ویژگی چهارم حیثیت تعلیلیه). بر اساس سنخیت علت و معلول و قاعده الواحد (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۶۷۱) ویژگی پنجم حیثیت تعلیلیه نیز از آثار علامه طباطبائی به دست می‌آید.

نتیجه آنکه اگر «با واقعیت» را حیثیت تعلیلیه در نظر بگیریم، تصور واجب‌الوجود بالذات، تصور واقعیت مطلق است که بالاترین مراتب تشکیک است و حد آن لاحدی (بشرط لا یا موجه معدوله) است. این واقعیت قسیم مراتب دیگر است و نسبت به آنها حد ندارد. این تصور بدیهی نیست؛ زیرا پیش از آن، باید اصل واقعیت به عنوان موضوع فلسفه، اصالت وجود، وحدت تشکیکی و علیت تبیین گردد و سپس به تصور بالاترین مرتبه تشکیک پردازیم. به علاوه «همان انتفای حدود، خودش حدی است» (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق - الف، ص ۱۶۹) و «مرتبه اگر چنانچه در مراتب دانیه، اقتضای تحدید کرده و مستلزم حد است، بعینه در اعلی مراتب همان اقتضا را دارد؛ غایت امر حد در اعلا مراتب، همان ارتفاع بقیه حدود است» (همان، ص ۱۷۰)؛ زیرا هر مرتبه از واقعیت تشکیکی مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز است. بالاترین مرتبه نیز مرکب از مابه‌الاشتراک و نداشتن حدود مرتبه پایین‌تر (سلب سلب) است. همین امتیاز از مراتب دیگر، مقتضای حدی است که لازمه مرتبه داشتن است (همان، ص ۱۶۶). علامه طباطبائی ایجاب عدولی دانستن حق تعالی را مناسب با نظر متوسط می‌داند که برای آسان ساختن تعلیم است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۴). به علاوه ذاتی که حدش لاحدی است، دربردارنده همه صفات کمالی است که عین ذات اویند. بنابراین ذات بشرط شیء است؛ اما بشرط لا و بشرط الشیء به صورت دو مقام منفک در نظر گرفته نشده‌اند؛ اما این تصور با تصور مختار ما از واقعیت مطابقت نمی‌کند.

۳-۱-۱. این واقعیت نمی‌تواند مطلق واقعیت به عنوان موضوع فلسفه باشد

«در نخستین گامی که می‌خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم، با واقعیت اشیا مواجه بوده و سروکار

ما با واقعیت هستی خواهد بود» (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۴۸۱). ثبوت حقایق در خارج (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق - الف، ص ۸) و اینکه جداً موجودند و واقعاً ثابت‌اند، شک‌ناپذیر است و نمی‌توان واقعیت را مطلقاً انکار کرد (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۴). این واقعیت فی‌الجمله (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۸۸) موضوع فلسفه است؛ اعم موضوعات است؛ ثبوتش متوقف بر علوم دیگر نیست؛ تصوراً و تصدیقاً بدیهی است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۵). این موضوع به سبب عمومیتش، معلول شیئی خارج از خود نیست؛ زیرا خارج از آن چیزی نیست (همان، ص ۶).

علامه طباطبائی پس از مشخص ساختن موضوع فلسفه، به تبیین احکام این موجود عام می‌پردازد. این واقعیت، حقیقت عینی (اصیل و منشأ آثار) (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق - الف، ص ۸)، واحد (متشخص) و بسیط‌الوجود است. از آنجا که واقعیت (هستی) ماهیت ندارد، مثل ندارد؛ زیرا مثل مشارکت در ماهیت نوعیه است. به‌علاوه این واقعیت ضد نیز ندارد؛ زیرا موضوع، جنس و غایت خلاف با چیزی ندارد. واقعیت (وجود) موجود بالذات است، به این معنا که موجودیت عین ذات آن است و صفات و محمولاتی که حقیقتاً به وجود ملحق می‌شوند، خارج از ذات وجود نیستند؛ زیرا خارج از وجود، باطل است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۳). به‌علاوه ثبوت و تحقق واقعیت یا حقیقت وجود، ثبوتی عام است؛ هم شامل ثبوت وجود به نحو بالذات و هم شامل ثبوت ماهیات (معقولات اولی) و مفاهیم اعتباری عقلی (معقولات ثانی منطقی و فلسفی) است (طباطبائی، بی‌تا - ب، ص ۲۰). علامه طباطبائی، در *بده‌ایه الحکمه*، این ثبوت عام را نفس‌الامر می‌نامد (همان) و در *نهایه الحکمه*، ظرفی را که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق فرض می‌کند، نفس‌الامر می‌داند (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۵). از دیگر احکام واقعیت یا حقیقت وجود این است که عین خارجیت (و ترتب آثار) است و داخل در ذهن نمی‌گردد (همان، ص ۱۶). این واقعیت علاوه بر آنکه حقیقتی اصیل، واحد و بسیط است، مشکک ذومراتب در کمال و نقص نیز هست و بالاترین مرتبه آن، مقام واجبی است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۳). در اینجا تحلیل می‌کنیم که آیا واقعیت با این ویژگی‌ها، می‌تواند واقعیت مقصود ما باشد یا نه. ابتدا باید پرسید که این واقعیت امری صرفاً ذهنی است یا در خارج تحقق دارد؟ موضوع فلسفه مفهوم موجود یا واقعیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۱۷۳ و ۱۷۷)؛ از آن جهت که از منشأ انتزاع (مصدق) خود حکایت دارد (مفاهیم اعتباری یا معقول ثانی فلسفی) (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۵۶). نحوه تحقق این منشأ انتزاع چگونه است؟ موجود (به عنوان موضوع فلسفه)، مفهومی مطلق و کلی است که بر کثیرین صدق می‌کند و لایشرط است (حائری یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲۰ و ۲۱)؛ یعنی مشروط به مقارنت و عدم مقارنت با غیر نیست و به نفی و اثبات مقید نمی‌گردد. مفهوم لایشرط در خارج و در ضمن افراد مختلف تحقق دارد و با کثرت افرادش متکثر می‌شود (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۷۴)؛ اما منشأ انتزاع (مصدق) یا محکی آن همان خود شخص و هویت واقعی خارجی است (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۵)؛ زیرا موجود مفهومی است که حیثیت مصداقش، حیثیت در خارج بودن، ترتب آثار و تشخیص است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۵۶). بنابراین حقیقت عینی واحد بسیط مشکک، «خود واقعیتی است که جهان خارج را

پُر کرده است» (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۱). در اینجا ما با وحدت کلی مفهومی انتزاعی‌ای روبه‌رو نیستیم که از جهت وقوعش بر مصادیق، مشکک است (تعریف تشکیک عامی) (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۷، تعلیقه ۱) یا حتی وحدت سنخی‌ای که میان افراد نوع در اصل یک نوع برقرار است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷) یا وحدت شخصی عددی‌ای که لازمه‌اش، اتصاف به صفات متقابل در شخص واحد است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۸)؛ بلکه مقصود واحد بالعموم است (همان)؛ یعنی بالذات و بدون واسطه در عروض متصف به وحدت است (وحدت حقیقی) و ذاتش عین وحدت است؛ یعنی واحد و وحدت یکی است (وحدت حقیقی حقه) (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۴۰)؛ اما این وحدت حقیقی حقه سعه و انبساط وجودی دارد (بالعموم).

با بررسی نکاتی چند نشان می‌دهیم که این واقعیت نیز واقعیت مقصود ما نیست:

الف) حقیقت عینی واحد مشکک وجود مانند کلی طبیعی، لاشراً از مقارنت و عدم مقارنت با غیر است و با حفظ وحدت و هویت خود به وجود افرادش در خارج موجود است. این تحلیل از منشأ انتزاع موجود، ناشی از رسوبات اصالت ماهیت و در نظر گرفتن طبیعت کلی برای موجود (واقعیت و هستی) است (فیاضی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۹۷؛ مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۴)؛ اما چنان‌که در تحلیل ویژگی‌های محکی موجود گفتیم، واقعیت یا حقیقت وجود با ویژگی وحدت، تشکیک و... عین خارجیت است؛

ب) در ادامه نکته پیشین باید گفت که واقعیت، همان حقیقت واحد حقیقی حقه بالعموم است. علامه طباطبائی در فصل دوم از مرحله هفتم *نهایة الحکمه*، واحد بالعموم را از اقسام وحدت حقیقی غیر حقه می‌داند (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۴۰-۱۴۱)؛ اما ویژگی‌هایی که وی از حقیقت عینی واحد مشکک وجود ارائه می‌کند، با ویژگی‌های وحدت حقه حقیقه سازگار است نه وحدت غیرحقه. حقیقت وجود معلول شیئی خارج از خود نیست؛ زیرا خارج از آن چیزی نیست؛ وحدت آن عددی نیست تا تصور ثانی (هر ثانیای عدم یا امر عدمی است) برایش ممکن باشد و وجودش محدود و ذاتش از احاطه به دیگر موجودات برکنار باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۶ ص ۸۹-۹۰)؛ ماهیت ندارد تا به وحدت‌های ماهوی و انتزاعی مقید گردد؛ مثل و ضد ندارد و صرف‌الوجود و عین وجود است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۵۷). علامه طباطبائی همین وحدت صرافت را وحدت حقه می‌نامد (همان).

آیا این حقیقت واحد دارای وحدت حقه حقیقه اصلیه است یا وحدت حقه حقیقه ظلیه؟ در تفسیر *المیزان*، وجود واحد اصلی معادل وجود واحد به وحدت حقه اصلیه و وجود واحد ظلی معادل با وجود واحد به وحدت حقه ظلیه به کار رفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳، ص ۷۷). اگر مقصود وحدت حقه اصلیه باشد، تصور حقیقت عینی واحد وجود که شمول و انبساطش وجود نامتناهی واجب بالذات را دربرگیرد، اساساً متنفی است. این صورت محال، لاشراً مقسمی است؛ اما اگر مقصود وحدت حقه ظلیه باشد، حقیقت عینی واحد وجود لاشراً مقسمی خواهد بود؛ یعنی حقیقتی در خارج که دارای نحوه وجود سربانی و سعی است؛ البته با این قید که وجود آن به قید سربان و عموم مقید است و این قید نحوه وجود و تحققش در خارج است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۱۲ و ۲۱۴)؛ اما این فرض نیز متنفی است؛ زیرا با حفظ

مقام تشکیک و ویژگی‌های حقیقت عینی واحد مشکک، نمی‌توان موضوع آن را لاشرط قسمی‌ای دانست که خدای وحدت تشکیکی از سویی یکی از مراتب آن باشد و از سوی دیگر اصل و ذی‌ظل آن؛

ج) صدرالمتألهین فصل اول از جلد ششم *اسفار* را «در اثبات وجود حق تعالی و وصول به معرفت ذاتش» می‌نامد و برهانی بر اثبات وجود خدا معرفی می‌کند که حد وسط آن در حقیقت غیر از حق تعالی نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۲-۱۳). علامه طباطبائی این برهان را برهانی آنی می‌داند که در آن از بعضی لوازم (وجود حقیقت مشکک دارای مرتبه تام صرف و ناقص مشوب) به بعضی لوازم دیگر (مرتبه تام و صرف آنکه واجب الوجود است) سلوک می‌گردد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۳). وی همین حقیقت عینی واحد بسیط مشکک را واقعیتی می‌نامد که سفسطه با آن دفع می‌شود (همان، ص ۱۴). علم به لازم و ملزوم یکسان است و میان آن دو معیت است. ثبوت آنها به واسطه سبب نیست، بلکه لذاته است؛ اما یکی بین‌الثبوت است و ما را به دیگری که غیر بین است هدایت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹). ما با تأمل در حقیقت وجود و احکام آن مانند اصالت وجود، وحدت تشکیکی و بساطت وجود (با استفاده از بحث‌هایی مانند اصل واقعیت، تمایز وجود و ماهیت، اصل علیت و...) به بالاترین مرتبه وجود یعنی واجب بالذات دست می‌یابیم؛ اما اینکه در اینجا از فقر و نیاز مراتب پایین حقیقت وجود برای اثبات بالاترین مرتبه استفاده می‌شود، مانع ادراک مستقیم و بی‌واسطه ذات الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۳) و با تصور ما از واقعیت به عنوان واجب بالذات مغایرت دارد؛

د) علامه طباطبائی در تعلیقه بر *اسفار*، پس از معرفی واقعیت به عنوان امری که سفسطه را دفع می‌کند، شک‌ناپذیر است و ذاتاً بطلان و رفع را نمی‌پذیرد، بطلان‌ناپذیری واقعیت را به این وجه تبیین می‌کند که «بطلان و رفع آن مستلزم ثبوت و وضع آن است. پس اگر بطلان هر واقعیتی را در وقتی یا مطلقاً فرض کنیم، در این هنگام هر واقعیتی باطل است؛ واقعاً یعنی واقعیت ثابت است» (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۴، تعلیقه ۳). این واقعیت همان واجب‌الوجود بالذات است (همان). «واقعاً» در این جمله به چه معناست؟ صدق گزاره‌ها در علوم حصولی، متوقف بر مصادیق آنها در خارج و مطابقت با این مصادیق است (همان، ج ۷، ص ۲۷۱، تعلیقه ۱). ثبوت هر چیز و هر نحو از ثبوتی که فرض شود، برای وجود خارجی است که لذاته عدم را طرد می‌کند (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۴) و عقل ثبوت و وجود را محمول بر خودش (ثبوت و وجود) می‌یابد (اصالت وجود) (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۱، تعلیقه ۱). سپس عقل به توسع اضطراری اولی و ثانیاً و بالعرض، موجود یا ثبوت را بر ماهیتی حمل می‌کند - چنان‌که پیش از این گفتیم، ماهیت نحوه‌ای تحقق خارجی دارد - (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۵؛ ج ۷، ص ۲۷۱). بار دیگر عقل به توسع اضطراری ثانوی، مطلق ثبوت و تحقق را بر هر مفهومی حمل می‌کند که به تبع وجود یا ماهیت، به‌ناگزیر اعتبارش کرده است؛ مانند عدم و احکام آن (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۵). این ثبوت عام یا ظرف ثبوت عام همان نفس‌الامر است و ملاک تصدیقات حقّه «ملاک صدق قضایاست» (همان، ص ۱۴). بنابراین ثبوت عام یا نفس‌الامر هم شامل قضایای خارجی است (مانند انسان موجود است یا حقیقت) وجود موجود

است)، هم قضایای ذهنی (مانند انسان نوع است) و هم قضایای اعتباری که در ذهن و خارج تحقق ندارند (مانند عدم‌العله علت عدم‌المعلول است) (همان، ص ۱۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۵؛ ج ۷، ص ۲۷۱). به‌علاوه این ثبوت اعم از موجود بالذات و موجود بالعرض است.

نتیجه آنکه «واقعیت معدوم است واقعاً» قضیه‌ای نفس‌الامری و اعتباری است و واقعیت عام آن را دربرمی‌گیرد. این واقعیت عام (واقعاً) همان موضوع فلسفه است؛ اما چنان‌که پیش از این گفته شد، همان واجب بالذات نیست؛ بلکه واجب بالذات بالاترین مرتبه این واقعیت است.

۱-۴. این واقعیت همان واقعیت مطلق و رای اطلاق و تقیید است

تا اینجا تبیین شد که واقعیت مقصود ما واقعیت بشرط شیء (واقعیت مقید)، بشرط لا (واقعیت مطلق در برابر مقید) یا لابشرط قسمی و لابشرط مقسمی (به صورت فی‌الجمله و به عنوان موضوع فلسفه یعنی همان حقیقت عینی واحد مشکک) نیست. هرچند تعبیری در کلام علامه طباطبائی، ما را به این سمت هدایت می‌کند که این واقعیت همان واقعیت مطلق در برابر واقعیت مقید است؛ از جمله تقریر *اصول فلسفه* که در بیان اول، مثال نور برای تبیین نحوه تحقق واقعیت آورده شده است و همین مثال در *نهایة الحکمه* برای وجود عینی واحد مشکک به کار رفته است. در بیان دوم نیز اجزای جهان هستی، با یکدیگر ارتباط واقعی و مستقل از ذهن دارند که دارای علت وجودی بیرون از خودشان هستند و میان آنها اطلاق و تقیید برقرار است. به اعتقاد علامه طباطبائی، بیان دوم روی دیگر بیان اول است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۹۵-۱۰۰۱). وی موضوع فلسفه را واقعیتی می‌داند که محکی آن همان حقیقت عینی واحد مشکک است. در این صورت فلسفه علمی است که از عوارض ذاتی موضوع خود (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸) (حقیقت عینی واحد مشکک) بحث می‌کند؛ اما نمی‌توان تصور خدای این فلسفه را مبتنی بر وحدت شخصی دانست و ساختار این فلسفه مبتنی بر وحدت تشکیکی باشد. در تقریر *تعلیقه بر اسفار* نیز، علامه حقیقت عینی واحد مشکک را همان واقعیت می‌داند و در تعلیقه قبل تأکید می‌کند که از یک لازم یعنی حقیقت عینی واحد مشکک به لازم دیگر یعنی بالاترین مرتبه سلوک انجام می‌شود. نکته دیگر آنکه در گزاره «واقعیت معدوم است واقعاً»، باید واقعاً را به صورت نفس‌الامری (ملاک صدق قضایا) یا واقعیت فی‌الجمله در نظر گرفت نه واقعیت بالجمله.

اما علامه طباطبائی چه ارتباطی میان وحدت تشکیکی و وحدت شخصی و تصور خدای مبنی بر آنها قائل است؟ عمده آثار فلسفی علامه مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود است. در مواردی از آثارش، وحدت تشکیکی و وحدت شخصی یک دیدگاه‌اند و متمایز نیستند: «خداوند متعال فاعل و مبدء مستقل علی‌الاطلاق است و در ایجاد و علیتش قائم به ذات خود است و به حقیقت معنی کلمه مؤثر است. هیچ مؤثری در وجود غیر او نیست و غیر او هیچ استقلالی - که ملاک علیت و ایجاد است - ندارند، مگر استقلال نسبی» (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۱۷۶). ماسوا به معنای حقیقی کلمه ربط، نسبت و اضافه‌اند (همان، ص ۳۱)؛ اما با نظر به حقیقت عینی اصیل، متحقق به مراتب‌اند نه با نظر به ماهیات متلبس به وجود مستقلشان (همان، ص ۱۷۶). در مقاله نهم از جلد سوم *اصول فلسفه*

نیز می‌خوانیم که علت رابطه‌ای وجودی میان علت و معلول است. علت به ناقص و تام تقسیم می‌شود. ممکن به جهت تساوی به وجود و عدم محتاج است. وجود علت تام نسبت به وجود معلول قوی‌تر و مقدم‌تر است. از مجموع این بیانات نتیجه می‌گیریم که «استقلال و تمامیت وجودی معلول عین استقلال و تمامیت وجودی علت است»؛ یعنی «علت و معلول دو مستقل هستند با یک استقلال» (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ص ۶۵۵-۶۷۱). در مواردی دیگر نیز وحدت شخصی دقیق‌تر و رقیق‌تر از وحدت تشکیکی شمرده می‌شود؛ اما هر یک از این دو دیدگاه با حفظ موضوع و مبانی اشان متحقق‌اند و یکدیگر را باطل نمی‌کنند: «این نظریه (نظریه وحدت شخصی)، نظریه تشکیک وجود را ابطال نمی‌کند؛ بلکه نظریه فوق آن را اثبات می‌کند. یعنی یک نظر دیگری اثبات می‌کند و حقیقتی را تشخیص می‌دهد که به موجب آن، نظر اولی صورت مجازیت می‌یابد» (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق - الف، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ همچنین ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۵، ص ۵۶۰ و ۵۶۴-۵۶۵). گویا دیدگاه وحدت تشکیکی (مقصود بالتبع) به دیدگاه وحدت شخصی (مقصود بالذات) می‌انجامد و مقدمه‌ای بر آن است. در اینجا ما تصور ذات الهی و ویژگی‌های آن را با ابتنا بر دیدگاه دقیق‌تر تبیین می‌کنیم:

در بیان *اصول فلسفه*، خواندیم که واقعیات مقید «با واقعیت» واقعیت‌دار می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۸۲-۹۸۳). در اینجا واقعیت را حیثیت تقییدیه برای واقعیات مقید در نظر می‌گیریم. حیثیت تقییدیه همان واسطه در عروض است (طباطبائی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۶). واسطه (واقعیت) اتصاف حقیقی به وصف (واقعیت‌دار) دارد و ذوالواسطه (واقعیت مقید) ثانیاً و بالعرض (به نحو مجازی) به آن صفت متصف می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۷۰؛ فضل‌ی، ۱۳۸۹، ص ۴۱). واسطه (واقعیت) مانند جزء ذی‌الواسطه (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۹۷) و زاید (نه مقوم) و متصل به ذی‌الواسطه است (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۰۰). مجموع ذی‌الواسطه و قید، موضوع برای حمل صفت قرار می‌گیرند. قید و تقید (با واقعیت بودن) داخل در ذی‌الواسطه است (فضل‌ی، ۱۳۸۹، ص ۴۲). به همین سبب قید و تقید مکرر (موجب ترکیب) ذی‌الواسطه است (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۹۸، تعلیقه ۲) و دامنه افرادی آن را کوچک می‌سازد (فضل‌ی، ۱۳۸۹، ص ۴۷). این حیثیت ملاک اتصاف واقعی (نفس‌الامری) مجازی است؛ به گونه‌ای که در نگاه اول، این اتصاف حقیقی به نظر می‌رسد، اما با تأمل عقلی، حکم به مجازی بودن آن می‌شود. به علاوه سلب وصف از ذی‌الواسطه فقط در تحلیل و اعتبار عقلی صحیح است نه به لحاظ واقع و نفس‌الامر (فضل‌ی، ۱۳۸۹، ص ۶۳-۶۴).

در اینجا مقصود ما قسمی از حیثیت تقییدیه است که واسطه و ذوالواسطه، اتحاد در وجود دارند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۴۳) و این اتحاد چنان است که صحت سلب تحقق و تحصیل وصف از ذی‌الواسطه با نظر دقیق برهانی، بلکه با یاری جستن از ذوق عرفانی به دست می‌آید؛ زیرا فناء ذی‌الواسطه در واسطه بسیار شدید است (همان، ج ۲، ص ۳۴۶) (حیثیت تقییدیه اخفاء (فضل‌ی، ۱۳۸۹، ص ۷۹)). به عبارت دیگر واسطه متصل و موجود بالذات است و ذی‌الواسطه، لامتحصل و موجود بالعرض است (همان، ص ۸۵). این حیثیت به حیثیات اندماجی، نفادی و شأنی تقسیم می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۳). ما برای تبیین مطالب، از برخی از این اقسام بهره می‌بریم.

وجود ممکن معلول ذاتاً متعلق و متقوم (عین ربط) به علت است و از اینشان جدا نمی‌شود (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۶۵) و خارج از وجود مستقل پدید نمی‌آید (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۷). معلول همان وجود رابط است که فی‌غیره موجود است؛ هیچ استقلالی ندارد؛ نه بر چیزی حمل می‌شود و نه چیزی بر آن حمل می‌گردد (همان، ص ۱۲۶) و به کلیت و جزئیت و عموم و خصوص متصف نمی‌شود (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۷). وجود رابط ماهیت ندارد؛ زیرا ماهیت پاسخی برای پرسش «ماهو» است؛ مفهومی مستقل دارد و داخل در مقولات است؛ اما وجود رابط هیچ مفهوم مستقلی ندارد و داخل در مقولات نیست (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۳۰ و ۱۲۶). وجود رابط در استقلال (وجودی و مفهومی) و واقعیت‌دار بودن خود، به واقعیتی تکیه دارد که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است و بی آن از هستی بهره‌ای نداشته، منفی است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۸۲-۹۸۳). در این نگاه، وجود رابط خارجی عین ربط است و دیگر ذاتی برای آن متصور نیست که فی‌نفسه و دارای ربط باشد؛ زیرا ماهیت فی‌نفسه باطل و هالک است و حتی ثبوت ذات و ذاتیاتش به واسطه وجود است (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۲). ماهیت حد وجود، حیثیت عدمی (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۴ و ۵۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۲۷؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۱۰۴۵) و ملازم با سلوب (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۲۹۵) است. به عبارت دقیق‌تر ماهیت تنها جلوه و نمودی است که واقعیت خارجی محدود آن را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورد (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۴۹۸ و ۵۱۰). ماهیت اعتباری و پنداری پوچ است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۴۹۶ و ۴۹۸)؛ ظرفش ظرف عقل است و تحقیقی سرایی دارد (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق - الف، ص ۱۶۷). بنابراین ماهیت از نفاذ یعنی حد و پایان شیء انتزاع می‌شود (حیثیت تقییدی نفاذی) (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۷۷) و با خطای عقل بر غیرموردش تطبیق شده است. ثبوت ماهیت، مجاز در مجاز خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق - الف، ص ۱۶۶ و ۱۷۴). وجود رابط «قسمی از وجود» نیست؛ زیرا تعبیر «قسمی از وجود» به معنای «بخشی از مصادیق مفهوم اسمی وجود» است و وجود رابط مفهوم اسمی و مستقل ندارد (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۸؛ طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۱۴).

«واجب‌الوجود بالذات مصداق حقیقی برای موجود (وجود یا شیء) است؛ همراه با اینکه واحد شخصی است» (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۷۱؛ همو، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۰۷). ماسوا (وجود رابط) وجوداتی مغایر با علت نیستند و وجود مستقلی از علت ندارند. پس رابطه علی و معلولی موجب تکثر اشیا و موجودات نمی‌گردد، بلکه وجودات رابط شئون و اطوار متکثر برای علت‌اند (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۲۲۶؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۱)؛ اما این ارتباط به نحو حلول و اتحاد نیست (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۹۸۳)؛ بلکه معنای تعدد و تغایر به کلی نفی می‌گردد و در برابر ذات الهی، تمام موجودات متصور جزو موهومات و سایه‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۹؛ تعلیقه ۵). توضیح آنکه حقیقت هر شیء دو مرتبه دارد:

الف) مرتبه‌ای در ذاتش که در آن مرتبه، چیزی از ذاتش را فاقد نیست و به هیچ قید عدمی مقید نمی‌گردد؛
 ب) مرتبه‌ای نزد شخص که در آن مرتبه، بخشی از کمال آن مفقود است - به جهت قید عدمی همراه با آن.

بنابراین اگر حقیقت همراه با این شخص فرض گردد، تشخص و هویت آن محفوظ است و اگر از حقیقت قطع نظر گردد، تشخص و هویت آن معدوم است و هیچ چیز جز قید عدمی با آن باقی نمی‌ماند. این همان اصطلاح ظهور است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۱۶). بنابراین ظهورات از آن جهت که حقیقت و استقلال را نشان می‌دهند، از حقیقت موجود و وجود مستقل حکایت می‌کنند و از آن جهت که وابستگی و ربط را نشان می‌دهند، از قیود و امور عدمی حکایت می‌کنند (هم عین حقیقت موجودند هم عین آن نیستند) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۰۵؛ ج ۱، ص ۲۴؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۳)؛ اما ظهورات به نحو مجازی و استعاری متصف به حقیقت‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق - الف، ص ۱۶۹) (حیثیت تقییدی شأنی) و چیزی جز حقیقت واحد و شئون و اطوار آن نیستند (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۲۲۶). به عبارت دیگر حقیقت واحد (حقیقه) آن شئون (رقیقه) را در بر می‌گیرد (همان، ص ۲۴۲). به‌علاوه تشکیک در همین ظواهر است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق - الف، ص ۱۷۵).

این حقیقت واحد و واقعیت همان است که با آن سفسطه دفع می‌شود و در ثبوتش هیچ شکی نیست و ذاتاً بطلان و رفع نمی‌پذیرد. این واقعیت لایشرط است؛ زیرا بی‌هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و همه واقعیت‌ها به هر تقدیر و فرض و شکل داخل در آن‌اند؛ یعنی این واقعیت بدون حیثیت تعلیلیه و تقییدیه متحقق است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۶). این واقعیت تصوراً و تصدیقاً بدیهی است (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۵). ممکن نیست این واقعیت تصور شود یا بدان اعتراف گردد، مگر اینکه ولو ناآگاهانه، به ضرورت ازلی و وجوب بالذات آن اعتراف گردد (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۶۵). علامه طباطبائی همین واقعیت را واجب‌الوجود بالذات می‌داند (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۵). بنابراین همه استدلال‌ها برای اثبات وجود خدا، در حقیقت، تنبیه بر بدهت وجود اوست (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴) و مستقیم و بدون هیچ مقدمه فلسفی‌ای، اعم از اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود و...، واقعیت را همان واجب‌الذات می‌دانیم (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲-۱۹۳). پس واقعیت به عنوان موضوع علم، همان واجب‌الوجود بالذات است. با بقای موضوع، ساختار این علم (همچون عرفان نظری) مبتنی بر وحدت شخصی است. به عبارت دیگر این علم از عوارض ذاتی و تعینات «واقعیت لایشرط مقسمی» (همان، ص ۱۹۴-۱۹۵) یا همان واجب‌الوجود بالذات بحث می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۳). برای تأیید این مطلب، علامه طباطبائی - ذیل رد انتقادات صدرالمتألهین بر «عارفی از فارس» (خفیری) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷) - با برهان صدیقین خود، موجود مطلق بما هو موجود را واجب‌الذات می‌داند و خدای وحدت شخصی را اثبات تنبیهی می‌کند (همان، ص ۳۷-۳۸):

آنچه که ملاصدرا بر ایشان وارد می‌کند، وارد نیست. پس اخذ موجود بما هو موجود به عنوان واجب، به ضرورت بشرط محمول بازمی‌گردد؛ زیرا وجودش زاید بر ذاتش است؛ اما موجودی که ذاتش عین وجود است، همان حقیقت وجود است. پس ضرورت ازلی است نه به شرط محمول» (همان، ص ۴۰).

این واقعیت، اطلاقی دارد که بالاتر از اطلاق و تقیید متقابل است و در مورد آن، مرتبه به کار نمی‌رود بلکه «طایر بلندپرواز عقل به آن مقام بلند پرواز نکند و با دام هیچ وصفی و نعتی و اسمی و بیانی و عبارتی و ایما و اشارتی شکار

نشود؛ حتی خود این بیان هم ساقط است» (طباطبائی، ۱۴۲۸ق - الف، ص ۱۷۰-۱۷۱). بنابراین ذات الهی حکم‌ناپذیر و بیان‌ناپذیر است. هرچه جز ذات حق اعم از ماهیات امکانی یا اعیان ثابت، مراتب وجود مانند ماده، مثال و مجرد، و مفاهیم عام کلی مانند اسما و صفات حق، تعیینی از تعینات و ظهورات اطلاق ذاتی است (همان، ص ۱۷۱). لازمه این اطلاق، احاطه وجودی به همه اشیا (طباطبائی، ۱۳۸۷ق، ص ۱۴۲) و تقابل احاطی (عینیت سازگار با غیریت) با آنهاست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۳۰) و همه اشیا محدود و محاط خداوندند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۴۳). ذات باری تعالی به نحوی ظهور و تجلی (نه حلول، نه اتحاد و نه انفصال) می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۷ق، ج ۵۵) که منشأ بروز اسما می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۸۶). همه اشیا اسم حق تعالی هستند؛ زیرا مقصود از اسم جز ذات مأخوذ با صفت [یا تعین] نیست. مراتب ممکنات، اسمای جزئی کونی هستند و مراتب اسما، اسمای کلی‌اند. بین اسمای جزئی و اسمای کلی، نسبت‌هایی آشکار می‌گردد که همچون رابطه‌هایی، وجودهای فاض را با اسمای کلی مرتبط می‌کند، نه با خود ذات (طباطبائی، ۱۴۲۷ق - ب، ص ۲۹). برخی واسطه در ثبوت برخی دیگرند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۸۶). اسمای کلی‌ای که از تعینات متنوع اثباتی و ظهور کثرات مفهومی حکایت می‌کنند (مقام احدیت)، متأخرند از اسمای کلی حکایتگر از عدم تعین ذات یا محو همه کثرات و تعینات (مقام احدیت) (طباطبائی، ۱۴۲۸ق - الف، ص ۱۷۰، ۱۷۲ و ۱۷۶-۱۷۸؛ همو، ۱۴۲۷ق - ب، ص ۳۰-۳۱ و ۵۳-۵۴)؛ اما باید دقت شود که مراتب احدیت، واحدیت، نفس رحمانی (لابشروط قسمی) و... مراتبی اعتباری هستند و مقام ذات از هر تعیینی اعم از تعین احدیت، واحدیت و... بالاتر است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق - الف، ص ۱۷۶ و ۱۷۷). تا بدینجا تصور مختار از ذات الهی و ویژگی‌های آن تبیین شد.

۲. تصور سلبی و سلب تصور از ذات الهی

حواس و تخیل ما نمی‌تواند موجودی بی‌قید و شرط را درک و تصور کند (طباطبائی، ۱۳۸۸ق، الف، ج ۵، ص ۱۰۰۴)؛ زیرا حواس و تخیل ما محدود و مقید است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۰۰۸، پاورقی ۱) و شناخت هر چیزی به واسطه ماهیت (مسیبوق به صورت حسی و خیالی) یا خواص آن است (طباطبائی، ۱۳۸۸ق، الف، ج ۲، ص ۴۹۹؛ ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲). اساساً علم حصولی علم به ماهیت (حضور ماهیت) است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۳۷؛ همو، ۱۳۸۸ق، الف، ج ۱، ص ۱۴۹). مقید بدون مطلق تصور نمی‌شود و هر مقیدی مجموع چندین مطلق است که به واسطه مقارنت، یکدیگر را مقید ساخته‌اند. پس مطلق در میان قیود و به واسطه قیود مانوس تصور می‌گردد. برای اصلاح این تصور، باید اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگاه داشت. نیاز ما به این نفی درباره علت جهان هستی (خدا) از هر مورد دیگر بیشتر است (طباطبائی، ۱۳۸۸ق، الف، ج ۵، ص ۱۰۰۵-۱۱۱۲). روش علامه طباطبائی برای دست یافتن به هسته معنایی مطلق را روش انتزاع می‌نامیم. در این روش، با حذف ویژگی‌ها، زواید و نواقص مصادیق ممکن، اصل معنا اثبات می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۶۷).

ذات به معنای نفس شیء یا مابه‌الشیء هو هو است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۶). واقعیت یا وجود محض،

تصورى به ازای مفهوم ذات و هویت الهی است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۴۱۱، تعلیقه ۲)؛ اما نحوه شکل‌گیری این تصور (معقول ثانی فلسفی) به روش انتزاع، این‌گونه است که ابتدا ذهن دو مفهوم سفیدی را - که از ماهیت خارجی (به عنوان ظهور وجود مقید و معقول اولی) و از طریق ادراک حسی اخذ کرده است - مقایسه می‌کند. سپس درمی‌یابد که میان این دو مفهوم انطباق برقرار است. در مرحله اول این دو مفهوم با یکدیگر اتحاد وجودی دارند (همان حمل)؛ اما پس از چند بار اعاده این مفاهیم و انطباق آنها بر یکدیگر، آنها را واحد می‌یابد (حکم). حکم دو جنبه دارد:

الف) حکایتگری یا آلی: در این جنبه، حکم تنها وجودی است رابط که به وجود طرفین خود موجود است و به تبع حکایت آنها از ماهیت سفید خارجی (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۵)، نحوه‌ای از ثبوت بالعرض را داراست؛
 ب) استقلالی: حکم از آن جهت که فعل خارجی صادر از نفس است دارای وجودی (در ذهن) مستقل است. ذهن در این نظر استقلالی، ابتدا حکم را به عنوان وجودی مضاف به سفیدی ادراک می‌کند (وجود فی نفسه لغیره). در نهایت ذهن قید سفیدی را از وجود حذف می‌کند و آن را به عنوان وجودی مفرد (وجود فی نفسه لفسه) انتزاع می‌نماید. پس با تحلیل بر روی حکم و حذف قیود آن به مفهومی عاری از قید و نقص دست می‌یابیم (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۲۵۷؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۹۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ د، ص ۱۴۰-۱۴۲؛ مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۰).

۳. نقد نحوه شکل‌گیری تصور ذات الهی در ذهن

علامه طباطبائی تصور خداوند به عنوان بالاترین مرتبه حقیقت تشکیکی را میراث انبیا و فلاسفه پیشین می‌شمارد و اثبات کامل‌ترین درجه توحید (توحید اطلاق) را مختص اسلام می‌داند (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق - الف، ص ۲۰-۲۱). حال توحید اطلاق چیست؟ توحید اطلاق همان نفی هر نوع قیدی به نحو بسیار گسترده (و به سلب تحصیلی) از ذات الهی است: «[توحید اطلاق] ارتفاع هر تعین مفهومی، تحدید مصداقی و انواع هر تمیزی حتی همین حکم، بعینه از ذات الهی است» (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق - الف، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۱۰۴۶). او معتقد است که برای دست یافتن به توحید اطلاق، باید ذات خدا را پرستید نه مقام احدیت و واحدیت را (طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲ و ۱۰۳). به علاوه «این ادعا که خداوند سبحان به واسطه شیئی از اشیا مانند تصور و تصدیق و اشیای خارجی شناخته می‌شود، شرک خفی است؛ زیرا اثبات واسطه‌ای بین خدا و خلق است که نه خداست و نه خلق خدا. چنین چیزی بی‌نیاز از خداوند است. پس [خدایی] مثل خداوند و شریک او خواهد بود» (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۶۶). گفتنی است که معرفت به خداوند با معرفت سلبی (تسبیح) تمام می‌گردد و مفاهیم سلبی اصل‌اند و اگر نبودند مفاهیم ایجابی تحقق نمی‌یافتند (همان، ج ۱۵، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ ج ۸، ص ۳۸).

علامه طباطبائی ادله‌ای برای توحید اطلاق می‌آورد که ملازم با سلب تصور از ذات الهی است. دلیل اول،

بدین شرح است:

از آن جهت که هر مفهوم ذاتاً و ضرورتاً از مفهوم دیگر جداست، پس صدق آن مفهوم بر مصداق، ضرورتاً خالی از یک نحو تحدید برای مصداق نیست و این مطلب برای هر اندیشمندی ضروری و

بدیهی است. عکس این مطلب آن است که وقوع مفهوم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود است، نوعی تأخر از مرتبه ذات آن دارد (طباطبائی، ۱۴۲۷ق - الف، ص ۱۶).

تقریر و صورت‌بندی تفصیلی این دلیل بدین قرار است:

الف) اگر هر مفهوم از مفهوم دیگر جدا باشد، لازم می‌آید که صدق آن مفهوم بر مصداق، خالی از (یک نحو) تحدید برای مصداق نباشد (قضیه متصله):

ب) اما هر مفهوم از مفهوم دیگر جداست (وضع مقدم):

ج) نتیجه: پس صدق آن مفهوم بر مصداق، خالی از تحدید برای مصداق نیست (قیاس استثنایی وضع مقدم):

د) عکس نقیض نتیجه آن است که صدق مفهوم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود است، ناممکن است (و باید متأخر از ذات باشد): تبیین مقدمه نخست (بیان ملازمه):

توضیح مقدم: هر مفهومی خودش، خودش است و قالب معنایی خود را دارد و غیر خود را شامل نمی‌شود. مثلاً ما وقتی مفهوم علم را در نظر آوریم، در آن لحظه از معنای قدرت منصرفیم و در معنای علم، قدرت را نمی‌بینیم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۹۳-۹۴؛ ج ۸، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۸۸الف، ج ۵، ص ۱۰۴۶). به علاوه «[لفظ] وجود بحت و محض به ازای مفهوم ذات و [الفاظ] علم باری، قدرت باری و... به ازای مفاهیم صفاتی چون علم و قدرت به کار می‌روند... براهینی که ذات باری را اثبات می‌کنند بعینه وجود محض را برای او اثبات می‌کنند... برخلاف براهینی که مثلاً علم و قدرت را اثبات می‌کنند که بعد از اثبات ذات الهی اقامه می‌گردند» (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱۵-۴۱۷). حال اگر مفاهیم آنها از یکدیگر جدا نمی‌بود، یک برهان برای اثباتشان کافی می‌بود. مفهوم صفات و ذات غیر از یکدیگرند، هر چند مصداقاً واحد باشند؛ زیرا اتحاد وجودی مفاهیم منعزل، مستلزم اتحاد در مفهوم نمی‌شود (حسینی نهرانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰۸).

تبیین تالی: مفهوم ذات و مفاهیم لازم آن، اعتباری است؛ توضیح آنکه علامه طباطبائی وجود (ذات الهی) و صفات حقیقی آن را (مانند وحدت و وجوب)، معقول ثانی فلسفی می‌داند (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۲۵۸):

این‌گونه مفاهیم، مفاهیم اعتباریه نظیر مفهوم وجودند که تحقق آنها فقط در وعاء ذهن است و لذا حکم تغایر ذاتی آنها در موطن ذهن، به مصداق خارج از ذهن سرایت نمی‌کند و هیچ مانعی نیست که مفاهیم کثیره‌ای از مصداق واحد انتزاع گردد، به خلاف انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر با لحاظ کثرت که ممکن نیست (طباطبائی، ۱۳۸۸ب، ص ۳۱).

پس کثرت مفاهیم اعتباری به مصداق خارج از ذهن سرایت نمی‌کند و انتزاع مفاهیم کثیر از ذات واحد بلامانع است. اما نکته درخور توجه این است که علامه برای معقول ثانی فلسفی نحوه‌ای از تحقق خارجی قائل است. او معقولات ثانی فلسفی را چنین تعریف و توصیف می‌کند:

اتصاف به یک وصف در خارج، مستلزم تحقق وصف به وجود منحاز و مستقل، در خارج نیست؛ بلکه کافی است که آن وصف به وجود موصوفش [در خارج] موجود باشد. امکان از معقولات ثانی فلسفی

است که عروض آنها در ذهن و اتصاف به آنها در خارج است و در خارج، به وجود موضوعشان موجودند (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۴۵-۴۶).

بنابراین امکان به عنوان معقول ثانی فلسفی، از سویی امر انتزاعی محض نیست که هیچ تحقق در خارج نداشته باشد و از سوی دیگر عروض یا وجود مستقل این مفاهیم در ذهن و انتزاعی است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۵). علامه طباطبائی در تعلیقه بر *اسفار*، این مطلب را چنین مدلل می‌سازد: از آنجا که اتصاف (به معنای عام که هم شامل مفهوم ذات گردد و هم صفات)، وجودی رابط دارد و موجود به طرفین خود است، دو طرف اتصاف نیز باید در ظرف اتصاف تحقق داشته باشند و محال است که یک طرف اتصاف وجود خارجی داشته باشد و طرف دیگر آن وجود ذهنی. پس هر دو سوی نسبت خارجی باید وجود خارجی - اعم از اینکه هر دو مستقل باشند یا یکی مستقل و دیگری رابط باشد - داشته باشند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۷). بنابراین معقول ثانی فلسفی منشأ انتزاع و مصداق خارجی دارد. پس اگر این مفاهیم محدود مختلف باشند، ترکیب ذات از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز لازم می‌آید و اگر با ذات متحد باشند، موجب ترکیب و تقيید در ذات می‌گردد؛ اما ذات الهی واحد و بسیط محض است. پس انطباق مفاهیم مغایر بر یک مصداق به طور بدیهی، گونه‌ای از تقيید برای مصداق به همراه خواهد آورد و این انطباق مفاهیم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود (مطلق) است، باید به نوعی متأخر از مرتبه ذات آن مصداق (مقام احدیت یا واحدیت) باشد نه عین آن. با اثبات استلزام، مقدمه دوم و سوم نیز با وضع مقدم و وضع تالی به دست می‌آید. دلیل دیگر برای اثبات سلب تصور از ذات الهی، مبتنی بر مقیاس محدود دانستن مفاهیم است که بیان آن را به مجالی دیگر وامی‌گذاریم.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی در جلد سوم از *اصول فلسفه*، واقعیت را به عنوان تصور ذات الهی معرفی می‌کند و برخی از ویژگی‌های آن را برمی‌شمارد؛ اما در آثار گوناگونش، تصورات مختلفی از واقعیت ارائه می‌کند. به نظر می‌رسد تصور ذات الهی در *اصول فلسفه* دیدگاه نهایی علامه باشد که تبیین آن گذشت؛ در عین حال تصورات دیگر واقعیت - که برخی از آنها با ذات واجب‌تعالی مطابق است - بر اساس مبانی ایشان تبیین، تحلیل و نقد شد. نکته درخور توجه آن است که تصور ذات الهی در *اصول فلسفه*، پیچیدگی‌هایی دارد که گاه خواننده را به سمت تصور متافیزیکی ذات الهی بر مبنای اصالت وجود، تشکیک وجود و... می‌کشاند؛ اما در این نوشتار تلاش شد تا این پیچیدگی‌ها رفع گردد و میان دیدگاه‌های گوناگون علامه طباطبائی در باب تصور واقعیت آشتی داده شود. پس از تبیین تصور مختار علامه طباطبائی از ذات الهی، به تحلیل و نقد نحوه شکل‌گیری این تصور نزد انسان پرداخته شد. روش شکل‌گیری این مفهوم، روش انتزاع نامیده شد که نهایتاً به روش سلب می‌انجامد. بنابراین دیدگاه نهایی علامه سلب تصور و تصور سلبی از ذات الهی است.

منابع

- ای. بیلین، دیوید، ۱۳۸۳، *مبانی فلسفه دین*، گروه مترجمان (مقاله ایمان و صفات خداوند، ترجمه محمدتقی سبحانی)، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد صائن الدین علی بن محمد التکره*، تهران، الزهراء.
- ، ۱۳۸۶ الف، *رحیق مختم*، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶ ب، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، چ پنجم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸، *شمس الوحي تبریزی*، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۹۳، *تحریر رساله الولایه (شرح)*، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۷۷، «وجود مطلق و مطلق وجود» (گفت‌وگو با مهدی حائری یزدی)، *خردنامه صدرا*، ش ۱۱، ص ۱۹-۲۲.
- حسینی تهرانی، محمدحسین، ۱۴۲۸ ق، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی (تذیلات)*، چ هفتم، مشهد، علامه طباطبائی.
- سیزواری، ملاهادی، ۱۹۸۱، *تعلیق بر اسفار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، ناب.
- صدرالمطالین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۳، *شیعه در اسلام*، چ هفدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ، ۱۳۸۷ الف، *بررسی‌های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۷ ب، *شیعه (مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کریین)*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۷ ج، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۷ د، *رساله العلم*، ترجمه محمد محمدی گیلانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸ الف، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، چ سیزدهم، قم، صدرا.
- ، ۱۳۸۸ ب، *رساله در اثبات واجب الوجود*، ترجمه محمد محمدی گیلانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۹، *رساله لبالب*، تألیف و تقریر محمدحسین حسینی تهرانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۹۳، *تحریر رساله الولایه*، شرح عبدالله جوادی آملی، قم، اسراء.
- ، ۱۴۰۳ ق، *تعلیق بر بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۲۷ ق - الف، *الرسائل التوحیدیة (رساله التوحید)*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، ۱۴۲۷ ق - ب، *الرسائل التوحیدیة (رساله النساء)*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، ۱۴۲۸ ق - الف، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، چ هفتم، مشهد، علامه طباطبائی.
- ، ۱۴۲۸ ق - ب، *الانسان و العقیده (علی و الفلسفه الالهیه)*، چ دوم، قم، الباقیات.
- ، بی تا - الف، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، بی تا - ب، *بداية الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، ۱۹۸۱، *تعلیق بر اسفار*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۸۶، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فضلی، علی، ۱۳۸۹، *حیثیت تقییدی در حکمت متعالیه*، قم، ادیان.

۹۶ ◇ معرفت‌فلسفی، سال پانزدهم، شماره سوم، پیاپی ۵۹، بهار ۱۳۹۷

فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، هستی و چیستی در مکتب صدرایی (تأملی نو در اصالت وجود و تفاسیر و ادله و نتایج آن)، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

—، ۱۳۸۸، *نهایة الحکمه*، (تعلیقات)، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، *شرح نهایة الحکمه*، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، چ سیزدهم، قم، صدرا.

یزدان‌پناه، یدالله، ۱۳۹۱، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش عطاء انزلی، چ سوم، قم، (پاورقی)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.