

نواوری‌های علامه طباطبایی در تبیین رابطه خدا و جهان بر مبنای قرآن و برهان

نقیسه فیاض‌بخش*
محمدعلی اکبری**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۵/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۲

چکیده

اندیشه خدا و چگونگی رابطه او با عالم خلقت همیشه یکی از مسائل مطرح در نظام‌های فکری جهان بوده است. رابطه از نوع صانع و مصنوع، محرک و متحرک، حلول و اتحاد، فیضان و صدور و رابط و مستقل از جمله دیدگاه‌های مطرح در این خصوص می‌باشد. علامه طباطبایی به عنوان یک حکیم نوصدرایی ضمن نقد نظر ملاصدرا مبنی بر «لمی» بودن برهان صدیقین اثبات می‌کند که این برهان «انی» و نسبت به سایر براهین «اشبه به لمی» است. ایشان با تقریری جدید از این برهان آن را صرفاً یک تشبیه و نه برهان می‌داند. علامه طباطبایی همین دیدگاه را در مباحث توحیدی خود در المیزان نیز دنبال می‌کند. تفسیر جدیدی از واژه حق در آیات قرآن را می‌توان یکی از نوآوری‌های تفسیری علامه طباطبایی دانست. ایشان در توضیح این آیات، وجود فقری ملاصدرا را مطرح نموده، معتقدند تنها خداوند «حق مطلق» بوده و ما سوی الله ظهورات حق و به بیان قرآنی آیات الهی هستند و آیه از خود چیزی ندارد جز ارائه ذی الایه و سایه‌هایی هستند که خورشید حق را ارائه می‌دهند و بدون لحاظ حق هیچ و پوچ‌اند. از این منظر خداوند از حیث معرفتی تصوراً و تصدیقاً «ابده بدهیات» بوده، سایر پدیده‌ها ذیل بدهت حق شناخته می‌شوند.

واژگان کلیدی: خداوند، خلقت، برهان صدیقین، حق مطلق، علامه طباطبایی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی.

mg.fayyazbakhsh@gmail.com

** دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی (نویسنده مسئول).

mali4713@yahoo.com

بیان مسئله

کشف رابطه خدا و جهان در هدفداربودن جهان و در نتیجه هدفداربودن انسان در زندگی بسیار مهم و قابل تأمل است؛ چون آدمی در زندگی خود هدفی جز رستگاری به سعادت و نعمت نداشته و بی‌می جز از برخورد ناگهانی شقاوت و نعمت ندارد و تنها سببی که سعادت و شقاوت و نعمت و نعمت به دست او است، همان خدای سبحان است؛ چون بازگشت همه امور به اوست و اوست که فوق بندگان، قاهر بر آنان، عال ما یشاء و ولی مؤمنان و پناهندگان به اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۸۶). برای رسیدن به سعادت و عواملی که انسان را در این راه کمک می‌کند، از ابتدای خلقت این پرسش در ذهن بشر مطرح بوده که آیا جهان آفریننده‌ای دارد و نسبت بین آفرینندگان با آفریننده چیست؟ منشأ این پرسش‌ها فطری است؛ یعنی در همه ادوار و همه ملل و نحل این مسئله مطرح بوده است؛ لذا پاسخ‌های مختلفی از سوی مکاتب و فرقه‌ها داده شده است.

پیشینه‌کاوی از آثار دانشمندان توجه آنها به این موضوع را نشان می‌دهد؛ البته سابقه بحث ارتباط خالق با مخلوق به یونان باستان می‌رسد و از آن زمان تا کنون میان فیلسوفان، متکلمان و عارفان در این خصوص نظراتی مطرح بوده است. این موضوع از پیچیدگی و ظرافت خاصی برخوردار است؛ زیرا در یک طرف این رابطه وجودی نامتناهی قرار دارد و به همین جهت درک رابطه آن با موجودات بسیار دشوار می‌نماید و در طرف دیگر این رابطه موجوداتی هستند که بدون ارتباط با خالق خود قوام و دوامی ندارند و درحقیقت هستی آنها عین نیاز به خداوند است.

افلاطون رابطه بین خدا و جهان را رابطه میان یک سازنده با ساخته شده از مواد اولیه وجود می‌داند. صانع جهان در نظر وی خالق از عدم نیست، بلکه از روی سرمشق و الگوی جاودانه، ماده را صورت می‌بخشد. ایشان ارتباط خدا با جهان را به صورت یک مثلث عرضی ترسیم می‌کند؛ به طوری که در یک طرف، صانع قرار دارد و در طرفین دیگر، سرمشق و الگو. صانع از روی این الگوی ازلی و جاودانه جهان را ساخته است.

به باور او سرمشق سازنده جهان زوال‌ناپذیر و ازلی است. او می‌گوید: چون جهان زیباست و سازنده آن خوب و کامل است، پس بی‌گمان در ایجاد جهان آنچه را که ابدی و کامل است، سرمشق قرار داده است (افلاطون، ۱۳۵۱، ص ۳۱).

ارسطو رابطه بین خدا با جهان را رابطه میان محرک و متحرک می‌داند. خدای ارسطو خالق جهان نیست؛ زیرا جهان در نظر وی جاویدان است و خداوند صرفاً محرک حرکات ازلی جهان است و البته این حرکت، مستدیر و دایره‌ای است. محرک این حرکت مستدیر خودش نامتحرک است؛ چون در غیر این صورت به محرک دیگری نیازمند خواهد بود و به تسلسل می‌انجامد؛ بنابراین او محرک نخستینی است که خود نباید متحرک باشد. ارسطو در پاسخ به این پرسش که چگونه غیر متحرک علت حرکت می‌شود، می‌گوید: «این محرک نامتحرک همانند معشوق، جهان را به شوق زیبایی خود به حرکت وادار می‌کند» (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۳۹۹-۴۰۱).

افلوپین نظریه صدور و فیضان را مطرح می‌کند (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۲۱). وی سه عالم کلی را مطرح می‌سازد که یکی از آنها همان هستی است و دو عالم دیگر را یکی فراتر از هستی و دیگری فروتر از آن قرار می‌دهد. هستی از مافوق خود که احد یا واحد خوانده می‌شود، فیضان می‌کند (همان، ص ۱۶). البته این نظر بر آرای فیلسوفان و عرفای اسلامی تأثیرگذار بوده است.

فارابی نظریه فیض را می‌پذیرد و اعتقاد دارد ما سوی الله فیض حق‌اند و ذات باری تعالی خود فیاض مطلق است؛ به گونه‌ای که فیض او انقطاع‌پذیر نیست. ایشان واجب‌الوجود را مبدأ هر فیضی می‌داند که به ذات خود، ظاهر بر ذات خویش است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۵۲-۵۴).

بوعلی سینا هم به صدور عقل اول از واجب تعالی باورمند است. وی برای توجیه صدور کثرت از وحدت با عنایت به قاعده الواحد و با تکیه بر طرح افلوپینی و صدورهای متوالی سلسله‌مراتب فرشتگان، عمل خلقت را به واسطه این فرشتگان دانسته، در صدد کشف کیفیت پیدایش آنها بر می‌آید. به عقیده ابن‌سینا فقط یک چیز از ذات اول صادر می‌شود که عقل اول نام دارد. از این به بعد عمل آفرینش از طریق تعقل

و مشاهده مراتب ما فوق ادامه پیدا می کند و مراتب مادون به وجود می آیند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۱۶-۲۴۰).

در میان متکلمان هم برخی رابطه خدا با جهان را از نوع صانع و مصنوع می دانند و در آثار خود از خداوند به و صف صانع یاد کرده اند (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۰۵). صانع و سازنده ای که متکلمان از آن سخن می گویند، با دمیورژ/فلاطون فاصله زیادی دارد. عده ای از متکلمان قایل به خلق از عدم هستند؛ چون آنها ملاک نیازمندی به علت را حدوث شیء میدانند و می گویند شیء بعد از حدوث بی نیاز از علت خواهد بود. آنها با ذکر مثال هایی از قبیل بنا و بنا، بقا و پایداری جهان را بدون صانع جایز می شمارند. متکلمان موضوع قانون علیت را حادثه می دانند؛ یعنی موجودی که پیشینه عدم زمانی دارد. به عقیده ایشان ملاک نیازمندی به علت همان «حدوث زمانی» است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۴۹).

رابطه صدور و فیضان در آثار عرفا نیز مشهود است. عرفا همانند *افلوطین* برای نشان دادن چگونگی این تجلیات از تمثیلات مختلفی بهره می گیرند؛ برای نمونه *ابن عربی* نسبت مخلوق به خالق را نسبت سایه به شاخص می داند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۱).
صدرا هم ضمن اینکه از تعبیر دیگری در آثار خود در خصوص این رابطه استفاده کرده، در تحلیل نهایی خود از علیت و تشان به این نکته می رسد که موجودات ممکن، همگی تجلیات و شئون ذات حق بوده و از ذات او فیضان یافته اند (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰).

نظریه حلول و اتحاد هم از سوی برخی صوفیه که از سوی *ملاصدرا* به فرقه جعلیه نام گرفته، مطرح شده است. طبق این نظریه، ذات حق در مخلوقات مشاهده می شود و ذات حق متصف به صفات خلق می گردد و این قول به جمعی از صوفیه و نصارا نسبت داده می شود که نتیجه آن، مشاهده ذات حق در مظاهر اوست. حلول و اتحاد متفرع بر اثنبیت و دوگانگی است؛ در حالی که نظریه تجلی یا فیضان بر مبنای وحدت وجود شکل گرفته است (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۵۰). *علی نوری* از پیروان مکتب *صدرا*یی به تأسی از ایشان می نویسد:

معلول جلوه علت است و بلکه عین علت است؛ زیرا که علت در مرتبه علیت، واجد تمام مراتب معلولات است به اضافه امری زاید؛ پس مفاض همان مفیض است. او اصل است و ما بقی اطوار و طورهای وجود و اخلال فیض او. همه علل و معلولات از او منشعب و به او بازگردند که فرمودند «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». «کلما فی الکون وهم او خیال او معکوس فی المریا او ظلال» (نوری، ۱۳۶۳، ص ۷۵۴).

با عنایت به مطالب مطروحه نوآوری های علامه در موضوع رابطه حق و خلق بر مبنای قرآن و برهان چیست؟

۱. اسد و اخصر البراهین در تبیین رابطه حق و خلق

بر اساس یک تقسیم‌بندی براهینی که بر اثبات وجود خداوند اقامه می‌شود، دو دسته‌اند: ۱. براهینی که در آنها وجود مخلوقات در ابتدا مسلم و مفروض گرفته شده، سپس با تکیه بر یکی از صفات آنها بر وجود خداوند استدلال می‌شود؛ برای نمونه در برهان حدوث از راه حدوث مخلوقات و در برهان علیت از راه معلولیت آنها برهان اقامه می‌شود. ۲. براهینی که در آنها از مخلوقات و ویژگی‌های آنها استفاده نشده، بلکه از خود هستی و وجود بر وجود خداوند استدلال شده است که از جمله آن، برهان صدیقین است. در این برهان از مخلوقات و ویژگی‌های آنها برای اثبات خداوند استفاده نشده، بلکه از خود هستی و وجود بر وجود خداوند استدلال شده است.

۱-۱. برهان صدیقین در بیان ابن سینا

برهان صدیقین را اولین بار ابن سینا به کار برد و روش خاص خود بر اثبات باری تعالی را راه صدیقین دانست. بوعلی سینا در نمط چهارم اشارات می‌نویسد:
دقت کن و ببین که چگونه ما در اثبات وجود ذات حق و یگانگی اش و مبرابودنش از نقص‌ها نیازمند چیزی جز تأمل در حقیقت وجود نیستیم. هیچ

لزومی ندارد مخلوقات و افعال ذات باری را واسطه قرار دهیم، هرچند آن راه نیز درست است و مخلوقات دلیل بر وجود خداوند می‌باشند؛ اما این راه که ما رفتیم، مطمئن‌تر و عالی‌تر است. ما چون وجود را از آن جهت که وجود است، مورد نظر قرار دادیم، خود وجود، از آن جهت که وجود است، گواه ذات حق قرار گرفت و ذات حق گواه سایر اشیا واقع شد. آنچه گفتیم، در آیه ۵۳ سوره فصلت به آن اشاره شده است؛ البته این گونه حکم و استدلال مخصوص یک دسته و یک طبقه است که آن «صدیقین» است که به خدا استدلال می‌کنند نه بر خدا (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶).

وی برهان خویش را چنین تقریر می‌کند: موجود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اگر واجب‌الوجود باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن‌الوجود باشد، باید به واجب‌الوجود منتهی شود تا محذور دور و تسلسل لازم نیاید. پس از تقریر برهان می‌گوید: این برهان محکم‌ترین و شریف‌ترین برهان خداشناسی است؛ زیرا در این روش، هستی از آن جهت که هستی است، بر وجود حق تعالی گواهی می‌دهد و مخلوقات و صفات آنها واسطه اثبات خداوند قرار نگرفته است. درنهایت چنین نتیجه می‌گیرد: «هذا حکم للصدیقین الذین یتشهدون به لا علیه» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳). بعد از ابن‌سینا این برهان به برهان صدیقین شهرت یافت. برهان صدیقین در فلسفه مشاء بر محور تقسیم مفهوم وجود به واجب و ممکن دور می‌زند و منظور از امکان هم امکان ماهوی است نه امکان ففوری که در حکمت متعالیه منظور است و این بیان ناظر به مفهوم وجود است.

۱-۲. برهان صدیقین در بیان ملاصدرا

علامه طباطبایی در تقریر ملاصدرا از برهان صدیقین که از چندین مقدمه فلسفی استفاده کرده است، می‌نویسد: ۱. حقیقت وجود، امری اصیل است؛ بنابراین واقعیت و تحقق، از آن همین حقیقت است نه ماهیات که اموری اعتباری بوده و سرایی بیش نیستند. ۲. حقیقت وجود، صرف است و هیچ گونه خلیط و همراهی ندارد؛ زیرا بنا بر

اصالت وجود، هرچه غیر از وجود در نظر گرفته شود، اعتباری و موهوم و بوج و باطل می‌باشد؛ تنها و تنها حقیقت وجود است که واقعیت و تحقق دارد و ظرف خارج را پر کرده و منشأ اثر می‌باشد. ۳. صرف‌الشیء تعددبردار نیست و هرگز کثرت در آن راه نمی‌یابد: «صرف‌الشیء لایتثنی ولا یتکرر». بنابراین حقیقت وجود تنها در صورتی می‌تواند متعدد و متکثر شود که حدود و قیودی به آن ضمیمه گردد و آن را محدود و مقید سازد و این با صرافت آن حقیقت منافات دارد. پس مادام که حقیقت وجود، به عنوان صرف‌الوجود و محض‌الوجود و وجود ناب و سره از هر آمیزه و ضمیمه‌ای در نظر گرفته شود، امری واحد و یگانه خواهد بود و وحدت آن نیز از قبیل وحدت عددی نیست، بلکه وحدت حقه حقیقی است که اساساً ثانی برای آن متصور نمی‌باشد. ۴. حقیقت صرف و مطلق وجود، واجب‌الوجود است. ۵. وجوب حقیقت وجود، وجوب بالذات است نه وجوب بالغیر؛ زیرا وجوب بالغیر در صورتی است که واقعیتی علاوه بر حقیقت وجود تحقق داشته باشد که به آن حقیقت، وجوب و ضرورت بدهد؛ در حالی که بنا بر مقدمات پیشین، هیچ واقعیت دیگر و هیچ فرد دومی برای حقیقت وجود نیست؛ آنچه هست، تنها یک حقیقت بسیط و یگانه است و اگر این حقیقت، وجوب و ضرورت داشته باشد - که دارد - وجوبش بالذات می‌باشد. بنابراین حقیقت وجود، واجب‌الوجود بالذات است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۱۷). برهان صدیقین ملاصدرا بر اساس تشکیک وجود است (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) نه وحدت شخصی وجود. از این رو ملاصدرا در توضیح برهان صدیقین تصریح می‌کند که وجودات متکثره هستند و در میان این وجودات، شدت و ضعف و کمال و نقص وجود دارد. در برهان صدیقین از حقیقت تشکیکی وجود به حقیقت صرف لایتناهی وجود می‌رسیم. پس از خود خدا به خدا نمی‌رسیم؛ زیرا خداوند یک واحد شخصی است؛ در حالی که حد وسط در برهان، یک واحد تشکیکی ذومراتب است که یکی از مراتب آن خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۶).

۲. نوآوری‌های علامه طباطبایی در تبیین رابطه بین حق و خلق

با تأمل در نظریاتی که در باب ارتباط خداوند و مخلوقات و دوام این رابطه وجود دارد، اثبات ذات واجب یا با واسطه یا بدون واسطه به عنوان فصل مشترک در همه نظرات حکما وجود دارد.

۲-۱. چگونگی رابطه بین حق و خلق در قرآن کریم از بیان علامه

قرآن رابطه خداوند با جهان و مخلوقات را بر توحید صرف قرار داده است؛ یعنی خداوند در فاعلیت و اراده اش رقیب و همتا ندارد. همه فاعلیت‌ها و اراده‌ها و اختیارها به حکم خدا و قضا و قدر اوست. آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» ای مردم، همه شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز و ستوده صفات و افعال است» (فاطر: ۱۵) اشاره به ممکن‌الوجود بودن همه مخلوقات خداوند دارد و اینکه ممکن‌الوجود فقیر است و وجود او از خودش نیست؛ لذا علامه می‌فرماید: «خدای سبحان در آیه ۱۵ سوره فاطر فقر را منحصر در مخلوق و بی‌نیازی را منحصر در خود کرد، پس تمامی انحای فقر در مردم و تمامی انحای بی‌نیازی در خدای سبحان است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۵). فقر در آیه معنای گسترده‌ای دارد و شامل انواع و انحای نیاز ممکنات به خداوند می‌شود که مهم‌ترین آنها نیاز و فقر وجودی آنهاست که پس از خلقت و آفرینش، همچنان محتاج و نیازمند خداوند سبحان هستند و فقیر به کسی گفته می‌شود که ذاتاً قدرت قیام ندارد.

مقصود از امکان فقری، تعلق و وابستگی وجود معلولی به وجود علی و خاصیت فقر ذاتی وجود امکانی و وابستگی اش به وجود واجب می‌باشد. امکان در این اصطلاح وصف برای حقیقت عینی وجودهای معلولی است و عین‌الربط بودن آنها نسبت به وجود علی را بیان می‌کند (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲). به عبارت دیگر امکان فقری همان رابط بودن وجود معلول نسبت به علت است. از این ویژگی که وجود معلول عین احتیاج و فقر به علت است، به «امکان فقری» تعبیر می‌کنند (مصباح، ۱۳۸۷، ج ۲،

ص ۲۵۳). به دیگر بیان این وجود، در عین اینکه وجود و عین موجودیت است، حقیقتی است متعلق به غیر و محتاج غیر، بلکه عین تعلق و احتیاج بغیر و باقی است به بقای غیر و محفوظ است به حفظ غیر؛ ولی وجوب ذاتی وجودی است که موجودیت آن، وجود مستقل و بی نیاز و غیر متکی به حقیقت دیگری است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۱۱).

۲-۲. تبیین حکمی علامه بر امکان فقری موجودات بر مبنای برهان صدیقین

علامه معتقد است معلول همواره در ذات علت، فانی و مندک است و معلول عین الربط به علت است. به این نکته باید توجه کرد که ظهور فنا و اندکاک بعینه ظهور علت است برای معلول. در آن زمان معلول مشاهده می کند که جز علت هیچ نیست (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۲۶). عین الربطی معلول نسبت به علت از خصوصیات عالم امکان است و موجود مستقل و غنی منحصر در خداوند است: «أن موجودات عالم الإمكان هي عين الربط بالواجب سبحانه وتعالى. فلا يوجد في عالم الوجود إلا مستقل واحد، و كل ما عداه فهو عين الربط و الفقر و الحاجة إليه، سواء كان وجوداً أم كمالاً وجودياً و إذا كان جميع ما عداه تعالى هو عين الحاجة و الربط، فالقادر على كل شيء هو الغني المطلق و بذلك يثبت عموم القدره الإلهيه» (همو، ۱۳۸۸، ص ۳۹۷).

علامه در بخش دیگری می نویسد: وجود ممکنات و جهان هستی، وجود رابطی است که همواره متکی و نیازمند به خدای سبحان است و عالم هستی از خود استقلالی ندارد و همواره محتاج و متکی به فیض خداوند است. بنابراین، عالم هستی همانطور که در خلقت و آفرینش خویش نیازمند خالق و آفریدگار است پس از خلقت خویش نیز محتاج فیض خداوند است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۵). از این نکات روشن می شود که فیض و عنایت خداوند علی الدوام و همیشگی بوده و خداوند همیشه فیض رسانی می کرده است و موجود ممکن دائماً به فیض او نیازمند است (یا دائم الفضل علی البریه).

علامه از بین براهینی که در اثبات وجود خداوند از سوی حکما مطرح شده، برهان صدیقین را برتر می‌داند؛ به این دلیل که در سایر براهین (حرکت، حدوث و...) از وسایط استفاده می‌شود، حال اینکه برهان صدیقین چنین نیست و خود ذات حق، مثبت خود است و هستی، عین حق است. وی می‌نویسد: تفاوت این برهان با سایر براهین این است که در این برهان، چیزی برای اثبات ذات حق واسطه قرار نگرفته است. طبق قاعده در هر برهانی باید چیزی رابط و حد وسط برای اثبات مطلوب قرار گیرد. متکلمان معمولاً از طریق حدوث عالم استدلال می‌کنند. ارسطو و ارسطویان از طریق حرکت و با اتکا به اینکه هر حرکتی مستلزم محرک است، وجود خداوند را به عنوان محرک اول اثبات می‌کنند، در همه این استدلال‌ها عالم و مخلوقات واسطه قرار داده شده و از شاهد بر غایب و از عیان بر نهان استدلال شده است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۵، ج ۷۸).

علامه قبل از اینکه به بحث و اثبات وجود و ماهیت پردازد، به تحقق و پذیرش اصل واقعیت در خارج اشاره کرده تا از این طریق، راه سفسطه را مسدود نماید؛ چراکه اصل وجود واقعیت در خارج، بدیهی و ضروری است. این واقعیت خارجی وقتی به ذهن می‌آید، به وجود و ماهیت تحلیل می‌شود. قبل از تحلیل این واقعیت، بالوجدان وجود واقعیت و عدم زوال ناپذیری آن اثبات می‌شود و هیچ گاه این واقعیت، لاواقعیت نمی‌شود. وی برهان صدیقین را به گونه‌ای تقریر کرده که به هیچ نوع مقدمه‌ای حتی به اصالت وجود نیاز ندارد و تفاوت او با دیگر حکما در همین است.

علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر اسفار ذیل برهان صدیقین می‌نویسد:

و هذه هی الواقعیة الّتی ندفعُ بها السفسطه و نجدُ کلَّ ذی شعورٍ مضطراً الی اثباتها و هی لاتقبل البطلان و الرفع لذاتها، حتی ان فرض بطلانها و رفعها مستلزمٌ لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان کلِّ واقعیه فی وقت او مطلقاً کانت حینئذ کلُّ واقعیه باطله واقعا، اى الواقعیة ثابتة و کذا السوفسطی لو رأى الاشیاء موهومه او شک فی واقعیتها، فعنده الاشیاء موهومه واقعا و الواقعیه مشکوکة واقعا (ای هی ثابتة من حیث هی مرفوعه): این همان واقعیتی است

که ما به وسیله آن سفسطه را رد می‌کنیم و هر موجود با شعور ناگزیر از اثبات آن است. این واقعیت ذاتاً زوال و عدم نمی‌پذیرد و به گونه‌ای است که از فرض زوال و عدمش ثبوت آن لازم می‌آید؛ زیرا اگر فرض کنیم برای زمانی یا برای همیشه، اصل واقعیت زایل و باطل شود، در این هنگام آن واقعیت واقعاً باطل خواهد بود. همچنین سفسطایی حتی در هنگام فرض بطلان و زوال واقعیت، باز واقعیتی اثبات شده را موهوم می‌پندارد یا در واقعیت آنها تردید می‌کند. اشیا نزد او واقعاً موهوم‌اند و واقعیت به واقع برای او مشکوک است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۴).

سفسطایی هم که منکر جهان خارج است، واقعیت را نمی‌تواند نپذیرد؛ پس او اصل وجود واقعیت را بالبداهه پذیرفته و بر وجود آن حکم قطعی دارد؛ یعنی تصوراً و تصدیقاً وجود واقعیت را بدیهی می‌داند. با توجه به عبارات علامه روشن می‌شود که به باور وی تنها حقیقت بدیهی و غیر قابل انکار، اصل واقعیت یا حق مطلق است و تمام واقعیات دیگر حتی بدیهیات اولیه بداهتشان در سایه بداهت آن اثبات می‌شود. به عبارت دیگر جهان و اجزای جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت داربودن خود، تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود، واقعیت است (همان). «و اذ كانت اصل الواقعيه لاتقبلُ العدم و البطلان لذاتها فهي واجبه بالذات، فهناك واقعيه واجبه بالذات و الاشياء التي لها واقعيه مفتقره اليها في واقعيتها، قائمه الوجود بها. و من هنا يظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان: و چون اصل واقعیت ذاتاً زوال‌ناپذیر است و قبول عدم و بطلان نمی‌کند، پس او ذاتاً واجب است؛ پس این واقعیتی است که بالذات واجب است و اشیایی که دارای واقعیت‌اند، در واقعیت‌داشتن خویش به آن واجب بالذات نیازمندند و وجودشان قائم به اوست - به تعبیر ملا صدرا این واقعیت همان واجب‌الوجود است. منظور از باطل بودن ما سوی الله، بطلان فقهی نیست، بلکه فلسفی است، یعنی هیچ و پوچ‌بودن.

علامه در توضیح مطلب می‌نویسد: واقعیت هستی که در ثبوت آن هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد. به معنای دیگر واقعیت هستی بی‌هیچ قید و

شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی شود و چون جهان و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست؛ بلکه با آن واقعیت، واقعیت دارد؛ بی آن از هستی بهره ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنا که واقعیت با اشیا یکی شود یا در آنها نفوذ یا حلول کند و یا پاره هایی از واقعیت جدا شده و به اشیا پیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با آن روشن و بی آن تاریک می باشند (همو، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۲۹۴).

با توجه به نظر علامه در حاشیه بر اسفار می توان اظهار داشت که نظر نهایی علامه از اصاله الوجود به اصاله الواقع تغییر پیدا کرده است. هر چند اصطلاح اصاله الواقع در کلمات ایشان نیست، به وضوح از بیان ایشان در حاشیه اسفار این موضوع برداشت می شود: «و البراهین المثبتة له تنبیهات بالحقیقة»؛ لذا هر چه برهان جهت اثبات حق آورده شود، جنبه تنبیهی دارند نه برهان. اصل وجود واجب، همان واقع است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴).

وی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم همین برهان را چنین تقریر می کند: واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی پذیرد و نابودی بر نمی دارد. به عبارت دیگر واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی شود و چون جهان و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت، واقعیت دارد و بی آن، از هستی بهره ای نداشته و منفی است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۱۱۶).

علامه برهان صدرا را بر خلاف مدعایش برهان انی می داند؛ لیکن معتقد است این برهان در مقایسه با سایر براهین در اثبات واجب، بهتر و اشبه به برهان لم است نه برهان لم؛ به دلیل اینکه از لوازم ذات که تشکیک وجود باشد به خود ذات (وجود) رهنمون است؛ لذا از اینکه ما از علت ذات به صفات و از صفات به افعال سیر داشته باشیم، فاقد برهان عقلی است؛ چون ذات واقعیت عینی دارد و ما در خارج چیزی غیر از مطلق ذات نداریم. «ینبغی أن یحمل علی أن هذا البرهان الإنی من بین سائر البراهین الإنیة فی هذا الباب أشبه باللم من غیره و إلا فلا معنی لعلیه الذات بالنسبة إلى نفسها و

لا بالنسبه إلى صفاتها التي هي عينها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳). اصل واقعیت، قابل زوال و عدم نیست؛ زیرا از فرض نیستی و عدم آن، ثبوت و تحقق آن لازم می‌آید. چیزی که زوالش ذاتاً مستحیل است، ثبوت و تحققش ذاتاً واجب خواهد بود. این برهان به هیچ مسئله فلسفی به عنوان مبدا تصدیقی نیاز ندارد و تنها با نفی سفسطه و پذیرش اصل واقعیت و با تصور مفاهیمی مانند واجب، ضرورت ازلی و... اصل واجب خود به خود قابل تصدیق است و وجود خداوند اثبات می‌شود. این بیان به جای اینکه شکل برهانی داشته باشد، شکل تنبیهی دارد و سازگاری آن با قرآن و روایات بیشتر است.

۳-۲. جهت‌گیری علامه از بیان فلسفی به نگاه عرفانی

علامه در ذیل آیه «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (لقمان: ۳۰)، می‌فرماید: مبدأ هر چیز خداست؛ در نتیجه وجود و تدبیر امر هر چیز مستند به او است و عود هر چیزی هم به سوی او است، بدون فرق بین فرد و جمعیت و بین قلیل و کثیر. تمامی این مطالب را در تحت یک بیان جامع جمع کرد و با کلمه «ذلك» معنای اصلی را بیان کرد. کلمه «حق» به معنای ثابت است، اما نه از هر جهت، بلکه از جهت ثبوتش و در مقابل آن کلمه «باطل» به معنای غیر ثابت است، از جهت عدم ثبوتش و جمله «بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» به خاطر ضمیر ف صلی که در آن هست و نیز به خاطر معرفه آوردن خبر- الف و لام آوردن بر سر کلمه «حق»- انحصار را می‌رساند؛ یعنی انحصار مبتداً در خبر. پس این جمله ثبوت را در خدا منحصر می‌کند و می‌فرماید: تنها خدا ثابتی است که با بطلان آمیخته نیست، پس وجود او ضروری و عدمش محال است و وقتی حقیقت هر چیز عبارت است از ثبوت آن، پس خدای تعالی که ثبوتش ضروری است، به ذات خود حق است، ولی غیر او به وسیله او حق می‌شوند.

وقتی این معنا مورد دقت قرار گیرد، معلوم می‌شود: ۱. تمامی موجودات در وجودیافتن مستند به خدای تعالی هستند. ۲. کمالات وجودی که در حقیقت صفات

وجودند، صفاتی است که قائم به خدای تعالی است که یا عین ذات اویند یا صفاتی خارج از ذات اویند که از فعل او انتزاع می‌شوند. ۳. قبول شریک در ذات او یا در تدبیرش و نیز هر صفتی که معنای فقدان و نقص را داشته باشد، از ذات خدای تعالی مسلوب است. همین نداشتن قید عدمی (به حکم نفی در نفی موجب اثبات است) اطلاق وجود او را اثبات می‌کند.

جمله «وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» ثبوت صفات را به هر دو مرحله‌اش افاده می‌کند؛ چون نام «العلی» تنزه خدا را از هر چیز که لایق به ساحت او نیست، افاده می‌کند؛ پس به دلیل اینکه «العلی» است، مجمع همه صفات سلبی است. و کلمه «کبیر» وسعت او را نسبت به هر کمال وجودی افاده می‌کند؛ پس چون کبیر است، مجمع تمام صفات ثبوتی است؛ لذا صدر آیه یعنی جمله «ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» برهان بر مضمون ذیل آن، یعنی جمله «أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» است و ذیل آن، برهان بر جامعیت خدای تعالی نسبت به صفات ثبوتیه و سلبیه هر دو است؛ پس خداوند ذاتی است مستجمع و دارنده همه صفات کمال (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۵۳-۳۵۵)؛ بنابراین واژه «حق» مشعر به این است که همه پدیده‌ها در حقیقت یافتن محتاج حق مطلق‌اند و اگر با نگاه استقلالی به آنها نظر شود، ما سوی الله هیچ و پوچ هستند.

علامه در بیان دیگری در موضوع ارتباط عبد و معبود در تفسیر آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...» (فصلت: ۵۳) می‌نویسد: کلمه «شهادت» به معنای شاهد یا مشهود است و البته معنای دوم با سیاق آیه مناسب‌تر است و مناسب‌تر این است که ضمیر در کلمه «أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» به خدای سبحان برگردد: «أَوْ كَمْ يَكْفِي بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ: آیا برای روشن شدن حق کافی نیست که پروردگار تو مشهود بر هر چیز است؟» آری کافی است برای اینکه هیچ موجودی نیست مگر آنکه از جمیع جهاتش محتاج به خدا و وابسته به اوست و او قائم بر آن و قاهر و ما فوق آن است؛ پس خدای تعالی برای هر چیزی مشهود و معلوم است، هر چند بعضی او را نشناسند و نفهمند که خدای تعالی شهید بر هر چیز است. او و صفات و افعالش محجوب از هیچ یک از مخلوقات خود نیست؛ قبل از اینکه

موجودات خود را شهود کنند، او را مشاهده می‌کنند و این نشان می‌دهند که اصل هستی، حق و ثابت است و موجودات به وسیله او هست شده‌اند. ظهور وجود حق به گونه‌ای است که به هیچ‌گونه دلیلی نیاز ندارد؛ زیرا دلیل عبارت از ترتیب مقدمات معلوم و عناصر شناخته شده ذهنی برای رسیدن به مجهولاتی تصویری یا تصدیقی است که نتیجه آن معلوم گشتن یک امر مجهول می‌باشد؛ اما اگر چیزی به سبب کمال ظهور و پدیداربودن و آشکاربودن طوری باشد که هیچ چیزی روشن‌تر از آن قابل تصور نباشد، قطعاً در این حالت بر اثبات وی به هیچ‌گونه دلیلی نیاز نداریم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۶۱۳-۶۱۹). پس بنا بر نظر علامه حق تصوراً و تصدیقاً ابدی بدیهیات بوده و همه تصورات و تصدیقات بدیهی حتی ام القضایا نیز بداهتشان در سایه «حق مطلق» می‌باشد - شایان ذکر است طبق نظر منطقیین، بدیهیات سته منطقی بداهتشان در سایه بداهت ام القضایا می‌باشد؛ لذا موجودات به بیان علامه قبل از اینکه خود را مشاهده نمایند او را مشاهده می‌کنند.

همین بیان عرفانی را در تفسیر آیه «ذَلِكَ بَانَ لِلّٰهِ هُوَ الْحَقُّ وَاَنْ مَا يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَاَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيْرُ» (حج: ۶۲) ذکر کرده است. دو حصری که در جمله «بَانَ لِلّٰهِ هُوَ الْحَقُّ» و جمله «وَاَنْ مَا يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» به کار رفته است، یا به این معناست که خدا حق است و باطل در او راه ندارد و یا به این معناست که خدای تعالی حق است، اما به حقیقت معنای کلمه و غیر خدا کسی این طور حق نیست، مگر کسی و چیزی که او حقیقت گرفته باشد؛ چون مصداق غیر باطل تنها خداست. خدای تعالی خودش حق است و با مشیت اوست که هر موجود حقی دارای حقیقت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۶۹). پس بیان قرآن از آن واقعیت، همان حق است که ابدی بدیهیات است و وقتی ابدی بدیهی شد، مشهود همه می‌شود. با این بیان می‌توان معنای اول، آخر، ظاهر و باطن بودن خداوند و مضامین ادعیه را فهمید.

آنچه در آیات اول سوره حدید آمده و تفسیری که علامه از آن ارائه می‌دهد، با آنچه قبلاً گفته شده، هماهنگی بیشتری دارد؛ لذا این بیان از نوآوری‌های علامه در اثبات واجب و جایگاه مخلوقات در ارتباط با خداوند است. بیان وی چنین است: «هُوَ الْاَوَّلُ

وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳). بعد از ثبوت قادریت خداوند و احاطه قهری آن بر هستی، هر چیزی که فرض شود اول باشد، خدا قبل از آن چیز بوده، پس او نسبت به تمام ماسوای خود اول است، نه آن چیزی که ما اولش فرض کردیم و همچنین هر چیزی که ما آخرینش فرض کنیم، خداوند بعد از آن هم خواهد بود؛ پس آخر خداوند است، نه آن چیزی که ما آخرینش فرض کردیم و هر چیزی را که ما ظاهر فرض کنیم، خدا ظاهرتر از آن است؛ به خاطر احاطه ای که قدرتش بر آن چیز دارد و چون احاطه دارد، پس از جهت ظهور هم ما فوق آن است، پس خدا ظاهر است، نه آن چیزی که ما ظاهرش فرض کردیم و همچنین هر چیزی که باطن فرض شود خدا به خاطر احاطه قدرتش بر آن باطن تر از آن است و ما ورای آن قرار دارد؛ چون اوست که آن چیز را باطن کرده، پس باطن هم خداست، نه آن چیزی که ما باطنش فرض کردیم، پس معلوم شد که خدا اول و آخر و ظاهر و باطن علی الاطلاق است و از این صفات آنچه در غیر خدا هست، نسبی است نه علی الاطلاق (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۵۴-۲۵۵).

شهید مطهری در کتاب **سیری در نهج البلاغه** به نقل از علامه طباطبایی در این خصوص می نویسد: بحث اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت حق از جمله بحث‌هایی است که مانند سایر مباحث، مقتبس از قرآن مجید است. خداوند اول است نه اولیت زمانی تا با آخریت او مغایر باشد و ظاهر است نه به معنای اینکه محسوس به حواس است تا با باطن بودن او دو معنا و دو جهت مختلف باشد. اولیت او عین آخریت و ظاهریت او عین باطنیت اوست. ذات حق که صرف الوجود و فعلیت محض است و هیچ مکان و زمان او را محدود نمی‌کند، نسبت به حواس ما باطن است؛ اما او در ذات خود عین ظهور است و همان کمال ظهورش که ناشی از کمال وجودش است، سبب خفای او از حواس ماست. جهت ظهور و جهت بطون در ذات او یکی است. او از آن جهت پنهان است که در نهایت پیدایی است. او از شدت ظهور در خفاست (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۷۷-۷۶). ثبوت وجود واجب همان ثبوت وحدت اوست (وجود واجب چون وجود مطلق است، مساوی با وحدت است) و واجب معلوم بالذات است و واجب خود

به خود بلاواسطه شناخته می شود و همه چیز با واجب شناخته می شود نه به عکس. اساس بیان روی این اصل است که وجود حق واقعی است که هیچ گونه محدودیت و نهایتی نمی پذیرد؛ زیرا وی واقعیت محض است که هر چیز واقعیت داری در حدود و خصوصیات وجودی خود به وی نیازمند است و هستی خاص خود را از وی دریافت می دارد (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۸۵-۸۶). آن واقع، حقیقت عینیه بسیطی است که مشهود همه است و تمام موجودات قبل از شهود خود او را شهود می کنند (نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) (ق: ۱۶).

۳. برهان صدیقین در بیان ادعیه

دقت در مضامین برخی ادعیه شیعه به وضوح بیانگر آن است که شناخت پروردگار احتیاج به هیچ برهانی خارج از ذات نداشته و صرفاً نیازمند تنبیه است؛ لذا می توان آنها را با توجه به برهان صدیقین خصوصاً متناسب با نظر علامه طباطبایی به بهترین وجه تفسیر نمود:

الف) در دعای عرفه سیدالشهدا آمده که «کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک اَیْکُونُ لِعَیْرِکَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیْسَ لَکَ حَتَّى یَکُونُ هُوَ الْمُظْهَرُ لَکَ، مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ اِلَی دَلِیْلِ یَدُلُّ عَلَیْکَ، وَ مَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَکُونِ الْاَثَارُ هِیَ الَّتِی تُوَصِّلُ اِلَیْکَ، عَمِیْتُ عَیْنٌ لَا تَرَاکَ عَلَیْهَا رَقِیْباً...: چگونه بر وجود تو به چیزی استدلال شود که در وجودش به تو نیاز دارد؟ آیا برای غیر تو ظهوری است که برای تو نیست تا او ظاهرکننده تو باشد؟ تو چه زمان غایب بودی تا محتاج دلیلی باشی که بر تو دلالت کند؟ پی بردن به خداوند از راه آثار و آیات او همانند پی بردن به آفتاب در فضای روشن روز به و سیله شمع کم نور است؛ چون خداوند از هر ظاهری آشکارتر و از هر نوری نورانی تر است و هرگز غایب نشده و نمی شود تا نیازی به استظهار داشته باشد و هر عارفی قبل از هر چیز اول او را مشاهده می کند و بعد آثار او را و آن که خداوند را رقیب و ناظر نمی بیند، نابیناست».

ب) امام سجّاد در دعای «ابوحمزه ثمالی» می‌فرماید: «بک عرفتک و انت دللتنی علیک...: تو را به وسیله تو شناختم و تو خودت دلیل رسیدن من به خودت شدی و من برای شناختت نیازمند هیچ دلیلی خارج از ذات خودت نیستم».

ج) حضرت علی در دعای «صبح» می‌فرماید: «یا من دل علی ذاته بذاته: ای خدایی که ذات او بر ذاتش دلالت دارد؛ یعنی برای رسیدن به خداوند بهترین راهنما خود ذات اوست».

می‌توان گفت حکمای متأله متأثر از این ادعیه به ابداع برهان صدیقین پرداخته‌اند. دلالت این ادعیه بیشتر ناظر به دلالت آنها بر علم شهودی و حضوری است تا استدلال بر واجب از راه ذات واجب. تمامی این عبارات بیانگر آن است که برای اثبات ذات پروردگار نیاز به هیچ دلیل و برهانی بیرون از ذات پروردگار نیست.

نتیجه‌گیری

مسئله چگونگی رابطه خدا و جهان و اثبات حق تعالی از و از بدو خلقت مطرح بوده و نظام‌های فکری جهان به دنبال کشف این رابطه بوده‌اند. رابطه از نوع صانع و مصنوع، محرک و متحرک، حلول و اتحاد، فیضان و صدور و رابط و مستقل در بیان حکما و دانشمندان مطرح بوده است. هرچند ملاصدرا با موشکافی‌های دقیق فلسفی این رابطه را به بهترین وجه تو صیغ نمود، فیدسوف نو صدرای معاصر علامه طباطبایی در این خصوص ابتکاراتی داشته که به طور خلاصه به آن اشاره می‌کنیم:

۱. ایشان در ابتدا ضمن همراهی با حکما و قبول اقوال آنان در نهایت به مشی عرفانی روی آورده و آیات قرآن را کاملاً متناسب با مشی فلسفی و عرفانی خود تفسیر نموده است.

۲. اصاله‌الوجود نزد علامه تبدیل به اصاله‌الواقع شد.

۳. آن واقع حقیقت عینیّه بسیطی است که مشهود همه است و تمام موجودات قبل از شهود خود او را شهود می‌کنند (نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) (ق: ۱۶). طبق تفسیر

علامه در قرآن، حق ذاتاً بطلان‌پذیر نیست و هر آنچه برای بطلان آن محتاج به اثبات آن باشیم، واجب‌الوجود بالذات است.

۴. خداوند که حق محض است تصویراً و تصدیقاً ابده بدیهیات بوده و همه تصورات و تصدیقات بدیهی حتی ام‌القضایا بدهاتشان در سایه بدهات حق اثبات می‌شود و اگر با نگاه استقلالی به آنها نظر شود، ما سوی الله همه هیچ و پوچ‌اند. پس حق ذاتاً بطلان‌پذیر نیست و آنچه واقعیت خارجی دارد، حق مطلق است و همه امور تحت تدبیر و قدرت و احاطه او می‌باشند. به بیان دیگر ما سوی الله عدم محض‌اند- لازم است ذکر شود که طبق نظر منطقیان بدیهیات شش‌گانه منطقی بدهاتشان در سایه بدهات ام‌القضایا می‌باشد؛ فلذا موجودات به بیان علامه قبل از مشاهده خود، خداوند را مشاهده می‌کنند و او مشهود همه موجودات می‌باشد؛ همه مفسران واژه شهید را در آیات قرآن به معنای شاهد گرفتند؛ یعنی خداوند شاهد بر همه است. علامه علاوه بر قبول این نظر معتقد است معنای مشهود، بهتر و کامل‌تر است. با این بیان مخلوقات هم‌اکنون و دائماً در حال مشاهده رب‌اند؛ ولی از سان (خاصه) به دلیل غفلت، توجه به این شهود خود ندارند.

۵. علامه برهان صدیقین ملاصدرا را بر خلاف مدعایش، برهان‌انی دانسته است؛ لکن معتقد است این برهان در مقایسه با سایر براهین در اثبات واجب بهتر و ا‌شبهه به برهان لم است نه برهان لم و درنهایت در بیان عرفانی آن را صرفاً تنبیه و نه برهان می‌داند. از نظر علامه، بشر با نیروی برهان و وجدان تصدیق می‌کند که واقعیتی در خارج به نام واجب‌الوجود هست و این از بدیهیات است و براهین موجود هم در تبیین این مسئله جنبه تنبیهی دارند و اگر هم بخواهیم برهان بنامیم، برهان لمی است که از لوازم ذاتی شیء به لازم دیگر رهنمون است. این تقریر چون از هیچ‌گونه مقدمه فلسفی استفاده نکرده و با آیات قرآن سازگاری داشته، کامل‌ترین و کوتاه‌ترین تقریر محسوب می‌شود؛ لذا با این بیان می‌توان معنای اول، آخر، ظاهر و باطن بودن خداوند و مضامین ادعیه را فهمید.

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
- ** مفاتیح الجنان.
۱. ابن سینا شیخ الرئيس، الاشارات والتنبیها، اجدل، نشر البلاغ، قم، چاپ: اول، ۱۳۷۵ ه ش.
 ۲. ابن عربی، محی الدین؛ فصوص الحکم؛ تعلیقات ابو علا عقیفی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
 ۳. ارسطو؛ متافیزیک؛ ترجمه شرف الدین خراسانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
 ۴. افلاطون؛ تیمائوس و کریتیاس؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله؛ شرح حکمت متعالیه؛ قم انتشارات فاطمه الزهراء، ۱۳۶۸.
 ۶. صدر المتألهین؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ اجدل، چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
 ۷. —؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
 ۸. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه رئالیسم؛ اجدلی، چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷.
 ۹. —؛ مجموعه رسائل؛ چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷ الف.
 ۱۰. —؛ ترجمه و شرح نهایی الحکمه؛ ۳ اجدلی، چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷.
 ۱۱. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ۵ اجدلی، چ ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
 ۱۲. —؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه

- مدرسین حوزه علمیه قم)، ۱۳۷۴.
۱۳. -----؛ ترجمه و شرح نهایی الحکمه؛ ۳ جلدی، چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷ ب.
۱۴. -----؛ انسان از آغاز تا انجام؛ چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۸.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ قم: انتشارات شکوری، ۱۳۶۷.
۱۶. ---؛ شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات؛ چ ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۱۷. علی النوری، المولی؛ التعليقات علی مفاتیح الغیب؛ ۱ جلدی، چ ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۸. فارابی، ابونصر؛ آراء اهل المدینه فاضله و مضاداتها؛ مقدمه و شرح تعلیق علی بوملحم؛ بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۱۹. مصباح، محمدتقی؛ شرح نهایی الحکمه؛ ۲ جلدی، چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷.
۲۰. مطهری مرتضی؛ مجموعه آثار؛ چ ۹، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.
۲۱. ---؛ سیری در نهج البلاغه؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
۲۲. یاسپرس، کارل؛ فلوطین؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳.

