

فلسفه دین، دوره ۱۵، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷

صفحات ۵۶۵-۵۸۴

برهان تنبیهی از دیدگاه علامه طباطبایی

مریم باروتی^{۱*}، رضا اکبریان^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری دانشگاه تربیت مدرس

۲. استاد دانشگاه تربیت مدرس

(تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۷/۸)

چکیده

از دیدگاه علامه طباطبایی وجود خدا، بدیهی اولی است و تمام براهین اثبات وجود خدا نیز برهان تنبیهی هستند. از جمله این براهین، برهان مشهور به صدیقین است که در میان حکمای پیشین برای اثبات وجود خداوند به کار رفته، اما علامه طباطبایی در تقریری بدیع، آن را به عنوان برهان تنبیهی مطرح کرده است. در این مقاله، سعی می‌شود که این برهان از جهت تنبیهی بودن تحلیل و نقد شود؛ از آنجا که این برهان به طور کامل، واجد ملاک برهان تنبیهی نیست، باید به تقریر دیگری از برهان تنبیهی دست یافت که این ملاک را به طور کامل یا در سطح بالاتری داشته باشد. در این مقاله تقریرهای مزبور بر اساس تحلیل فطرت و تحلیل فنا از آثار علامه طباطبایی استخراج و تبیین خواهد شد.

واژه‌های کلیدی

برهان تنبیهی، علامه طباطبایی، فطرت، فنا، واجب‌الوجود انسانی و مطالعات فلسفی
پرتال جامع علوم انسانی

* نویسنده مسئول، رایانامه: barooti1719@yahoo.com

بیان مسئله

از دیدگاه علامه طباطبایی، قضیه هلیه بسیطة «خداوند وجود دارد» نه تنها معنادار و معرفت‌بخش بوده، بلکه صدق آن بدیهی اولی است:

«اصل وجود واجب بالذات، نزد انسان ضروری است و براهین اثبات وجود حق تعالی در واقع، آگاهی دادن بر بداهت وجود اوست» (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴، تعلیقه ۳).
جوادی آملی در این زمینه می‌نویسد:

«علامه طباطبایی در حاشیه اسفار و جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم، برهانی بر اثبات واجب اقامه می‌کند که با نظر به ضرورت ازلی هستی مطلق، می‌تواند بدون استعانت از دیگر اصول فلسفی، به‌عنوان اولین مسئله فلسفه الهی، مصداق کاملی برای برهان صدیقین باشد» (جوادی آملی، ۱۳۶۸، بخش اول از ج ششم: ۱۸۰).

در اینجا استاد جوادی آملی نام برهان بدیع علامه طباطبایی را «برهان صدیقین» می‌نهد اما در سه جایی (تعلیقه بر الاسفار، اصول فلسفه و روش رئالیسم و شیعه در اسلام) که علامه طباطبایی این برهان را تبیین می‌کند، اشاره‌ای به‌عنوان صدیقین ندارد. بلکه علامه به تنبیهی بودن این برهان تأکید می‌کند؛ توضیح آنکه قضیه بدیهی اولی ذاتاً مورد تصدیق عقل است و عقل بدون نیاز به سببی بیرون از قضیه، آن را تصدیق می‌کند، بلکه تصور کامل (بالکنه و بکمال الحقیقه) طرفین قضیه و توجه نفس به نسبت میان آنها برای تصدیق کافی است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۵۶؛ المظفر، ۱۴۰۸: ۲۸۲ - ۲۸۳). اما از آنجا که بداهت، مقوم قضایای بدیهی نیست بلکه وصف لازم آن است، می‌توان در بداهت آن قضایا تردید کرد؛ هر چند که خود قضایای بدیهی تردیدناپذیر باشند. مدعای برهان مذکور آن است که تحقق واقعیتی که از ضرورت ازلی برخوردار باشد، بدیهی اولی است و راهی به انکار آن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲۶). نقش برهان مذکور نیز نشان دادن این مطلب است که بداهت واقعیت مطلق ناشی از این ضرورت ازلی است و ممکن نیست کسی واقعیت را بداهتاً بپذیرد، مگر اینکه آگاهانه یا ناآگاهانه، آن را واجب بالذات در نظر گرفته باشد (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۶۵).

به علاوه از آنجا که این برهان به هیچ مسئله فلسفی به عنوان مبدأ تصدیقی نیاز ندارد و اولین مسئله فلسفی است، می توان آن را اخصر (کوتاه ترین) براهین برای اثبات وجود باری تعالی نامید و از آنجا که از غیر واجب (بیگانه) به واجب استدلال نمی کند، بلکه از مطلق واقعیت به ضرورت ازلی همان واقعیت پی برده می شود، اسد (استوارترین) اوثق و امتن البراهین است (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۵۸ - ۱۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸، بخش اول از ج ششم: ۱۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۵۰؛ طباطبایی، بی تالف: ۲۶۸).

چنانکه در کلام امام صادق (ع) آمده است: «... تنها کسی خدا را می شناسد که او را با خودش شناخته است. بنابراین آن کس که او را به خود او شناسد، خدا را شناخته بلکه غیرخدا را شناخته است...» (شیخ الصدوق، ۱۳۹۸، باب بیست و نهم: ۱۹۲). علامه طباطبایی در توضیح این بخش از حدیث شریف می گوید که خداوند معلوم بالذات است و او خودش را بی واسطه می شناساند و از آنجا که او بر همه چیز محیط است، همه چیز به او شناخته می شود - احاطه باری تعالی نشان از ضرورت ازلی او است - (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۴). همچنین در تحف العقول، می خوانیم: «... تو آنچه که در اوست، برای او و به واسطه او درمی یابی. همان طور که [برادران] به یوسف گفتند: "به درستی که تو یوسفی". او پاسخ داد: "من یوسف هستم و این برادر من است". پس یوسف را به یوسف شناختند و به واسطه غیر، او را شناختند...» (حرآنی، ۱۴۰۴: ۳۲۸). جوادی آملی از زبان استاد این حدیث را ذیل برهان صدیقین مطرح می کند و می گوید، همان طور که برادران یوسف با مشاهده جلال و جمال یوسف، پی بردند که او یوسف است و با دیدن او، او را شناختند - آنها ابتدا انت را دیدند بعد یوسف را، یعنی از انت به یوسف رسیدند و گفتند تو یوسفی و نه اینکه یوسف تویی - همان طور نیز انسان از مشاهده جمال و جلال اصل واقعیت، به ضرورت همان واقعیت پی می برد (جوادی آملی، ۱۳۶۸، بخش اول از ج ششم: ۱۸۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۷ - ۱۰۹).

شایان ذکر است که برهان مذکور، یک برهان ائی است که در آن از یکی از لوازم شیء به لازم دیگر آن سلوک می شود (طباطبایی، بی تالف: ۲۶۸). این برهان از مقدماتی تألیف

می‌شود که دارای سبب نیستند؛ یعنی نه حدّ اکبر علّت حدّ اوسط است (دلیل) و نه حدّ اکبر و حدّ اوسط معلولِ علتِ سومی هستند (إنّ مطلق) بلکه حدّ اکبر برای حدّ اصغر ذاتاً ثابت است، اما این ثبوت بین‌الوجود نیست. به علاوه ثبوت حدّ اوسط و حدّ اکبر برای حدّ اصغر بدون علت و بین‌الوجود است. در این صورت می‌توان برهانی یقینی تقریر کرد (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۸ - ۱۲۹). به بیان دیگر در این برهان، موضوعی داریم که دو محمول بر آن حمل می‌شود. این محمول‌ها از عوارض ذاتی موضوع هستند؛ یعنی محمول برای عروضش بر موضوع به چیزی بیش از نفسش نیاز ندارد. در این صورت بین محمول و موضوع واسطه‌ای نیست و محمول یا خود، مساوی موضوع است یا با عدلش (تردید در تقسیم به صورت اما) مساوی موضوع می‌شود (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸، تعلیقه ۱). میان این دو محمول تلازم عام برقرار و این تلازم در جایی است که از امر واحد، مفاهیم متفاوتی انتزاع می‌شود و میان آنها سببیت نیست (فیاضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۰، تعلیقه ۴۵؛ طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۷، تعلیقه ۳)، بلکه نوعی تضایف است؛ یعنی دو امر وجودی هستند که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری امکان‌پذیر نیست و در احکام مختلف با یکدیگر اتحاد دارند (طباطبایی، بی‌تالف: ۱۵۰؛ بی‌تاب، ج ۱: ۹۴ و ۱۵۰). در این صورت محمولی را که ثبوتش برای موضوع بین است، در مقدمه صغری قرار می‌دهیم و مقدمه‌ای را که در آن ثبوت بین یکی از دو محمول بر محمول دیگری است، کبری می‌گذاریم. از این طریق ثبوت محمول دیگر بر موضوع را، که بین نبود، اثبات می‌کنیم (قوام صغری، ۱۳۸۷: ۲۲۲، تعلیقه ۶۳).

برهان صدیقین علامه طباطبایی یکی از پرچالش‌ترین براهین در طول تاریخ فلسفه اسلامی محسوب می‌شود که بارها نقد و بررسی شده است. اما شاید کمتر به تنبیهی بودن این برهان پرداخته شده باشد. به این معنا که از تحلیل مفهومی مطلق واقعیت به دست می‌آید که آن عدم‌ناپذیر است یعنی موجود است و ممکن نیست، موجود نباشد. به عبارت دیگر واقعیت با این ویژگی‌ها، مترادف با واجب‌الوجود بودن است. حال اگر کسی از این تحلیل غفلت کند، متوجه نمی‌شود که مطلق واقعیت، همان تصور ذات الهی و واجب‌الوجود است. بنابراین باید برهانی برای زدودن این غفلت ارائه شود.

نکته شایان توجه این است که می‌توان معیار برهان (به معنای عام نه صرف ترتیب مقدمات و نتیجه) تنبیهی را در آثار علامه طباطبایی، به نحو تشکیکی در نظر گرفت. مثلاً برهان تنبیهی علامه که به برهان صدیقین مشهور شده، در پی تنبیه به گزاره «خدا وجود دارد» است. در اینجا از یکسو عقل با نظر کردن به نتیجه، بدون نیاز به برهان، درستی این گزاره را درمی‌یابد و از سوی دیگر با تقریر مقدمات بدیهی اولی، نمی‌توان نتیجه را که به‌طور بدیهی معلوم عقل بوده است، انکار کرد (سلیمانی امیری، ۱۳۹۵: ۱۰۴). اما اگرچه در این برهان، از واقعیت بدون نظر به انضمام حیثیت تقیدیه و تعلیلیه و حتی حیثیت عدم انضمام، واجب بودن و عدم ناپذیری آن انتزاع می‌شود (از خدا به خدا رسیدن) (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف: ۱۶۹)، هنوز در آن، شائبه غیریت تعینات مفهومی هست. حال اگر شخص از مفهوم رها شود و از راه فطرت سلوک کند یا به موقعیت فنا برسد و انحصاراً خدا را ببیند، به وجود اطلاق باری تعالی یعنی ارتفاع هر تعین مفهومی و تحدید مصداقی از ذات و انحای هر تمیز حتی همین حکم بعینه (طباطبایی، ۱۴۲۷ الف: ۱۹) دست یافته است و برهان مذکور به معنای واقعی کلمه برای او معنا می‌یابد - به‌ویژه که از دیدگاه علامه طباطبایی، علم حصولی به علم حضوری بازمی‌گردد. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که تنها راه اقامه برهان تنبیهی حقیقی، کنار زدن تمام غیریت‌ها و تعینات مفهومی و مصداقی (اعم از مخلوقات، اسماء، صفات، تصورات و ...) و مشاهده او به‌عنوان آشکارترین امور است. در این مقاله سعی در تبیین و تحلیل این مطلب داریم.

صورت‌بندی برهان تنبیهی علامه طباطبایی

۱. واقعیت ذاتاً بطلان و نیستی نمی‌پذیرد.
۲. هر چیزی که ذاتاً بطلان و نیستی نپذیرد، واجب‌الوجود بالذات است.
۳. نتیجه: واقعیت واجب‌الوجود بالذات است (قیاس اقترانی شکل نخست) (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵: ۹۸۲ - ۹۸۳؛ ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴ - ۱۵، تعلیقه ۳؛ ۱۳۸۳: ۱۱۷ - ۱۱۸).

تبیینِ بداهتِ مقدمهٔ نخست

مقصود از واقعیت در اینجا چیست؟ علامه طباطبایی در جلد پنجم از اصول فلسفه (ذیل تقریر برهان صدیقین) واقعیت را به عنوان تصور ذات الهی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵: ۹۸۳) توضیح اینکه واقعیت شک‌ناپذیر است و ذاتاً (لذات‌ها) بطلان و رفع را نمی‌پذیرد. آن بدون هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیت نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵: ۹۸۲) یعنی این واقعیت بدون حیثیت تعلیلیه و تقییدیه متحقق است (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب: ۱۶). با این واقعیت، سفسطه دفع می‌شود و هر دارای شعوری درمی‌یابد که ناچار به اثبات آن است. به عبارت دیگر این واقعیت تصوراً و تصدیقاً بدیهی است (طباطبایی، بی‌تالف: ۵). ممکن نیست این واقعیت تصور یا به آن اعتراف شود، مگر اینکه، ولو ناآگاهانه، به ضرورت ازلی و وجوب بالذات آن اعتراف شود (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۶۵). به علاوه 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 مشکوک و موهوم است "واقعاً"؛ یعنی واقعیت ثابت است (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴، تعلیقه ۳). همهٔ 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 (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب: ۱۶ - ۱۷). علامه طباطبایی واقعیت را همان واجب بالذات (یا خدا) می‌داند (طباطبایی، اسفار، ج ۶: ۱۴، تعلیقه ۳). به همین دلیل در گزاره «واقعیت بطلان و نیستی نمی‌پذیرد» ثبوت حد اوسط برای حد اصغر بین است و نیازی به علت ندارد، بلکه از عوارض ذاتی حد اصغر است.

این قضیه بدیهیِ اولی است: زیرا الف) مبتنی بر دو یقین است یعنی یقین به اینکه واقعیت موجود است (الف ج است) و یقین به اینکه محال است واقعیت موجود نباشد (الف ج نباشد) (امتناع اجتماع نقیضین) (طباطبایی، بی‌تالف: ۲۵۲ - ۲۵۳؛ ۱۳۸۸ الف، ج ۲: ۳۴۹ - ۳۵۱؛ ۱۳۸۷ الف: ۱۱۱)، والا سفسطه ثبوت خواهد یافت. حتی «اگر ارتفاع هر تصدیق

غیر آن را، که از آن نتیجه می‌شود، فرض کنیم آن تصدیق به حال خود باقی است ... [و] امکان تردید در آن وجود ندارد» (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف: ۶۷ و ۶۹). علامه طباطبائی از این خاصیت قضایای بدیهی اولی به ضرورت بالذات تعبیر می‌کند و ضرورت و یقینی بودن سایر بدیهیات و نظریات را به بدیهیات اولیه می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف: ۶۸ و ۷۷؛ ب) صرف تصور طرفین (حدّ اصغر و حدّ وسط) برای تصدیق کفایت می‌کند یا تصور طرفین به همراه برخی امور خارج از طرفین قضیه (مانند نفس شخص تصدیق‌کننده، واقعیت آن در نفس الامر و...) برای تصدیق کافی است، چه به آن امور علم (تصوری) داشته باشیم، چه نداشته باشیم (طباطبائی، بی‌تالف: ۲۵۲؛ ۱۳۸۷ الف: ۶۸). از آنجا که واقعیت به خودی خود واقعیت داراست و موجودیت و تحقق نفس آن است، با تصور طرفین مستقیماً به تصدیق گزاره دست می‌یابیم؛ ج) واقعیت به لحاظ مفهومی اعم الاشیاء است و اساساً مفهومی عام‌تر از واقعیت نیست. به علاوه واقعیت از لحاظ مصداقی نیز اعم الاشیاء است و سببی و رای آن تحقق ندارد (طباطبائی، بی‌تالف: ۱۶). پس از نفی آن، ثبوتش لازم می‌آید و هیچ چیز خارج از آن نیست؛ ه) گنه و حقیقت طرفین قضیه مورد تصور است، در غیر این صورت خلف یا سلب شیء از خودش لازم می‌آید؛ زیرا قضیه اولی که واجب القبول است، به چیزی بیش از طرفین قضیه نیازی ندارد و حکم نفس میان آن دو، به صورت اولی و بی‌واسطه شکل می‌گیرد و به فکر یعنی فرآیند تعریف و استدلال و نیز اکتساب از غیر نیاز ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف: ۷۸).

تبیین بدهت مقدمه دوم

ما در اینجا، ابتدا به تعریف وجوب بالذات از دیدگاه علامه طباطبائی می‌پردازیم، سپس بر اساس آن، این مقدمه را تبیین می‌کنیم:

علامه طباطبائی در رساله اثبات واجب الوجود لذاته، وجوب بالذات را معرفی می‌کند؛ توضیح آنکه موضوعی را در نظر بگیرید که موجود (محمول) را به آن نسبت می‌دهیم. اگر موضوع مفروض بدون هیچ حیثیت تقیدیه و واسطه در عروض و بذاته، و نیز بدون حیثیت تعلیلیه و واسطه در ثبوت و لذاته موجود باشد، واجب الوجود بالذات است (طباطبائی، ۱۳۸۸ ب: ۱۳۸۸).

۱۵ - ۱۶). ضرورت بالذاتی که در فلسفه مطرح می‌شود، معادل با ضرورت ازلی در منطق است. علامه طباطبایی، از ضرورت ازلی که اولاً و بالذات در منطق مطرح می‌شود، با کلماتی چون «لاتحده ماهیه»، «لا یشوبه عدم»، «وجوداً قائماً بنفسه» و غیر آن، تقریری فلسفی و همانند وجوب بالذات ارائه می‌دهد: «... ضرورت ازلی عبارت است از اینکه محمول ذاتاً (لذاته) و بدون هیچ قید و شرطی حتی وجود، برای موضوع ضروری است. ضرورت ازلی اختصاص به جایی دارد که ذات موضوع، وجودی قائم به خود باشد که نه شائبه عدم دارد و نه ماهیت آن را محدود می‌سازد و این همان وجود واجبی است که در صفات عین ذات مقدس و متعالی اش است» (طباطبایی، بی‌تألف: ۴۶).

در اینجا نیز ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اوسط بین است و نیاز به علتی ندارد. زیرا بنا بر تعریف وجوب بالذات، آنچه موجود ذاتاً و بدون هیچ حیثیت تقیدیه و تعلیلیه‌ای، بر آن حمل می‌شود و ذاتاً مبرا از شائبه عدم و امور عدمی باشد، واجب بالذات است. پس اگر ما این تعریف از وجوب بالذات را بپذیریم، با تصور موضوع که همان تعریف وجوب بالذات بوده و محمول که تصور واجب بالذات است، و توجه به نسبت میان آنها، تصدیق به قضیه خواهیم کرد. به علاوه از آنجا که هیچ چیز از ذات خود سلب نمی‌شود، فرض بطلان واجب بالذات، سلب شیء از خودش است. اما این محال خواهد بود. پس حمل میان موضوع و محمول، حملی ذاتی است که یکی در حدّ (تعریف) دیگری اخذ شده است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۸۸؛ بی‌تألف: ۷۷).

تبیین نتیجه

بنابراین بر اساس قیاس اقترانی شکل نخست، ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر بین خواهد شد و اثبات می‌شود که واقعیت همان واجب‌الوجود بالذات است. یعنی این برهان ما را به ذاتی بودن ثبوت محمول برای موضوع آگاه می‌کند.

تحلیل و نقد برهان تنبیهی علامه طباطبائی

علامه طباطبائی از یکسو معتقد است که خداوند قبل از هر چیز، ظاهر بالذات و معلوم بالذات است و برای هیچ موجودی مجهول نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۱۲۲؛ ۱۳۸۷: ۱۴۳). مقتضای ظهور، آن است که ابتدا ذات شناخته شود سپس به واسطه ذات، به صفات و افعال شناخت حاصل شود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۱۴۰؛ ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۸). بنابراین معرفت حقیقی به ذات الهی، شناخت خدا به خداست نه شناخت خدا به غیر او (حجاب، صورت، مثال، مفهوم، فکر، اسماء و صفات و...). بلکه شناخت غیر که مستقل نیست، ذاتاً بعد از علم به مستقل است و بالتبع آن تحقق می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۷؛ ۱۳۸۷: ۱۴۳). به عبارت دیگر جهل ذاتی مخلوق است و علم تنها برای ذات الهی و به واسطه آن است (طباطبائی، ۱۴۲۷: ۱۳۸). حقیقت ذات الهی شناخته شده‌ترین و بدیهی‌ترین بدیهیات محسوب می‌شود و حتی از شناخت نفس به خود نیز ضروری‌تر است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۵). «خداوند نزد مخلوقاتش، معرفتی دارد که هیچ‌گاه غفلت بر آن طاری نمی‌گردد و در پس پرده جهل قرار نمی‌گیرد. اما اگر معرفتی بود که از طریق استدلال حاصل می‌گشت، با زوال صورت استدلال زائل می‌گردید. این در صورتی است که مراد از "معروف عند کل الجاهل" این باشد که هر چه برای انسان مجهول باشد، پروردگارش مجهول نیست. اما ممکن است مراد این باشد که خداوند معروف نزد هر جاهلی است، حتی اگر او جهل به این معرفت داشته باشد [و این جهل و معرفت با یکدیگر قابل جمع‌اند]» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۲۶۲) و روزی که امید جاهل از همه سبب‌های ظاهری قطع شود، متوجه این معرفت خواهد شد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۹۱ - ۹۲). هیچ پرده و حجابی این معرفت را نمی‌پوشاند، بلکه این معرفت حتی از وسیله معرفت یعنی قلب نیز به انسان نزدیک‌تر است. «ان الله يحول بين المرء و قلبه» (الانفال: ۲۴) (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۴۷ - ۴۸).

از سوی دیگر علامه طباطبائی معتقد است که هیچ راهی به ذات الهی نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۳۰۲) و معرفت اجمالی و تفصیلی به ذات ممکن نخواهد بود.

زیرا هر آنچه به ذات و کنه شناخته شود، مخلوق و از دریچه مفاهیم محدود ادراک شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۹۸ و ۱۰۱ - ۱۰۲ و ۲۵۵). خدای تعالی غیب علی الاطلاق (در مقابل غیب نسبی) است و ماسوی نمی‌تواند به او احاطه حسی، خیالی، عقلی (علم حصولی) یا وجودی (علم حضوری) یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۲۲۲؛ ج ۱: ۴۶؛ ج ۱۲: ۳۰۴) - لا یحیطون به علما (طه: ۱۱۰) و علم نوعی احاطه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۳۰۷) - و راهی به او ندارند.

برای پاسخ به این پارادوکس و دست یافتن به براهین تنبیهی که سطح بالاتری از ملاک برهان تنبیهی را دارا هستند، ذیل دو عنوان «پاسخ به نقد، بر مبنای تحلیل فطرت» و «پاسخ به نقد، بر مبنای تحلیل فنا» سخن خود را ادامه می‌دهیم.

پاسخ به نقد، بر مبنای تحلیل فطرت

پارادوکس فلسفی همان تناقض است؛ متناقضان نه هر دو با هم صادقند و نه کاذب به عبارت دیگر نه با هم جمع می‌شوند و نه با هم رفع. تناقض اولاً و بالذات میان سلب و ایجاب یا وجود و عدم است و بالعرض به مفردات و قضایا نسبت داده می‌شود (طباطبایی، بی‌تالیف: ۱۴۶ - ۱۴۷). تناقض در قضایا مشروط به اتحاد در هشت امر و اختلاف در سه امر است: الف) اتحاد هشت‌گانه در موضوع، محمول، زمان، مکان، قوه و فعل، کل و جزء، شرط و اضافه بوده است.

ب) اختلاف سه‌گانه در کم و کیف و جهت است (المظفر، ۱۴۰۸: ۱۶۷ - ۱۶۹). آیا میان دو قضیه «ذات الهی غیب الغیوب است» و «ذات الهی اظهر الظواهر است» تناقض برقرار است؟ موضوع هر دو قضیه، یعنی «ذات الهی» متحد است. محمول آنها یعنی «غیب الغیوب» نیز یکسان است. ذات الهی، اساساً زمان و مکان، قوه و فعل - ذات الهی ماده ندارد و آنچه ماده ندارد زمان، مکان، قوه و فعل ندارد - و کل و جزء - به جهت بساطت ذات الهی ندارد. در اضافه نیز اتحاد برقرار است، زیرا معرفت به ذات الهی اضافه شده است. پس نمی‌توان مسئله را چنین توجیه کرد که شناخت آلاء الله یعنی نشانه‌ها و

آیات فعلی و وصفی حضرت حق تعالی اظهر الظواهر است، اما تفکر در ذات الهی ممکن نیست و تحصیل ما لایحصل است (شبستری، ۱۳۸۹: ۱۶۷ - ۱۶۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۶۲). اما در مورد شرط، آیا اختلافی وجود دارد؟ علامه طباطبائی در رساله الولایه برای حل این پارادوکس چنین می‌گوید: «معرفت خداوند سبحان اگر محال باشد، معرفت فکری از طریق فکر است نه از طریق شهود. پس محال معرفتش به معنای احاطه تام است، اما معرفت به قدر طاقت امکان، مستحیل نیست» (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۰). در اینجا دو شرط متفاوت داریم؛ یعنی حصولی یا حضوری بودن علم به وجود ذات الهی (اثبات باری تعالی) و شناخت بالکنه یا بالوجه به ذات الهی. حال این دو شرط را بررسی می‌کنیم:

علم حصولی، حضور معلوم نزد عالم با ماهیتش است. ماهیت صورت عقلی مسبوق به صورت حسی و خیالی بوده و گاه در خارج موجود است و گاه در ذهن. سایر مفاهیم، معلوماتی ذهنی هستند که متأخر از ماهیت و بر مبنای آن شکل می‌گیرند (معقولات ثانی فلسفی و منطقی) (طباطبائی، بی‌تالیف: ۲۳۷ و ۲۵۶). اگر علم به ذات الهی حصولی باشد، به واسطه صورت، فکر، ماهیت معلوم و... است. در این صورت واسطه‌های مذکور یا مخلوق خداوندند یا مخلوق او نیستند. اگر این واسطه‌ها مخلوق خداوند باشند، لازمه‌اش شناخت مباین به مباین است. زیرا میان خالق و مخلوق سنخیت و جهت مشترکی نیست، تا با شناختن آن وجه مشترک، بتوان خدا را به همان اندازه شناخت (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۹۰؛ بی‌تالیف: ۲۸۲ - ۲۸۳). اگر واسطه غیر مخلوق ذات الهی باشد، لازمه‌اش تحقق امر سوم میان خالق و مخلوق است. این امر سوم نه خالق است نه مخلوق؛ بنابراین شریک ذات الهی است و محال. با رفع هر دو سوی تالی، مقدم نیز رفع می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۴). بر این اساس ذات الهی غیب‌الغیوب بوده و معرفت بدان ممتنع است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۷).

به علاوه عقل بشری در تفکرش تنها به اموری نائل می‌شود که از قبیل مفاهیم و الفاظ یا مقدمات تصدیقی باشد که بعضی از آنها بر بعضی دیگر مترتب هستند. اما امری که ورای مفاهیم و الفاظ است و تجزیه‌پذیر به اجزا و فصول نیست، عقل نمی‌تواند به آن نائل

شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۸۴). علامه طباطبایی نه تنها علم حصولی به ذات الهی را ممتنع می‌داند، بلکه علم حصولی به حقیقت و عین تمام اشیا را ناممکن می‌شمارد: «انسان از ورای نفسش محجوب است و به اذن خداوند تنها مالک نفسش است و جز بدان احاطه ندارد. علم به خارج از نفسش تنها براساس دلالت نشانه‌های خارجی و به مقداری که از خارج کشف می‌کند (واسطه‌ها)، حاصل می‌گردد. اما احاطه به عین اشیا و نفس حوادث که علم حقیقی هم همان است، مختص ذات الهی است که محیط و شاهد بر هر چیز است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۲۵۹).

در علم حضوری، معلوم با واقعیت و وجود خارجی خود نزد عالم حاضر است - یا معلوم و عالم یکی بوده یا معلوم علت عالم است یا عالم علت معلوم محسوب می‌شود یا هر دو معلول‌های امر سومی هستند - (طباطبایی، بی‌تألف: ۲۴۱؛ ۱۳۸۸ الف، ج ۲: ۲۷۵). اما این علم حضوری چنین ضروری چیست؟ انسان در ابتدای پیدایش، معلومات و تصوراتی را که از طریق حس، خیال و عقل ادراک می‌شوند، واجد نیست و هیچ تصویری مقدم بر حس و تجربه ندارد. بنابراین او فاقد مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی (علم حصولی) است. اما علم حضوری از ابتدای پیدایش همراه با انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۳۱۲). از جمله آن درک حضوری که در انسان مرتکز شده و در او به ودیعه نهاده شده، شناخت خداوند است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۲۹۹).

توضیح آنکه «هنگامی که انسان به وجود می‌آید، به علم حضوری، آگاه (شاعر) به ذاتش، قوای ذاتش و علل ذاتش است. همراه او قوایی است که علم حضوری را به علم حصولی مبدل می‌سازد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۲۶۲). علامه طباطبایی، نام چنین علم حضوری را فطرت می‌نهد، یعنی ساختمان وجودی بشر و خلقت او به گونه‌ای است که آثار و لوازم ویژه‌ای دارد و او را هادی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۲۳؛ ۱۳۸۳: ۱۳۵ - ۱۳۶ و ۱۸۰). این ادراک حضوری ضروری، گستره وسیعی دارد؛ علم حضوری یا فطرت ساده و دست‌نخورده انسانی (عقل فطری)، تا به اوهام فکری و هواهای نفسانی آلوده نشده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۸۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۷۵) ذات الهی را می‌شناسد - اما

اگر اعتقاد به خدای تعالی، اعتقاد به کسی باشد که او را نمی‌شناسد، گمراهی از معرفت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۲۶۶) - به این صورت که انسان با غریزه خدادادی خود، هر پدیده و حادثه‌ای را که مشاهده می‌کند، از علت و سبب پیدایش آن می‌پرسد و هرگز احتمال نمی‌دهد که این امر خودبه‌خود و بدون سبب و اتفاقاً به وجود آمده باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۶۳). او جهان را یک واحد به هم پیوسته می‌بیند و می‌خواهد بفهمد که آیا علتی که با غریزه فطری خود در مورد هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان درمی‌یابد، در مورد مجموعه جهان نیز ثابت است؟ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۹۰۵ - ۹۰۶). انسان در این مورد هم استثنا قائل نمی‌شود و سبب آن را امری می‌یابد که مغلوب نباشد و تکیه‌گاهی که منهدم نشود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۳۴). بنابراین در اینجا، چنین به نظر می‌رسد که علیت به‌عنوان امری فطری واسطه‌ای برای شناخت خدا به‌عنوان امر فطری دیگر است - و برخی از فطریات از برخی دیگر واضح‌ترند - به عبارت دیگر نفس ما و قوا و افعال نفسانی ما نزدمان حاضر است و با علم حضوری معلومند و نسبت وجودی بدون توجه به ماهیت آنها - میان آنها نیز معلوم حضوری است. با درک حضوری این نسبت، حاجت و نیاز وجودی قوا و افعال نفس به نفس و استقلال نفس از آنها مشاهده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲: ۲۹۵ - ۳۰۵). بنابراین ادراک اصل علیت بر اساس نسبت نفس و قوا، فطری است و این درک فطری به درک فطری ذات الهی به‌عنوان مسبب‌الاسباب تعمیم می‌یابد. این امر به ادراک حضوری است و منوط به استدلال و تصدیقات ساده یا بدیهات ثانوی نیست.

حال به فطرت در معنای وسیع‌تر و دقیق‌تری نظر می‌کنیم؛ بنا به گفته علامه طباطبایی، اگر علم به ذات الهی حضوری باشد، معرفتی اظهر الظواهر است؛ زیرا «هنگامی که خداوند سبحان مُبدع انسان و به وجود آورنده تک‌تک اجزای وجود او و ابعاض قوا و ادواتش است، پس بر انسان و هر یک از اجزای وجود و توابع وجودش احاطه دارد ... خدای متعال میان انسان و جزء جزء وجود او و توابعش حائل است، بین انسان و قلبش، بین او و چشمش، بین او و گوشش و ... در آنها نیز با ایجاد صرف یا مالک قرار دادن انسان تصرف

می‌کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۴۶ - ۴۷). نیز در این باب می‌خوانیم که خداوند نفس را آفرید (و جعلها نفساً) و آثاری را بر آن مترتب داشت. او واسطه میان خودِ نفس و نفس است و میان خودِ نفس و آثار و افعالش قرار دارد. خداوند به انسان از هر امر مفروضی نزدیک‌تر است، حتی از خودِ نفس (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۳۴۷). در اینجا ادراک اصل علیت به‌عنوان امری فطری، واسطه شناخت ذات الهی به‌عنوان امر فطری دیگر نشده؛ بلکه شناخت حضوری یا فطری ذات الهی از هر شناختی واضح‌تر و به نفس نزدیک‌تر است؛ از آنجا که حق سبحانه اطلاق ذاتی دارد، بر هر موجود محدودی که فرض شود، محیط و مستولی است. هیچ موجودی از موجودات ذاتاً مستقل از خدای تعالی نیست نه در خارج و نه در ذهن، بلکه حتی ما و معرفت ما محاط اوست. زیرا حضور ذات الهی برای نفس ما (حضور چیزی برای چیزی: تعریف علم) متوقف بر استقلال وجودی نفس ماست تا معلوم برای ما حاضر شود. اما نفس ما عین ربط و عدم استقلال است. پس حضور حق سبحانه برای نفس ما با خود حق تمام می‌شود و علم اشیا به حق با حق است. به‌علاوه اگر علم ما به چیز دیگری تعلق گیرد، در همان حال به آفریدگار آن چیز تعلق گرفته است. چون آن چیز در ذهن و خارج مستقل از آفریدگارش نیست و از احاطه او خارج نیست و معرفت ما نیز تحت احاطه اوست (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۵۵ - ۱۵۶؛ ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۰۲ - ۱۰۳؛ ج ۸: ۲۶۶).

به‌علاوه معرفت مقید خالی از معرفت مطلق نیست، بلکه معرفت مقید بدون معرفت مطلق پیش از آن، ممتنع است (طباطبایی، ۱۴۲۷ الف: ۲۱). حتی علامه طباطبایی میان مقام ثبوت و اثبات ذات الهی نیز تمایز قائل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۸ ب: ۳۱۶). زیرا از آنجا که ذات الهی مطلق و صرف است، هیچ‌گونه تفاوتی اعم از مرتبه ذهن و خارج را نمی‌پذیرد. در این صورت وجود عینیش غیر از وجود علمیش نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۶). مقام ثبوت و تحقق عینی اطلاق او، ظاهر بوده و ظاهرتر از هر ظاهر مفروض و فوق هر ظاهری است. پس خداوند ظاهر است، غیر از آنچه ما ظاهر فرضش کردیم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۱۴۵). به دیگر بیان، مقام ثبوت ذات الهی دلالت‌کننده (مقام اثبات) به خود ذات و همه اشیاست، اما حتی خود دلالت دلیل و اینکه معرفتی

مفهومی را افاده کند، مستند به ذات الهی است، والا دلیل در دلالتش و معرفت در افاده‌اش مستقل از ذات حق تعالی خواهد بود. پس او در ذهن هیچ‌کس ننگند و هر چه هست وجود خارجی است. او از علم و جهل اذهان بالاتر است و بر علم و جهل نیز احاطه دارد. نتیجه آنکه او اظهرالظواهر است و از هیچ موجودی مجهول نیست (طباطبائی، ۱۴۲۸ ب: ۳۱۵ - ۳۱۶؛ ۱۴۲۷ الف: ۱۳۷) هر چند در اثر شدت ظهور مخفی می‌شود (طباطبائی، ۱۴۲۷ الف: ۱۸).

اما نکته شایان توجه در ارتباط با شرط دوم، یعنی بالکنه یا بالوجه بودن معرفت، رخ می‌نماید که مربوط به مقام اثبات ذات الهی نیست؛ بلکه به شناخت حقیقت الهی مرتبط می‌شود؛ اما معرفت بالوجه و بالکنه به ذات بسیط الهی راه ندارد. این معرفت اعم از حصولی و حضوری است (طباطبائی، ۱۴۲۸ الف: ۱۶۸). بنابراین گرچه در اینجا سعی کردیم که با تمایز قائل شدن میان شرطها، تناقض میان دو قضیه را مرتفع کنیم، دیدگاه نهایی علامه طباطبائی همان معرفت به عجز از معرفت به ذات الهی و غیب الغیوب بودن اوست و این خود بالاترین مرتبه معرفت خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۲۸ ب: ۳۱۲).

پاسخ به نقد بر مبنای تحلیل فنا

علامه طباطبائی ذیل آیه «یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی» (فاطر: ۱۵) می‌فرماید: «فقر منحصر به انسان و غنا منحصر به حق سبحانه است. پس هر فقری در انسان و هر غنایی در باری تعالی است. فقر و غنا تقابل فقیدان و وجدان دارند که هیچ موضوعی از یکی از آن دو خالی نیست؛ [یعنی] لازمه انحصار یکی (انحصار فقر در انسان)، انحصار دیگری (انحصار غنی در خداوند) است. پس انسان هیچ چیز جز فقر ندارد و باری تعالی هیچ چیز جز غنا. پس خداوند غنی بالذات است ... و انسان فقیر بالذات» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۳۴).

بنابراین انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند انکار کند که مالک وجود خود نبوده و در تدبیر امورش مستقل و بی‌نیاز نیست؛ زیرا اگر مالک وجود خود بود، خویشتن را از مرگ و سایر

آلام و مصایب زندگی رها می‌کرد و در برابر اسباب طبیعی خضوع نمی‌کرد. به همین جهت، فقر جزو حقیقت آدمی است و احتیاج به چنین پروردگاری در ذات او نوشته شده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۰۷) پروردگاری که مالک حقیقی و علی‌الاطلاق همه اجزا و شئون عالم است و غیر از او هیچ‌کس بر هیچ‌چیز مالک و قادر نخواهد بود. او در ملک خود تصرف تکوینی دارد و ملک او نیز قائم بر او و غیرمستقل از اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۳۱، ۱۲۹ و ۱۳۲؛ الف، ج ۵: ۹۷۲ - ۹۷۳). بنابراین هر کس هستی مجازی خود را شناخت، هستی حقیقی خدای بی‌نیاز را درمی‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۳۶ - ۲۳۹) و از فقر نامتناهی خود پی به غنای نامتناهی باری تعالی می‌برد. پس در اینجا، سلوک از نقص و سلب به کمال و ایجاب و از نیستی به هستی است. به علاوه شناخت خدا از راه معرفت نفس به فقر خود، به صورت شناخت علت از طریق معلول نیست، بلکه شناخت خدا به خداست (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۷۲ و ۱۷۵).

توضیح آنکه «ادراکی ضروری که نفس نسبت به خودش دارد، اولاً و بالحقیقه متعلق به باطن نفس است و به عرض و تبع آن به خودش تعلق می‌گیرد. حقیقتی که در باطن نفس است، نزد نفس از خودش مقدم‌تر و بدیهی‌تر است و آنچه در باطن باطن نفس است، مقدم‌تر و بدیهی‌تر از آن است. تا اینکه منتهی می‌گردد به حقیقتی که غایت هر حقیقتی است. پس آن مقدم‌ترین معلومات و بدیهی‌ترین بدیهیات است» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۵). نفس در اینجا به معنای خود یک شخص بوده و خود هنگامی خود است که آن حقیقت را همراه با او فرض کنیم و هنگامی خود نیست (یعنی عدمی است) که از آن حقیقت قطع نظر کنیم. هر چه قیود خود بیشتر باشد، ظهور حقیقت در او کمتر است. پس باید چه کنیم تا قیود را کنار بزنیم؟ ابتدا باید به فقر و نیستی خود آگاه شویم، سپس از فقر و نیستی خودمان به غنا و هستی باری تعالی دست یابیم. به این طریق که از قیود و حدود عدمی و فقر و نیستی خود (به‌عنوان شخص) فنا شویم و به آن حقیقت بقا پیدا کنیم. به عبارت دیگر با فنای شخص، تنها کمال حقیقی و هستی صرف باقی می‌ماند. در اینجا شخص در حالی خود را مشاهده می‌کند که باقی به بقای هستی مطلق بوده و مظهر اتم

صفات جمالی و جلالی او شده است. پس نزدیک‌ترین راه، معرفت نفس به نحو سلبی است که با رویگردانی از غیر و توجه به خداوند سبحان ممکن خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۵ - ۱۷؛ ۱۳۸۹: ۴۲ - ۴۶). با این حال، به اعتقاد علامه طباطبایی حتی در آخرین مرتبه از فنا (فنا ذاتی) نیز عین ثابت شخص باقی می‌ماند و به هیچ‌وجه من الوجوه از بین نمی‌رود. زیرا اگر در این مقام، عین ثابت باطل شود، پس این زحمت‌ها و رنج‌ها و عبادت‌ها و مجاهدت‌ها برای چیست؟ دعوت انبیا و اولیای الهی به چه کار می‌آید؟ باید احمد و محمد و ... بمانند تا بتوانیم بگوییم، آن احمد یا آن هویت، به کمال خود رسیده و در ذات الهی فانی شده است. به علاوه اگر خود در مرتبه فنا نیستی محض باشد، رجوع در عالم بقا به چه چیز خواهد بود؟ بالاخره «احمد مایی» هست که فانی شده یا باقی به بقای حق تعالی شده است. البته این امر مستلزم تعیین ذات حق نمی‌شود، بلکه واقعیت خارجی حق تعالی با حفظ اطلاق به جای وجود احمد قرار می‌گیرد و با عین ثابت احمد بعد از فنایش تجلی می‌کند (عین ثابت از لوازم اسماء و صفات است) (طباطبایی، ۱۴۲۹: ۲۴۳ - ۲۴۴ و ۲۴۸، ۲۶۹ و ۲۹۲).

نتیجه نهایی دو پاسخ بر نقد مذکور، این خواهد بود که می‌توان این پارادوکس را بر اساس مغایرت علم حصولی و علم حضوری اعم از ادراک فطری و شهود فقر حل کرد. بنابراین اثبات بدهت وجود خدا یا اثبات وجود خدا از طریق قیاس اقترانی، معرفت به مباین است و اثبات بدهت وجود خدا از طریق فطرت یا شهود، شناخت خدا به خدا (خود فانی شده) خواهد بود. بنابراین راه رسیدن به خدا طولانی نیست و دوری ما از او به سبب دوری ما از حقیقت و باطن خودمان است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۸۵ - ۲۸۷).

نتیجه گیری

علامه طباطبایی گزاره «خدا وجود دارد» را بدیهی اولی می‌داند و تمام براهین اثبات وجود خدا را براهینی تنبیهی می‌شمارد. از جمله این براهین، برهانی بوده که به صدیقین مشهور شده است، اما ایشان بر تنبیهی بودن آن تأکید می‌کند. در این مقاله، با تحلیل مقدمات این

برهان، تنبیهی بودن آن اثبات شد. نکته شایان توجه این است که می‌توان معیار برهان تنبیهی را در آثار علامه طباطبایی، به نحو تشکیکی در نظر گرفت. از آنجا که برهان مشهور به صدیقین علامه طباطبایی، شائبه غیریت تعین مفهومی را دارد و با پارادوکس ذات غیب الغیوب مواجه می‌شود. برای حل مشکل این برهان، با بررسی پارادوکس میان ذات اظهر الظواهر و ذات غیب الغیوب، درمی‌یابیم که این دو در «شرط علم حصولی و علم حضوری» و نیز «علم بالوجه و علم بالکنه» متفاوتند. پس اساساً پارادوکسی تحقق نیافته است. به علاوه در ضمن بررسی «شرط علم حصولی و علم حضوری» دو تقریر دیگر از برهان تنبیهی بر مبنای تحلیل فطرت و تحلیل فنا تبیین می‌شود. این دو تقریر، ملاک برهان تنبیهی را در سطح بالاتری واجدند.



منابع

* قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، جلد ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸). شرح حکمت متعالیه، بخش اول از جلد ششم، بی‌جا: الزهرا (س).
۳. _____ (۱۳۸۶). تبیین براهین اثبات خدا، قم: اسراء.
۴. _____ (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد، بی‌جا: الزهراء.
۵. حرانی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴ ق). تحف العقول، قم: جامعه المدرسین.
۶. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۵). برهان صدیقین علامه طباطبایی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۹). گلشن راز (متن و شرح، بر اساس قدیم‌ترین و مهم‌ترین شرح گلشن راز): شرح نسائم گلشن، به کوشش کاظم دزفولیان، تهران: طلایه.
۸. شیخ الصدوق (۱۳۹۸). التوحید، قم: جامعه المدرسین.
۹. صدر المتألهین (۱۹۸۱). الاسفار الاربعه، جلد ۳ و ۶، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۸ الف). اصول و فلسفه و روش رئالیسم (از مجموعه آثار شهید مطهری (۶)، جلد ۲ و ۵، قم: صدرا.
۱۱. _____ (۱۳۸۸ ب). رساله در اثبات واجب الوجود، از مجموعه رسائل (۱)، ترجمه محمد محمدی گیلانی، قم: بوستان کتاب.
۱۲. _____ (۱۳۸۸ ج). تعالیم اسلام، قم: بوستان کتاب.
۱۳. _____ (۱۹۸۱). تعلیقه بر اسفار، جلد ۱ و ۶، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۱۴. _____ (بی‌تالف). نهایه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۵. _____ (بی‌تاب). حاشیه الکفایه، جلد ۱، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۶. _____ (۱۴۰۳ ق). تعلیقه بر بحار الانوار (محمد باقر مجلسی)، جلد ۳،

بیروت: دارالاحیاء التراث.

۱۷. _____ (۱۴۲۹ ق). مهر تابان، تألیف محمد حسین حسینی تهرانی، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
۱۸. _____ (۱۳۸۳). شیعه در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. _____ (۱۴۲۸ الف). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی (تذیلات علامه طباطبایی)، مشهد: علامه طباطبایی.
۲۰. _____ (۱۴۲۱ ب). علی (ع) و الفلسفه الالهیه (الانسان و العقیده)، قم: الباقیات.
۲۱. _____ (۱۴۲۷ الف). رساله التوحید (الرسائل التوحیدیه)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۲. _____ (۱۴۲۷ ب). رساله اوسائط (الرسائل التوحیدیه)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. _____ (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۸۷ الف). برهان، ترجمه، تصحیح و تعلیق: مهدی قوام صفری، قم: بوستان کتاب.
۲۵. _____ (۱۳۸۷ ب). شیعه (مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کربن)، قم: بوستان کتاب.
۲۶. _____ (۱۳۸۲). اصول عقاید و دستورهاى دینی (جلد ۱ - ۲)، اهتمام: اصغر اردتی، قم: دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی.
۲۷. _____ (۱۳۹۳). رساله الولایه، جلد ۲، قم: پژوهشکده علوم عقلی.
۲۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، جلد ۲، تهران: سمت؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۹. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸). نهایه الحکمه (تعلیقات)، جلد ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۰. قوام صفری، مهدی (۱۳۸۷). ترجمه، تصحیح و تعلیق رساله برهان (از علامه طباطبایی)، قم: بوستان کتاب.
۳۱. المظفر، محمد رضا (۱۴۰۸ ق). المنطق، قم: فیروزآبادی.