

نحوه‌ی اتصاف ذات الهی به صفات کمالی از دیدگاه علامه طباطبایی

مریم باروتی* رضا اکبریان**

چکیده

علامه طباطبایی در آثار خود، دیدگاه‌های متفاوتی درباره‌ی نحوه‌ی اتصاف ذات الهی به صفات کمالی دارد: الف) عینیت صفات با یکدیگر و با ذات الهی، ب) عینیت یک طرفه، ج) عینیت مفهومی و مصداقی ذات الهی با صفات. چنین به نظر می‌رسد که این سه دیدگاه بر مبانی متفاوت و در طول یکدیگر استوار است. هر دیدگاه با حفظ موضوع و مبانی اش تحقق داشته و دیدگاه‌های دیگر را نیز نقض نمی‌کند. در دیدگاه نخست، عینیت دوطرفه‌ی صفات کمالی با یکدیگر و با ذات الهی، کثرت مفهومی صفات الهی و وحدت تشکیکی غیرتفاضلی آن‌ها بر اساس آثار علامه طباطبایی تبیین می‌شود. دیدگاه عینیت یک‌طرفه اصطلاح مختص علامه طباطبایی است و چنین به نظر می‌رسد که با تحلیل مقامات الهی از نظر ایشان، می‌توان این دیدگاه را تبیین نمود. دیدگاه سوم مبتنی بر نظریه‌ی بدیع علامه طباطبایی یعنی توحید اطلاق است، که نهایتاً به نفی نحوه‌ی اتصاف ذات الهی به صفات کمالی می‌انجامد.

واژه‌های کلیدی: ۱. عینیت؛ ۲. زیادت؛ ۳. علامه طباطبایی؛ ۴. ذات الهی؛ ۵. صفات کمالی.

۱. مقدمه

اولین گام برای شناخت صفات کمالی الهی، اثبات تمام این صفات برای ذات باری تعالی است. علامه طباطبایی در آثار گوناگون خود، دو رویکرد عمده به این مسأله دارد: الف) اثبات تمام کمالات هستی را برای خداوند (همچون اثبات وجود الهی و توحید) با تأملی جزئی، مسلم می‌شمرد (۱۳، ج: ۵، صص: ۱۰۲۹ - ۱۰۳۲)؛ ب) کمال توحید (یعنی توحید اطلاق) را در نفی صفات کمالی از ذات الهی می‌داند (۱۴، ص: ۳۱۱). اما گام دوم در شناخت صفات کمالی الهی تبیین نحوه‌ی اتصاف ذات الهی به صفات کمالی است. با تعمق

در آثار مختلف علامه طباطبایی، می‌توان دست‌کم سه دیدگاه عمده را استخراج نمود که با عنایات الهی، آن‌ها را در میان مطالب پراکنده‌ی آثار ایشان دریافته و بر اساس مبانی به‌دست آمده تحلیل و تبیین گردیده است.

پیش از ورود به مقاله، شایان یادآوری است که:

الف) نگارنده در این مقاله، به بررسی نحوه‌ی اتصاف ذات باری تعالی به صفات کمالی به‌نحو کلی پرداخته است، بی‌آن‌که به صفت خاصی مانند عالم، حی و... نظر داشته باشد.
 ب) صفات کمالی همان صفات ذاتی‌اند، که فرض ذات برای انتزاع آن‌ها کفایت می‌کند و نیازی به فرض امری خارج از ذات نیست (۱۷، ص: ۲۸۴ و ۱۸، ص: ۱۶۰). این صفات به عدم یا عدمی مثل ماهیت باز نمی‌گردند، بلکه حیثیت آن‌ها حیثیت وجودی است (۲۲، ج: ۶، ص: ۱۲۴، تعلیقه ۲) و ذات الهی به‌نحو اعلی و اشرف دارای این صفات است (۱۷، ص: ۲۸۳ - ۲۸۴). بنابراین این صفات عین ذات است و زیادت آن‌ها بر ذات الهی منجر به نقص در ذات و کثرت وجودی آن‌ها منجر به ترکیب در ذات الهی می‌گردد (۳۱، ص: ۸۸). صفات ذاتی به صفات حقیقی محض و صفات حقیقی دارای اضافه تقسیم می‌شوند که صفات حقیقی محض در مفهومشان، اضافه به امر دیگری ملحوظ نیست و صفات حقیقی دارای اضافه در مفهومشان اضافه به امر دیگری معتبر نیست، اما عارض بر آن است (۱۷، ص: ۲۸۴؛ ۱۸، ص: ۱۶۰ - ۱۶۱ و ۱۲، ج: ۸، ص: ۳۵۱ - ۳۵۲).

ج) اگر گام نخست نفی گردد، گام دوم سالبه‌به‌انتفاء موضوع خواهد بود؛ بدین معنی که اگر در گام نخست، دیدگاه نفی صفات را برگزینیم، اساساً نوبت به تعیین نحوه‌ی اتصاف ذات الهی به صفات کمالی نخواهد رسید. به عبارت دیگر، از براهین نفی صفات الهی می‌توان نفی نحوه‌ی اتصاف ذات الهی به صفات کمالی را انتزاع نمود. هر چند تقریر و تبیین این براهین از حوصله‌ی بحث ما بیرون است.
 این مقاله جهت تبیین سه دیدگاه استخراج شده از آثار علامه طباطبایی و نبود تناقض میان آن‌ها در سه بخش تنظیم شده است.

۲. دیدگاه عینیت صفات با یک‌دیگر و با ذات الهی

دیدگاه عینیت صفات با یک‌دیگر و با ذات الهی همان دیدگاه مشهور حکماست. این دیدگاه مشتمل بر سه اصل است: الف) عینیت مصداقی (وجودی) صفات با ذات الهی، ب) عینیت مصداقی (وجودی) صفات با یک‌دیگر، ج) تغایر (کثرت) مفهومی صفات با یک‌دیگر و با ذات الهی (۱۱، ج: ۶، ص: ۱۲۰، د) ما این مطلب بدیع علامه طباطبایی «تشکیک غیر تفاضلی ذات و صفات و تشکیک تفاضلی ذات و صفات خالق با ذات و صفات مخلوقات»^۱

را به سه اصل قبل می‌افزاییم. ما این دیدگاه را قبلاً در مقاله‌ی «مبانی فلسفی توحید صفاتی از دیدگاه علامه طباطبایی» تبیین کرده‌ایم (۴، صص: ۸ - ۱۳). شایان ذکر است، علامه طباطبایی در رساله‌ی *در اثبات واجب‌الوجود*، می‌فرماید: «هر یک از این صفات کمالی عین ذات متعالیه‌ی واجب‌الوجود است و بالعکس؛ یعنی ذات متعالیه نیز با صفات کمالیه عینیت دارد و اگر عینیت از جانبین نباشد، لازم می‌آید که ذات مقدسه نسبت به صفات متعالیه محدود باشد، در صورتی که عدم محدودیت ذات واجب تعالی شأنه ثابت شد، پس عدم عینیت از جانبین مستلزم خلف است» (۲۱، صص: ۲۹ - ۳۰). بنابر این اگر عینیت دو طرفه نباشد، ضروری است که خداوند محدود به عدم صفات کمالی گردد و این خلاف واجب‌الوجود بالذات بودن باری تعالی است. به علاوه از آنجا که احتیاج و قید از خدا نفی می‌گردد، همه‌ی صفات کمالی ایجابی عین ذات الهی‌اند (۱۳، ج: ۵، ص: ۱۰۴۴) و معقول نیست معنای سلبی عین ذات باشد - بدین صورت که علم را به منزله‌ی عدم جهل به ذات الهی نسبت دهیم - (۱۲، ج: ۱۸، صص: ۵۸ - ۵۹). همچنین اهل زبان ترادف مفهومی صفات را نمی‌پذیرد و حکم به تغایر مفهومی این صفات می‌کند (۱۷، ص: ۲۸۷). پس با اثبات عینیت مصداقی، کثرت مفهومی بدهتاً ثابت است.

۳. عینیت یک‌طرفه

علامه طباطبایی در رساله‌ی *لب‌الباب*، در باب عینیت یک‌طرفه، چنین می‌فرماید: «چون رتبه‌ی ذات واجب‌الوجود به ملاحظه‌ی آن که وجودش وجود بالصرافه است، غیرمحدود می‌باشد، پس آن وجود صرف، از هر تعیین اسمی و وصفی و از هر تقیید مفهومی بالاتر است، حتی از خود همین حکم... پس آن حقیقت مقدس اطلاق دارد از هر تعیینی که فرض شود... و از این اطلاقی که بر او حمل کرده‌ایم و از این‌جا به دست می‌آید که آن عینیتی که به واسطه‌ی برهان ثابت می‌شود، که بین ذات و صفات موجود است، فقط از یک طرف است؛ یعنی ذات عین صفت است ولیکن صفات عین ذات نیستند. بدین معنا که ذات به ذات خود ثابت است ولیکن صفات به ذات ثابت هستند» (۲۴، صص: ۲۰۶ - ۲۰۷). اما مقصود از اصطلاح بدیع عینیت یک‌طرفه چیست؟

۱.۳. تبیین مقامات الهی

ما بر این اعتقادیم که اثبات عینیت یک‌طرفه و تبیین آن مبتنی بر شناخت مقامات الهی و تفکیک میان آن‌هاست؛ مقامات یا حضرات الهی به این معنی است که خود خدا در ذات، صفات و افعال خویش، حضور و تجلی دارد. حضور خدا در هر یک از این مراتب به حضرت، یاد شده است. این حضرات بر اساس نحوه‌ی تجلی خداوند تقسیم می‌گردند:

۱. وجود لابشرط مقسمی (هو)، ۲. وجود بشرط لا: احدیت، ۳. وجود بشرط شیء (یعنی: اسماء کونیه کلیه): واحدیت، ۴. وجود بشرط شیء (یعنی: اسماء کونیه جزئیه): جهانِ مظاهر و کثرات، ۵. وجود لابشرط قسمی: نفس رحمانی یا وحدت افعال و آثار (۳۰، صص: ۵۴۹ - ۵۵۱؛ ۹، صص: ۱۴۱ - ۱۴۲؛ ۳۴، ص: ۲۰۸ و صص: ۲۱۶ - ۲۲۰ و ۲۳، ص: ۱۷۷). در این جا پس از تبیین مقامات الهی، به تحلیل و تبیین عینیت یکطرفه می‌پردازیم.

۳. ۱. ۱. مقام ذات: ویژگی‌های مقام ذات الهی چیست؟

علامه طباطبایی در توحید علمی و عینی، در پاسخ به این سؤال می‌فرماید: «مقام ذات و حقیقت وجود اطلاق را داراست که در مقابلش تقییدی نیست و اجل از هر اطلاق و تقیید می‌باشد. طایر بلندپرواز عقل به آن مقام بلند پرواز نکند و با دام هیچ وصفی و نعتی و اسمی و بیانی و عبارتی و ایماء و اشارتی شکار نشود. حتی خود این بیان هم ساقط است» (۲۳، صص: ۱۷۰ - ۱۷۱ و ۱۲، ج: ۱۳، ص: ۲۲۹). او بالکنه یا بالوجه و به علم حصولی یا علم حضوری قابل معرفت نیست. پس ذات الهی بیان‌ناپذیر و حکم‌ناپذیر است (۱۹، صص: ۱۹ - ۲۰). ذات الهی از همه‌ی تعینات و نسبت‌ها مبراست. او بی‌نام و نشان است و محل دلالت و اثر نیست (۲۰، ص: ۲۹). مقام ذات الهی از اطلاق یا نفی (مقام احدیت) نیز منزّه و بالاتر است (۲۰، صص: ۲۸ - ۳۰ و ۲۳، ص: ۱۷۶).

اما از سوی دیگر، ذات الهی مطلق است و رای اطلاق و تقیید متقابل و لابشرطی است که احاطه‌ی وجودی به همه‌ی اشیاء دارد. همه‌ی اشیاء به هر تقدیر و فرض، داخل در آن‌اند و محدود و محاطش هستند (۱۲، ج: ۱۲، ص: ۱۴۳ و ۲۲، ج: ۷، ص: ۳۳۱، تعلیقه: ۱)، هر چند با همین اطلاقش از خلق خود جدا و بی‌نیاز است (۱۶، ص: ۱۳۹)؛ ذات الهی دارای تقابل احاطی است. تقابل احاطی تقابلی یک‌سویه است؛ یک طرف این تقابل احاطه و شمول بر طرف دیگر دارد. طرف دیگر به نفس تحقق محیط تحقق دارد و عین محیط است. محیط نیز در موطن محاط، حاضر و عین محاط است. بنابراین در موطن محاط میان دو طرف تقابل عینیت برقرار است. اما محیط و رای محاط نیز هویتی دارد و از این رو با او تقابل دارد - اگر محیط و رای سریان و شمول، هویتی نداشته باشد، مقید به قید اطلاق می‌گردد و این خلاف لابشرط مقسمی بودن است - (۷، ص: ۴۲۷ و ۳۴، صص: ۲۳۰ - ۲۳۱ و ۲۱۲). بنابراین محیط در موطن محاط عین محاط است و در همین موطن، محاط نیز عین محیط است. اما محاط و محیط در موطن محیط، عین یکدیگر نیستند و اگر محاط عین محیط شود، دیگر محاط نیست؛ یعنی محاط فاقد تقییدات می‌گردد.

برای روشن‌تر شدن این مطلب، می‌توان موضوع عینیتِ یک‌طرفه را به‌گونه‌ای دیگر تبیین نمود؛ در قسمت پیشین گفته شد، ذات لابشرطِ مقسمی الهی در عین حال که غیب الغیوب است، محیط بر همه‌چیز است. اما در این‌جا از جهت محاط و ظواهر الهی نظر می‌کنیم:

توضیح این‌که هر حقیقتِ موجود، تمامیت (اعم از ذات و عوارض) نفسش را داراست. مثلاً حقیقتِ «الف» دارای عوارض ب ج د است. حقیقتِ «الف» ذاتاً مقتضی آن است که «الف» (الف تام) باشد، زیرا آنچه در «الف» بودن ناقص است الف نیست، در حالی که «الف» فرض کرده بودیم. به علاوه «الف» باید عوارض ب ج د (بتمامه) را نیز داشته باشد و آنچه که در داشتن ب ج د ناقص است، واجد ب ج د نیست، در حالی که واجد ب ج د فرض شده بود. پس حقیقتِ «الف» چیزی از ذات خود را فاقد نیست مگر به جهت ضمیمه شدن قیود عدمی؛ انفصالِ این حقیقتِ ناقصِ «الف» (این تعینِ الف) از حقیقتِ ناقصِ دیگرِ «الف» (تعینِ دیگر الف)، به‌دلیل قیودِ عدمی متفاوت است. هر حقیقتِ ناقصِ «الف» چیزی از ذاتش را فاقد نیست، بلکه دارای تعیناتِ خود و فاقد تعیناتِ حقیقتِ ناقصِ دیگر از «الف» است. علامه طباطبایی تأکید می‌کند که این حقیقتِ ناقصِ مرتبه‌ای از حقیقتِ عینی واحد مشکک وجود نیست و الا باید واجد حقیقتِ «الف» باشد، بلکه این حقیقتِ ناقصِ «ظهور» است، زیرا اگر حقیقتِ «الف» را با آن لحاظ کنیم، نمایش و آئینه برای حقیقتِ «الف» است، اما با قطع نظر از حقیقتِ «الف» جز قیود عدمی، هیچ‌چیز باقی نمی‌ماند، پس حقیقتِ ناقص یا ظهور هم حقیقتِ «الف» است و هم حقیقتِ «الف» نیست (ص: ۱۵-۱۶).

همچنین «وجودی که در موجودات مشاهده می‌شود، در واقع وجود حق است (همان حقیقتِ الف)... نه وجود خودِ آن‌ها؛ این‌ها وجود ندارند (قید عدمی)... و کثرتی در بین نیست (بلکه تنها حقیقتِ واحد شخصی تحقق دارد)» (ص: ۲۴، ۱۹۵). پس موجودات ناقص از جهت ارتباط و نمایش و آئینه بودن برای ذات الهی، همان ذات الهی‌اند و ذات الهی (محیط) نیز عین آن‌هاست، اما موجودات ناقص به قیود عدمی، عین ذات الهی (در موطن ذات) نیستند، زیرا اگر عین ذات الهی بودند، دیگر مقید نبودند.

۲.۱.۳. مقام احدیت: نخستین تعین و تنزل از اطلاق ذاتی همان مقام احدیت است که تعین علمی (یعنی پیش از تعین عینی) است و به‌نحو اندماجی و اجمالی. در آن مقام، هر اسم، رسم، عین، اثر و هرگونه کثرتی محو می‌گردد به جز اسم احد، که بر سایر اسماء غالب و حاکم است (ص: ۲۰، ۵۳)؛ مقامی که از آن خبر داده نمی‌شود و بدان اشاره نمی‌گردد، مگر به عدم خبر و اشاره (ص: ۱۲، ج: ۸، ص: ۳۶۵). بنابراین از آن‌جا که مقام احدیت اسم است، تعین و ظهوری است از ذات الهی و از آن‌جا که ذاتاً مکنون است، ظهور نیست،

پس ظهورش عین عدم ظهورش است و تعینش عین عدم تعینش (همان). در این مقام، ذات الهی (محیط) و احدیت (محاط) عین یکدیگرند، اما در موطن ذات، احدیت عین ذات نیست، زیرا اگر محاط عین محیط شود، دیگر محاط نیست.

۳.۱.۳. مقام واحدیت: دومین تعین و تنزل از اطلاق ذاتی همان مقام واحدیت است، که تعینی علمی و به نحو تفصیلی و متمایز است. بنابراین در این مقام، امتیاز مفهومی بین اسماء و صفات رخ می‌نماید نه کثرات مصداقی و وجودی (۷، ص: ۴۷۱ و ۳۴، ص: ۴۲۹). علامه طباطبایی در رساله/الاسماء، چنین می‌نویسد:

«این اسماء حسنی و صفات علیا، گرچه مفاهیمشان متکثر است، مصداقی واحد دارند که همان ذات اقدس اله است، زیرا فرض دوگانگی در آن مقام محال است. پس هر حیثیتی در ذات، عین حیثیت دیگر است و همه‌ی آن‌ها عین ذات‌اند. پس خداوند متعال موجود است از آن جهت که عالم است، و عالم است از آن جهت که موجود است، و قادر است به عین حیاتش، و حی است به عین قدرتش و... و این همان واحدیت ذات است. پس خداوند واحد است همان طور که احد است» (۲۰، ص: ۳۴). می‌توان این عبارت را مؤیدی بر عینیت یک‌طرفه‌ی ذات لایشرط مقسمی با اسماء و غیریت اسماء با ذات غیب‌الغیوب بدانیم - مشابه قاعده‌ی «کل اسم الهی یتسمی بجمیع الاسماء الالهیه» که ابن عربی در فصوص/الحکم، از زبان ابوالقاسم بن قسی، مطرح می‌سازد - به این معنا که هر اسم از جهت دلالتش بر ذات، مشتمل بر همه‌ی اسماء است (۲، ص: ۷۹). اما در عین حال، مفاهیم متکثر اسماء و صفات تمیز نسبی از ذات الهی دارند و عین ذات نیستند؛ یعنی از جهت نسبت به متعلقات تعین یافته امتیاز می‌یابند نه از جهت ارتباط با ذات الهی (۲۶، ص: ۲۸۵) (عینیت یک‌طرفه). این اشتغال به نحو ظهور و بطون و کمون و بروز است. علامه طباطبایی در این باب چنین می‌فرماید:

«ذات الهی به مقام اسماء (اسم کونیه کلیه) با حفظ وحدتشان تنزل می‌کند و با این تنزل، کثرات مفهومی و نه مصداقی ظهور یافته، سپس با ظهور در مظاهر موجودات امکانی (اسم کونیه جزئی) ... به مراتبشان تنزل می‌یابد. در این هنگام، کثرات مصداقی تحقق می‌یابند» (۲۰، ص: ۳۴؛ ۲۳، ص: ۱۷۲ و ۸، صص: ۳۳ - ۳۴). یک نحو ترتب میان اسماء الهی تحقق دارد که به واسطه‌ی آن، برخی بر برخی دیگر متفرع می‌گردند (۲۰، ص: ۳۱) و حقیقت برخی از اسماء به برخی دیگر قائم‌اند، به نحو ظهور و بطون، چه در اسماء جزئی و چه در اسماء کلی. در هر مورد، احکام یک یا چند اسم ظاهر و احکام برخی دیگر باطن است (۱، ص: ۳۴). این ترتب و تنزل امری حقیقی است و صرفاً امر لفظی ادبی میان الفاظ یا مفاهیم ذهنی آن الفاظ نیست (۲۰، ص: ۵۳ و ۱۲، ج: ۸، ص: ۳۶۴). به عبارت دیگر،

اسماء حسنی عرض عریضی دارد که از پایین، به یک یا چند اسم خاص منتهی می‌شود و در بالا، عام‌ترین اسم قرار دارد که به‌تنهایی تمام حقایق اسماء را شامل می‌شود. اسم هر چقدر عام‌تر باشد، آثارش در عالم وسیع‌تر و برکات نازل‌اش تمام‌تر است. هر چقدر اسماء تعیین بیشتری داشته باشند (خاص‌تر باشند)، ظاهرتر می‌شوند اما حجایی برای اسماء مافوق خودند و اسماء مافوق در مقایسه با اسماء مادون در باطن قرار می‌گیرند. جهان خلقت و خصوصیات وجودی اشیاء نیز از طریق اسماء الهی، به ذات متعالی مرتبط می‌گردند و اسماء واسطه‌ی میان ذات و مخلوقاتِ اویند (۲۰، صص: ۵۱ - ۵۴ و ۱۳۹ - ۱۴۰؛ ۱۴، ص: ۱۳۵؛ ۱۲، ج: ۸، صص: ۳۵۳ - ۳۵۴ و ۲۴، ص: ۱۱۲). هر اسم از جهت دلالتش بر ذات (بر اساس سعه و ضیق و به‌نحو ظهور و بطون)، مشتمل بر همه‌ی اسماء است و ذات الهی (محیط) و این اسماء (محاط) عین یک‌دیگرند، اما اسماء از جهت نسبت به متعلقات تعیین یافته از سایر اسماء و نیز ذات الهی امتیاز می‌یابند.

بنابراین چنین به نظر می‌رسد که با تبیین مقامات الهی، ذات الهی (محیط) و مقامات الهی (محاط) در موطن آن مقام‌ها، عین یک‌دیگرند، اما در موطن ذات، عین یک‌دیگر نیستند، زیرا اگر محاط عین محیط شود، دیگر محاط نیست.

۴. عینیت مصداقی و مفهومی ذات الهی با صفات کمالی

در این‌جا، نگارنده به تبیین و تحلیل استدلال علامه طباطبایی بر این مدعا می‌پردازد.

۴.۱. استدلال علامه بر عینیت مصداقی و مفهومی ذات الهی با صفات کمالی

علامه طباطبایی در تذییل سوم بر مکتوب سوم شیخ محمد کمپانی، داشتن سه مقام برای ذات الهی را نقد می‌کند. او ابتدا بر مبنای وحدت تشکیکی وجود، ذات الهی را یک مرتبه می‌داند و مراتب سه‌گانه را مراتبی اعتباری می‌شمرد. سپس به عینیت مفهومی و مصداقی ذات و صفات الهی قایل می‌گردد (۲۳، صص: ۱۷۷ - ۱۷۸). نگارنده تلاش می‌کند براساس این تذییل، برهان بر مدعای مذکور را صورت‌بندی کند و به تبیین و تحلیل نقاط مبهم و پارادوکس‌نمای متن بپردازد.

۴.۱.۱. صورت‌بندی استدلال: ۱. اگر ذات الهی یک مرتبه‌ی صرف باشد، آن‌گاه یک

مرتبه‌ی صرف سه مرتبه (ذات، احدیت و واحدیت) نیست.

۲. اگر یک مرتبه‌ی صرف سه مرتبه نیست، آن‌گاه سه مرتبه (ذات، احدیت و واحدیت)

اعتباری است.

۳. در نتیجه اگر ذات الهی یک مرتبه‌ی صرف باشد، آن‌گاه سه مرتبه (ذات، احدیت و

واحدیت) اعتباری است (قیاس اقتراعی شرطی شکل اول با جزء تام بودن حد وسط).

۴. اگر سه مرتبه (ذات، احدیت و واحدیت) اعتباری است، ذات الهی و صفات کمالی عینیت مصداقی و مفهومی دارد.

ه. در نتیجه اگر ذات الهی یک مرتبه‌ی صرف باشد، ذات الهی و صفات کمالی عینیت مصداقی و مفهومی دارد (قیاس اقترانی شرطی شکل اول با جزء تام بودن حد وسط).

۴.۲. تبیین مقدمات استدلال

در این بخش به تبیین مقدمات استدلال بالا می‌پردازیم:

۴.۲.۱. تبیین مقدمه‌ی نخست و دوم (ذات الهی سه مرتبه‌ی اعتباری است):

علامه طباطبایی به بیان ملازمه میان مقدم و تالی مقدمه‌ی نخست چنین می‌پردازد که: الف) اصطلاح «مرتبه» به مقتضای مسلک تشکیک وجود است. در این مورد باید گفت مبنای تشکیک وجود با سه مرتبه قراردادن اعلی مراتب (که یک مرتبه‌ی بسیط فی غایت بساطت است و تعلیل کثرات امکانی (جهان خلقت) و همچنین کثرات اسماء و صفات با بعضی از آن سه مرتبه‌ی حقیقت)، نمی‌سازد؛ ب) اگر یک مرتبه‌ی صرف و محض فی نفسه سه مرتبه‌ی حقیقی باشد، خلف ضروری می‌شود زیرا آنچه یک مرتبه فرض شده بود سه مرتبه می‌شود نه یک مرتبه؛ ج) «اگر بنا شود که عنوان با ذی عنوان دو مرتبه شمرده شود، هر مرتبه از وجود به اعتبار ماهیت و عنوانی که دارد، دو مرتبه خواهد بود». بنابراین مثلاً مرتبه‌ی وجود مقید درخت، که زوج ترکیبی از وجود و ماهیت است، دو مرتبه‌ی وجود درخت و ماهیت درخت خواهد بود. به همین ترتیب، مرتبه‌ی صرف ذات الهی یک مرتبه برای وجود، یک مرتبه برای مجمل کمالات (احدیت) و یک مرتبه برای تفصیل کمالات (واحدیت و...) است؛ د) پس اگر مرتبه‌ی صرف ذات الهی سه مرتبه باشد، این سه مرتبه اعتباری است؛ ه) علامه طباطبایی در واقع از این بیان استفاده می‌کند تا به نقد حضرات و مقامات الهی عرفانی بپردازد؛ از دیدگاه حکمای تشکیک وجودی، مقامات الهی اعتباری است و اسناد اسماء کونیه کلیه به یکدیگر و به اسماء کونیه جزئیه، بر سبیل تشبیه و مجاز است. سپس مبنای این مطلب را نیز نقد می‌کند: «بر [طبق] قولی که اساس سیرشان روی اصل تمیز حقیقت از مجاز استوار باشد، نه روی اصل تمیز موجود از معدوم و تمیز موجود مستقل از موجود رابط غیرمستقل، نمی‌توانند مطالبی را پیش بیاورند که به قول خودشان مجاز است نه حقیقت و هو ظاهر». از این جمله چنین به نظر می‌رسد، از آنجا که مبنای وحدت شخصی وجود بر اصل تمیز حقیقت از مجاز استوار است، نمی‌توان مطالبی را پیش آورد که مجاز باشد، زیرا هرچه هست حقیقت است و حقیقت واحد شخصی است. مجاز هم چیزی نیست که بتوان از آن سخن گفت. پس این امر به تعطیل عقل می‌انجامد؛ عقل

انسان ناتوان از احاطه به این حقیقت شخصی است و غیر این حقیقت نیز عدمی است. علامه طباطبایی این نقد به وحدت شخصی را واضح می‌داند و تبیینی بیشتر ارائه نمی‌کند.

۴.۲.۲. تحلیل و نقد مقدمه‌ی نخست و دوم: چنین به نظر می‌رسد که علامه طباطبایی در این تذییل، مسلک وحدت تشکیکی و مبانی آن «از جمله اصالت وجود و کثرت آن به حسب مراتب شدت و ضعف، صرافت اعلی مراتب بالنسبه بمابقی، محدودیت بقیه بالنسبه به مرتبه‌ی عالی و اعتباریت ماهیات و مفاهیم» را می‌پذیرد، ولی مسلک وحدت شخصی وجود را در مقایسه با مسلک وحدت تشکیکی، بر سبیل مجاز و تشبیه می‌داند و مسلک وحدت شخصی وجود و مبانی آن را نقد می‌کند. این در حالی است که در تذییل اول از مکتوب اول سید احمد کربلایی، می‌فرماید: «مسأله‌ی وحدت شخصی وجود نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری ادق در مقابل نظر دقیق و حقیقتی است عمیق‌تر از حقیقتی که تشکیک وجود به آن در مقابل اصالت ماهیت حکم می‌کرد» (۲۳، ص: ۱۷۲). ظاهراً نمی‌توان میان این دو تذییل متناقض جمع نمود. اما از دیدگاه ما، می‌توان بر مبنای توحید اطلاقی (نه وحدت تشکیکی حکما یا وحدت شخصی عرفا)، مقدمات استدلال را تبیین کرد.

در متن مذکور، علامه طباطبایی اعلی مراتب را بسیط در غایت بساطت می‌داند. اما اعلی مراتب تشکیکی محدود به لا حدی (بشرط لا) است و «معنی مرتبه اگر چنانچه در مراتب دانیه، اقتضای تحدید کرده و مستلزم حد است، بعینه در اعلی مراتب همان اقتضا را دارد» (۲۳، صص: ۱۶۹ - ۱۷۰). این در حالی است که اگر واجب تعالی لا بشرط اخذ شود، سایر مراتب را در بر می‌گیرد و آن‌گاه مرتبه‌ای مقابل سایر مراتب نیست (۲۲، ج: ۱، ص: ۴۴، تعلیقه: ۲). همین لا بشرط مقسمی است که در غایت بساطت و بسیط حقیقی است نه بسیطی که در مقایسه با سایر مراتب بسیط‌تر است. به علاوه چون اعلی مراتب بسیط در غایت بساطت است، سه مرتبه (ذات، احدیت و واحدیت) اعتباری است. اما آنچه در تبیین مقدمات قیاس نقش کلیدی دارد فهم صحیح معنای اعتباری است:

۴.۲.۲.۱. اعتباری مقابل اصیل: علامه طباطبایی برای تفهیم این مطلب میان ترکب وجود مقید و سه مرتبه بودن ذات الهی شباهت برقرار می‌کند:

«مراتب ذات... مراتبی هستند اعتباری و الا به حسب حقیقت مراتب نیستند. خاصه مرتبه‌ی سیم که مرتبه‌ی واحدیت نامیده، اعتباری محض است؛ و اگر بنا شود عنوان با ذی عنوان دو مرتبه شمرده شود، هر مرتبه از وجود به اعتبار ماهیت و عنوانی که دارد، دو مرتبه خواهد بود». بنابراین همان‌طور که ماهیت اعتباری یک مرتبه از وجود یک مرتبه را دو مرتبه نمی‌سازد، همان‌گونه هم مراتب سه‌گانه‌ی اعتباری ذات الهی آن مرتبه را سه

مرتبه نمی‌سازد؛ توضیح این‌که هر مرتبه از مراتب تشکیکی حقیقت عینی واحد وجود، یک مرتبه‌ی اصیل و بسیط است و مرکب از اصل حقیقت و شیء دیگر نیست (مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد). اما مرتبه‌ی شدید مشتمل بر حقیقت وجود (مابه‌الاشتراک) و اضافه (مابه‌الامتیاز) است و مرتبه‌ی ضعیف مشتمل بر حقیقت وجود و عدم مرتبه‌ی شدید است (۲۳، ص: ۱۶۵ و ۲۲، ج: ۱، ص: ۴۳۱، تعلیقه: ۱). پس هر مرتبه مرکب از وجود و عدم (مرتبه‌ی دیگر) است. ماهیت اعتباری موجب کثرت مرتبه‌ی وجود نمی‌شود، اما موجب ترکیب آن از وجود و ماهیت می‌گردد (زیرا هر جا ماهیت باشد، ترکیب به وجود می‌آید). حال اگر اعتباری بودن مقام‌های سه‌گانه مانند اعتباری بودن ماهیت باشد، موجب ترکیب ذات الهی می‌شود. بنابراین هرچند یک مرتبه دو یا سه مرتبه نمی‌گردد، مرکب می‌شود. مرکب بودن با غایت بساطت بودن ذات الهی جمع نمی‌گردد. پس این تشابه صحیح نیست.

۴. ۲. ۲. اعتباری به معنای معقول ثانی فلسفی مقابل معقول اولی: آیا از «مصدق واحد می‌توان مفاهیم کثیر انتزاع کرد بی‌آن‌که مصداق واحد کثیر گردد؟» حقیقت عینی واحد مشکک ذومراتب وجود منشا انتزاع مفاهیم کلی، ماهیات و محمولات متعدد است. هر چه یک مرتبه‌ی وجود شدیدتر و کامل‌تر باشد، مفاهیم بیشتری از آن انتزاع می‌گردد (۱۱، ج: ۶، ص: ۲۸۱ و ج: ۳، ص: ۳۷۳). هر مفهوم محدود است (یعنی قالب معنایی خودش را دارد)، سایر مفاهیم را شامل نمی‌شود و تنها یکی از جنبه‌های شیء خارجی را نشان می‌دهد و کاشف از مدلولی خاص و محدود است (۱۲، ج: ۶، ص: ۹۳ - ۹۴ و ج: ۸، ص: ۵۷؛ ۱۳، ج: ۵، ص: ۱۰۴۶ و ۱۹، ص: ۱۶). به علاوه کلی بودن و کثرت شأن مفهوم است (۱۷، ص: ۲۳۶). پیدایش کثرت در مفاهیم و انتزاع مفاهیم کثیر از وجود حقیقی اصیل به این گونه است که ماهیات ظهورات وجود مقید در ذهن‌اند و به توسع اضطراری عقل، از آن (مابازاء خارجی) انتزاع می‌گردند. این اولین معقولات و مفاهیمی است که در ذهن شکل می‌گیرد. سپس عقل به مقایسه‌ی میان ماهیات می‌پردازد و با توسع ثانی اضطراری، معقولات ثانی فلسفی (یا همان اعتباری در این‌جا) را انتزاع می‌کند (۱۷، ص: ۱۵؛ ۲۲، ج: ۱، ص: ۲۱۵، تعلیقه: ۱ و ج: ۷، ص: ۲۷۱، تعلیقه: ۱)؛ این مفاهیم به تبع مفاهیم ماهوی و حکم (که از مقایسه‌ی مفاهیم ماهوی به دست آمده است و از جهت آلی، حکایت از خارج دارد)، نحوه‌ای از منشا انتزاع در خارج دارد (۱۷، ص: ۱۵ و ۲۵۷). به عبارت دیگر، معقولات ثانی فلسفی به وجود موضوع یا منشا انتزاع خود، تحقق غیرمستقل در خارج دارد، اما در ذهن دارای وجودی مستقل است (۱۷، ص: ۴۵ - ۴۶) برای توضیح کامل این مطلب ر.ک: ۴).

مثلاً: مورد اول؛ از حقیقت عینی واحد مشکک ذو مراتب وجود (وجود بما هو وجود)، صفات حقیقی متعددی چون وحدت، وجوب، تحصیل و... انتزاع می‌گردد. این صفات کمالی مساوق وجودند. جوادی آملی در تعریف مساوقت می‌گوید: «اگر شیء بسیطی باشد که دو عنوان و دو مفهوم بر آن صدق نماید، چون آن شیء دارای تعدد حیثیت نیست، حیثیت صدق آن دو عنوان و مفهومی که بر او صدق می‌کنند نیز یگانه خواهد بود و در این صورت، آن دو مفهوم علاوه بر مساوی (دو مفهومی مساوی‌اند که مصداق آن‌ها یکی باشد، اعم از این که حیثیت صدق آن‌ها نیز یکی باشد یا مغایر)، مساوق خواهند بود، زیرا با سیاقی واحد بر مصداقی واحد منطبق می‌شوند» (۵، ج: ۱، صص: ۴۹۹ - ۵۰۰). بنابراین صدق مفهوم‌های گوناگون بر ذات واحد، مغایرت در مصداق را اقتضاء ندارد، جز در موردی که مستلزم اختلاف در حیثیات مصداق باشد.

مورد دوم؛ فصل‌اخیر کمال ذات شیء است که با وحدت خود، جامع همه‌ی کمالات ذاتی و صورت‌های طولی است (۲۲، ج: ۲، ص: ۳۵، تعلیقه: ۱). مثلاً نفس انسانی فصل‌اخیری است که جامع بدن و سایر صور طولی (۲۲، ج: ۸، ص: ۱۳۶، تعلیقه: ۲) و مصداق بالذات برای وجود واحد است. اما به دلیل اتحاد وجودی این صور طولی با نفس، احکام نفس به صور طولی نیز سرایت می‌کند (۱۲، ج: ۱۰، صص: ۱۱۸ - ۱۱۹). در این صورت، همه‌ی صور طولی به یک وجود (وجود نفس) موجودند، هر چند مفاهیم کثیری دارند (۳۴، ص: ۱۸۱).

مورد سوم؛ هر مرتبه‌ی وجود واحد و بسیط است، اما براساس کیفیت پیدایش کثرت در مفاهیم و ادراکات، می‌توان از آن مفاهیم ماهوی مختلف اعم از عرضی و جوهری و مفاهیم غیر ماهوی متعدد را انتزاع کرد.

مورد چهارم؛ براساس قاعده‌ی «معطی شیء فاقد شیء نمی‌گردد»، هر مرتبه‌ی شدید به‌نحو اعلی و اشرف تمام کمالات مراتب ضعیف را داراست. مثلاً مرتبه‌ی عقل تمام صور مثالی و مادی را در بر دارد و همه به یک وجود موجودند، هر چند مفاهیم کثیر از آن انتزاع گردد (۲۲، ج: ۶، ص: ۴۱۲).

تا این‌جا موارد متعددی ذکر گردید که از «مصداق واحد می‌توان مفاهیم کثیر انتزاع کرد بی‌آن که مصداق واحد، کثیر گردد». اما آیا این قاعده را می‌توان در باب ذات الهی تعمیم داد؟

پاسخ: الف) بسیط‌الحقیقه به چه معناست؟ «... بسیط نه جزء عقلی دارد و نه جزء خارجی. در غیر این صورت از صرافت (ماهیت نداشتن) وجود خارج می‌شد در حالی که صرف فرض شده بود و این بر خلاف فرض است» (۱۷، ص: ۵۷)^۴. بنابراین از آن‌جا که

خداوند ماهیت ندارد، جزء عقلی ندارد و «هر آن چه که در عقل بسیط است، در خارج نیز بسیط است»، پس جزء خارجی نیز ندارد. به علاوه هر آن چه مرکب از اجزاء بالقوه است، یا ماهیت آن کم متصل است یا جسم است. با نفی ماهیت، این نحو از ترکیب نیز نفی می‌گردد (۳۱، ج: ۲، ص: ۱۹۳). اما ترکیب از اجزاء بالفعل (یعنی ماده و صورت خارجی، ماده و صورت ذهنی، جنس و فصل) و اجزاء بالقوه با توسع عقل و با نگاه استقلالی، به حد وجودی رخ می‌نمایند، زیرا ماهیت در این نگاه است که استقلال مفهومی می‌یابد و دارای احکام و لوازمی می‌گردد. اما اگر حد وجود را به‌مثابه‌ی امری عدمی اخذ کنیم، با نفی آن، ترکیب از وجود و عدم نیز از ذات باری تعالی نفی خواهد شد و با نفی حد وجود به‌منزله‌ی ظهور وجود مقید در ذهن (ماهیت یا معقول اولی)، ترکیب از وجود و عدم به‌مثابه‌ی معقول ثانی فلسفی نیز نفی می‌گردد. پس با نفی ماهیت، انحاء ترکیب از ذات باری تعالی نفی می‌شود و این همان بساطت حقیقی ذات باری تعالی است (۳۱، ج: ۲، ص: ۱۹۳ - ۱۹۴). بنابراین بر اساس بساطت حقیقی، نه تنها ترکیب‌های خارجی و ترکیب‌های ذهنی‌ای که مابازاء در خارج دارند، بلکه ترکیب‌هایی که فقط منشا انتزاعی در خارج دارند نیز از ذات الهی سلب می‌گردند. پس یا باید در ملاک «بساطت حقیقی»، اندکی تساهل داشت یا باید کثرات مفهومی‌ای که صرفاً منشا انتزاع دارند را نیز از ذات الهی سلب نمود.

ب) معقولات ثانی فلسفی نحوه‌ای از تحقق رابط و غیر مستقل خارجی دارد، زیرا اگر این انتساب (وجود غیر مستقل) موجب عروض حقیقت عینی بر معروض گردد، نحوه‌ای از تحقق و وجود است. این نحوه از تحقق اختلافی در موضوع ایجاد می‌کند. اما اگر انتساب یاد شده مستلزم تحقق چیزی نباشد، معروض پیش از انتساب و پس از آن بر یک حال است (۱۷، ص: ۱۱ - ۱۲). به علاوه علامه طباطبایی، خود، اختلاف صفات کمالی را تشکیک غیرتفاضلی نام می‌نهد که مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد، بدون شدت و ضعف. آیا تشکیک (تفاضلی یا غیرتفاضلی) ترکیبی در مصداق آن ایجاد نمی‌کند؟

پ) «بساطت حقیقی» واجب تعالی همه‌ی کمالات موجود و مفروض را -اعم از این که معلول بسیط الحقیقه باشند یا فرضاً نباشند- شامل می‌شود. به عبارت دیگر، واجب تعالی بی‌آن که در قیاس با سایر مراتب در نظر گرفته شود و اعلی مراتب آن‌ها باشد، تمام کمالات را داراست. او وجود جمعی صفات کمالی مراتب پیش از خود نیست تا منشا انتزاع مفاهیم کمالات ذاتی و صور طولی گردد. در مقابل «قاعده‌ی معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود»، در قیاس میان مرتبه‌ی شدید نسبت به مرتبه‌ی ضعیف رخ می‌نماید و هر مرتبه‌ی شدید به‌نحو اعلی و اشرف تمام کمالات مراتب ضعیف را داراست (۲۲، ج: ۶، ص: ۴۱۲، تعلیقه: ۲). پس

مرتبه‌ی شدید (حتی شدیدترین مراتب) نیز بساطت حقیقی ندارد، بلکه بساطتش قیاسی است.

۴.۲.۳. اعتباری به معنای استعاره‌ی تمثیلیه: حقیقت مطابقی در خارج دارد که فی‌نفسه و ذاتاً موجود است، چه عاقلی باشد که آن را تعقل کند یا نباشد. اما اعتباری مطابقی که در خارج دارد به حسب تعقل ماست و اگر تعقلی نباشد، موجودیت و اثری در خارج نخواهد داشت و مفهومی قائم به تعقل است (۲۵، ج: ۱، ص: ۹۹ و ۱۵، ص: ۴۵ - ۴۶). به عبارت دیگر، این مفاهیم فی‌نفسه و ذاتاً در ظرف «توهم» مطابق دارند نه در ظرف خارج. درعین‌حال، ذهن این مفاهیم وهمی را از نزد خود و بدون استعانت از خارج خلق نمی‌کند و حقیقت آن‌ها وابسته به مفاهیم حقیقی است. ولی ارتباط این مفاهیم (مفاهیم حقیقی و مفاهیم وهمی) حقیقی نیست و در خارج تحقق ندارد، بلکه ارتباطی وهمی است. ذهن توهم می‌کند که این‌ها مفاهیمی حقیقی‌اند و حدّ امر حقیقی را به امر اعتباری (که فاقد آن است) می‌دهد. پس امر اعتباری مصداق وهمی و مصداق حقیقی دارد. به علاوه این مفاهیم وهمی درعین‌حال که غیرواقعی‌اند، آثار واقعی دارند و از این جهت، لغو، غلط و دروغ حقیقی نیستند (۱۳، ج: ۲، ص: ۳۹۱ - ۳۹۵ و ۱۵، ص: ۴۶). پس مفاهیم اعتباری نه مابازاء (مانند مفاهیم ماهوی) و نه منشأ انتزاع واقعی (مانند مفاهیم غیرماهوی) دارند، بلکه از «استعاره و مجاز» این مفاهیم حقیقی با حدودشان به‌دست می‌آیند (۱۹، ص: ۲۵۹). در تذییل سوم بر مکتوب سوم شیخ در توحید علمی و عینی، نیز می‌خوانیم که مقام‌های سه‌گانه و نِسَب اسماء و صفات به یک‌دیگر بر سبیل «تشبیه و مجاز» اند. به علاوه، علامه طباطبایی در رساله‌ی علی (ع) و فلسفه‌ی الهی، در واقع صفات را نِسَب مجازی می‌داند که نسبت به حقیقتش «استعاره‌ی تمثیلی» است (۱۴، ص: ۳۳۱ - ۳۳۲). در رساله‌ی الولایه، نیز اسماء (کونیه کلیه و جزئیه) و کمالات تجلی یافته نسبت به ذات الهی بر سبیل تمثیل دانسته شده است (۲۵، ج: ۱، ص: ۲۳۱).

ایشان در آثار گوناگون خود، تعریفی از «استعاره‌ی تمثیلی» ارائه نمی‌کند و فقط دو یا سه مورد از مصادیق آن را بر می‌شمارد. در این‌جا (براساس آثار علامه طباطبایی)، با تبیین هر یک از اجزای (تمثیل و استعاره) این اصطلاح، سعی می‌کنیم به معنای استعاره‌ی تمثیلی دست یابیم: «تمثیل» به معنای توصیف کردن یا تشبیه معقول به محسوس است که برای تفهیم غرض به ذهن و مشخص کردن آن برای مخاطب به‌کار می‌رود (۱۲، ج: ۱۵، ص: ۲۱۳ و ج: ۲، ص: ۲۳۷ و ج: ۸، ص: ۱۷۰). البته وجه شبه تمثیل هیأتی منتزَع از چند امر عقلی مثلاً جمله یا داستان یا... است (۱۲، ج: ۲، ص: ۱۵۹ و ۲۷، ص: ۳۸۴).

«استعاره» نوعی از مجاز است که همواره متضمن تشبیه بوده، با نوعی قرینه همراه و سخنی تأویل‌پذیر است. از این‌رو، این ویژگی‌ها استعاره را از دعوی باطل یا کذب متمایز می‌نماید (۱۰، ص: ۳۰۳). همچنین استعاره کاربرد واژگان مربوط به یک حوزه‌ی دلالت در حوزه‌ی دلالت دیگر است (۲۷، ص: ۳۶۲). علامه طباطبایی (ذیل تفسیر سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۱۲۲) در این باب می‌نویسد: «همه‌ی استعاره‌ها برای این است که (مفاهیم متعالی) در سطح درک و فهم عموم مردم قرار گیرد، زیرا کسانی که دارای این حد از ظرفیت‌اند... منشا شعورشان حیات مادی است» (۱۲، ج: ۷، ص: ۳۳۷). بنابراین استعاره مفاهیم یک حوزه‌ی دلالت را به حوزه‌ی دیگر گسترش می‌دهد تا محاکات، یعنی برقراری ارتباط میان حوزه‌های گوناگون دلالت (عقلی و حسی)، برقرار گردد (۲۷، صص: ۳۶۴ و ۱۷۹ - ۱۸۰).

اما استعاره‌ی تمثیلی یا تمثیل استعاری چیست؟ نوعی از مجاز است که همواره متضمن تشبیه بوده، بر محور جانشینی زبان (مشبه به، به جای مشبه) قرار می‌گیرد و وجه شبه آن هیأتی منتزع از چند امر عقلی است (۲۷، ص: ۳۹۵).

حال این‌که «مقام‌های سه‌گانه و اسماء و صفات الهی استعاره‌ی تمثیلی است»، به چه معناست؟ پاسخ ما براساس تحلیل معنای استعاره‌ی تمثیلی چنین است: مقام‌های سه‌گانه و اسماء و صفات الهی مجازی و اعتباری‌اند (اعتباری به معنای چهارم) - همان‌طور که استعاره امری مجازی است؛ کثرت مفهومی این اسماء و صفات از ذات الهی انتزاع می‌گردد. اما این کثرت ناشی از ادراک ماست. ادراک ما جزئیات انواع مادی را درک می‌کند و استعدادهای مختلفی را کسب می‌نماید. سپس مفاهیم منتزع از دنیای مادی را به ذات الهی تعمیم و ارجاع می‌دهد (۲۲، ج: ۲، ص: ۷۰؛ تعلیقه: ۲). اما این تعمیم و ارجاع و ارتباط میان دو حوزه‌ی دلالتی (عقلی و حسی)، وهمی است نه حقیقی. هر چند دعوی باطل و کذب نیست. زیرا از مفاهیم حقیقی انتزاع می‌گردد و ریشه در آن مفاهیم دارد. به عبارت دیگر، این مفاهیم که معقول را به محسوس تشبیه می‌کند ذهن مخاطب (که با محسوسات مأنوس‌تر است) را برای فهم معانی عالی‌تر آماده می‌سازد و این همان ترسیم و سخن گفتن از امر و رای حواس با واژگان عالم ظاهر است (۱۲، ج: ۱۱، ص: ۳۳۸؛ ۱۰، ص: ۳۰۵ و ۳۴، ص: ۲۹۷).

بنابراین سه مقام مذکور یا کثرت اسماء و صفات الهی اعتباری به معنای چهارم‌اند، که مابه‌ازاء یا منشا انتزاع واقعی در ذات الهی ندارند و «بساطت حقیقی» ذات الهی را مخدوش نمی‌سازند.

۴.۲.۳. تبیین مقدمه‌ی چهارم (اعتباری بودن سه مرتبه و عینیت مفهومی و مصداقی ذات با صفات کمالی): در این‌جا، نگارنده به تبیین دو معنای صفات کمالی از دیدگاه علامه طباطبایی می‌پردازد و سپس بر مبنای آن، مقدمه را تبیین می‌کند:

۴. ۲. ۳. ۱. مسأله‌ی پارادوکس وجودی و عدمی بودن صفات کمالی: علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار، صفت کمالی را چنین تعریف می‌کند: «مراد از صفت کمالی آن چیزی است که به عدم یا عدمی مانند ماهیت باز نگردد و موجود از آن جهت که موجود است همان وجود است از آن جهت که وجود است. همچنین صفت منتزع از وجود واجب است که عین وجود باشد و غیر زاید بر وجود، هرچند مفهوماً مخالفت کند و اگر غیر وجود است پس باطل است، به دلیل اصالت وجود و بطلان غیر آن، در حالی که صفت کمالی فرض شده.» (۲۲، ج: ۶، ص: ۱۲۴، تعلیقه: ۲).

در مقابل، علامه طباطبایی در توحید علمی و عینی، می‌فرماید:

«هر معنایی فرض شود؛ خواه از قبیل ماهیات امکانیه، که اعیان ثابته‌شان می‌گویند، یا مراتب وجود، که حدود وجودیه‌شان می‌خوانیم، مثل علت و معلول، متقدم و متأخر، مثالی و مجرد و خواه معانی عامه کلیه، که اسماء و صفات باشند، مثل علم و قدرت و حیا و غیرها، تعیینی است از تعینات حقیقت وجود و تقيیدی از تقييدات اطلاق ذاتی» (۲۳، ص: ۱۷۱).

«معنا» در این جا مبهم است؛ توضیح آن که علامه طباطبایی در آثار گوناگون خود، صراحتاً میان مفهوم و معنا تمایزی قائل نمی‌شود و اغلب این دو را به جای یکدیگر به کار می‌برد. مفهوم یا معنا به جزئی و کلی تقسیم می‌شود. مفاهیم کلی نیز مفاهیم ماهوی و غیرماهوی را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، علم حصولی به کلی و جزئی تقسیم می‌شود و شامل صور علمی حسی، خیالی (جزئی) و عقلی (کلی) می‌گردد (۱۱، ج: ۱ و ۲ و ۱۷، مرحله‌ی یازدهم). علامه طباطبایی در این جا خود اعیان ثابته، مراتب وجود و اسماء و صفات کونی را «معنا» می‌نامد؛ ایشان در توحید علمی و عینی، در باب اعیان ثابته یا ماهیات امکانی چنین می‌نویسد:

«تعینات مفهومی و ماهوی چون فروع نَسَب اسماء و صفات هستند و به تَبَع تعینات آن‌ها تعین پیدا می‌کنند، یک نحوه‌ی ثبوتی با ثبوت آن‌ها پیدا می‌کنند... ثبوت ماهیات و اعیان ثابته به عَرَضِ ثبوت وجود آن‌هاست و ثبوت وجود آن‌ها به عرض ثبوت حقیقی ذات می‌باشد. پس ثبوت ماهیات مجاز فی مجاز خواهد بود و ثبوت وجود آن‌ها مجاز فقط» (۲۳، صص: ۱۷۳-۱۷۴). بنابراین اعیان ثابته به عرض اسماء و صفات الهی، ثبوت و تعین علمی دارند.

همچنین مراتب وجود یا حدود وجودی، که در خارج عدمی‌اند (به لحاظ وجودشناختی)، در ذهن به صورت ماهیات و مفاهیم غیرماهوی ظهور می‌یابند. اسماء و صفات (کونیة کلیه) نیز تعینات علمی و مفهومی‌اند.

اما چنین به نظر می‌رسد که در این جا نمی‌توان معنا را دقیقاً همان مفهوم یا تعیین مفهومی در نظر گرفت؛ توضیح آن که علامه طباطبایی برای اسم دو معنا در نظر می‌گیرد: الف) (در لغت) لفظی است که بر مسمای دلالت و اشاره می‌کند و غیر از مسمی است؛ ب) (در اصطلاح) ذات مأخوذ به وصفی از اوصافش است. اسم بدین معنا از اعیان خارجی است و مسمای اسم به معنای اول است (۱۲، ج: ۱، ص: ۱۷). به علاوه، چنانچه پیش از این گفته شد، اسماء کونیه کلیه با یکدیگر ارتباط حقیقی دارند و واسطه‌ی ذات الهی و مخلوقات اویند.

به علاوه، علامه طباطبایی اعیان ثابت را در مسلک وحدت شخصی عرفا، چنین نقد می‌کند: «علم تفصیلی قبل‌الایجاد به اعیان ثابت (صور علمی) تعلق می‌گیرد و اعیان ثابت معلوم‌های این علم‌اند. این نحو علم به نحو حقیقی نزد خداوند وجود دارد و اعیان ثابت با تمام وجود عینی مجازی‌شان نزد خدا حضور دارند. از آن جا که علم عین معلوم بالذات و مساوی وجود است» (۱۷، ص: ۲۴۰)، وجود حقیقی علم عین وجود مجازی اعیان ثابت است، اما وجود حقیقی و وجود مجازی قابل جمع نیستند و نمی‌توان حقیقتاً به علم تفصیلی قبل‌الایجاد قایل شد (۲۳، ص: ۱۷۳). بنابراین اعیان ثابت تعیین مفهومی و تحقق مجازی صرف نیست، والا محذور فوق لازم می‌آید.

علامه طباطبایی مراتب وجود را نیز حد وجود دانسته است. اما اصطلاح مراتب وجود سازگار با وحدت تشکیکی است و براساس وحدت تشکیکی، هر یک از مراتب نیز حقیقت عینی واحد بسیط وجود است. به علاوه پیش از این گفته شد، حد وجود براساس نگرش سلبی به ماهیت است. پس چگونه ممکن است مرتبه‌ی وجود (وجود مقید) با حد آن یکی باشد؟ حتی اگر مرتبه را به منزله‌ی ظهور در نظر بگیریم، نسبت به وجود، شأن است نه حد. بنابراین اسماء و صفات (اسماء کونیه کلیه)، اعیان ثابت و مراتب وجود (اسماء کونیه جزئیه) صرفاً تعیینات مفهومی و اعتباری (اعتباری به معنای مذکور) نیستند، که قائم به تعقل باشند و مابازاء یا منشاء انتزاع واقعی نداشته باشند. در این صورت، کثرت مقامات حقیقی است نه اعتباری و این مقام‌های کثیر آثار وجودشناختی دارند. به علاوه، علامه طباطبایی اصل صفت را تعیین و مغایر با ذات می‌داند:

«مراد از نفی صفات، صفات محدثه (زاید بر ذات) نیست، بلکه اصل صفت افاده‌کننده‌ی تحدید و تغایر با ذات است» (۱۹، ص: ۱۵). بنابراین اسم نیز، که ذات مأخوذ به وصفی از اوصافش است، تعیین و زاید بر ذات است. به همین جهت، علامه طباطبایی شناخت خدا به اسماء و صفات را شناخت مباین به مباین می‌داند (۱۶، ص: ۱۴۴ و ۲۵، ج: ۲، ص: ۱۰۶)؛ یعنی

هرگونه تعیینی مباین (یعنی لاجود) با وجود است (۳۴، ص: ۳۳۵). بنابراین تعیینات متأخر از ذات الهی‌اند.

۲.۳.۲.۴ حل پارادوکس: اگر اسماء و صفات کمالی و مقامات، که در برگیرنده‌ی این اسماء و صفات‌اند، تعیین مفهومی و نحوه‌ای از تعیین مصداقی داشته باشند، الف) نه می‌توانند عین ذات الهی باشند، زیرا از یکسو جمع میان وجود حقیقی و ظهورات مجازی لازم می‌آید و از سوی دیگر، بسیط الحقیقه مرکب از وجود و عدم (تعیینات) می‌گردد؛ ب) نه می‌توانند متأخر و زاید بر ذات باشند؛ زیرا از یکسو صفات ذاتی (بنابر تعریف) صفاتی هستند که فرض ذات برای انتزاع آن‌ها کفایت می‌کند و از بحت ذات انتزاع می‌گردند. بنابراین نمی‌توانند زاید بر ذات باشند (۱۷، ص: ۲۸۴). از سوی دیگر، اگر صفات ذاتی را ظهوراتی (تعیین ثانی) در نظر بگیریم، از آن جهت که ذات الهی را نشان می‌دهند، عین او و از آن جهت که عدمی‌اند، غیر او هستند. در این صورت، آن‌ها باید مرکب از وجود (نحوه‌ای تحقق دارند) و عدم باشند و برای هر جنبه آثار متفاوتی است. بنابراین به اعتقاد علامه طباطبایی، کثرت اسماء و صفات کمالی و مقامات باید اعتباری (به معنای چهارم) باشند و ناشی از استعداد ذهن و ادراک.

علامه طباطبایی در شیعه چنین می‌گوید: «مباینیت و جدایی ذات الهی از خلق در انیت و صفت وجود است... اسماء حق که بر وی اطلاق می‌شوند فقط جنبه‌ی تعبیر دارند، یک نحو وسیله‌ی عبور به ذات مقدسش هستند، نه این که مثل اسماء سایر اشیاء با مفهوم خود صاحب اسم را تحدید نموده باشند» (۱۶، ص: ۱۳۷). پس اسماء تنها وسیله‌ی عبور به سوی ذات الهی یا عنوان مشیرند: «ذات واجب تعالی همان هویت مطلق است که اطلاق [او دیگر صفاتش] برای او عنوان مشیر است نه وصف و قید» (۶، ص: ۴۳). البته علامه طباطبایی در *المیزان*، حتی عنوان مشیر بودن اسماء و صفات و اشاره به ذات الهی را نوعی تعیین و محدودیت می‌داند (۱۲، ج: ۷، ص: ۱۷۴): «ذات الهی منتهی به اشاره نیست و در عبارت نمی‌گنجد، زیرا هرگاه عبارتی از او حکایت کند یا اشارتی او را قصد کند، اسمی از اسماء است که به این نحو محدود می‌گردد و ذات متعالی اعلی و اجل از آن است» (۱۲، ج: ۸، ص: ۳۶۵).

هر چند این دیدگاه مغایرتی با اثبات تمام کمالات (وجود بما هو وجود) برای ذات الهی ندارد، زیرا کمال و حقیقت هر چیزی به محض بودن و تمامیت آن در ذات و آثارش است که به هیچ قید عدمی و نقصی مقید نمی‌شود (۱۲، ج: ۱۹، ص: ۲۱۷ و ۲۵، ج: ۲، ص: ۱۵ - ۱۶)، حتی اگر ورای مفاهیم، حکایت و ادراک ما باشد (۱۲، ج: ۶، ص: ۱۰۱). به علاوه، شناخت کمالات (وجود بما هو وجود) با علم حضوری است. اما اسماء و صفات

تعیینات مفهومی و مصداقی (عدمی) هستند و شناخت آن‌ها با علم حصولی است. در این صورت، پارادوکس منتفی می‌گردد.

۴.۲.۴. نتیجه: اگر ذات الهی یک مرتبه‌ی صرف باشد و کثرتِ اسماء، صفات کمالی و مقام‌های سه‌گانه، اعتباری (به‌معنای مذکور) باشد، کثرت و تعیین مفهومی و مصداقی (اعم از مابازاء یا منشا انتزاع حقیقی) تحقق نخواهد داشت و این همان عینیت مصداقی و مفهومی اسماء و صفات با ذات الهی است. دیدگاهِ عینیت مفهومی و مصداقی اسماء و صفات با ذات الهی به نفی صفات (توحید اطلاق) می‌انجامد و نحوه‌ی اتصاف ذات الهی از اساس منتفی می‌گردد. اثبات تمام کمالات برای ذات الهی نیز به همان معنای نفی نقایص از ذات الهی است (۱۲، ج: ۱۵، صص: ۱۲۶ - ۱۲۷). به همین دلیل، علامه طباطبایی کامل‌ترین معرفت به نحوه‌ی اتصاف ذات الهی به تمام صفات کمالی را عجز عقل از این معرفت می‌داند (۱۴، ص: ۳۲۲).

۵. نتیجه‌گیری

شاید چنین به‌نظر برسد که علامه طباطبایی چونان اغلب حکمای اسلامی، درباب نحوه‌ی اتصاف ذات الهی به صفات کمالی، معتقد به عینیت صفات با یک‌دیگر و با ذات الهی باشد. اما ایشان علاوه بر این که دیدگاه حکما را براساس مبانی فلسفی خود تقریر می‌نماید، دو دیدگاه رقیق‌تر را برای پاسخ به این مسأله مطرح می‌سازد. ظاهراً چنین است که این سه دیدگاه متعارض با یک‌دیگرند، زیرا دیدگاهِ عینیت صفات با یک‌دیگر و با ذات الهی بر عینیت دوطرفه تأکید می‌کند و عینیت یک‌طرفه را منجر به حاجتمند شدن ذات الهی می‌داند. به‌علاوه این دیدگاه بر کثرت مفهومی و عینیت مصداقی تشکیکی مبتنی است. اما عینیت یک‌طرفه عینیت دوطرفه را موجب احتیاج ذات الهی می‌داند. این دیدگاه وحدت تشکیکی وجود را کنار می‌نهد و مقامات متجلی از ذات الهی را می‌پذیرد. در دیدگاه سوم، وحدت شخصی نقد شده، کثرت مفهومی و عینیت مصداقی نهی می‌گردد، بلکه وحدت اطلاق و عینیت مصداقی و مفهومی پذیرفته می‌شود. اما با تعمق و تأمل، می‌توان دریافت که این دیدگاه‌های به‌ظاهر متعارض موضوع و مبانی متفاوتی دارد و هر یک با حفظ موضوع و مبانی خود متحقق است و ناقض سایر دیدگاه‌ها نیست. شایان توجه است که دیدگاه سوم در مقایسه با سایر دیدگاه‌ها، توحیدی‌تر و مقبول‌تر نزد علامه طباطبایی است.

یادداشت‌ها

۱. علامه طباطبایی میان صفات ذاتی باری تعالی، تشکیک تفاضلی قائل نیست: «... نوعی از اختلاف بین دو امر مفروض (علم، قدرت و...) وجود دارد که به اختلاف تشکیکی برطبق ضابطه‌ی ملاصدرا باز نمی‌گردد و به اختلاف سه‌گانه‌ی مذکور در اول فصل، یعنی اختلاف به تمام ماهیت بسیطه، به بعض آن یا به خارج آن باز نمی‌گردد... . حق آن چیزی است که از اسم تشکیک ذکر می‌کنند و آن این است که حقیقت واحد به‌گونه‌ای باشد که در مصادیقش، مابه‌الاختلاف به مابه‌الاشتراک باز گردد و بالعکس؛ اعم از این ضابطه که تفاضل بین مصادیق واقع گردد، مانند تفاوت به شدت و ضعف و... پس مشخص می‌شود که [فلاسفه] در بیان ضابطه تسامحی هستند و بر آن‌هاست که برای این قسم از تشکیک بحث مستقلی را منعقد کنند» (۲۲، ج: ۱، ص: ۴۳۱، تعلیقه: ۱). در این نحو تشکیک، مرتبه‌ی شدید، متوسط و ضعیف مشتمل بر اصل حقیقت‌اند، بدون زیاد و کم. این با فرض مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز در مراتب منافی است و اطلاق این صفات به مراتب ضعیف، متوسط و شدید خالی از مسامحه در بیان نیست (همان). به عبارت دیگر، شدت و ضعفی میان صفات نیست و آن‌ها مصداق و حقیقتی واحد دارند، که همان ذات است. بنابراین چیزی با خدا در ذاتش مشارکت و مشابهت ندارد به غیر از صفات کمالی‌اش (که عین ذات اویند) (۲۲، ج: ۶، ص: ۴۱۱، تعلیقه: ۲).

اما میان صفات کمالی الهی و صفات مخلوقات تشکیک تفاضلی برقرار است؛ در تشکیک معروف یا تشکیک تفاضلی، اگر مصداقی از مصادیق حقیقت، مشتمل بر کمالی و مصداق دیگر فاقد آن کمال باشد، هر دو بسیط و غیر مرکب از اصل حقیقت و شیء دیگرند (مابه‌الامتياز عین مابه‌الاشتراک است و بالعکس). مرتبه‌ی شدید مشتمل بر حقیقت وجود (مابه‌الاشتراک) و اضافه (مابه‌الامتياز) است و مرتبه‌ی ضعیف مشتمل بر حقیقت وجود و عدم مرتبه‌ی شدید است (اختلاف به شدت و ضعف). این قیاس میان دو مرتبه از مراتب وجود تحقق می‌یابد (۲۳، ص: ۱۶۵ و ۲۲، ج: ۱، ص: ۴۳۱، تعلیقه: ۱).

۲. «اول التعینات المتعقله، النسبة العلمیة الذاتیة، لكن باعتبار تميزها عن الذات، الامتياز النسبی لا الحقیقی» (۲۸، ص: ۳۳).

۳. «ان اول لازم متعین من الذات هو علم الحق من حيث امتیازه النسبی لا من حيث ان علمه عین ذاته و لا من حيث انه صفة زائدة علی الذات و هذا التعین العلمی هو تعین جامع للتعینات کلها المعبر عنها بالأسماء و الأعیان» (۲۹، ص: ۱۶۷).

۴. در آثار گوناگون علامه طباطبایی، دو نگرش به ماهیت وجود دارد: الف) نگرش ثبوتی به ماهیت: براساس این نگرش، آنچه در خارج اولاً و بالذات تحقق دارد، وجود است و ماهیت به عرض وجود «اصالت» دارد و «حقیقتاً» موجود است (۱۷، صص: ۱۰ و ۱۴)؛ ب) نگرش سلبی به ماهیت: بر اساس این نگرش، ماهیت حد وجود حیثیت عدمی (۱۷، صص: ۱۴ و ۵۴؛ ۲۲، ج: ۷، ص: ۲۲۷، تعلیقه: ۱ و ۱۳، ج: ۵، ص: ۱۰۴۵) و ملازم با سلوب (۱۷، 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 (۱۳، ج ۳، ص: ۴۹۸ و ۵۱۰). ماهیت اعتباری و پنداری پوچ است (۱۳، ج ۳، ص: ۴۹۶ و ۴۹۸).
 ۵. اقسام ترکیب بر مبنای نوع نگرش به ماهیت متفاوت است؛ براساس نگرش ثبوتی به ماهیت، ترکیب از اجزاء بالفعل (ماده و صورت خارجی، ماده و صورت ذهنی و جنس و فصل)، ترکیب از اجزاء بالقوه، در خارج تحقق همچون تحقق و اصالت ماهیت دارند. به علاوه، ترکیب از وجود و عدم ترکیبی اعتباری است. اما براساس نگرش سلبی به ماهیت، ترکیب از اجزاء بالفعل و اجزاء بالقوه، در خارج انقسامات ماهیت به مثابه‌ی حد وجودند. ترکیب از وجود و عدم نیز در خارج چنین تحقق دارد. این ترکیب‌ها در ذهن نیز به اعتبار حد وجود انتزاع می‌گردند و اعتباری و وهمی‌اند. ترکیب از وجود و عدم (معقول ثانی فلسفی) در ذهن متأخر از ترکیب‌های ماهوی شکل می‌گیرد (۱۷، ص: ۱۵ و ۲۲، ج ۱، ص: ۲۱۵، تعلیقه: ۱ و ج ۷، ص: ۲۷۱، تعلیقه: ۱).

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۶۰)، مقدمه بر تمهید القواعد از صائن‌الدین علی بن محمد التترکه، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۳. _____، (۱۹۴۶)، الفتوحات المکیه، ج: ۱، بیروت: دارالصادر.
۴. باروتی، مریم و محمد سعیدی‌مهر، (۱۳۹۱)، «مبانی فلسفی توحید صفاتی از دیدگاه علامه طباطبایی»، فلسفه دین (پژوهش‌های فلسفی قم دانشگاه تهران)، دوره نهم، شماره دوم، پاییز و زمستان.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، ریحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، ج: ۱، قم: اسراء.
۶. _____، (۱۳۸۳)، سرچشمه اندیشه (مجموعه مقالات و مقدمات عرفانی)، ج: ۵، قم: اسراء.
۷. _____، (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد صائن‌الدین علی بن محمد التترکه، بی‌جا، الزهرا (س).
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۸۰)، کلمه‌ی علیا در توفیقیت اسماء، قم: بوستان کتاب.
۹. رحیمیان، سعید، (۱۳۸۳)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
۱۰. سعیدی‌روشن، محمدباقر، (۱۳۸۵)، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، تهران و قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. صدرالمألهین، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج: ۳ و ۶، قم: المکتبه المصطفویه.

نحوه‌ی اتصاف ذات الهی به صفات کمالی از دیدگاه علامه طباطبایی ۲۳

۱۲. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج: ۲، ۱، ۳، ۶، ۷، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۸، ۱۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۱۳. _____ (۱۳۸۸)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج: ۳ و ۵ (از مجموعه آثار شهید مطهری (۶۶))، قم: صدرا.
۱۴. _____ (۱۴۲۸)، *علی (ع) و الفلسفه الالهیه (از الانسان و العقیده)*، تحقیق الشیخ صباح الربیعی و الشیخ علی الاسدی، قم: باقیات.
۱۵. _____ (۱۴۲۸)، *رساله الانسان فی الدنیا (از الانسان و العقیده)*، تحقیق صباح الربیعی و علی الاسدی، الطبعة الثانیة، قم: باقیات.
۱۶. _____ (۱۳۸۷)، *شیعه، به کوشش هادی خسرو شاهی*، قم: بوستان کتاب.
۱۷. _____ (بی‌تا)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۸. _____ (بی‌تا)، *بدایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۹. _____ (۱۴۲۷)، *رساله التوحید (از الرسائل التوحیدیة)*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. _____ (۱۴۲۷)، *رساله الاسماء (از الرسائل التوحیدیة)*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۱. _____ (۱۳۸۸)، *رساله اثبات واجب الوجود (از مجموعه رسائل (۱))*، قم: بوستان کتاب.
۲۲. _____ (۱۹۸۱)، *تعلیقہ بر اسفار*، ج: ۱، ۲، ۶، ۷ و ۸، قم: المکتبه المصطفویه.
۲۳. _____ (۱۴۲۸)، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی (تندیلات علامه طباطبایی)*، مشهد: علامه طباطبایی.
۲۴. _____ (۱۳۸۹)، *رساله لب الباب*، تقریر محمد حسین حسینی تهرانی، قم: بوستان کتاب.
۲۵. _____ (۱۳۹۳)، *رساله الولایه*، شرح عبدالله جوادی آملی، ج ۱ و ۲، قم: اسراء.
۲۶. الفناری، شمس الدین محمد حمزه، (۲۰۱۰)، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*، محقق و مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۲۷. فولادی، علیرضا، (۱۳۸۹)، *زبان عرفان*، تهران: انتشارات سخن و انتشارات فراگفت.
۲۸. القونوی، صدرالدین، (۱۳۷۱)، *النصوص*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۹. _____، (بی‌تا)، *الفکوک*، نسخه خطی، این رساله براساس نسخه ۷۲۷ کتابخانه یوسف آغا قونیه کار شده است.
۳۰. کاکایی، قاسم، (۱۳۸۲)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، *شرح نهایی الحکمه*، ج: ۲ (از مجموعه آثار مشکات ۴-۳/۱)، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۲. _____، (۱۳۸۶)، *معارف قرآن (۱-۳): خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی (مشکات ۱، ۲، ۳-۱/۱)*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۳. نوبیا، پُل، (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۹۱)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش عطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.