

بررسی تطبیقی فراز «یا مَنْ دَلَّ عَلٰی ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» دعای صباح با تقریرات برهان صدیقین

* مسلم احمدی
** مجتبی میردامادی
*** عباس قربانی

چکیده

مسئله اصلی پژوهش حاضر انطباق فراز «یا مَنْ دَلَّ عَلٰی ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» در دعای صباح با تقریرهای مختلف برهان صدیقین است. با روش توصیفی - تحلیلی - مهمترین این تقریرها مورد بررسی قرار گرفته شده و یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد تنها می‌توان براساس تقریر علامه طباطبایی ادعا کرد که این فراز اشاره بر برهان صدیقین دارد. در این تقریر از اصل وجود واقعیت به وجوب آن نایل آمده و از طریق لوازم همین وجود، وجوب خدا اثبات می‌شود و به نظر می‌رسد این همان دلالت ذات بر ذاتی است که امام علی علیه السلام در دعای صباح به آن اشاره فرمودند. اما بر اساس تقریر ابن سینا و ملاصدرا این فراز از دعا مصداق برهان صدیقین نیست. در تقریر ابن سینا امکان ماهوی مأخوذ است و از استحاله دور و تسلسل کمک گرفته شده و در تقریر ملاصدرا از اصول فلسفی مانند اصالت و تشکیک وجود و ربط علی استفاده شده که در هر دو تقریر از غیر ذات حق برای اثبات وجوب حق کمک گرفته شده است.

واژگان کلیدی

برهان صدیقین، دلالت ذات بر ذات، دعای صباح، ابن سینا، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

*. دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران و مدرس معارف اسلامی (نویسنده مسئول).

ahmadi.s@ut.ac.ir

mirdamadi_77@ut.ac.ir

ab.ghorbani@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۲۵

***. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تهران.

***. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۶

طرح مسئله

برای اثبات واجب تعالی براهین زیادی اقامه شده است که همه آنها را می‌توان به دوگونه تقسیم‌بندی کرد: یکی اینکه برای اثبات وجود او، عالم خلق و صنع خدا واسطه قرار گیرند و از آیات آفاقی و انفسی برای رسیدن به اثبات وجود او کمک گرفته شود؛ گونه دیگر اینکه بدون واسطه قرار دادن وجود خلقی و صرفاً از وجود خود حق تعالی به وجوب او نایل شوند. این قسم که به برهان صدیقین شهرت دارد ابتدا توسط ابن‌سینا تقریر شد. او در کتاب *اشارات* خود ادعا می‌کند برهانی که اقامه کرده است وصول به وجود حق از طریق وساطت وجود خلقی و فعل خدا نیست، بلکه مبتنی بر تأمل در نفس وجود است: «تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الأول و وحدانیته و براءته عن الصمات إلی تأمل لغير نفس الوجود و لم یحتج إلی اعتبار من خلقه و فعله و إن كان ذلك دلیلاً علیه». (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۶۶)

بعد از ابن‌سینا تقریرهای مختلفی توسط اندیشمندان ذکر شد و هریک مدعی بودند که برهانشان برهان صدیقین است. ارائه‌کنندگان این نوع برهان، با جرح و تعدیل‌هایی در تقریر ابن‌سینا و دیگران تلاش کردند برهانی را اقامه کنند که به معنای واقعی، رسیدن از ذات حق تعالی به ذات او باشد و از هیچ اصل فلسفی و وجودات خلقی در برهان خود بهره نگیرند. در این میان برای اثبات مدعای خود از شواهد دینی نیز کمک گرفتند تا تأییدی بر سخن ایشان باشد؛ همچون آیه ۵۳ سوره فصلت «أَوَلَمْ يَكْفِ يَرْبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» که استشهاد بر آن شده است. یکی از این شواهد دینی فراز «یا مَنْ دَلَّ عَلِيَّ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ» در دعای صباح امیرالمؤمنین علیه السلام است. سؤال این است که نوع دلالت یادشده در این فراز چگونه است و آیا بر برهان صدیقین دلالت دارد یا خیر؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، براساس کدام تقریر چنین ادعایی می‌توان داشت؟ تقریری که ابن‌سینا برای برهان صدیقین ارائه کرده می‌تواند تبیین‌کننده این فراز باشد یا برهانی که در حکمت متعالیه و تابعان آن تبیین شده است؟ با بررسی مقدمات برهان صدیقین در تقریر ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی، روشن می‌شود که تنها تقریر علامه طباطبایی می‌تواند به بهترین نحو فراز پیش‌گفته از دعای شریف صباح را افاده کند که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود.

فراز «یا مَنْ دَلَّ عَلِيَّ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ» دعای صباح

فراز «یا مَنْ دَلَّ عَلِيَّ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ» در دعای صباح امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است. این دعا نخستین بار در کتاب اختیار *المصباح* تألیف سال ۶۵۳ از سید علی بن الحسین القرشی، از معاصران محقق حلی و سید بن طاووس، آمده است. (خوانساری، ۱۳۵۶: ۵ / ۱۴۷؛ خوبی، ۱۳۷۶: ۱۷) همچنین در کتاب‌های

الصحيفة العلوية (سماهیجی، ۱۳۹۶: ۲۸۸)، *زاد المعاد* (مجلسی، ۱۴۲۳: ۳۸۶) و *بحار الأنوار* (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۹/۸۴) نیز نقل شده است. البته از آنجا که موضوع تحقیق ما فلسفی است، از بررسی تاریخی سند و رجال مربوط به این دعا که در جای خود شایان توجه و تحقیقی مستقل است، می‌گذریم و به دستاورد عقلی آن در قالب برهان صدیقین می‌پردازیم.

معنای دلّ

دلالت در لغت به معنای امری است که با آن به معرفت و شناختن چیزی برسند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۶) و در اصطلاح، بودن شیء به نحوی است که از علم به آن، علم به چیز دیگر حاصل شود. به عبارت دیگر دلالت، صفت یک چیز است که به خاطر آن صفت، وقتی می‌فهمیم آن چیز وجود پیدا کرده، ذهنمان در می‌یابد که چیز دیگری هم موجود شده است. آن چیزی که صفت دلالت دارد، دال و آن چیزی که ذهن به وجودش منتقل می‌شود، مدلول نام دارد. (مظفر، ۱۳۷۹: ۴۰) دلالت به سه قسم تقسیم می‌شود: ۱. دلالت عقلی، ۲. دلالت طبیعی، ۳. دلالت وضعی. در دلالت عقلی، دو طرف قضیه یعنی وجود دال و مدلول با یکدیگر ملازمه عقلی دارند. ملازمه عقلی یعنی دو چیز حقیقتاً با هم همراه باشند و این همراهی به علت ملازمه علی و معلولی این دو است؛ اینکه یکی علت دیگری است و یا هر دو، معلول یک علت‌اند. در دلالت طبیعی، ملازمه در آنها ملازمه‌ای طبیعی است، یعنی ملازمه‌ای که در ظاهریات انسان و باطنیاتش هست. در دلالت وضعی برخلاف دو دلالت پیشین، ملازمه، غیرحقیقی و اعتباری است. در این دلالت وجود دال، حقیقتاً ارتباطی با وجود مدلول ندارد بلکه ما این‌گونه اعتبار و فرض می‌کنیم که این دو، با هم ارتباط و ملازمه دارند. (همان: ۴۱)

نوع دلالت در این فراز، دلالت عقلی است و ملازمه بین دال و مدلول که هردو ذات حق تعالی هستند، ملازمه‌ای عقلی است اما در اینکه این ملازمه از کدام نوع است اختلاف وجود دارد. مرجع توصیف برهان صدیقین به لمی یا ائی، همانا نوع نگاه به ملازمه‌ای است که در این برهان وجود دارد. برخی ملازمه ذات با ذات را رسیدن از علت به معلول می‌دانند نظیر علامه حلی در *کشف المراد* که برهان صدیقین را لمی خوانده است (حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۰) و برخی چون ابن‌سینا امکان ارائه برهان لمی برای اثبات واجب را مردود دانسته و آن را قیاسی شبه لمی می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۳)

علامه طباطبایی اعتقاد دارد که برهان لمی در فلسفه راه ندارد و برهان صدیقین برهانی انی است که از احداً متلازمین پی به دیگری می‌بریم؛ چراکه ذات هرگز علت خود ذات یا علت صفات ذات که عین ذاتند نخواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۶) علامه از این ملازمه تعبیر به ملازمات عامه می‌کند و مراد از آن اموری است که در خارج تعددی ندارند بلکه چیز واحدی هستند که از آن یک

چیز، مفاهیم متعددی انتزاع می‌شود و همه آنها از لوازم همان آن شیء واحد هستند؛ مثلاً آنچه که در خارج تحقق دارد فقط وجود است که از آن، مفاهیم متعددی چون اصیل، علت و معلول انتزاع می‌شود. اگر در خارج علتی هست آن هم علت است و هم موجود و هم اصیل که اینها مفهوماً با هم فرق دارند اما مصداقاً یکی هستند. چون همه این مفاهیم از وجود انتزاع می‌شوند همه از لوازم وجود به حساب می‌آیند که گاهی از یکی از لوازم آن می‌توان به دیگری پی برد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹۱)

برهان صدیقین

عمدتاً راه‌های معرفت خدا در سه راه آفاقی، انفسی و صدیقین خلاصه می‌شود که در تأیید آن به آیه ۵۳ سوره فصلت نیز استشهاد می‌شود:

سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْاَافَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

به زودی نشانه‌های خود را در آفاق و نفوس ایشان ارائه خواهیم نمود تا بر ایشان روشن گردد که او خود، حق است. آیا کافی نیست که خود پروردگارت شاهد بر هر چیزی است؟

نارسایی‌های موجود در راه‌های آفاقی و انفسی و توصیف صدیقین به کسانی که از خدا به خدا می‌رسند، فلاسفه الهی را بر آن داشت تا راهی را بیابند که در آن وجود واجب از طریق حقیقت وجود اثبات شود و در این راه تلاش کرده‌اند که از کمترین مقدمات کمک بگیرند و از دور و تسلسل و صفات معلول و آثار افعال الهی بهره نبرند که از آن به برهان صدیقین تعبیر می‌کنند و آن را یکی از محکم‌ترین و شریف‌ترین براهین اثبات حق تعالی و راه‌های معرفت ربوبی می‌دانند که در آن مقصد و مقصود یکی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳/۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۳۹) فلاسفه بزرگ اسلامی در تقریر و تبیین‌های گوناگونی که از این برهان ارائه کردند، کوشیدند تا حد وسط برهان، خود ذات حق باشد نه غیر آن. در میان تقریرهای صورت‌گرفته ابتدا به تقریر ابن‌سینا می‌پردازیم و سپس به دلیل اینکه همه این تقریرها در نظام صدرایی نسج و اتقان یافته‌اند به تقریر ملاصدرا و علامه طباطبایی خواهیم پرداخت و با بررسی هریک درصدد آن هستیم تا نشان دهیم که براساس کدام‌یک از تقریرها می‌توان دلالت این فراز از دعای صباح بر برهان صدیقین را بیان نمود.

۱. برهان صدیقین ابن‌سینا

ابن‌سینا در برهانی که برای وجود واجب اقامه می‌کند مدعی است که در آن از خلق و فعل خدا

استفاده نکرده و تنها با تأمل در خود وجود توانسته است وجود واجب را اثبات کند و آن را محکم‌تر و شریف‌تر از سایر براهین می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۶۶) او ابتدا با بدیهی دانستن وجود آن را به حصر عقلی به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم می‌کند. اگر هستی واجب الوجود باشد که مطلوب حاصل است و اگر ممکن الوجود باشد درنهایت به وجود واجب منتهی می‌شود:

لا شك ان هنا وجودا و كل وجود فاما واجب و اما ممكن. فان كان واجبا، فقد صح وجود واجب و هو المطلوب. و ان كان ممكنا، فانا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده الي واجب الوجود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۶۷)

تقریر ابن‌سینا از آن جهت که امکان ماهوی در تقریر آن مأخوذ است و از استحاله دور و تسلسل کمک گرفته شده، برهان صدیقین نیست، زیرا معیار در برهان صدیقین این است که وجود خلقی و هرچه غیر واجب است، واسطه قرار نگیرد. ملاصدرا علاوه بر اشکال یادشده، یکی دیگر از دلایل صدیقین نبودن برهان ابن‌سینا را در این می‌داند که در آن، نظر به مفهوم وجود است نه حقیقت وجود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۷)

درواقع ابن‌سینا هرچند در ابتدای امر از خود وجود و حقیقت هستی شروع می‌کند و آن را بدیهی می‌داند اما در ادامه نظر به مفهوم وجود می‌کند و آن را به لحاظ عقلی به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. شیخ الرئیس بیان می‌دارد که چون اقسام وجود در این تقسیم، از این دو صورت خارج نیست، پس امکان نفی هر دو وجود ندارد؛ زیرا انکار هر دو قسم مستلزم سفسطه است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۱۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۶۷) در نتیجه اگر موجود واجب باشد که مطلوب ثابت است و اگر هم ممکن باشد مستلزم واجب خواهد بود.

اما نکته مهم اینجاست که اگر با وجود ممکن سفسطه نفی شود و بخواهیم از این طریق به وجود واجب برسیم درواقع از صنع خدا و فعل او به واجب الوجود می‌رسیم نه از خود واجب، درحالی‌که در برهان صدیقین معیار رسیدن از خود خدا به خدا است. بنابراین نمی‌توان این فراز از دعای صباح را که دلالت ذات بر ذات را مطرح کرده است با تقریر ابن‌سینا منطبق و برهان او را صدیقین دانست. علاوه بر اینکه این برهان چون متأخر از چند اصل فلسفی از قبیل امتناع دور و تسلسل است، لذا نمی‌تواند به‌عنوان اولین مسئله فلسفی و به‌صورت نزدیک‌ترین راه تصور شود، زیرا دور و تسلسل از احکام سلبی علت و معلول‌اند که در آن مبحث طرح می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۱۸)

۲. برهان صدیقین صدرالمتألهین

تقریر ملاصدرا از برهان صدیقین بر مقدماتی استوار است که در کتاب اسفار این‌گونه مطرح می‌کند^۱ که اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و ربط علی مقدماتی هستند که برای تقریر برهان صدیقین باید در نظر گرفته شوند. در ابتدا ملاصدرا برهانش را از نفی سفسطه آغاز می‌کند و براساس اصالت وجود و تشکیک وجود، حقیقت وجود که یک حقیقت بسیط و واحد است را دارای افراد متعدد می‌داند که اختلاف آنها در شدت و ضعف همین حقیقت است نه در اصل حقیقت. صدرالمتألهین بعد از تبیین این مقدمات این‌گونه استدلال می‌کند که وجود یا از غیر خود بی‌نیاز است یا لذاته محتاج غیر است: «فإذن الوجود إما مستغن عن غيره و إما مفتقر لذاته إلی غيره» و درنهایت می‌گوید وجودی که از غیر خود بی‌نیاز است همان واجب‌الوجود است و او صرف‌الوجودی است که تام‌تر از او نیست و عدم و نقص در او راه ندارد و وجود لذاته محتاج به غیر، همان غیر اوست از افعال و آثارش که جز به او قوامی ندارد: «و الأول هو واجب‌الوجود و هو صرف‌الوجود الذي لا أتم منه و لا يشوبه عدم و لا نقص و الثاني هو ما سواه من أفعاله و آثاره و لا قوام لما سواه إلا به». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۷ - ۱۵)

درواقع این حقیقت وجود دارای مراتب، در اعلی مرتبه خود که از هر نقضی مبرا است اگر موجود است پس مطلوب ما ثابت است در غیر این صورت چون همه مراتب هستی غیر از اعلا مرتبه، عین‌الربط به علت خود بوده و وابسته به آن حقیقت مطلق و صرف‌الظهور آن هستند و هر حکمی که به این مراتب استناد داده شود از آن آنها نیست بلکه متعلق به علت آنهاست که غنی محض است، پس در این برهان از ظهور حق که مراتب این وجود است به وجوب حق می‌رسیم که همان رسیدن از ذات به ذات است. (همان)

البته بیان ملاصدرا کمی مشوش است و صدر و ذیل برهان باعث این تشویش شده است. درواقع او ابتدا وجود را به اعلا مرتبه و دارای افراد متعدد تقسیم می‌کند که مراتب پایین‌تر، معلول اویند و به وجود خارجی موجود هستند و برخی کمالات را ندارند که اگر صرفاً این نوع از بیان صدرا ملاحظه شود برهان او همچون برهان ابن‌سینا صدیقین نیست چراکه امکان این وجود دارد که ما از این مراتب هستی آغاز کرده و به اعلی مرتبه برسیم که در این صورت رسیدن ذات به ذات نبوده و نمی‌تواند شاهد بر مدعای ما باشد. به‌همین جهت در ادامه استدلال خود به سومین مقدمه یعنی ربط علی اشاره

۱. البته ملاصدرا علاوه بر این تقریر دو تقریر دیگری نیز دارند که باید به کتب ایشان رجوع کرد و در این مقال امکان پرداختن به آن نیست اما همه تقریرات ملاصدرا بر این مقدمات بنا شده و از این جهت تفاوت زیادی وجود ندارد و می‌توان با ضمیمه کردن توضیحاتی اشکالات وارد بر برخی از این تقریرات را رفع کرد. (ر. ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۷ - ۲۶؛ همو ۱۳۶۳: ۶۹ - ۶۸)

کرده و به جهت اینکه همه مراتب پایین‌تر عین وابستگی به علت خود هستند هر حکمی که به آنها استناد یابد در واقع از آن آنها نیست و از آن علت آنهاست که غنی محض است.

استاد مصباح یزدی در بحث علت و معلول به تبیین این مسئله پرداخته و بیان می‌دارد که در همه مراتب وجود غیر از اعلی مرتبه آن، امکان معلولیت وجود دارد و این امکان معلولیت برابر است با معلولیت؛ چه اینکه معلولیت معلول امری زائد بر معلول نیست که بتواند بر او عارض شود و به همین جهت اگر موجودی امکان معلولیت داشت ضرورتاً معلول است و در نتیجه همه مراتب جز عالی‌ترین مرتبه، معلول‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲ / ۴۱) بنابراین به هر وجودی نگریسته شود جز ذات غنی و بی‌نیاز او دیده نمی‌شود و علم به اصل هستی و حقیقت وجود، علم به واجب الوجود است و این همان رسیده از خدا به خداست و از ذات به ذات است که ملاصدرا ادعای آن را دارد.

با تمام تلاشی که ملاصدرا در جهت تقریر برهان صدیقین بر آن همت گماشته است اما باز نمی‌توان این تقریر را رسیدن از خدا به خدا دانست و به معنای واقعی کلمه برهان صدیقین نامید؛ چراکه او از اصول فلسفی مانند اصالت وجود و تشکیک وجود در مقدمات خود استفاده کرده و از فقر و نیازمندی مراتب دانی به اعلی مرتبه وجود بهره گرفته است. از همین رو نیز حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار بعد از تلخیص برهان و تقریر ملاصدرا ادعان می‌کند که نتیجه‌گیری از آن مشکل و نیاز به مقدمات زیادی دارد، لذا تقریری دیگر ارائه می‌دهد که به نظر ایشان اسد و اخصر است. ایشان تقریری را بیان می‌کند که فقط احتیاج به یک مقدمه داشته و آن اثبات اصاله الوجود است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۶)

به بیان دیگر اگر براساس تشکیک سخن بگوییم و برهان صدیقین را بر مبنای آن تقریر کنیم علاوه بر اینکه با واسطه به اثبات ذات حق پرداخته شده، وجود واجب از اطلاق سعی نیز برخوردار نخواهد بود. چراکه در نگاه تشکیکی وجود واجب در اعلی مرتبه این سلسله قرار دارد و در سایر مراتب حاضر نیست هرچند کمالات آنها را داراست. و در صورت دوم که اصل ربط بودن این مراتب در تقریر و تبیین دقیق‌تر برهان وارد شد، دیگر اصل تشکیک معنا نخواهد داشت و در این صورت وجود اطلاق واجب اثبات می‌شود. اما در هر صورت به جهت اینکه غیر خدا واسطه اثبات واجب قرار گرفته نمی‌توان آن را رسیدن از ذات به ذات دانست. آیت الله جوادی آملی به این مسئله اشاره کرده و تلاش ملاهادی سبزواری را نیز کافی نمی‌داند و می‌گوید:

علی‌رغم همه این تلاش‌ها، در هریک از این براهین از فقر و نیاز مراتب دانی حقیقت مشککه هستی و از هستی فقیرانه وجودات امکانی بهره گرفته می‌شود و

این استعانت و کمک، مانع ادراک مستقیم و بی‌واسطه واجب تعالی است. برهان صدیقین، آن گونه که آیه بر آن اشعار دارد، باید برهانی باشد که اصلاً به غیر واجب نظر نداشته و در نتیجه بدون استعانت از اصول فلسفی به‌عنوان اولین مسئله فلسفی مطرح شود. (جوادی آملی، بی‌تا: ۲۱۴)

بنابراین در اینجا نیز خلق واسطه قرار گرفته است و برهان، رسیدن از خلق به خالق است و ذات خالق بالعیان مشهود واقع نمی‌شود. در این صورت نیز نمی‌توان تقریر ملاصدرا را منطبق با این فراز از دعای صباح دانست؛ چراکه در دعای صباح دلالت ذات بر ذات مطرح است و مفاد برهان صدیقین نیز این است که غیر از ذات حق بر ذات حق گواه قرار نگیرد.

۳. برهان صدیقین علامه طباطبایی

علامه طباطبایی تلاش کرد تقریری را ارائه دهد که در آن، اولاً از هیچ اصل نظری فلسفی استفاده نشود؛ یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود و ربط علی و امثال آن در برهان به‌کار گرفته نشود و ثانیاً، مقدمات به‌کاررفته بدیهی باشند. با توجه به این نکات، تقریر علامه برخلاف تقریر ملاصدرا و ملاحضاتی سبزواری به هیچ مقدمه‌ای نیاز ندارد. تقریر ملاصدرا متوقف بر اصل اصالت وجود و اصل تشکیک در وجود است و این امر افزون بر آنکه برهان صدیقین را جزو چندمین مسئله از مسائل فلسفی قرار می‌دهد، ثمره و بازده برهان را نیز مقید به حدودی می‌سازد که در مقدمات آن اخذ شده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۱۹) لذا علامه بدون تکیه بر مقدمات ذکرشده از خود واقعیت و هستی به وجود حق تعالی می‌رسد. با توجه به این نکات ایشان در حاشیه اسفار چنین می‌گوید:

اصل واقعیت انکارناپذیر است و با قبول آن سفسطه دفع می‌شود و هر موجود ذی‌شعوری مجبور به پذیرش آن است. این واقعیت، عدم و بطلان در او راه ندارد و بذاته آنها را نفی می‌کند؛ چراکه فرض بطلان و رفع آن مستلزم ثبوت و قبول آن است. پس اگر به‌طور مطلق یا در یک‌زمانی خاص بطلان واقعیت را فرض کنیم، در این صورت به این حقیقت می‌رسیم که هر واقعیتی باطل است واقعاً. همچنین اگر سفسطایی اشیا را موهوم پنداشته یا شک در واقعیت آنها بکند، اشیا نزد او واقعاً موهوم هستند و واقعیت در نزد او واقعاً مشکوک است؛ بنابراین واقعیت ذاتاً بطلان و عدم را پذیرا نیست و هر آنچه بطلان و عدم در او راه نداشته باشد پس واجب بالذات است و اشیا دیگر در واقعیت و وجودشان به او متکی هستند؛ و از اینجا مشخص می‌شود که اصل وجود واجب بالذات بدیهی است و براهینی که برای اثبات او آورده می‌شود در واقع تنبیهی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۵ - ۱۴)

علاوه بر این در آثار دیگر خود با تعابیر مختلف در مجموع همین تقریر را بیان می‌کند چنانچه در

کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم** می‌گوید:

واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی برنمی‌دارد. به عبارت دیگر واقعیت هستی، بی‌هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان نفی را می‌پذیرد پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست بلکه با آن واقعیت واقعیت‌دار و بی‌آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنا که واقعیت با اشیا یکی شود و یا در آنها نفوذ یا حلول کند و یا پاره‌هایی از واقعیت جدا شده و به اشیا بپیوندد بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی‌وی تاریک می‌باشند و درعین حال همین مثال نور در بیان مقصود خالی از قصور نیست و به عبارت دیگر او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزاء جهان با او واقعیت‌دار و بی‌او هیچ‌و‌پوچ می‌باشد. درنتیجه، جهان و اجزاء جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت‌دار بودن خود تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۵ / ۸۶ - ۷۷)

به‌طور خلاصه می‌توان برهان را این‌گونه تقریر کرد:

۱. انکار اصل واقعیت مستلزم اثبات آن است چراکه این حقیقت که واقعیتی وجود ندارد، پذیرش

نوعی واقعیت است.

۲. هرچه انکارش مستلزم اثبات آن باشد عدم در او راه ندارد.

۳. هرچه عدم در او راه ندارد واجب بالذات است.

پس اصل واقعیت واجب بالذات است.

بنابراین برهانی که علامه ارائه می‌دهد، بیانگر این است که واقعیت، واجب الوجود است نه اینکه واقعیت موجود است. درواقع اصل وجود واقعیت که در صغرای قیاس آمده همان وجود خداست که عدم‌ناپذیر است و از طریق لوازم همین وجود، وجوب خدا را اثبات می‌کند و به‌نظر می‌رسد این همان دلالت ذات بر ذاتی است که امیر المومنین علیه السلام در دعای صباح به آن اشاره فرمودند.

۴. تبیین استاد جوادی آملی از برهان علامه طباطبایی

استاد جوادی آملی در شرح و تبیین تقریر علامه، مقدمات و مبادی مطرح شده در آن را بسط داده و به توضیح کامل آنها می‌پردازد تا برخی از اشکالات وارد بر این تقریر را نیز پاسخ داده باشد و از سوی

دیگر برهانی باشد بر وحدت شخصی وجود حق تعالی که مراد عرفا است. ایشان بیان می‌کند که علامه طباطبایی برهان خود را از نفی سفسطه آغاز می‌کند و اصل واقعیت را امری بدیهی دانسته که مورد اتفاق تمام فلاسفه و مرز بین سفسطه و فلسفه است. در واقع به بیان استاد جوادی آملی، علامه از اصل واقعیت شروع می‌کند نه اصالت وجود؛ از این رو هم شامل قائلین به اصالت وجود است که آن واقعیت را وجود می‌دانند و هم قائلین به اصالت ماهیت که آن واقعیت را ماهیت می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۲۳) این تعبیر را علامه در مجموعه رسائل خود به صراحت بیان داشته است:

ما هیچ گاه تردید نداریم در این که اشیا و موجودات در بیرون از ظرف ادراکات و اذهان ما دارای واقعیت می‌باشند و این، اصلی بین است که مورد پذیرش همه اذهان است و مرز جدایی بین ما و سوفسطایی می‌باشد و در این فصل ما از آن به مطلق واقعیت تعبیر می‌کنیم که همواره ثابت است و از شمول قانون تکامل، محفوظ و به یک کلام، تغییر و تحول به هیچ وجهی در آن راه ندارد. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱ / ۱۶)

در ادامه استاد جوادی آملی بیان می‌کند که ثبوت حقانیت برای واقعیت، حتمی و به نحو ضرورت است چرا که در غیر این صورت، در کنار قول به «واقعیت، حق است» احتمال کذب آن یعنی احتمال سفسطه رواست در حالی که چنین نیست و بالبداهه بطلان آن آشکار است. پس واقعیت، حق است و سفسطه باطل بالضروره. نکته مهم این است که این ضرورت، ضرورت ازلی است نه ضرورت ذاتی. علامه طباطبایی در حاشیه اسفار ضمن اشاره به این برهان بیان می‌کند که موجودی که ذاتش عین وجود است که همان حقیقت وجود است، ضرورت هستی اش ضرورت ازلی است نه ضرورت به شرط محمول. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۴۰) استاد جوادی آملی در توضیح این مسئله می‌گوید:

اگر حق بودن واقعیت به نحو ضرورت ازلی نباشد، باید به نحو ضرورت ذاتی باشد؛ یعنی ضرورت برای آن، به صورت مادام‌الذات باشد، چندان که زوال آن را در بعضی از شروط بتوان تصور کرد و اگر زوال حق بودن واقعیت با شرطی از شروط جایز باشد، تحقق سفسطه در آن شرط لازم می‌آید؛ لیکن سفسطه رأساً منتفی بوده و به ضرورت ازلی ممتنع است، بنابراین زوال واقعیت به ضرورت ازلی محال است؛ اما اینکه چرا سفسطه مطلقاً مطرود است و به تعبیر منطقی چرا سلب آن همراه با ضرورت ازلی و جهت قضیه ضرورت ازلی است، از این جهت است که حتی فرض تحقق سفسطه دلیل بر نفی تحقق آن است، زیرا هرگاه که از تحقق سفسطه خبر دهیم، یا این خبر را کاذب می‌دانیم یا صادق. در صورتی که آن را کاذب بدانیم، پس

پذیرفته‌ایم که در آن موطن واقعیت هست و این خبر با آن مطابق نیست و اگر آن را صادق بدانیم اذعان به واقعیتی کرده‌ایم که این قضیه به دلیل مطابقت با آن عنوان صدق یافته است، زیرا صدق بودن قضیه بر اثر تطابق آن با واقع است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۲۵)

بنابراین تا بدین‌جا استاد جوادی آملی اولاً از اصل واقعیت شروع می‌کند و آن را بدیهی می‌داند و ثانیاً اصل واقعیت، ضرورت ازلی دارد. با این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان به‌هیچ‌وجه واقعیت را انکار کرد چراکه لازمه انکار واقعیت وجود آن است؛ بنابراین اگر به‌طور مطلق یا در وقتی خاص بطلان اصل واقعیت را فرض کنیم به این معنی است که معتقدیم اصل واقعیت، واقعاً باطل است که درواقع ثبوت واقعیت را پذیرفته‌ایم و محکی آن واقعی است و هر واقعیتی باطل است، واقعی است نه خیال و پندار و دراین‌صورت واقعیت ظرف محکی آن است.

همچنین اگر در اصل واقعیت شک کنیم یا آن را موهوم بدانیم، واقعیت در نزد او واقعاً مشکوک است و اشیا واقعاً موهوم خواهند بود و این به‌معنای اثبات واقعیت است و اگر واقعیت ذاتاً بطلان و عدم را قبول نمی‌کند، پس واجب بالذات است. این اشکال نیز وارد نیست که «واقعاً» در این نوع قضایا بیان واقع عدمی است نه واقع وجودی. یعنی «واقع» به‌معنای تحقق عینی یا وصف تحقق عینی نباید با «واقع» به‌معنای اعم از وجود و عدم خلط شود و «واقع» در این نوع قضایا اعم از وجود و عدم است و این «واقعاً» هیچ واقعیتی را اثبات نمی‌کند.

درواقع در قضایای سلبی اگر هم عدم‌نفس‌الامریتی دارد به تبع امر وجودی است و عدم در اینجا عدم مضاف است نه عدم محض. به تعبیر استاد جوادی آملی «همیشه نیافتن، عدم مضاف است و عدم مضاف همواره به برکت وجودی که مضاف‌الیه آن است ادراک می‌شود و به وساطت همان وجود مضافاً الیه صدق و کذب برمی‌دارد؛ مثلاً وقتی که از عدم قیام زید خبر می‌دهیم، در ابتدا مفهوم قیام را با مصداق خارجی زید می‌سنجیم و در پرتو این سنجش عدم آن مفهوم را انتزاع کرده و سپس از آن خبر می‌دهیم. بنابراین مباحث مربوط به عدم همواره به تبع وجود شکل گرفته و در فلسفه که محور اصلی آن وجود است مطرح می‌شوند». (همان: ۳۲۶)

با توضیحاتی که استاد جوادی آملی بیان کردند، تقریر علامه طباطبایی همان سیر من الله الی الله یا همان از ذات به ذات است که معیار برهان صدیقین نیز همین بود. این برهان ذات واجب را که دارای حیثیت اطلاقی وجود است اثبات می‌کند و از اصل واقعیت به وجوب آن می‌رسد و به تعبیر استاد جوادی آملی: «ناظر به ذات اله بوده و متوجه صفات و افعال او نیست». (جوادی آملی، بی‌تا: ۲۱۶)

در حدیثی زیبا از امام صادق علیه السلام به این نوع از شناخت اشاره شده است و ایشان در توصیف علم حقیقی به توحید این گونه بیان می‌فرمایند که ذات حق تعالی به سبب ذات خود شناخته می‌شود نه اینکه به سبب صفات یا آثار و مخلوقاتش شناخته شود. شناخت از طریق اوصاف و خصوصیات چیزی، شناخت از خود او نیست بلکه راه شناخت «خود» شخص این است که عین خارجی او مشاهده شود نه صفات و احوالات منتزع از او. این همان معنی سخن امام صادق علیه السلام است که:

همانا شناخت فرد حاضر، پیش از پرداختن به صفات او است و شناختن اوصاف فرد غائب، پیش از دیدن او است؛ یعنی حاضر را نخست می‌بینیم و سپس به اوصاف او علم پیدا می‌کنیم ولی در مورد فرد غایب، ابتدا اوصافش را می‌شنویم و سپس «خود» او را می‌بینیم و آن اوصاف را منطبق با او می‌یابیم. (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۲۵)

اینجاست که این حدیث شریف ما را به این مطلب رهنمون می‌شود که شناخت حقیقی خدا وقتی است که نخست «خود» او شناخته شود نه اینکه از طریق صفات و افعالش که در آیات آفاقی و انفسی تجلی پیدا کرده به او علم پیدا کنیم که این نوع شناخت، حق یکتاپرستی او را چنان که باید ادا نمی‌کند. پس راه حقیقی شناخت این است که نخست «خود» او شناخته شود و سپس صفاتش شناخته شود و آنگاه از شناخت صفات به خصوصیات آفریدگانش راه یافته شود نه برعکس و چون خدای تعالی از هر چیز بی‌نیاز است و همه چیز قائم به اوست، صفاتش نیز قائم به اوست و همه چیز از قبیل علم و قدرت و حیات و موت و روزی‌رسانی و تقدیر و هدایت و امثال آن، همه از برکات صفات اوست، پس همه قائم به او و بنده اویند و از هر جهت نیازمند به او هستند.

اگر چیزی از آفرینش او را نه به وسیله شناخت «خودش» بلکه از طریق دیگری بشناسیم، این شناختی که برای ما حاصل شده جدای از حق تعالی بوده و این «دیگری» در تمام هستی و وجود خود نیازمند واجب‌الوجود است. پس واجب است که پیش از هر چیز خداوند سبحان شناخته شود و سپس هر آن چیزی که نیازمند به اوست شناخته آید تا معرفت و شناختی چنان که باید و شاید حاصل شود و این است معنی گفته امام علیه السلام که: «تعرفه و تعلم علمه ...؛ او را می‌شناسی و علمش را می‌دانی»؛ یعنی خود را به شناخت ادراکی نه شناخت توصیفی می‌شناسی درحالی که این شناخت تو حق یکتاشناسی و تمیز او نباشد چرا که تو خود را نیز از طریق شناخت خدا می‌شناسی زیرا «تو» اثری از آثار قدرت او هستی و نه در ذهن و نه در خارج از ذهن از «وجود» او بی‌نیاز نیستی و خود، خویشتن را از طریق خودت نمی‌شناسی که خویش را بی‌نیاز از او دانی.

این استشهادی هم که امام علیه السلام به این آیه فرموده: «کَمَا قَالُوا لِيُوسُفُ...» اشاره به همین نکته است که ابتدا یوسف علیه السلام را به خود او شناختند نه به اوصاف او و به همین خاطر گفتند: «إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ؛ آیا تو یوسفی؟» پس او را توسط خود او شناختند نه به وسیله دیگری.

۵. تنبیهی بودن برهان صدیقین

براساس تعریفی که از برهان صدیقین ارائه می‌شود که چیزی جز ذات حق تعالی واسطه در اثبات نیست و برهان صدیقین، برهان انی به معنای رسیدن از احدالمتلازمین به متلازم دیگر است، بنابراین در واقع برهان صدیقین عهده‌دار اثبات واقعیتی نیست که مجهول نظری باشد تا بتوان با برهان آن را اثبات کرد، بلکه برهان بر اثبات واجب الوجود بودن اصل واقعیت، تنبیهی است. علامه طباطبایی در انتهای تقریر خود در حاشیه اسفار به همین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید:

از اینجا مشخص می‌شود که اصل وجود واجب بالذات بدیهی است و براهینی که برای اثبات او آورده می‌شود در واقع تنبیهی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۵)

در واقع این برهان زدودن غفلت کسانی است که از بداهت آن غافل هستند. به تعبیر استاد جوادی آملی:

اولی بودن یا بداهت، مقوم قضایای بدیهی و اولی نیست؛ به همین دلیل گرچه در اصل قضایای بدیهی اولی، نظیر مبدأ عدم تناقض، هرگز نمی‌توان تردید کرد، چنان‌که تردید در آنها به تردید در همه علوم و آگاهی‌ها می‌انجامد و با این تردید راهی برای اثبات یا نفی هیچ مطلب باقی نمی‌ماند؛ لیکن در بداهت و اولی بودن آنها می‌توان شک و تردید نمود یا از آن غافل ماند، در این صورت بداهت یا اولی بودن که از مقومات ذاتی قضیه نیست، بلکه وصف لازم آن است، با توجه به موقعیتی که اصل قضیه در دانش‌های بشری دارد و با اقامه برهان بر استحاله غفلت و نسیان از قضیه، اثبات می‌گردد. (جوادی آملی، بی‌تا: ۲۱۷)

در واقع به جهت اینکه ذات حق تعالی علتی ندارد برهان صدیقین، برهان لمی نیست و از طرفی چون هدف در برهان صدیقین رسیدن به واجب تعالی است و به یک معنا شک در علت و واجب وجود دارد در نتیجه شک در علت، شک در معلول است و از همین رو برهان صدیقین برهان انی یا دلیل نیز نمی‌تواند باشد. از همین روی برهان صدیقین برهان انی مطلق است یعنی از احدالمتلازمین پی به دیگری می‌بریم، چنانچه علامه طباطبایی در حاشیه اسفار به این مطلب اشاره کرده است.

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۳) بنابراین ما در برهان صدیقین دو لازم از لوازم عام وجود را در تقریر برهان به کار می‌بریم که شامل مفهوم واقعیت مطلق به قید اطلاق و مفهوم ضرورت ازلی است که هیچ‌یک از این دو علت دیگری نیست. مفهوم واقعیت، منتزَع از ذات خداوند به نحو حیثیت اطلاقی است نه به‌طور حیثیت تقییدی یا تعلیلی؛ به‌همین جهت واقعیت برای او منوط به هیچ شرط، زمان و قید خاصی نیست. چنان‌که استاد جوادی آملی می‌گوید:

ضرورت ازلیه در موردی است که ثبوت محمول برای موضوع به هیچ قید، شرط، وصف و حتی به دوام ذات موضوع مقید نباشد؛ در نتیجه حکم همواره و در همه‌حال برای موضوع ثابت است. ضرورت ازلیه داشتن خداوند نیز به این معناست که واقعیت داشتن برای او به هیچ شرط و قیدی مشروط نبوده و ذات او در همه‌حال واقعیت دارد و این همان است که گفته می‌شود: مفهوم واقعیت از ذات خداوند به نحو حیثیت اطلاقی انتزاع می‌شود، نه به‌طور حیثیت تقییدی یا تعلیلی، پس در این تصور از خداوند، واقعیت برای او منوط به شرط، زمان و قید خاصی نیست؛ یعنی واقعیت او دارای ضرورت ازلی است. (جوادی آملی، بی‌تا: ۲۱۶)

بنابراین هر دو لوازم از لوازم عام وجود که مفهوم واقعیت مطلق و ضرورت ازلی است چنانچه در تقریر برهان نیز گذشت بدیهی بوده و از خود اصل واقعیت می‌توان آن را نتیجه گرفت و این به‌معنای تنبیهی بودن برهان صدیقین است. با توجه به این نکته حتی برهان بر بداهت وجود خدا هم نیست و تنها بیانی است که بداهت وجود خدا را روشن می‌سازد.

با این توضیحات روشن می‌شود که دلالت در عبارت «یا مَنْ دَلَّ عَلِيَّ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ» همان‌طور که بیان شد دلالت عقلی است که از احدالمتلازمین پی به دیگری می‌بریم و این همان مفاد از ذات به ذات رسیدن است که معیار برهان صدیقین است. ذات حق تعالی که همان واقعیت و هستی مطلق است، منشأ همه این لوازم است؛ از جمله ضرورت ازلی داشتن آن واقعیت و این چیزی نیست جز از ذات به ذات رسیدن که چیزی جز تنبیه بر وجود خدا و بدیهی بودن آن نیست. چنان‌که در دعای عرفه نیز وجود حق تعالی خود پیدا و ظهوربخش به غیر معرفی شده و در آن تأکید می‌شود که به هیچ دلیلی برای دلالت بر وجود حق نیازی نیست:

أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَى غَبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ
إِلَيَّ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ. (ابن طاووس،
۱۴۰۹: ۱ / ۳۴۹)

آیا برای غیر تو ظهوری است که برای تو نیست تا آن غیر وسیله ظهور تو باشد؟! کی غایب بوده‌ای تا محتاج دلیل باشی که بر تو دلالت کند و کی دور بوده‌ای تا آثار (آفاق و انفس) کسی را به تو رساند؟!

نتیجه

تقریر ابن سینا و ملاصدرا نمی‌تواند مصداق برهان صدیقین باشد تا بتوان برای دلالت فراز «یا من دل علی ذاته بذاته» به آنها تمسک جست. چراکه در هر دو تقریر از وجود خلقی برای وصول به وجود واجب تعالی بهره گرفته می‌شود. در تقریر ابن سینا از اصول نظری چون امکان ماهوی و استحاله دور و تسلسل استفاده شده که ناظر بر خلق است و رسیدن از ذات به ذات نیست. تقریر ملاصدرا نیز چه در نگاه تشکیکی و چه ربط علی، در هر دو از خلق به حق رسیدن است و خلاف معیار این برهان. اما براساس تقریری که علامه طباطبایی ارائه کرده است می‌توان این تقریر را مصداق برهان صدیقین و منعکس‌کننده معنای دلالت ذات بر ذات این فراز از دعای صباح دانست. علامه از گزاره «واقعیت هست» شروع می‌کند که مرز میان سفسطه و فلسفه است. این واقعیت زوال‌پذیر نیست و ذاتاً عدم‌ناپذیر است و به نحو ضرورت ازلی موجود است. درواقع حد وسط برهانی که علامه تقریر می‌کند «عدم‌ناپذیری وجود» است که نتیجه آن وجوب وجود خواهد بود. بنابراین حقیقت وجود واجب خواهد بود و این همان معنای «یا من دل علی ذاته بذاته» است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغة، چ ۱.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء (المنطق)*، ۴ جلدی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ ق، *تحف العقول*، قم، چ دوم.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹ ق، *إقبال الأعمال*، (ط - القدیمة)، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چ ۲.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *عمین نضاح (تحریر تمهید القواعد)*، قم، نشر اسراء.

۸. جوادی آملی، عبدالله، بی تا، *تبيين براهين اثبات خدا*، قم، نشر اسراء.
۹. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۴.
۱۰. خوانساری، محمدباقر بن زین العابدین، ۱۳۵۶، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۱۱. خویی، ملامصطفی، ۱۳۷۶، *شرح دعای صباح*، بی جا، چاپ آینه میراث، چ ۱.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دمشق، چ ۱.
۱۳. سماهیجی، عبدالله بن صالح، ۱۳۹۶ق، *الصحيفة العلوية و التحفة المرتضوية*، ترجمه رسولی، تهران، چ ۳.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *اسرار الآيات*، تحقیق خواجهی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، چ ۱.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *مفاتيح الغیب*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، *الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة*، (با حاشیه علامه طباطبائی)، ۹ جلد، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چ ۳.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۵ جلد، تهران، صدرا، چ ۲.
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل*، ۳ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چ ۱.
۱۹. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهاية الحكمة*، ۱ جلد، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامی، چ ۱۲.
۲۰. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، ۱۴۲۳ق، *زاد المعاد - مفتاح الجنان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چ ۱.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، (ط - بیروت)، بیروت، دار الحیاء التراث العربی، چ ۲.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
۲۳. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۹، *المنطق*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.