

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



«عرض ذاتی؛ چرایی تفاوت دیدگاه صدرالمتألهین و علامه طباطبایی»

رضا اکبریان رضیه سادات امیری^۱، رضیه سادات امیری^۲

^۲مدرس گروه معارف، موسسه آموزش عالی آل طه، تهران r.amiri313@yahoo.com

چکیده

یکی از کلی ترین و مبهم ترین اصطلاحات فلسفی مفهوم «عرض ذاتی» است. ملاصدرا اعراض ذاتی را محمولاتی می داند که بدون واسطه یا به واسطه امری مساوی عارض موضوع می شوند. اما علامه هر نوع واسطه در عروضی را مانع ذاتی بودن محمولات دانسته و تساوی محمول با موضوع در علوم حقیقی را ضروری می داند. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش پاسخ می دهد که تساوی محمول با موضوع چه لوازمی دارد که علامه طباطبایی به خلاف ملاصدرا بر ضرورت آن تأکید می کند. رهیافت به دست آمده از پژوهش نشان می دهد توسعه قلمرو فلسفه، لزوم دستیابی به یقین منطقی در «فلسفه الهی»؛ و حکایت موجود از وجود بدون ماهیت، از عوامل تمایز تلقی علامه طباطبایی از عرض ذاتی نسبت به ملاصدرا است.

واژه‌های کلیدی

عرض ذاتی، فلسفه، وجود، ماهیت، علامه طباطبایی، ملاصدرا.

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



۱. متن مقاله

مشهور فلاسفه، تمایز علوم حقیقی را به تمایز موضوع می‌دانند. علم حقیقی نیز علمی است که ریشه در تکوین دارد و از دل واقعیت کشف می‌شود، بر خلاف علوم اعتباری که قراردادی‌اند و از آنجا که ذات حقیقی ندارند، اعراض و احکام ذاتی هم نخواهند داشت. اما در علوم حقیقی که تمایزشان ریشه در تکوین دارد، محمول باید از اعراض ذاتیه موضوع آن علم باشد. اما در رابطه با خصوصیات عرض ذاتی بین فلاسفه اختلافاتی وجود دارد. این اختلافات سبب تفاوت در طبقه‌بندی علوم و در نتیجه مسائل قابل طرح در یک علم و گستره و قلمرو آن می‌شود. علامه بر خلاف صدرا، بر تساوی محمولات علوم برهانی و فلسفه، با موضوع آن تأکید دارد. در نگاشته حاضر تلاش می‌شود به چرایی این تفاوت در نگرش پرداخته شود. در مقاله‌ای با عنوان «بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی درباره عوارض ذاتی» به نقد و بررسی عرض ذاتی از دیدگاه علامه پرداخته می‌شود اما تنها یکی از عوامل تأکید علامه بر تساوی محمول با موضوع، ذکر می‌گردد و این دلیل نیز رد می‌شود (اسدیور؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۹۸). در کتاب «ابداعات فلسفی علامه طباطبایی» نیز به ذکر عامل قبلی بسنده می‌شود (اردستانی؛ کوچنانی، ۱۳۸۷: ۸۵).

این نوشتار که از روش تحلیلی-توصیفی بهره می‌برد، جهت دستیابی به پاسخ مسأله مذکور، از سه بخش اصلی تشکیل می‌شود. در بخش اول چیهستی و شرایط عرض ذاتی نزد ملاصدرا تبیین می‌گردد. در بخش دوم مباحث مذکور از نگاه علامه تبیین و تفاوت آن با نظر ملاصدرا روشن می‌شود. در نهایت در بخش آخر، عواملی که سبب تفاوت تلقی علامه طباطبایی و ملاصدرا از عرض ذاتی می‌شود، ذکر می‌گردد.

A. ۱ چیهستی عرض ذاتی، معیار و شرایط آن نزد ملاصدرا

بین ملاصدرا و علامه در خصوص شرایط عرض ذاتی و در نتیجه مسائل دانش فلسفی اختلاف وجود دارد. به نظر می‌رسد دو عامل مهم را می‌توان از عوامل تفاوت نگرشی علامه به این مسأله نسبت به ملاصدرا برشمرد. قبل از تبیین این عوامل ابتدا باید تعریف عرض ذاتی و شرایط آن از نگاه ملاصدرا مشخص شود.

(۱) ۱-۱ تعریف

جهت تبیین معنای کامل این واژه، ابتدا معنای اراده شده از دو کلمه «عرض» و «ذاتی» را توضیح می‌دهیم. منظور از «عارض»، مطلق چیزی است که بر شیء حمل گردد. در نتیجه، علاوه بر «عرضی» مقابل «ذاتی» در باب کلیات خمس، شامل انواع دیگر عروض نیز می‌شود؛ مانند این که گفته می‌شود «فصل» عرض برای «جنس» است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۵-۴۰). مقصود از «ذاتی» نیز، محمولی است که ذات موضوع، خودبه خود وبدون لحاظ غیر، آن را اقتضا کرده و حمل آن بر موضوع ضروری باشد. ذاتی در کلیات خمس منحصر است در نوع، جنس و فصل که مقوم موضوع اند، اما در عرض ذاتی، شامل اعراض لازم نیز می‌شود؛ اعم از آنکه در زمره ماهیات یا مفاهیم انتزاعی و تحلیلی؛ مانند امکان باشد. چنانکه بیان شد محمولاتی عرض ذاتی تلقی می‌شوند که اقتضای ذات موضوع باشند. بر این اساس اگر محمول به واسطه جز ذات عارض بر موضوع شود، چه این واسطه اعم باشد و چه اخص، مقتضای ذات موضوع نیست و عرض ذاتی شمرده نمی‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۵ق: ۱۲۸/۳). به عنوان مثال متحرک، عرض ذاتی برای انسان نیست، هر چند که به واسطه جزء اعم ماهیت و ذات انسان یعنی جسمیت عارض و لاحق بر آن شده است (طوسی، ۱۳۷۰: ۲۲۸). ملاصدرا به تبعیت از مشهور فلاسفه، در تعریف عرض ذاتی می‌گوید:

«أن موضوع کل علم کما تقرر ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیة - و قد فسروا العرض الذاتی بالخارج المحمول الذی یلحق الشیء لذاته أو لأمر یساویه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۳۰/۱)

با این توصیف مراد از عرض ذاتی نزد مشهور، خارج محمولی است که بدون واسطه یا به واسطه امری مساوی با موضوع بر آن حمل شود. صدرا در ادامه متذکر می‌شود شرط اساسی در این تعریف، عروض بی واسطه یا با واسطه مساوی است؛ اما عده‌ای گمان کرده‌اند که شرط عرض ذاتی مساوات محمول با موضوع است. سپس مسائلی را دیدند که اگر چه جزو علم است، اما اخص از موضوع است و بدین ترتیب دچار اشکال شدند. بنابر پنداشت ایشان، عرض ذاتی حتماً باید در شمول مساوی با موضوع خود باشد و حال آنکه از نظر ملاصدرا

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



ویژگی عرض ذاتی، در مساوات با معروض نیست بلکه در عروض بی واسطه آن است. اگر محمول به واسطه امری اخص بر موضوع حمل شود عرض ذاتی نبوده و جز مسائل آن علم نیست. اما اگر امر اخص بدون واسطه و مستقیم بر موضوع عارض شود به دلیل عروض بی واسطه خود عرض ذاتی شمرده می شود. بنابراین عرض ذاتی می تواند اخص از موضوع باشد (همان: ۲۹-۳۰).

B. ۱-۲ مسائل فلسفی

پس از آنکه دانستیم شرط اصلی عرض ذاتی نزد صدرا، حمل بی واسطه است، باید بینیم عرض ذاتی فلسفی یا مسائل فلسفی نزد وی چیست؟ ملاصدرا این تعریف از عرض ذاتی را برای موضوع فلسفه ارائه می دهد:

«... أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليميا أو طبيعيا» (صدر المتألهين، ۱۹۸۱ م: ۲۹/۱-۳۰).

از نگاه صدرا این تعریف از عرض ذاتی فلسفه، اشکالات تعریف پیشینیان را نخواهد داشت؛ زیرا اگر عوارض ذاتی موجود مطلق را محمولاتی بدانیم که حمل آنها بر موجود مستلزم ریاضی یا طبیعی شدن آن نباشد، مباحث فلسفه اولی شمول لازم و مدنظر فلاسفه را داشته و هم الهیات بالمعنی الأعم و هم الهیات بالمعنی الأخص را دربر خواهد گرفت. دوم اینکه برخی گمان کرده اند نباید در فلسفه اولی از احکامی که مخصوص قسم خاصی از وجود است، بحث نمود حال آنکه این سخن تمام نیست. آنچه باید قید شود این است که محمولات فلسفی باید به صفات کلی موجود بپردازند؛ زیرا ممکن است برخی صفات کلی موجود، تنها در یک موجود یا در دسته ای خاص از موجودات مصداق داشته باشد، اما این مقدار به کلیت مسائل فلسفی آسیب نمی رساند (مصباح، ۱۳۸۰: ۱۱۷).

ملاصدرا برای مسائل فلسفی سه مصداق ذکر می کند:

۱. اسباب قصوی و علل عالیة همه معلولات؛
 ۲. عوارض ذاتیة "موجود بما هو موجود". اگرچه ملاصدرا در اینجا عوارض ذاتیة را قسمی از مسائل می داند؛ اما قبلا تأکید کرده که بحث از احکام کلی وجود، تمام مسائل فلسفی است؛ پس مواردی همچون اسباب قصوی در حقیقت بخشی از اعراض ذاتیة است.
 ۳. موضوعات سایر علوم جزئیة (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م: ۲۳/۱ و ۲۴).
- بر اساس وسعت و شمول اعراض ذاتی نیز می توان تقسیم بندی دیگری از آنها ارائه کرد. با این ملاک محمولات فلسفی دو دسته اند: دسته اول؛ محمولاتی که در شمول و وسعت، همتای موضوع فلسفه اند.
- دسته دوم؛ محمولاتی که اخص از موضوع می باشند؛ اما عروض آنها بر موضوع بدون واسطه است؛ یعنی محمولاتی اند که با عروض خود سبب تخصص موجود می شوند نه اینکه تخصص قبل از عروض و با واسطه امری دیگر عارض شود. بنابراین می توان گفت اگر چه این محمولات عارض اخص اند، اما عارض لأمراً اخص نمی باشد. با عروض دسته اخیر از عوارض، مباحث تقسیمی فلسفه شکل می گیرد و بخش های متفاوتی قابلیت می یابند که محمول مسائل فلسفی قرار گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۳۸۲-۱۳۸۶/۱).

C. ۲ چیستی عرض ذاتی، معیار و شرایط آن نزد علامه طباطبایی

نظر علامه در خصوص شرایط عرض ذاتی و در نتیجه شرایط محمولات فلسفی با ملاصدرا متفاوت است. همانگونه که گفتیم از نظر صدرا نیازی نیست اعراض ذاتی نسبت به موضوع فراگیر باشند و تمامی آن را در بر بگیرند، همین مقدار که بی واسطه یا با واسطه امر مساوی با موضوع، عارض آن گردند، برای محمول فلسفی شدن آنها کفایت می کند. اکنون می خواهیم بدانیم پاسخ علامه به این پرسش چیست: آیا عوارض ذاتیة موضوعات علوم حقیقی از جهت شمول، مساوی با موضوع اند، یا همانگونه که صدرا محمولات اخص را هم عرض ذاتی می داند، علامه هم عرض ذاتی بودن محمولات اخص را می پذیرد؟

(۱) ۱-۲ تعریف

وی به دلایلی که در ادامه تبیین خواهد شد، بر ضرورت تساوی موضوع و محمول در علوم حقیقی که روش برهانی دارند، تأکید می کند. علاوه بر این لازم می داند که بین موضوع و محمول هیچ واسطه ای، حتی واسطه مساوی با موضوع، نباشد؛ زیرا عرضی، ذاتی تلقی می گردد، که مقتضای موضوع بوده و در عروضش بر موضوع به امر زائدی نیاز نداشته و خود موضوع برای عروض محمول کافی باشد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م: ۲۸/۱).

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



در اینجا تفاوت دیگر سخن ملاصدرا با علامه آشکار می‌گردد، زیرا ملاصدرا بر خلاف علامه، عروض با واسطه مساوی را مانع عرض ذاتی نمی‌داند. لازم است قبل از هر چیز انواع واسطه را بررسی کنیم تا بدانیم مقصود علامه از عروض بدون واسطه کدامیک از واسطه‌هاست. *D. مقصود از واسطه در تعریف عرض ذاتی*

اگر اعراض ذاتی تنها محمولاتی باشند که بدون واسطه بر محمول عارض می‌شوند، اشکال مهمی شکل می‌گیرد؛ به عنوان مثال اگر «الف» موضوع یک علم باشد و «ب» اولین عرض ذاتی آن، در اینجا «ب» بی واسطه بر «الف» حمل می‌شود. ولی اگر «ج» دومین عرض ذاتی «الف» باشد و داشته باشیم: "هر الف ب است" و "هر ب ج است" در نتیجه "هر الف ج است"، می‌بینیم که «ج» به واسطه «ب» بر «الف» حمل شده است. اکنون اگر گفته شود که عرض ذاتی، تنها عروض بی‌واسطه بر موضوع است، آنگاه تنها محمول اولین مسأله، عرض ذاتی خواهد بود و محمول سایر مسایل برای موضوع علم، خارج از این حیطه قرار می‌گیرند عرض در نتیجه اکثر مسایل علوم حقیقی را باید از مسایل آن علم خارج کرد.

در پاسخ اشکال فوق ابتدا باید مراد از واسطه در تعریف عرض ذاتی مشخص شود. واسطه‌ها بر چند نوع اند: الف: واسطه در ثبوت: در این نوع وساطت، قید و واسطه نقش علی دارد و علت اتصاف موضوع به محمول است. این اتصاف حقیقی است و هیچ گونه مجاز عقلی در آن راه ندارد به گونه‌ای که سلب محمول از موضوع غیر ممکن است؛ مانند «انسان از حیث تعجب ضاحک است» که تعجب، علت ضحک برای انسان است و او را حقیقتاً ضاحک می‌سازد. به واسطه در ثبوت «حیثیت تعلیلیه» نیز گفته می‌شود. ب: واسطه در اثبات: واسطه در اثبات، واسطه‌ای است، که حد اوسط قیاس باشد، به نحوی که گفته می‌شود حد وسط، علت علم ما به اتصاف اصغر به اکبر است.

ج: واسطه در عروض: واسطه در عروض آن است که محمول ابتدا عارض چیزی شود که متحد با موضوع باشد و یا در یک جا تلاقی کرده باشند، و سپس به توسط آن واسطه، بر موضوع عارض گردد، مثل «ثقل» که به واسطه «جسمیت» عارض «انسان» می‌گردد. گاهی از واسطه در عروض به عنوان «حیثیت تقییدیه» یاد می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۲: ۱۷۰).

علامه به صراحت می‌گوید مقصودش از واسطه در تعریف عرض ذاتی، «واسطه در عروض»؛ یعنی «حیثیت تقییدیه» می‌باشد. بنابراین آنجا که گفته‌اند که عرض ذاتی بدون واسطه عارض موضوع می‌شود، مراد واسطه در عروض است؛ نه واسطه در اثبات که در بحث قیاس مطرح است، و نه واسطه در ثبوت. عبارت وی در این باره چنین است: «در عروض محمول ذاتی بر موضوعش هیچ واسطه‌ای، چه اعم چه اخص، در کار نیست و مقصود از واسطه چیزی است که به تنهایی در حد محمول اخذ می‌شود بدون اینکه موضوع یا ذوالواسطه در اینجا نقشی داشته باشد و داخل در حد گردد، مثل عروض سیاهی بر کلاغ به واسطه پرهایش» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م: ۳۲/۱). در نتیجه، علت این امر که حمل محمولات به واسطه فصل، مانع عرض ذاتی بودن محمول نمی‌گردد، این است که فصل واسطه در ثبوت است نه واسطه در عروض. فصل چیزی غیر از خود شیء نیست و چیزی که به واسطه آن بر نوع عارض می‌شود در واقع به علت خود نوع بوده است، چون شیئیت هر شیء به صورت آن است و فصل همان نوع به شرط لا است.

(۱) ۲-۲ مسائل فلسفی نزد علامه

همانگونه که عرض ذاتی در علوم برهانی نزد علامه مساوی با موضوع است، محمولات در فلسفه الهی^۱ نیز با موضوع آن، به تنهایی یا به نحو تردید برابر است؛ احوال موجود مطلق حتماً اموری موجود و واقعیت‌دار هستند، چرا که محال است موجود متصف به صفات ناموجود شود. بنابراین احوالی که در فلسفه درباره آنها صحبت می‌شود بر دو دسته‌اند: دسته نخست: احوالی که از جهت مصداق، مساوی و برابر با موجود مطلق می‌باشند؛ مانند خارجیت مطلق [به معنای عینیت داشتن] و وحدت عام و فعلیت کلی. دسته دوم: احوالی که از جهت مصداق اخص از موجود مطلق هستند، اما به ضمیمه طرف دیگرشان مساوی با موجود مطلق می‌باشند. مثلاً خارجیتی که در برابر ذهنیت

^۱ به نظر می‌رسد علامه در رساله «علی و فلسفه الهی»، برای فلسفه دو شاخه قائل می‌شود که یکی اعم از دیگری است؛ یکی «فلسفه الهی» که به اصل هستی و احکام و اقسام آن می‌پردازد و دیگری «فلسفه» با موضوع واقعیت، که تمام واقعیات را مورد تحلیل هستی‌شناسانه قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۸۵/۱)

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



است، اخص از موجود مطلق می‌باشد، اما خارجیت و ذهنیت به ضمیمه هم مساوی با موجود مطلق می‌باشند، به نحوی که می‌توان گفت: موجود یا خارجی است و یا ذهنی، و یا موجود یا واحد است و یا کثیر، و نیز موجود یا بالفعل است و یا بالقوه (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۶-۵۷).

E. ۳) چرایی تفاوت نگرش علامه به عرض ذاتی

همانگونه که بیان شد علامه به خلاف ملاصدرا بر ضرورت تساوی عرض ذاتی با موضوع تأکید دارد. به نظر می‌رسد سه عامل سبب این دیدگاه متفاوت نزد علامه است:

(۱) ۳-۱ توسعه قلمرو فلسفه

بیان شد که از نظر ملاصدرا محمولات اخصی که بدون واسطه ریاضی و طبیعی بر موجود حمل شوند، در زمره محمولات فلسفی اند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م: ۲۹/۱-۳۰). سؤال بسیار مهمی که با این تحلیل صدرا پیش آمد و سبب چالش جدی شد، این بود که چرا فصل‌های حاصل از تقسیم موجود به واجب و ممکن یا تقسیم ممکن به جوهر و عرض، با آنکه اخص از موجودند، تشکیل علمی جدید را نمی‌دهند، اما فصل‌های حاصل از تقسیم موجود به حار و بارد در علم جدیدی غیر از فلسفه جای می‌گیرد؟ درحالی که جوهر و عرض هم به واسطه‌ی قید امکان، که اخص از موجود است، عارض وجود می‌شوند. حتی می‌توان گفت همه‌ی گزاره‌های اخص، با واسطه بر موضوع حمل می‌شوند؛ زیرا هر یک از محمولات اخص به نوع و قسمی از وجود تعلق دارند و به واسطه همان نوع است که بر وجود حمل می‌شوند. حتی گزاره‌ای مانند "موجود ممکن است" که از تقسیمات اولیه‌ی موجود است، به واسطه ماهیت بر موجود حمل شده است. گذشتگان تلاش کردند این مسئله را با این پاسخ حل کنند که این محمولات به نحو تردید فراگیر و برابر با موضوع اند و اختصاص به نوع خاصی از انواع موضوع ندارند که لازم باشد به واسطه آن نوع خاص بر موجود حمل شوند، اما ملاصدرا با پذیرش امکان اخص بودن محمول و عدم تساوی آن با موضوع، باید پاسخ دیگری برای این پرسش مهیا کند.

در آثار ملاصدرا پاسخی برای این مشکل نمی‌توان یافت. از نظر او این عوارض اگرچه اخص اند، اما بدون واسطه بر موجود حمل شده‌اند. در این دیدگاه نمی‌توان دریافت که چگونه واسطه‌هایی که مثال زده شد توسط صدرا نادیده گرفته می‌شود.

اما پاسخ به این پرسش را در کلام شارحان صدرا می‌توان دریافت. حاجی سبزواری در تعلیقه‌هایش بر اسفار با تفکیک انواع واسطه‌های بین موضوع و محمول، تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ دهد. وی بیان می‌دارد عرض ذاتی، محمولی است که بدون واسطه عارض محمول می‌شود، اما واسطه هم انواعی دارد و مقصود صدرا همه‌ی انواع واسطه‌ها نیست. سبزواری واسطه‌ها را به سه قسم تقسیم می‌کند. در حالت اول که خود دو قسم است، واسطه و ذوالواسطه از هم استقلال وجودی داشته و دو وجود مستقل اند؛ مثل عروض حرکت بر مسافری که در اتومبیل نشسته است. در این حالت گاهی اخص به محمول حقیقی و گاهی غیرحقیقی است. اما حالت دوم موضوع و محمول از یکدیگر استقلال وجودی ندارند و در حقیقت به یک وجود موجودند. در این حالت ذوالواسطه بدون واسطه، تحصیلی نداشته و حتی بر آن تقدم وجودی ندارد. این واسطه محمول را از عروض ذاتی خارج نمی‌کند و می‌توان از آن صرف نظر کرد (ملاصدرا، تعلیقه سبزواری، ۱۹۸۱م: ۳۲/۱).

محقق رشتی در این عرصه تحلیل بیشتری ارائه می‌دهد. وی بیان می‌دارد که واسطه‌ها خود بر دودسته‌اند: دسته‌ای وجودی مغایر با معروض داشته و اتحادشان با معروض تنها از نوع اتحاد جوهر و عرض است، و دسته‌ای دیگر هیچ‌گونه هستی مستقلی از معروض ندارند بلکه چه در جعل و چه در وجود به‌عین وجود معروض موجودند؛ مانند مفهوم «امکان» که در حمل معلولیت بر نفس، واسطه است. اما خود امکان جعلاً و وجوداً به واسطه‌ی نفس موجود است از این رو وساطت آن نوعی وساطت تحلیلی و عقلی است و عوارضی را که با این وسایط تحلیلی بر موضوع حمل می‌شوند را می‌توان اعراض ذاتی دانست. بدین ترتیب اگرچه برخی احکام انواع وجود؛ مانند نفس، عقل و واجب تعالی به کمک واسطه‌هایی بر وجود حمل می‌شوند، اما این احکام همچنان عرض ذاتی وجودند؛ زیرا این واسطه‌ها فقط در مقام تحلیل مستقل در وجودند و نه در وجود خارجی (رشتی، بی‌تا، ۱/ ۳۱-۳۲).

به‌عنوان مثال امکان که موجب تخصیص موجود به ممکن می‌گردد، چیزی جز یک مفهوم تحلیلی برای ارائه حصر ای خاص از اصل موجود نیست و در عروض جوهر و عرض بر موجود، "عنوان امکان" نقشی خاص بر عهده ندارد؛ یعنی این چنین نیست که جوهر و عرض

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



ابتدا بر امکان حمل شده و از خواص و عوارض مختص به آن باشند و سپس به وساطت امکان عارض موجود گردند، به طوری که اصل موجودات ابتدا به صورت ممکن در خارج محقق گردند، سپس جوهریت یا عرضیت بر آن‌ها عارض شوند. عنوان جوهر و عرض نیز برای اقسام خود چنین هستند؛ یعنی این گونه نیست که اصل موجود اول به صورت جوهر مطلق در خارج محقق گردد، و سپس به اقسام پنج گانه درآید. بنابراین وجودی مستقل از معروض خود ندارند. از این رو هر یک از جواهر پنج گانه از جمله جسم طبیعی، از عوارض ذاتی موجود شمرده می شوند.

با توجه به تبیینی که از عرض ذاتی ذکر شد علاوه بر اسباب قصوی، بحث از اقسام موجود به شرط آنکه عروض آن اقسام بر موجود مستلزم طبیعی یا ریاضی شدن آن نباشد، بحث از عوارض ذاتی موجود است؛ زیرا واسطه‌هایی مانند جسمانیت یا کمیت، واسطه‌های تحلیلی نیستند. به اقسامی که واجد شرط مذکور باشند، حمل آن‌ها بر موجود مستلزم طبیعی یا ریاضی شدن آن نشود (اقسام اولیه موجود می گویند. بنابراین تقسیمات اولیه موجود که فلسفه اولی از آن بحث می کند لازم نیست، مثل تقسیم موجود به واجب و ممکن تقسیمی فراگیر باشد؛ بلکه می تواند مانند تقسیم موجود به جوهر و عرض، تمام موجودات را در برگیرد (ر.ک. جواد آملی، ۱۳۸۲: ۱۸۸-۱۸۹). پس اگر تقسیم فراگیر باشد؛ مانند تقسیم موجود به مفارقات و غیر مفارقات، اما فاقد شرط مذکور باشد (باواسطه غیر تحلیلی مثل طبیعیات یا ریاضیات بر موضوع حمل شود)، نمی تواند از مسائل فلسفه تلقی شود.

این پاسخ با توجه به مبانی ملاصدرا کامل به نظر نمی رسد؛ زیرا همانگونه که برخی پژوهشگران گفته اند، می توان از دیدگاه‌هایی همچون نظریه تشخیص به واسطه وجود نه اعراض (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۱۰۳) نزد ملاصدرا، چنین نتیجه گرفت که از نگاه وی، اعراض از مراتب جوهر بوده و موجود به یک وجودند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۲۰۳)؛ (اکبریان، ۱۳۸۲: ۵۸)؛ (علم الهدا، ۱۳۹۷: ۱۶۱). پس اقسامی از وجود که به واسطه ریاضیات یا طبیعیات عارض موجود می شوند، وجوداتی مستقل از ریاضیات یا طبیعیات نیستند و از این جهت تفاوتی با واسطه‌هایی همچون امکان و جوهر ندارند؛ به عنوان نمونه حار و گرما وجودی مستقل از آتش؛ یا زوجیت، وجودی مستقل از عدد ندارد. بنابراین همچنان خروج ذوواسطه‌های دسته اول از مسائل فلسفی، مستلزم خروج ذوواسطه‌های دسته دوم نیز هست. از این رو این پاسخ که تمامی اقسام موجود به نحو تردید برابر موجود مطلق اند لذا بدون واسطه عارض موجود شده اند، پاسخ کامل تری به نظر می رسد. در این صورت علاوه بر دسته اول، دسته دوم از اقسام موجود نیز خارج از مباحث فلسفی نخواهند بود.

اکنون باید دید آیا نزد علامه نیز واسطه‌هایی مانند ریاضیات و طبیعیات مانع آن است که برخی اقسام موجود، موضوع مسائل فلسفی واقع شوند؟ تقسیمات وجود تا کجا ادامه یابند، با مقابل هایشان برابر موجود مطلق اند؟ از نظر علامه واسطه‌هایی همچون ماهیت امکان یا جوهر، واسطه در عروض بر موجود مطلق نیستند؛ زیرا موجود مطلق در حد تمام اقسامش أخذ می شود و محمولی که موضوع یا موضوع موضوع یا موضوع موضوع (تا آخرین موضوع) در حدش أخذ شود، عرض ذاتی تمام این موضوعات است مانند سیاهی که عرض ذاتی موضوع و موضوع موضوعش است تا به موجود برسد:

و کذا لو كان للموضوع موضوع و لموضوعه موضوع و جب أن يؤخذ الموضوع الأول في حد الجميع كالسواد و موضوعه الكيف المبصر و موضوع الكيف المحسوس و موضوعه الكيف و موضوعه الماهية و موضوعه الموجود مثلا (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۰).

اما آیا اقسامی از موجود مطلق که با واسطه طبیعیات یا ریاضیات بر آن حمل می گردند، خارج از مسائل فلسفی اند؟ با توجه به توضیحی که داده شد پاسخ منفی است؛ زیرا موجود در حد تمامی این اقسام أخذ می شود و تمام اقسام موجود مانند جسم و دایره، به شرط آنکه از حیث «موجود بودن» در نظر گرفته شوند، به نحو تردید برابر موجود مطلق اند؛ نه آنکه به واسطه نوع خاصی از موجودات عارض موجود شده باشند:

أن البحث في العلم الإلهي ينتهي إلى الجسم من جهة أنه موجود و يبتدى في العلم الطبيعي من جهة أن له ماهية الجسم الطبيعي لا من جهة أنه موجود و كذلك الكلام في الدائرة من جهة أنها موجودة و من جهة أنها شكل هندسي موضوع لأحكام هندسية (همان) با این توضیحات می توان یکی از عوامل تفاوت نگرش علامه به عرض ذاتی را، توسعه قلمرو فلسفه دانست. اعراض ذاتی باید مستقیما یا به نحو تردید برابر موضوع باشند، از طرفی تمام اقسام موجود تا هر کجا که تقسیم ادامه یابد، به نحو تردید برابر موجود است و می توان از حیث موجود بودن در فلسفه از آن سخن گفت.

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



F. ۲-۳ ضرورت حصول یقین منطقی در فلسفه الهی نزد علامه طباطبایی

علامه در علوم حقیقی که مبتنی بر روش برهانی‌اند، بر یقینی بودن گزاره‌ها تأکید دارد.^۲ قیاس برهانی در صورتی یقین منطقی به نتیجه تولید می‌کند، که مقدمات آن دارای ۴ شرط باشد: ۱. ضرورت ۲. دوام ۳. کلیت ۴. ذاتیت. این شرایط به نحوی است که احتمال صدق طرف مقابل قضیه، کاملاً مرتفع می‌گردد. لازمه این امر آن است که محمول با وضع موضوع وضع گردد و با رفع آن رفع شود؛ زیرا اگر محمول با وضع موضوع رفع شود یا با رفع موضوع وضع گردد، مقتضای ذات موضوع، و در نتیجه یقینی و دائمی نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۳۰/۱).

استدلال علامه در خصوص ضرورت تساوی اعراض ذاتی با موضوع را می‌توان بدین نحو تقریر نمود:

مقدمه اول: برای یقینی بودن یک قضیه لازم است به صدق دو قضیه یقین داشته باشیم ۱. «الف ب است» ۲. «محال است که الف ب نباشد».

مقدمه دوم: لازمه یقین به دو قضیه فوق این است که «ب» با وضع «الف» وضع، و با رفع آن رفع شود.

مقدمه سوم: تنها در صورتی «ب» با وضع «الف» وضع و با رفع آن مرتفع می‌گردد، که «ب» با «الف» یا همان موضوع، مساوی باشد.

نتیجه: برای یقینی بودن یک نتیجه لازم است «الف» و «ب» یا همان موضوع و محمول با یکدیگر مساوی باشند.

علامه فلسفه را علمی برهانی با استنتاج یقینی می‌دانند و از نگاه ایشان اعراض ذاتی هم اعتباری صرف نبوده و در برهانی بودن علوم نقش دارند. برهان نیز هنگامی نتیجه یقینی می‌دهد که به تعبیر خواجه طوسی، مقدمات، قضایای ضروری، ذاتی، کلی و دائمی باشند (طوسی، ۱۳۵۶: ۳۷۸). علامه طباطبایی نیز در تبیین مقدمات یقینی می‌گوید "برهان برای این که قیاسی منتج به یقین باشد باید از مقدماتی یقینی تشکیل شود. یقین عبارت است از این که «الف ب است» و ممکن نیست که چنین نباشد" (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۳۰/۱). برای حاصل شدن چنین امری لازم است محمول قضیه مقدماتی، مقتضای ذات موضوع بوده و ذات به تنهایی بدون نیاز به قید زائد، برای عروض آن کفایت کند. در این صورت محمول، بدون هیچ گونه شائبه کذبی، ذاتی موضوع شمرده می‌شود.

اما علامه علاوه بر شرط اول - مقتضای ذات بودن عرض ذاتی - قید دیگری را نیز لحاظ می‌کند و آن این است: محمول به نحوی باشد که با وضع موضوع، وضع شود و با رفع آن نیز مرتفع گردد و اگر با وضع موضوع رفع گردد، یا با رفع موضوع، وضع گردد، نتیجه یقینی نخواهد بود (همان). لازمه این امر نیز آن است که محمول با موضوع مساوی بوده و در عروض محمول بر موضوع هیچ گونه واسطه ای نباشد.

(۱) تحلیل و بررسی

برخی گمان کرده‌اند علت تأکید علامه بر تساوی محمولات علوم برهانی با موضوع، ذاتی قلمداد نمودن مقدمات برهان، می‌باشد. سپس اثبات کرده‌اند تنها اموری که برای دستیابی به ضرورت صدق در علوم برهانی لازم است، کلیت و دوام مقدمات می‌باشد و ذاتی بودن مقدمات را عقلاً تنها جهت طبقه‌بندی علوم اعتبار کرده‌اند. در ادامه نتیجه گرفته‌اند که اگر ذاتی بودن مقدمات برای تحصیل یقین منطقی لازم نباشد، تساوی اعراض ذاتی با موضوع نیز ضروری نخواهد بود؛ یعنی می‌توان در این علوم به یقین منطقی دست یافت بدون آنکه نیازی به تساوی محمول با موضوع باشد (اسدپور & کردفیروزجایی، ۱۳۹۸: ۷۰).

این در حالی است که در برهان علامه، حد وسط در اثبات ضرورت تساوی موضوع با محمول، ضرورت دستیابی به یقین منطقی است و ذاتی بودن مقدمات برهان، تنها یکی از شروط چهارگانه برای دستیابی به این یقین است و سه شرط دیگر؛ یعنی ضروری، دائمی و کلی بودن، برای استنتاج فوق کافی است. بنابراین حتی اگر ذاتی بودن را شرط یقین ندانیم، همچنان استدلال علامه بر ضرورت تساوی موضوع با محمول دلالت دارد.

علامه دستیابی به یقین منطقی در «فلسفه الهی» را ضروری می‌داند؛ زیرا این دانش به عنوان دانشی که مبانی و اصول موضوعه علوم^۲ دیگر را تبیین می‌کند، لازم است خود بر پایه‌های مستحکمی استوار باشد. برای رسیدن به این مقصود نه تنها تبعیت از روش برهانی را ضروری می‌داند، بلکه مسائل و احکام فلسفی را هم به نحوی تبیین می‌کند که مقصود مذکور حاصل گردد. ضرورت دستیابی به یقین منطقی مختص به فلسفه الهی است؛ روش علامه طباطبایی در شاخه‌های فلسفی مانند فلسفه اجتماع، فلسفه انسان و فلسفه عمل، دلالت بر کفایت یقین عقلایی دارد (امیری، اکبری، و کارکرد آن در سایر علوم، در شرف چاپ)

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



نتیجه: «احوال کلی موجود بما هو موجود» با «موجود» از آن جهت که موجود است مساوی‌اند. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۴/۱) زیرا طبق مقدمه اول نمی‌تواند اعم باشد و طبق مقدمات بعدی هم نمی‌تواند اخص باشد.

توضیح مقدمه سوم و چهارم: اتصاف موجود به احکام عدم مستلزم این است که موجود در عین حال که مصداق موجود است مصداق عدم هم باشد و این تناقض است و تناقض محال است؛ زیرا اگر موجودی برخی احکام موجودیت را نداشته باشد باید احکام نقیض آن یعنی؛ عدم را داشته باشد، و حال آنکه همانطور که گفتیم هیچ موجودی به احکام عدم متصف نمی‌شود؛ لذا تمامی موجودات، احکام و عوارض کلی موجودیت را دارا هستند.

همانگونه که مشاهده می‌شود استدلال فوق برای اثبات تساوی مسائل فلسفی با موضوع آن، از موجود مطلق به عنوان موضوعی فراگیر کمک می‌گیرد؛ یعنی موجود مطلق، تمام واقعیات را در برمی‌گیرد.

برای توضیح بیشتر لازم است نگاهی مختصر به محکی موضوع فلسفه در یک سیر تاریخی داشته باشیم. از زمان فارابی و ابن سینا تمایز منطقی وجود و ماهیت، تمایزی متافیزیکی و هستی‌شناختی تلقی شد، تا بحث علیت در مقام ایجاد و نه صرفاً محرک، به خوبی تبیین شود. اگر چه در تبیین و شرح مسأله عروض وجود بر ماهیتی که ابن سینا مطرح می‌کند، اختلاف وجود دارد؛ اما در کلام ابن سینا شواهدی وجود دارد که سبب شده از نگاه برخی شارحین این تمایز متافیزیکی تلقی گردد و پذیرفته شود که از نگاه شیخ، «موجود» در عرصه «هستی‌شناختی»، حاکی از وجود و ماهیت است. بدین معنا که موجود علاوه بر وجود، از ماهیت خارجی هم حکایت می‌کند. ابن سینا در مواردی صراحتاً ماهیت و نه وجود را منشأ آثار معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۴۱) و این امر نیز مؤید آن است که تمایز ماهیت و وجود، متافیزیکی است و هر موجودی حتی اگر با یک وجود در خارج محقق شده باشد، دو حیثیت با آثار خارجی متفاوت دارد.

مواردی از این دست سبب شده که فخر رازی، مغایرت وجود و ماهیت نزد ابن سینا را مغایرت خارجی تفسیر کند (رازی، ۱۳۸۴: ۵۴/۱)، و ابن رشد و سهروردی با فرض خارجی بودن تغایر وجود و ماهیت نزد ابن سینا، نظام فلسفی او را نقد کنند (ابن رشد، ۱۴۲۹: ۲۴۴-۲۵۸؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸۰-۱۸۹).

ملاصدرا نیز اگر چه محکی بالذات موجود را وجود می‌داند، اما محکی بالعرض آن را ماهیت قلمداد کرده و آن را محقق به وجود خارجی می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۸). و در جای دیگر می‌گوید آنچه اولاً و بالذات تحقق دارد وجود است و ماهیت به تبع وجود محقق می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۵۴-۵۵). حاجی سبزواری نیز به عنوان یکی از شارحین صدرا در شرح منظومه اعتباری بودن ماهیت را منافی با خارجیت آن نمی‌داند (سبزواری، بی تا: ۱۴۴).

اما علامه محکی موجود را برابر با واقعیت و وجود می‌داند: «وجود، حقیقت اصیلی است، و غیری برای او در خارج نیست، زیرا هر چه غیر او باشد، پوچ و باطل خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۶)؛ وی خارجی بودن ماهیت را حتی به صورت ثانیاً و بالعرض انکار می‌کند: «ماهیات که ذهن آنها را اموری واقعیت‌دار و ذی وجود فرض می‌کند، همه اموری ذهنی و انتزاعی هستند و تنها چیزی که واقعیت دارد و ملاً خارجی را تشکیل داده است، همانا خود وجود و واقعیت است؛ بنابراین هر جا که پای تحقیق از عینیت خارجی به میان می‌آید ماهیات را برای همیشه باید از حوزه تحقیق خارج کرد و پای وجود را به میان کشید» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۵۳/۳). در جای دیگر می‌گوید: "ماهیات و احکام آثار ماهیات در وجود و واقعیت هستی جاری نیست" (همان: ۵۶/۳). با توجه به اینکه علامه ماهیات را نیز صرفاً جلوه های گوناگون حقیقت در ذهن می‌نامد (همان: ۵۳/۳)، می‌توان گفت وی تنها حیثیت ماهیت را معرفت‌شناسی دانسته و هیچ‌گونه واقعیت خارجی برای آن قائل نیست.

تنها محکی که می‌توان از ماهیت در خارج در نظر گرفت سلوب و قیود وجودات خاص؛ یعنی مرزهای هر وجود خاص و مقید با وجودات خاص دیگر است. از نظر وی، ماهیت حد و مرز وجود است که یک وجود خاص را از وجودات دیگر جدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۱۳۵). حدود، قیود و اعدام هم مرز موجودات خاص از یکدیگر را معین می‌کند و هم میزان نزدیکی و دوری به خداوند را مشخص می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۲۳: ۶۰ و ۶۱). بنابراین اگر در مواردی علامه از تحقق بالعرض ماهیت سخن می‌گوید، مقصود همین اعدام مضاف و قیودات یک وجود است و در حقیقت ذهن برای این حدود یک نوع هستی اعتبار می‌کند: «چون ماهیات نمود و نمایش وجود برای ذهن هستند. عقل ناگزیر دایره ثبوت را توسعه می‌دهد به این صورت که برای ماهیات وجود اعتبار می‌کند و وجود را بر آنها حمل می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۷۰-۷۱).

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



همین تفاوت نگرش به محکی موجود که موضوع فلسفه است، سبب می‌شود که نگاه متفاوتی به اعراض ذاتی و محمولات فلسفی شکل بگیرد. اگر موضوع فلسفه هم حاکی از وجود و هم حاکی از ماهیت باشد، موجود که موضوع فلسفه است، اعم از احکامی خواهد بود که تنها از حیث وجودی موجود را بررسی می‌کنند. اما اگر موجود تنها حاکی از وجود باشد، محمولات فلسفی هم که جنبه وجودی اشیا را بررسی می‌کنند، با آن برابر خواهند بود.

علامه در مقدمه اول استدلال فوق بیان می‌دارد که موضوع فلسفه تمام واقعیات را دربر گرفته و واقعیتی بیرون از آن نیست. این مقدمه را می‌توان بر همین مبنای متافیزیکی علامه مبتنی دانست که ماهیت هیچ نقش متافیزیکی نداشته و واقعیت را وجود پر می‌کند. حال اگر محمولی بر موجود حمل شود که اخص از وجود است، بدین معنا خواهد بود که برخی احکام وجود را دارا نیست و تنها امر متافیزیکی و خارجی که احکام وجود را ندارد، عدم است. پس محمول فلسفی که امری واقعی است، نمی‌تواند اخص از موضوع آن باشد.

.I

.J جمع بندی

ملاصدرا عرض ذاتی را خارج محمولی می‌داند که بدون واسطه یا با واسطه امر مساوی بر موضوع حمل شود و در نتیجه تساوی آن با موضوع ضرورتی ندارد. محمولات فلسفی هم اعراض ذاتی «موجودبماهوموجود» اند که به صفات کلی موجود می‌پردازند و احکام اقسام موجود را، تا زمانی که منجر به ریاضی یا طبیعی شدن موجود نگردد، بیان می‌کند. اما علامه علاوه بر ضرورت تساوی محمول با موضوع در علوم حقیقی، بر ضرورت حمل بی واسطه عرض ذاتی تأکید می‌کند و می‌گوید عرضی، ذاتی تلقی می‌شود که مقتضای موضوع بوده و عروضش بر موضوع به امر زائدی نیاز نداشته باشد. اما این بدان معنا نیست که محمولات اخص از موجود، قضایای فلسفی را تشکیل ندهد؛ زیرا این محمولات با مقابل خود برابر با موضوع فلسفه هستند و همین مقدار از برابری با موضوع، برای رسیدن به مقصود علامه از این شرط، کفایت می‌کند. در خصوص این تفاوت در نگرش به عرض ذاتی، می‌توان سه عامل را برشمرد: علامه با نحوه تبیین خود از عرض ذاتی، قلمرو فلسفه و محمولات فلسفی را نیز گسترش می‌دهد؛ زیرا به خلاف ملاصدرا اقسامی از موجود را که به واسطه ریاضیات و طبیعیات عارض بر آن شده‌اند، داخل در قلمرو فلسفه می‌کند و امکان تحلیل هستی‌شناسانه پیرامون این اقسام را فراهم می‌سازد.

از نگاه وی محمولات «فلسفه الهی» و دیگر علوم برهانی، لزوماً باید به نحوی تبیین گردند که گزاره‌های حاصل از آنها ما را به استنتاج یقینی و منطقی برساند. بنابراین برخلاف صدرا، "محمولات اخص" را - حتی اگر با واسطه مساوی بر موضوع حمل شوند - محمولات فلسفی نمی‌داند؛ زیرا این محمولات شروط یقینی بودن گزاره را نداشته و می‌توانند با وضع موضوع، رفع گردند. تفاوت در نگرش به محکی «موجودبماهوموجود» به عنوان موضوع فلسفه، سبب می‌شود که نگاه متفاوتی به اعراض ذاتی و محمولات فلسفی شکل بگیرد. اگر موضوع فلسفه هم حاکی از «وجود» و هم حاکی از «ماهیت» باشد، «موجود» که موضوع فلسفه است، اعم از احکامی خواهد بود که تنها از حیث وجودی موجود را بررسی می‌کنند. اما اگر موجود تنها حاکی از وجود باشد، محمولات فلسفی هم که جنبه وجودی اشیا را بررسی می‌کنند، با آن برابر خواهند بود. از نظر علامه ماهیت هیچ نقش متافیزیکی نداشته و واقعیت را وجود پر می‌کند. بنابراین محمولات فلسفی به نحو تردید یا مستقیماً با موضوع آن برابرند.

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



K. فهرست منابع

II

ابن رشد. (۱۴۲۹). *قدم له و علق حواشیه*. (تصحیح صلاح‌الدین الهواری) بیروت: المکتب العصریه.

ابن سینا. (۱۳۷۱). *المباحثات*. (تحقیق محسن بیدارفر). قم: بیدار.

ابن سینا. (۱۴۰۴ق). *الشفاء*. (تصحیح سعید زائد؛ الاب قنواتی). قم: نشر آیه الله مرعشی نجفی.

ابن سینا. (۱۴۰۵ق). *الشفاء-المنطق*. قم: مرعشی نجفی.

اردستانی، محمدعلی؛ قاسمعلی کوچنانی. (۱۳۸۷). *ابداعات فلسفی علامه طباطبایی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

اسدپور، اکبر؛ کردفیروزجایی. (۱۳۹۸). *بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و استاد مصباح درباره عوارض ذاتی*. آیین حکمت، ش ۳۹.

اکبریان، رضا. (۱۳۸۶). *جوهر از دیدگاه ملاصدرا*. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۵۱.

امام خمینی. (۱۳۷۶). *جوهرالاصول*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). *رحیق مختموم*. (تهیه و تنظیم حمید پارسانیا) قم: اسرا.

رازی، فخرالدین. (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبیها*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

رشتی، میرزا حبیب‌الله. (بی تا). *بدایع الافکار*. قم: مؤسسه آل بیت.

سبزواری، ملاهادی. (بی تا). *شرح المنظومه*. تهران: نشر ناب.

شیرازی، قطب الدین. (۱۳۸۳). *شرح حکمت الاشراق*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

صدرالمতألہین. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالمتألہین. (۱۳۶۲). *منطق نوین مشتمل بر اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*. تهران: آگاه.

صدرالمتألہین. (۱۳۶۳). *المشاعر*. تهران: طهوری.

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



صدر المتألهین. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه*. بیروت: دار احیا التراث العربی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷الف). *ترجمه و شرح نهاییه*. (علی شیروانی) قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷ب). *ترجمه و شرح نهاییه الحکمه*. (مصباح یزدی) مؤسسه پژوهشی امام خمینی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷ج). *برهان*. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷د). *مجموعه رسائل*. قم: بوستان کتاب

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸الف). *بررسی های اسلامی*. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸ب). *رسائل توحیدی*. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۳ق). *ترجمه رساله الولایه*. قم: بخشایش.

طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). *بدایه الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۵۶). *اساس الاقتباس*. تهران: دانشگاه تهران.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۰). *تعدیل المعیار فی نقد الافکار*. تهران: نشر دانشگاه تهران.

علم الهدا، سیدعلی. (۱۳۹۷). *ذهنی بودن جوهریت و عرضیت در فلسفه صدرایی*، زنجان: تأملات فلسفی، ش ۲۱.

مدرس زنوزی، علی. (۱۳۷۶). *بدایه الحکم*. قم: نشر الزهرا.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). *شرح اسفار*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.