

The Objectivity of the Transcendental Being, the Transcendental Belief, the Transcendental Proposition in the Opinion of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī

Hossein Khodadadi^{1}, Gholam Hossein Khedri²,
Aflatoon Sadeghi², Mahin Rezaei³*

1. PhD Holder of Philosophy of Religion, Payame Noor University, Tehran, Iran
2. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, Payame Noor University, Tehran, Iran
3. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Payame Noor University, Tehran, Iran

(Received: June 4, 2021; Accepted: September 13, 2021)

Abstract

One of the important topics that has made thinkers of the philosophy of religion contemplate by its own nature or as a reaction to constructivists – who believe in the subjectivity and non-objectivity of God – is the reality or – more scientifically stated – objectivity of the Transcendental Being. ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī is one of the thinkers in this arena the rereading of whose thought can help explain his approach to the question of God’s objectivity. After the explanation of the theoretical framework of objectivity, we have explained, reread, and analyzed ‘Allāma’s thought in the domain of God’s objectivity. The results show that ‘Allāma has addressed objectivity in the discussions of ontology, epistemology (on the accuracy of beliefs related to God), and semantics (on the congruence of propositions with the External Being of God as a true and real Matter). The triple concepts of objectivity – i.e., Transcendental Being, transcendental belief, and transcendental proposition – in ‘Allāma’s thought means that God’s Being and Essence is independent from mind (Transcendental Being), the belief or statement about God is metaphysically objective (transcendental epistemology), and the proposition about God can be evaluated by checking its truthfulness/falsity (transcendental proposition).

Keywords: Objectivity, Objectivity of Transcendental Being, Objectivity of transcendental belief, Objectivity of transcendental proposition, ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī.

*Corresponding Author: hussynkh58@gmail.com

فلسفه دین، دوره ۱۸، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰
صفحات ۴۰۹-۴۳۴ (مقاله پژوهشی)

عینیت وجود متعالی، باور متعالی، گزاره متعالی در اندیشه علامه طباطبایی

حسین خدادادی^{۱*}، غلامحسین خدری^۲، افلاطون صادقی^۳، مهین رضایی^۳

۱. دانشجوی دکتری، فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

۲. دانشیار، گروه فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

۳. استادیار، گروه فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۲)

چکیده

از مباحث مهمی که اندیشمندان، در حوزه فلسفه دین را، بالاصاله و فی نفسه، یا در برابر ساخت‌گرایان، که قائل به ذهنی بودن و عدم عینیت خداوند هستند، به اندیشه و تأمل واداشته است، بحث واقعی بودن و به عبارت علمی، عینیت «امر متعالی» است. علامه طباطبایی از اندیشمندانی است که با بازخوانی اندیشه او می‌توان رویکرد او را در امر عینیت خداوند تبیین کرد. در این نوشتار پس از تبیین چارچوبه نظری در تشریح معانی عینیت، به تبیین، بازخوانی و تحلیل اندیشه علامه در حوزه عینیت خداوند پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که علامه هم در هستی‌شناختی و هم در مباحث معرفت‌شناختی، «در صدق باورهای مرتبط با خداوند»، و هم در مباحث معناشناختی «در تطابق گزاره‌ها با وجود خارجی خداوند به عنوان امری حقیقی و واقعی» به طرح عینیت پرداخته است. سه‌گانه عینیت (وجود متعالی، باور متعالی و گزاره متعالی) در اندیشه علامه به این معناست که وجود و ماهیت خدا، مستقل از ذهن است (وجود متعالی)، باور یا جمله درباره خدا از نظر مابعدالطبیعی عینی است (معرفت متعالی)، گزاره درباره خدا، پذیرای ارزیابی از طریق صدق و کذب است (گزاره متعالی).

واژگان کلیدی

عینیت، وجود متعالی، عینیت باور متعالی، عینیت گزاره متعالی، علامه طباطبایی.

۱. بیان مسئله

بحث دربارهٔ عینیت^۱ از زمان فلاسفهٔ اولیه مطرح بوده است. در هر زمانی هر فیلسوفی موضع خاصی را در این باره اتخاذ کرده است. نزد افلاطون «واقعیت عینی» عبارت از عالم مُثُل است، «معرفت عینی» نیز علم به این عالم است و علم به این عالم از طریق شهود حاصل می‌شود. ارسطو برخلاف افلاطون، اشیای پیرامون ما در این عالم را که از طریق تجربهٔ حسی به ادراک درمی‌آیند، عینی‌ترین واقعیت‌ها می‌داند. از نظر ارسطو معرفت عینی، معرفت به صور یا ذوات اشیاست (ملا یوسفی، ۱۳۸۳: ۱۰۳-۱۰۲).

دکارت، از عقل‌گرایان دورهٔ جدید، بر این باور بود که «واقعیت ذهنی»^۲ شناخته‌شده‌تر از «واقعیت عینی»^۳ است، اما در عین حال معرفت به «واقعیت عینی وجود خود شخص» به‌عنوان یک موجود متفکر غیر فیزیکی، به اندازهٔ معرفت شخص به واقعیت ذهنی تفکر و اندیشه‌اش، مهم و اساسی است. اما تجربه‌گرایانی همچون **پیکن**، عینیت را در اشیا موجود پیرامون جست‌وجو می‌کردند. **پیکن** فرض می‌کرد که طبیعت را می‌توان بی‌واسطه شناسایی کرد. **لاک** طبق تمایزی که بین کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه قائل بود، بر این باور بود که ما از طریق علم، تنها می‌توانیم در خصوص ویژگی‌ها یا کیفیات اولیهٔ اشیا، معرفت حاصل کنیم. بنابراین معرفت عینی ما تنها به کیفیات اولیهٔ اشیا تعلق می‌گیرند. طبق ایده‌آلیسم **بارکلی**، تنها واقعیات این عالم، اذهان و محتواهای ذهنی ما هستند. طبق نظر او، خداوند واقعیت عینی را از طریق اندیشه به آن خلق کرده و تا زمانی که به آن می‌اندیشد، آن را حفظ می‌کند (ملا یوسفی، ۱۳۸۳: ۱۰۶-۱۰۵).

کانت برخلاف **لاک**، با تمایز نهادن میان اشیا فی‌نفسه (نومن) و اشیا برای ما (فنومن) یا پدیدار، معتقد بود که ما نمی‌توانیم به طبیعت و ماهیت واقعی اشیا فی‌نفسه، علم پیدا کنیم. تنها چیزی که ما در خصوص اشیا فی‌نفسه می‌دانیم، این است که آنها وجود دارند.

-
1. objectivity
 2. subjective reality
 3. objectivity reality

بنابراین معرفت علمی ما مربوط به اشیا، تنها آن گونه که بر ما ظاهر می‌شوند، است. بر این اساس تنها معنای معقول و پذیرفتنی برای واژه «عینی» احکامی است که بر سر آنها توافق عمومی باشد. سیر مباحث کانت در بخش «تحلیل استعلایی» منتقل شدن از «عین» و متعلق شناخت به «مفهوم یک عین» است (Wolf, R.P, 1963: 266) بدین سان به جای مفهوم مابعدالطبیعی «عین»، «متعلق شناختی» قرار می‌گیرد، و صرفاً از منظر معرفت‌شناختی تعریف می‌شود، و از حل دوگانگی غیرقابل عبور عین و ذهن در واقع، شناخت‌ناپذیری واقعیت نفس‌الامری به دست می‌آید. به تعبیری به شرط نشناختن (امر فی نفسه)، شناخت (پدیدار) ممکن و میسر می‌گردد.

در جهان اسلام نیز، مسئله سوژه و ابژه و رابطه ذهن و عین به عنوان مسئله‌ای معرفتی در فلسفه سینوی با مسئله جوهر و عرض ارتباط نزدیکی پیدا می‌کند. ابن سینا در الهیات شفا فصلی دارد تحت عنوان «فی ان العلم عرض». شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی نیز به این مسئله پرداختند. فخر رازی فصل مستقلی را تحت عنوان وجود ذهنی، ایجاد کرده است و متکلمان مکتب شیراز همچون محقق دوانی و به خصوص فاضل قوشچی متعرض مسائل آن شده‌اند. اما صدرالمতألهین با مبانی حکمت متعالیه، طرح نوینی را برای حل مسئله علم و رابطه عالم و معلوم ایجاد کرد. او علم را از مدار مقولات و از مدار جوهر و عرض خارج کرد و به متن وجود بازگرداند (پارسانیا، خبرگزاری فارس، ۱۳۹۴/۷/۱۹).

رویکرد عرفانی نیز در بحث جوهر و عرض، مسیر دیگری را طی می‌کند. در تعریف عرفان اسلامی از جوهر و عرض، نه انسان جوهر است و نه علم عرض است. جوهر در تعریف عرفانی وجود لاشروط قسمی، فیض منبسط، نفس رحمانی و امر واحد الهی است. این مفاهیم و عبارات متعدد، همگی به حقیقت واحدی اشاره می‌کنند که مقوم موجودات متعین و متکثر است و به دلیل اینکه موجودات متعین قوام به آن فیض واحد دارند، به همه آنها عرض اطلاق می‌شود.

از مباحث مهمی که اندیشمندان در حوزه فلسفه دین را به اندیشه و تأمل واداشته است، بحث واقعی بودن و به عبارت علمی تر، عینیت «امر متعالی» است. واقعی بودن، به این معناست که امر متعالی، حقیقتی مستقل از ذهن دارد که این مسئله در تجربه دینی، در برابر اندیشه ساخت‌گرایان^۱ مطرح می‌شود. عینیت در اندیشه علامه طباطبایی، در سه موضع قابل تبیین و بررسی است. علامه هم در هستی‌شناسی به طرح عینیت پرداخته است و هم در مباحث معرفت‌شناختی، در صدق باورهای مرتبط با خداوند، و هم در عینیت معناشناختی در تطابق گزاره‌ها با وجود خارجی خداوند به‌عنوان امری حقیقی و واقعی پرداخته است. بدین معنا که عینیت در نگاه او، این بحث هم شامل عینیت معرفت‌شناختی و هم عینیت هستی‌شناسی و هم عینیت معناشناختی می‌شود.

در این نوشتار به روش کتابخانه‌ای و براساس تبیین چارچوبه نظری در تشریح معانی عینیت، با رویکرد توصیفی - تحلیلی به بازخوانی معانی عینیت دین‌باورانه، در اندیشه علامه پرداخته‌ایم و براساس آن، تبیین دقیقی از تطبیق این معانی با وجود خارجی خداوند، باورهای خدا باورانه و در نهایت گزاره‌های خدامحور ارائه شده است.

۲. چارچوبه نظری

در تعریف عینیت، ضرورتاً بحث سوژه یا ذهنیت نیز مطرح می‌شود. از این رو در ابتدای این بخش به تعریف این دو واژه با دو تقریر متفاوت می‌پردازیم.

در تقریر اول و رایج، «سوژه، سوژه» را معادل امر ذهنی، درونی، انفسی، غیرمادی و نفسانی قرار می‌دهند و «ابژه» را امر عینی، بیرونی، خارجی، آفاقی، مادی - که از حیث وجودی خارج و فارغ از انسان‌اند - معنی می‌کنند.^۲

1. Constructivism

۲. در این تلقی میز خارجی، آسمان، فلان شخص با مشخصات فلان، طبیعت و... وجودی آبژکتیو و ابژه‌ای دارند و در مقابل اموری مانند تصور میز، یا تصور آسمان، تصور فلان شخص، احساس درد، محبت، عداوت، تشنگی، مکاشفات معنوی و تجربه‌های دینی اموری هستند که در ذیل امور «سوژکتیو، سابژکتیو، سوژه» قرار می‌گیرند.

در **تقریر دوم**، از این دو مقوله، «سوژه، سوژه» فاعل شناسا یا همان انسان و «ابژه» متعلق شناساست. بنابراین سوژه آن است که می‌شناسد و ابژه آن است که شناخته می‌شود و مورد مطالعه و مذاقه قرار می‌گیرد. متعلق شناسا، ابژه می‌تواند خارجی باشد یا درونی، انفسی باشد یا آفاقی، ذهنی باشد یا عینی، مادی، محسوس باشد یا غیرمادی، نامحسوس (رابطه عموم و خصوص مطلق).^۱

سوژه	ابژه
امری ذهنی، درونی	← امری عینی، بیرونی، خارجی
فاعل شناسا	→ متعلق شناسا (ذهنی، بیرونی)

نمودار ۱. تقریرات عینیت

۱.۲. معانی عینیت در فرایند شناخت

برای واژه عینیت در باب میزان و چگونگی منطقی و عینی بودن فرایند «شناخت» سه معنی ذکر شده است:

مطابقت با واقع، بر این اساس وقتی معرفت در شکل قضیه ظاهر شود، اگر آنچه را که در «خارج» حقیقتاً جریان دارد معرفی کند، معرفت عینی خواهد بود و اگر آنچه درباره خارج در قالب قضیه بیان می‌شود «احساس درونی شخص» و استنباط وی و آنچه در ذهنش جریان دارد باشد، معرفت (به خارج) امری ذهنی و احیاناً کاذب خواهد بود (دیرباز، ۱۳۷۷: ۵۱).

امکان دآوری همگانی، اگر یافته‌های علمی دانشمند با شیوه‌ای به دست آمده باشد که امکان داشته باشد آن شیوه در دسترس همگان قرار گیرد، گفته می‌شود آن «یافته» عینی است. از این رو وقتی یافته‌ای علمی می‌تواند مورد نقد و ایراد عرف اهل علم قرار گیرد یا با مشاهده و آزمون ارزیابی و سنجش شود، وجود این امکان اصطلاحاً آن یافته را واجد

۱. برای مثال ما یک بار امری محسوس و خارجی مثل طبیعت پیرامونی خویش را ابژه قرار می‌دهیم و به بررسی و ارتباط اجزای آن با یکدیگر می‌پردازیم و یک بار نفس یا روح و یا دستگاه ادراکی بشر را ابژه خود قرار می‌دهیم که اموری غیرمادی (نفس و روح) و درونی و غیرخارجی (دستگاه ادراکی) هستند.

صفت عینیت می‌کند. در مقابل اگر چنین امکانی برای یافته علمی وجود نداشته باشد، هرچند ممکن است آن یافته به معنای اول عینی هم باشد، ولی عینی به معنی دوم نخواهد بود (دیرباز، ۱۳۷۷: ۵۱).

فراغ از ارزش و ایدئولوژی، این باور که «ارزش‌ها شواهد تجربی را می‌آریند» یا «گزاره‌های مشاهده‌ای و پایه در علم مستند و مبتنی بر اجماع عالمان و ارزش‌های اجتماعی است»، به این نتیجه منتهی می‌شود که یافته‌های علمی در مطالعه پدیده واحد، توسط دانشمندان متعدد اگرچه، همکار، متفاوت خواهد بود. نقطه مقابل این نظر این باور است که روش علمی به گونه‌ای است که به‌طور آگاهانه در صورت اعمال درست و کامل، اجازه تأثیر هیچ‌گونه ارزش داوری شخصی و خواست‌های فردی را در یافته علمی نمی‌دهد. اگر چنین باشد، این یافته علمی، عینی خواهد بود؛ یعنی عاری از ارزش و ایدئولوژی (دیرباز، ۱۳۷۷: ۵۱).

۲.۲. ابعاد و وجوه فلسفی عینیت

فیلسوفان به مسئله «عینیت» و مفهوم مقابل آن یعنی «ذهنیت» از زوایای مختلف پرداخته‌اند. امروزه غالب فیلسوفان، عینیت و ذهنیت را به مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی تقسیم می‌کنند؛ بدین معنا که پدیده‌های دارای حیثیت التفاتی همچون معرفت، باورها، احکام، نظریه‌ها، جملات، بازنمایی‌های ذهنی و نظایر آن به لحاظ معرفت‌شناختی، می‌توانند عینی یا ذهنی تلقی شوند. اما در معنای مابعدالطبیعی، تمام اشیا - که در آن «شیء» به کلی‌ترین معنایش در نظر گرفته شده است - مثل اشیای عینی خارجی، خاصه‌ها یا ویژگی‌ها، رویدادها و نظایر آن - می‌توانند به لحاظ مابعدالطبیعی، عینی یا ذهنی تلقی شوند.

۲.۲.۱. عینیت مابعدالطبیعی

این عینیت، در جایی است که وجود و ماهیت یک شیء مستقل از ذهن بشری باشد. در خصوص عینیت مابعدالطبیعی، یک هویت یا طبقه‌ای از هویات به لحاظ مابعدالطبیعی عینی است، اگر وجود و ماهیتش مستقل از ذهن بشری باشد. استقلال از ذهن بشری می‌تواند سه معنا داشته باشد: الف) استقلال علی، ب) استقلال جوهری و ج) استقلال شناختی.

یک هویت به لحاظ «علی» مستقل از ذهن بشری است، مشروط بر اینکه فرایند علی ایجاد آن هویت خاص، مستلزم ذهن بشری نباشد. یک هویت به لحاظ «جوهری» مستقل از ذهن بشری است، اگر وجود و ماهیتش توسط ذهن بشر شکل نیافته یا با آن یکی نباشد. طبق این مفهوم از استقلال، هویت روان‌شناختی‌ای همچون باورها، امیال و عواطف، نمی‌توانند به لحاظ مابعدالطبیعی عینی تلقی شوند، زیرا این امور روان‌شناختی دقیقاً جنبه‌های مختلف ذهن بشری هستند. یک هویت به لحاظ «شناختی» مستقل از ذهن بشری است، اگر وجود و ماهیتش وابسته به هیچ‌یک از حالات معرفت‌زای^۱ انسان نباشد. بر این اساس یک هویت زمانی به لحاظ مابعدالطبیعی عینی تلقی می‌شود که مستقل از باور یا ادراک شخص باشد (ملایوسفی، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

برای استقلال شناختی می‌توان درجات مختلفی را لحاظ کرد. طبق این مفهوم از عینیت چنین فرض شده است که همواره در خصوص هر واقعیتی از واقعیت‌های این عالم، میان آن چیزی که «به نظر درست می‌آید» با آن چیزی که «در واقع درست است» تفاوت و اختلاف وجود دارد.

از میان سه معنای مختلفی که برای شرط استقلال از ذهن بشری مطرح شد، تنها دو معنای دوم و سوم در عینیت مابعدالطبیعی اهمیت و ضرورت دارند. بنابراین در عینیت مابعدالطبیعی استقلال علی شرط نیست. بنابراین اگر هویتی بخواهد به لحاظ مابعدالطبیعی عینی تلقی شود، شرطش آن است که استقلال جوهری یا حداقل استقلال شناختی از ذهن بشری داشته باشد (ملایوسفی، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

۲.۲.۲. عینیت معرفت‌شناختی

این عینیت را نمی‌توان به‌سادگی و بدون در نظر گرفتن نظریه‌های مختلفی که در این خصوص موجود است، تعریف کرد. به‌طور کلی در خصوص عینیت معرفت‌شناختی، چهار

۱. حالت معرفت‌زا، حالتی از حالات انسان است که پذیرای ویژگی‌های عالم و در نتیجه منبع بالقوه معرفت ما به عالم است، مثل باورها، ادراکات حسی، احکام، واکنش‌ها و غیره.

نظریه عمده وجود دارد که عبارت‌اند از: نظریه‌های قائل به اجماع؛ در این نظریه، عینیت معرفت‌شناختی در خصوص یک حکم را از طریق «اتفاق نظر» تعریف می‌کنند. طبق این نظریه، اتفاق نظر ممکن است بالفعل یا خلاف واقع باشد. جایی که شرط اتفاق نظر بالفعل باشد، یک حکم به میزانی که بر سر آن توافق است، به لحاظ معرفت‌شناختی عینی تلقی می‌شود و به میزانی که بر سر آن اختلاف نظر باشد، ذهنی تلقی می‌شود. نظریه‌های اشاره‌ای یا ارجاعی؛ در این نظریه، برای تمایز نهادن میان «عینی» و «ذهنی» از تمایز میان دیدگاه‌های اول شخص و سوم شخص سود می‌جویند. طبق این نظریه، گزاره‌هایی که دارای ارجاعات به اولین شخص هستند، از عینیت برخوردار نیستند. نظریه‌های فرابازنمایانه؛ در این نظریه بیان می‌شود که زمانی می‌توان از «عینیت» و «ذهنیت» سخن گفت که فاعل شناسایی باشد که بتواند تمایز میان بازنمایی‌های ذهنش و اشیایی را دریابد که هرچند این بازنمایی‌ها، بازنمایی‌های آن اشیا هستند، با این حال این اشیا، چه‌بسا بازنمایی‌نشده باقی بمانند. نظریه‌های قائل به تطابق؛ مفهوم اصلی در نظریه‌های قائل به تطابق این است که زمانی باور یا جمله‌ای به لحاظ معرفت‌شناختی عینی است که باور یا جمله‌ای باشد در خصوص چیزی که به لحاظ مابعدالطبیعی عینی است. طبق این مفهوم از عینیت، اشیا مستقل از شیوه بازنمایی‌شان هستند (ملایوسفی، ۱۳۸۳: ۱۱۰-۱۰۷).

۲.۲.۳. عینیت معناشناختی

نوع دیگری از عینیت به نام عینیت معناشناختی از سوی فیلسوفان سنت فلسفی انگلیسی - آمریکایی^۱ مطرح شده است. در واقع فیلسوفان سنت انگلیسی - آمریکایی سده بیستم که مسائل فلسفی را بیشتر، مسائل مربوط به زبان و ارتباط زبان با جهان می‌دانند، تمرکز عمده‌شان روی عینیت معناشناختی است. عینیت معناشناختی برخلاف عینیت مابعدالطبیعی که مربوط به اشیاست و نیز عینیت معرفت‌شناختی که ویژه مکانیسم‌های شناختی است،

۱. مکتبی فلسفی است که در آغاز سده بیستم در کشورهای انگلیسی‌زبان به مکتب غالب تبدیل شد. امروزه در بریتانیا، ایالات متحده، کانادا، استرالیا، نیوزیلند و اسکانداوی‌نوی بیشتر دپارتمان‌های دانشگاهی فلسفه خود را به‌عنوان دپارتمان‌های «فلسفه تحلیلی» معرفی می‌کنند.

«خاص گزاره‌ها» است. طبق این دیدگاه، اگر بیانات و عبارات موجود در رشته‌ای خاص عموماً پذیرای ارزیابی از طریق صدق و کذب باشند، در این صورت، عینیت معناشناختی شکل می‌گیرد (ملایوسفی، ۱۳۸۳: ۱۱۳).

وجود و ماهیت شیء، مستقل از ذهن است		هستی شناختی (مابعدالطبیعی)		وجوه فلسفی عینیت
استقلال علی: فرایند علی چیزی مستلزم ذهن نیست		معانی استقلال از ذهن	شروط عینیت مابعدالطبیعی	
استقلال جوهری: وجود و ماهیت چیزی توسط ذهن شکل نیافته است				
استقلال شناختی: مستقل از باور و ادراک شخص		انواع	معرفت شناختی	
قائل به اجماع: اتفاق نظر بالفعل بر یک حکم شماره‌ای یا ارجاعی: گزاره‌های دارای ارجاعات سوم شخص				
فراپازنمایانه: تشخیص فاعل شناسا در تمایز شیء و بازنمایی ذهن		معانی		
قائل به تطابق: باور یا جمله‌ای درباره چیزی که از نظر مابعدالطبیعی عینی است				
مطابقت با واقع				
مکان داوری همگانی				
فارغ از ارزش و ایدئولوژی				
گزاره‌ای که پذیرای ارزیابی از طریق صدق و کذب باشد		معناشناختی (خاص گزاره‌هاست)		

نمودار ۲. وجوه فلسفی عینیت

۳. تبیین عینیت در اندیشه علامه طباطبایی

از مباحث مهم و بنیادین در فلسفه علامه، جایابی واژه «وجود» به جای واژه «خدا» است؛ بدین معنا که براساس مبنای اصالت وجود که در نهایت به اصالت و عینیت خداوند منجر می‌شود، خداوند به عنوان وجودی اصیل، و وجودی حقیقی و وجودی بالذات، است و بر این اساس دایره وسعت خداوند از منظر هستی‌شناسی، تمام هستی را شامل می‌شود و از این رو در این اندیشه، خداوند به مثابه وجودی است که متعالی از همه وجودات دیگر است و به تعبیر دقیق‌تر، خداوند، «وجودی متعالی» است. در نظام مابعدالطبیعه علامه

برحسب اصالت وجود، خدا چنان تصور شده است که وجودش از نظر شدت وجودی نامتناهی است، درحالی که وجودات دیگر به گونه‌ای شناخته شده‌اند که دارای فقر و ضعف وجودی‌اند و نمی‌توانند علت وجود خود باشند. وجود آنها باید وابسته به منبع دیگری، یعنی وجود مطلق، باشد (طباطبایی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۳-۲۳۱).

در براهین تجربی علامه، وجود خداوند به‌عنوان وجود نظم‌بخش، وجود حرکت‌بخش و وجود تکامل‌بخش طرح شده است. در براهین شهودی-عرفانی نیز وجود حقیقی و بالذات، خداوند است و دیگر وجودات، شأن و ظهور همان وجودند و وجود استقلال‌ی ندارند. در براهین فلسفی نیز، واقعیت اصیل و وجود اصلی، خداوند است و وجودات دیگر، وجود فقری دارند و وابسته به وجود حقیقی یعنی وجود خداوندند. از این رو در همه مباحث، نشانی از «وجود» کامل، نامتناهی و مطلق با عناوین گوناگون «نظم‌بخش، حرکت‌دهنده، تکامل‌بخش، بالذات و حقیقی»، دیده می‌شود که خدا به‌عنوان و به‌مثابه وجود در نظر گرفته شده است.

تعالی و متعالی نیز دو مفهومی‌اند که در ذات فلسفه و اندیشه علامه، متبلور است. خدا وجودی متعالی است، به گونه‌ای که تعالی وجودی آن تمام هستی را در برگرفته و همه وجودات عالم، نمود و جلوه‌ای از وجود متعالی است. در نظام فلسفی علامه، که مبتنی بر اصالت وجود است، وجود به‌عنوان مفهومی طرح می‌شود که بنیان هستی براساس آن شکل گرفته است و امری تلقی می‌شود که همان ذات هستی است. بدین معنا که ذات خداوند که از آن به «وجود» تعبیر شده است، در همه هستی جریان دارد و وحدتی شخصی ایجاد می‌شود. چنین وجودی، متعالی است، زیرا وجودی بسیط، دارای وحدت حقه، وجودی صرف و مؤثر حقیقی، و جدا از ماهیت و عدم است.

همان‌طور که بیان شد، عینیت در اندیشه علامه طباطبایی، در سه موضع قابل تبیین و بررسی است. او هم در هستی‌شناسی و هم در مباحث معرفت‌شناختی، و هم در عینیت معناشناختی به این مسئله التفات داشته است.

۳.۱. عینیت معرفت‌شناختی

در نگاه علامه، «یقین مطابق با واقع»، پایه و اساس تلقی او از معرفت حقیقی، به‌شمار می‌رود. در منظر علامه هرگونه تعریفی که انطباق ادراکات با واقعیت را مخدوش سازد، سقوط در ورطه سفسطه و شکاکیتی نامعقول است. از سوی دیگر، «صدق»، خصوصیتی مربوط به گزاره‌های خبری و عبارت از انطباق با خارج است (مطهری، ۱۴۰۴ق: ۴۱۶). نظر علامه در این بحث، مطابق با نظریه‌های واقع‌گرایانه (رنالیسمی) است که با ارجاع دادن به امور عالم واقع، باور مطابق با آن را، صادق می‌دانند. گزاره «خدا وجود دارد»، مابازای عینی بالفعل دارد و قضیه‌ای خارجی محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۰).

۳.۲. عینیت معناشناختی

این عینیت بدین معناست که اگر گزاره‌ای پذیرای ارزیابی از طریق صدق و کذب باشد، گزاره‌ای معنادار و نمایانگر واقعیت است (Leiter, 1998: 10796). تفحص در مباحث معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه و رویکردهای علامه در تفسیر قرآن از جمله مباحث محکمت، تشابهات و تأویل از جمله منابع تبیین اندیشه او در زمینه عینیت معناشناختی است. علامه واقع‌گرا^۱ و معتقد به صدق و عینیت گزاره‌های دینی، به‌خصوص گزاره‌های مربوط به ذات و صفات خداوند است. علامه با دیدگاه تجربه‌گرایان و خصوصاً پوزیتیویست‌های منطقی مخالف است و هرگز نمی‌پذیرد که فقط گزاره‌های حسی و تجربی معنادارند و ارزش بررسی دارند. از نظر علامه گزاره‌های دینی معنادارند و معیار پوزیتیویست‌ها قابل قبول نیست (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۹۶).

در اندیشه علامه قضایای حقیقیه، یا مابازاء عینی دارد، مثل قضایای خارجی که موضوع و محمول، «مابازاء عینی بالفعل» دارد که مطابق واقعی آنها در خارج به‌شمار آمده و صدق

۱. در این رویکرد متفکران دینی اغلب به دو گروه «واقع‌گرا» و «غیرواقع‌گرا» تقسیم می‌شوند. واقع‌گرایی نظریه‌ای است مبتنی بر اینکه جملات خبری، مستقل از نظام‌های فکری بشری یا مستقل از علم و اعتقاد انسان‌ها نسبت به صدق و کذب آنها، یا صادق‌اند یا کاذب.

آن منوط به انطباق مفاهیم حاکی گزاره با محکی خارجی خود است. یا «مابازاء ذهنی بالفعل» دارد، مثل قضایای ذهنیه که در آن محمول به یک امر ذهنی نسبت داده می‌شود و برای احراز صدق، انطباق آن مفاهیم با واقعیتی ذهنی مورد سنجش قرار می‌گیرد یا «مطابق نفس‌الامری» دارد، یعنی قضایایی که نه مابازاء عینی و نه مابازای ذهنی دارد، اما قضایایی صادق‌اند. از این رو در نظر او، هر نوع تحقق و ثبوتی یا خود وجود عینی است یا به تبع وجود عینی، دارای تحقق و ثبوت است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۰). موضوعات و محمولاتی مثل «عدم» و «علیت عدم»، اگرچه وجود اصالی و واقعی ندارند، وجودشان تبعی است؛ بدین معنا که مفهوم عدم را از امور واقعی انتزاع می‌کنیم، یعنی منشأ انتزاع آن خارجی است. رویکرد علامه در خصوص عینیت معناشناختی، در شمارگان زیر خلاصه می‌شود:

۱. گزاره‌های دینی قابل فهم‌اند؛
۲. گزاره‌های متشابه به وسیله محکومات، تبیین می‌شود؛
۳. گزاره‌های دینی، گزاره‌هایی هستند که تأویل امور عینی فراتر از ذهن انسانی است؛
۴. همه انسان‌ها (به تناسب شدت و ضعف) قابلیت فهم گزاره‌های دینی را دارند؛
۵. نتیجه: گزاره‌های دینی دارای واقع‌نمایی است (عینیت معناشناختی).

۳.۳. عینیت هستی‌شناختی

این نوع عینیت نیز براساس مبانی علامه به وضوح قابل اثبات است. عینیت هستی‌شناختی، در جایی است که وجود و ماهیت یک شیء مستقل از ذهن بشری باشد. در خصوص عینیت مابعدالطبیعی، یک هویت یا طبقه‌ای از هویت به لحاظ مابعدالطبیعی عینی است، اگر وجود و ماهیتش استقلال جوهری یا حداقل استقلال شناختی از ذهن بشری داشته باشد (ملایوسفی، ۱۳۸۳: ۱۱۱-۱۱۰). به طور کلی، در این عینیت، وجود متعالی، به عنوان امری مستقل از ذهن انسان، است، به طوری که وابسته به فاعل شناسا نیست و به نوعی خودش، فاعل شناساست. چنین عینیتی از مبانی علامه قابل استنباط بوده و در براهین تجربی، شهودی - عرفانی و فلسفی که برای اثبات وجودی خدا به کار برده است، قابل استخراج است.

۳. ۱. عینیت «وجود متعالی» در براهین تجربتی (عقلی - تجربی) ^۱ علامه

استدلال‌های تجربی، با مزایایی چون سادگی و قابل فهم بودن برای عموم، از جمله براهینی‌اند که در کنار براهین عقلی و شهودی برای اثبات وجود خدا به کار گرفته شده‌اند. علامه طباطبایی از جمله کسانی است که در جهان اسلام در این زمینه صاحب نظر است. او در خلال بحث‌های فلسفی و عرفانی خویش از براهین تجربی وجود خدا نیز مستقلاً سخن گفته است، که بیانگر عینیت خداوند است؛

الف) برهان نظم

استدلال مبتنی بر نظم در زمره براهین تجربی علامه به‌شمار می‌آید. به‌طور کلی، در این زمینه باید گفت علامه تقریرهای متنوع بسیاری از نظم جهان، چون نظم‌های موجود در «پدیده‌های ثابت یا متغیر رو به کمال جهان»، «پدیده‌های جزئی» و حتی «نظام کلی عالم»، «هدایت و راه‌یابی موجود در خلقت موجودات» ارائه داده و سپس با استناد به مقدمه عقلی «نیاز نظم به ناظم»، با تأکید بر محال بودن تصادف، محال بودن استناد به علت بودن خود موجود منظم یا استناد آن به چند علت، همه را شواهدی بر وجود طرح و تدبیر خوانده و بدین طریق در نهایت بر «وجود خدا» و نهایتاً بر «عینیت خدا» به‌عنوان مدبر آن احتجاج می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۷).

۱. جهان دارای نظم است؛

۱. در خصوص چرایی بهره‌گیری از واژه «تجربتی» در اندیشه علامه که در آن از کبرای عقلی بهره برده شده است، نیاز به بیان نکاتی است که در این شمارگان به آن اشاره می‌شود: الف) در اینجا از واژه تجربی، معنای پوزیتیویستی آن مدنظر نیست که در آن گزاره‌های دینی، بی‌معنا و اثبات‌ناپذیر دانسته شود، بلکه معنای لغوی آن مدنظر است و تعبیر انگلیسی آن، واژه Experimental، مورد توجه بوده است؛ ب) از چنین واژه‌ای، «مفهوم غیرعقلانی» برداشت نمی‌شود، بلکه تجربه، در این معنا، تعارضی با عقلانیت ندارد. در این نوشتار «تجربی»، در برابر «فلسفی» مطرح شده است، نه در مقابل «عقلانیت»؛ ج) برای رفع ابهام از معنای تجربی پوزیتیویستی، تعبیر «براهین عقلی - تجربی» یا تعبیر «تجربتی» به کار برده شده است تا با تجربی پوزیتیویستی، خلط نگردد.

۲. نظم بدون نظم‌دهنده، امکان ندارد (تصادف محال است)؛

۳. جهان دارای نظم‌دهنده است؛ ۱ و ۲

۴. نظم‌دهنده خارج از جهان است (محال بودن، علت خود بودن جهان)؛

۵. نظم‌دهنده، عینیت دارد؛

۶. نظم‌دهنده، خداست؛

۷. خداوند خارج از جهان است؛ ۴ و ۵

۸. خدا (وجود متعالی) عینیت دارد. ۵ و ۷

ب) برهان حدوث

حدوث علی - نظر علامه در خصوص «حدوث علی» عالم چنین است که همه جهان ماده، در عین اینکه کثرتی به حسب اجزا دارد، یک «واحد حقیقی» است و چون عین حرکت و تغییر و تحول است، ناچار هستی آن از خودش سرچشمه نمی‌گیرد، زیرا ذات و هویتش با بود و نبود تغییر می‌پذیرد و اتفاقی، نیز در کار نیست. پس ناچار علتی غیر از خود دارد که وجود ضروری وی وجود ضروری جهان را پیدایش می‌دهد و هستی ضروری علت تامه مقدم بر وجود ضروری معلول است (طباطبایی، بی تا، ج ۴: ۲۶۷).

بدین ترتیب، علامه از این جنبه از حدوث عالم، یعنی حدوث علی آن، بهره کلامی می‌برد و وجود خدا را به عنوان قدیم علی به اثبات می‌رساند. علامه از حدوث دو حوزه دیگر به نام **نفس انسانی و جسم** نیز سخن گفته و با اثبات آن وجود خدا را نتیجه گرفته است. علامه بر این باور است که علت حدوث نفس، نمی‌تواند جسم باشد، زیرا در این صورت هر جسمی دارای نفس خواهد بود، درحالی که می‌دانیم چنین نیست. امر جسمانی نیز از نظر وی نمی‌تواند علت باشد، زیرا اثرگذاری آن مشروط به «وضع» خواهد بود، درحالی که نفس چون مجرد است وضع ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۴: ۲۸۶).

نتیجه‌ای که از این مقدمات به دست می‌آید آن است که علت به وجود آورنده نفس «امری است برتر از عالم طبیعت» و آن، به اعتقاد علامه، یا واجب تعالی است یا موجودی

است که در سلسله علل خود به او می‌رسد. علامه با توجه به مقدمه فوق و همچنین این اصل عقلی که هر حادثی نیازمند محدث است، بر آن است که اگر این محدث جسم و یا امر جسمانی باشد، خودش نیازمند محدث خواهد بود و نقل کلام به همان محدث هم به همین ترتیب ادامه خواهد داشت. بنابراین، پرهیز از دور و تسلسل علامه را بدان جا رهنمون می‌کند که بگوید محدث اجسام، امری است که نه جسم است و نه جسمانی، و آن همان واجب تعالی است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۸۷-۲۸۶).

۱. جهان، عین حرکت و تغییر و تحول است؛

۲. جهان، پدیدار شده است؛

۳. پدیدار، نیاز به پدیدآورنده دارد (حدوث علی)؛

۴. پدیدآورنده، غیر از پدیدار است؛

۵. پدیدآورنده وجود مستقل از جهان و خارج از آن است (تمایز است)؛

۶. پدیدآورنده، عینیت دارد؛

۷. پدیدآورنده، خداوند یا موجودی در سلسله علل است؛

۸. خداوند (وجود متعالی)، عینیت دارد.

ج) رویکرد تکاملی

علامه، تفسیر الحادی از دیدگاه تکامل‌محور، یعنی تفسیری را که براساس آن اصول داروینیسیم برای توجیه خلقت تصادفی جانداران کافی است، نقد کرده و معتقد است اصولی که علمای زیست‌شناسی برای تکامل ذکر کرده‌اند، به‌تنهایی، به‌هیچ‌وجه برای توجیه خلقت کافی نیست و محال است که با دخالت ندادن قصد و هدفداری در طبیعت بتوان خلقت را توجیه کرد، چراکه تکیه‌گاه داروینیسیم «انتخاب طبیعی و بقای اصلح» است، اینکه در حیات نوعی غربال طبیعی صورت می‌گیرد و آن جاندار که به‌نوعی با شرایط حیات منطبق‌تر است قابلیت بیشتر برای بقا دارد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۵: ۴۶ و ۴۵). به اعتقاد علامه، در اینجا آن چیزهایی که برای حیات موجود زنده مفید و لازم است (تا بعد معلوم شود در

غربال طبیعت باقی می ماند یا نه)، نمی توانند به صورت تصادفی به وجود آمده باشند. بنابراین، مطالعه در احوال موجودات نشان می دهد که نیروی مرموز هدفداری، وضعی در اندام جانوران به وجود می آورد که آنها را متناسب با شرایط محیط نماید (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۵: ۴۵ و ۴۶). علامه نشان می دهد که حتی قبول نظریه تکامل با تفسیر الهیاتی نه تنها مانع الجمع با اعتقاد به خدا نیست، بلکه وجود خدا به عنوان توجیه گر بسیاری از اصول این نظریه لازم و ضروری است.

۱. روند تکاملی، هدفدار است (روند تکاملی، نمی تواند تصادفی باشد)؛

۲. پدیده هدفدار، توسط نیروی هدفدار ایجاد شده است؛

۳. این نیروی هدفدار، خارج از روند تکاملی است؛

۴. نیروی هدفدار، دارای عینیت است؛

۵. پذیرش روند تکاملی، منافاتی با پذیرش خدا ندارد؛

۶. نیروی هدفدار، همان خداست؛

۷. خدا، عینیت دارد

۳ و ۴ و ۵ و ۶

د) برهان حرکت

در براهین تجربی، برهان خاص علامه طباطبایی، و یکی از استدلال های تجربی مورد استناد علامه در اثبات وجود خدا، برهان حرکت است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۸۵) که با تمسک به اعتقاد خویش راجع به وجود حرکت جوهری در جهان خارج، وجود واجب را نتیجه می گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۵: ۶۰) علامه، وجود حرکت و به تعبیر او، تغییر و تبدیل را از واضح ترین و مسلم ترین حقایق این جهان می داند و در این خصوص قائل به حرکت جوهری در عالم است. وی در این باره می گوید:

جوهر جهان مادی علی الدوام، متحرک و گوهر ذاتش، در هر آنی،

سیال الوجود است و اعراض نیز که تابع وجود جواهرند، به تبع، متحرک اند

(طباطبایی، ۱۳۶۴: ۴۷).

مقدمه اول: وجود حرکت جوهری امری غیرقابل تردید است و به سبب این نوع حرکت، پدیده‌های جهان عوض می‌شوند و اشیا از حالی به حال دیگر و از وضعی به وضع دیگر درمی‌آیند. **مقدمه دوم:** مقدمه عقلی است که «هر حرکت، حرکت‌دهنده می‌خواهد»، که بر آن است که چون حرکت‌دهنده (علت فاعلی حرکت) در هر حرکتی غیر از حرکت‌کننده (موضوع حرکت) است، چراکه جهت پذیرش (قابلیت) هیچ‌گاه عین جهت‌گش (فاعلیت) نمی‌شود. **مقدمه سوم:** بنابراین هر حرکت‌کننده‌ای، حرکت‌دهنده مغایر با خود دارد. حال، به اعتقاد او، آن حرکت‌دهنده اگر خودش نیز حرکت‌کننده باشد، نیازمند حرکت‌دهنده‌ای مغایر با خود است و به ناچار، برای آنکه دور یا تسلسل لازم نیاید، این زنجیره باید به حرکت‌دهنده‌ای که خود حرکت‌کننده نباشد، منتهی شود. **مقدمه چهارم:** از نظر علامه، این حرکت‌دهنده غیر حرکت‌کننده، از آنجا که ساحت وجودش از ماده و قوه مبراست و دگرگونی و تحول در آن راه ندارد، بلکه هستی‌اش از ثبات برخوردار است، واجب‌الوجود بالذات می‌باشد یا اینکه در سلسله علل خود سرانجام به واجب‌الوجود بالذات می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۸۵).

۱. جهان دارای حرکت جوهری است؛

۲. هر حرکتی، حرکت‌دهنده‌ای دارد؛

۳. حرکت‌دهنده، غیر از حرکت‌کننده است (محال بودن دور)؛

۴. حرکت‌دهنده، حرکت ندارد (محال بودن تسلسل)؛

۵. حرکت‌دهنده مبرا از قوه و ماده است؛ ۳ و ۴

۶. حرکت‌دهنده، وجود متعالی است؛

۷. وجود متعالی، خارج و مغایر با حرکت‌کننده است (متمایز و متشخص)؛ ۳ و ۴ و ۵

۸. وجود متعالی، عینیت دارد.

۳. ۲. عینیت «وجود متعالی» در براهین شهودی - عرفانی علامه

خداشناسی عرفانی و قرآنی علامه در طول خداشناسی فلسفی اوست. علامه در خداشناسی

فلسفی، وجود واجب را اولین مسئله فلسفی دانسته که بی نیاز از اثبات است و با قرائتی که از برهان صدیقین ارائه می‌کند، برهان را به سرحد عرفان می‌رساند.

در رهیافت عرفانی، که نمود آن را می‌توان در رساله‌الولایه دید، خداوند را معروف و مشهود واحدی معرفی می‌کند که بر احدی مجهول نیست و هر کس می‌تواند با سیر و سلوکی درونی و از طریق معرفت نفس و حفظ لوازم و اقتضائات آن، خدا را فوق هر چیزی و با هر چیزی نظاره کند که وحدانیت او، مجالی به اغیار نمی‌دهد (باقی، ۱۳۹۳: ۱).

۱. همه موجودات از نظر وجودی فقیرند (وابسته‌اند)؛

۲. هستی وجود فقیر، ناشی از وجود بالذات است؛

۳. وجود متعالی، وجود بالذات است؛

۴. وجود بالذات مستقل، متشخص و متمایز است؛

۵. تمایز وجودی، مستلزم عینیت است؛

۶. وجود متعالی، عینیت دارد.

۳.۳. عینیت «وجود متعالی» در نظرگاه وحی

یکی از موضوعاتی که علامه به آن پرداخته و از فحوای آن می‌توان عینیت وجود متعالی را استنباط کرد، بحث «وحی» است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸: ۷۳؛ ج ۲: ۱۵۵-۱۵۲). وحی، مستلزم، وحی‌کننده است؛ یعنی وحی از دو طرف تشکیل شده است؛ وجودی که به‌عنوان وحی‌کننده فرض می‌شود و وجودی که وحی را دریافت می‌کند. از سوی دیگر ذات وحی، بیانگر وحی‌کننده است؛ بدین معنا که پیش فرض وحی، وجود وحی‌کننده است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۴۴-۱۵۹).

۱. وحی ضروری است؛

۲. وحی دو طرف دارد؛ وحی‌کننده، وحی‌شونده؛

۳. وحی وجود خارجی دارد

۴. وحی‌کننده نیز وجود خارجی دارد (تشخص دارد)؛

۵. وحی کننده، «وجود متعالی» است؛

۶. «وجود متعالی» وجود خارجی (عینیت) دارد.

۳.۳.۴. استدلال‌های فلسفی در بحث عینیت «وجود متعالی»

آنچه در نظرگاه علامه، برجسته شده و او صاحب سبک و سیاق است، رویکرد فلسفی اوست. مبانی فلسفی و برهان فلسفی او (برهان صدیقین) هم از ساختار محکمی برخوردار است و نیز از بدیع بودن فکری علامه حکایت دارد. آنچه در این بخش به آن می‌پردازیم، بنیادی‌ترین اندیشه علامه، مبانی فلسفی و برهان او در اثبات خداوند و احراز عینیت «وجود متعالی» است. در ابتدا به مبانی او در احراز عینیت پرداخته خواهد شد، سپس برهان اصلی او، تبیین و تحلیل خواهد شد.

۳.۳.۴.۱. اصالت وجود و عینیت «وجود متعالی»

پایه‌ای‌ترین مبنای علامه در فلسفه چنانکه در آثارش مشهود بوده و به صراحت بیان کرده است، اصالت وجود است (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۶)؛ مبنایی که به وضوح، اذعان به «عینیت وجود» دارد و وجود را عین واقعیت می‌داند و ماهیات را اعتباری می‌شمرد. علامه با پذیرش چنین رویکردی، به «عینیت وجود» اذعان می‌کند. نتیجه چنین رویکردی، جدا از تقریرات مختلفی^۱ که هست، «عینیت خداوند» است. تقریر برهان نزد علامه، بر مبنای این اصول است: الف) اصالت وجود، ب) بساطت وجود، ج) وحدت تشکیکی وجود (اختلاف تشکیکی مصادیق وجود)، د) انقسام وجود به واجب (مستقل، بی‌نیاز و تام) و ممکن (وابسته، فقیر و ناقص)

۱. اصالت از آن وجود است؛

۲. میان وجودات هستی، وحدت تشکیکی برقرار است؛

۱. دو تقریر اصلی در این باره وجود دارد: ۱. مفهوم وجود در عالم خارج از ذهن دارای مصداق است، اما ماهیت مصداق خارجی و بیرونی ندارد؛ ۲. هر دو دارای مصداق خارجی‌اند، با این تفاوت که وجود تحقق بالذات، و ماهیت به عرض و به واسطه وجود تحقق خارجی دارد.

۳. وجود یا مستقل است یا فقیر؛

۴. هر وجودی اصالت دارد؛

۵. وجود مستقل، اصالت دارد؛

۶. وجود مستقل، «وجود متعالی» است؛

۷. استقلال وجودی، بیانگر تمایز است؛

۸. تمایز با عینیت تلازم دارد؛

۹. «وجود متعالی» عینیت دارد.

۳.۳.۴. عینیت «وجود متعالی» براساس «وحدت وجود»

در نظر علامه، وجود، واحد شخصی است که همان وجود خدای متعال است و معالیل او، ظواهر و شئون او هستند. از این رو از منظر هستی‌شناسی، وجود خداوند نه تنها مستقل است، بلکه همه موجودات دیگر، شأن و تجلی وجود خداوند است. وجودی که صرفاً وجودی که دارای وحدت شخصی است، بدین معنا که وجودی غیر از آن قابل فرض نیست، بنابراین از نظر هستی‌شناسی، عینیت اصلی متعلق به خداوند است و موجودات دیگر، تجلی‌دهنده عینیت خداوند هستند.

علامه معتقد به وحدت شخصی وجود است و هرگونه ثانی در عرض یا طول - برای خدای متعال را نفی می‌کند. به اعتقاد او، آنچه در صحنه هستی وجود حقیقی دارد، صرفاً وجود خدای متعال است و سایر موجودات، اطوار و شئون آن حقیقت یگانه‌اند.

علامه مدعای خود را با تمسک به سه دلیل «صرف الوجود»، «وجود رابط» و «عدم تناهی» اثبات کرده است. بنابراین، عینیت خداوند به عنوان «وجود متعالی» اثبات می‌شود. وجودی که تمامی موجودات دیگر، شأن و نمودی از آن هستند. در این منظر، عینیت ذاتی و اصلی متعلق به «وجود متعالی» و عینیت حقیقی، منتسب به آن وجود است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۲، ۲۳، ۵۳، ۱۰۸، ۲۳۶، ۲۶، ۷۷ و ۲۹۵).

۱. وجود واجب، وجود صرف است؛

۲. وجود صرف دارای وحدت شخصی است؛

۳. وجود صرف، واحد بالتشخص است؛

۴. وجود متشخص، دارای عینیت است؛

۵. وجود واجب (متعالی)، دارای عینیت است.

۳.۳.۴. عینیت «وجود متعالی» براساس «تشخص وجود»

با توجه به تشخص وجود و اینکه تشخص موجودات، به «وجود» است و با توجه به ادله‌ای که علامه به‌عنوان شاهدی بر تشخص خداوند بیان کرده است، خداوند به‌عنوان وجود متعالی است که براساس اصل «تشخص وجودی»، دارای تشخص است. تشخص نیز به معنای تمایز وجودی از غیر است که مستلزم عینیت وجودی است. لذا خداوند به‌عنوان وجود متشخص، دارای عینیت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۹۸).

۱. موجود، متشخص است؛

۲. تشخص موجود، به وجود است؛

۳. خداوند «وجود متعالی» است؛

۴. وجود متعالی، متشخص است؛

۵. تشخص، به معنای تمایز از غیر است؛

۶. وجود متعالی، متمایز است؛

۷. تمایز «وجودی»، مستلزم عینیت «وجودی» است؛

۸. وجود متعالی، عینیت دارد.

۳.۳.۵. عینیت خداوند براساس «برهان صدیقین»

یکی از برهان‌هایی که بر اثبات وجود متعالی اقامه شده، برهان صدیقین است. در این برهان، ادعا بر این است که از مخلوقات و ویژگی‌های آنها برای اثبات خداوند استفاده نشده، بلکه از خود «هستی و وجود»، بر وجود خداوند استدلال شده است. علامه، برهان

صدیقین را به گونه‌ای تقریر کرده که به هیچ نوع مقدمه‌ای حتی به اصالت وجود نیاز ندارد. از این رو، می‌تواند به‌عنوان نخستین مسئله فلسفی تلقی شود. به عبارت دیگر، فیلسوف الهی وقتی وارد مسائل فلسفی می‌شود، می‌تواند بدون گذراندن هیچ مسئله‌ای از مسائل فلسفی، خداوند را اثبات کند.

۱. اصل واقعیت قابل زوال و عدم نیست؛

۲. چیزی که زوالش ذاتاً مستحیل است، ثبوت و تحققش ذاتاً واجب خواهد بود.

نتیجه: جهان و اجزای آن در استقلال وجودی و واقعیت دار بودن خود، تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به‌خودی‌خود واقعیت است.

بنابراین در برهان صدیقین نیز، علامه با اثبات این امر که واقعیت اصیل، خداوند است و به هیچ برهانی جز پذیرش واقعیت نیاز ندارد، عینیت وجود متعالی را از منظر هستی‌شناسی تبیین و تحلیل می‌کند؛ بدین معنا که عینیت اصیل یعنی همان واقعیت اصیل، متعلق به «وجود متعالی» است (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۵: ۱۱۶).

۱. پذیرش اصل واقعیت (فرض عدم واقعیت، نیز اثبات‌کننده واقعیت است)؛

۲. وجود واقعیت، واجب و ضروری است؛

۳. خداوند، وجودی واجب و ضروری است؛

۴. وجود، همان واقعیت و هستی است؛

۵. خداوند واقعیتی واجب و ضروری است؛

۶. خداوند همان هستی و واقعیت است؛

۷. خداوند عینیت دارد.

استاد **جوادی آملی** در مواضع متعدد از کتاب‌های خود می‌گوید در تقریر علامه (هم در حاشیه اسفار و هم در اصول فلسفه)، به‌جای اصالت وجود از **اصالت واقعیت** (خواه

۱. زیرا از فرض نیستی و عدم آن، ثبوت و تحقق آن لازم می‌آید. اگر فرض شود هیچ واقعیتی وجود ندارد، معنایش این است که به واقع، هیچ واقعیتی وجود ندارد. پس اصل واقعیت محفوظ مانده و ثابت است.

وجود باشد، خواه ماهیت) استفاده شده است. بنابراین، در تقریر علامه، حتی به مقدمه اصالت وجود و اثبات آن هم نیاز نیست و این تقریر فارغ از بحث دشوار اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است، و از این لحاظ، این تقریر از تقریر حاجی سبزواری هم، که در آن به اصالت وجود استناد شده است، برتر است. بنابر نظر ایشان، آنچه در تقریر علامه ثابت می‌شود، وجوب ازلی اصل واقعیت است که همان ذات حق است، نه وجوب ازلی حقیقت وجود که برای رسیدن به آن ابتدا باید ثابت کرد که واقعیت، وجود است و نه ماهیت یا چیز دیگر. ایشان این موضوع را در کتاب *مبدأ و معاد* طرح کرده‌اند و بعد در *تحریر تمهید القواعد* و *شرح حکمت متعالیه و تبیین براهین اثبات خدا* آن را بسط بیشتری داده‌اند.^۱

نکته مهم در براهین علامه، بهره بردن از مفهوم «تمایز وجودی» است؛ امری که جمع آن با وحدت شخصیه وجود، به تأمل و تدقیق نیاز دارد. تمایز وجودی و تشخیص دو مؤلفه‌ای هستند که برهان را به سمت عینیت داشتن و وجود مستقل داشتن در خارج، هدایت می‌کنند.

۴. نتیجه

علامه با تعبیر «واقعیت هستی» یا «وجود متعالی»، برای روشن کردن مفهوم خداوند، نشان داده که «اعتقاد به خدا» بدون واسطه مقدمات استدلالی، ثابت است و به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که گزاره «خدا وجود دارد» در نزد او «گزاره‌ای پایه» است و از آنجا که با تبیین تصور خدا قضیه‌ای را مطرح می‌کند که تصدیق آن با صرف تصور موضوع حاصل می‌شود، پس «قضیه‌ای اولی» و در نتیجه «بدیهی» است. علامه به عنوان مبنای سستی در توجیه، برای اثبات وجود خدا از «اصل عدم اجتماع نقیضین» که مناقشه‌ای در پایه بودن آن نیست، بهره می‌برد و با تحلیل گزاره مذکور، آن را به گزاره بدیهی اولی تحویل برده است.

۱. مبدأ و معاد (جوادی آملی، ۱۳۶۳: ۱۳۶-۱۳۳)، *تحریر تمهید القواعد* (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۵۷-۷۴۶)، شرح حکمت متعالیه (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۷۷-۱۸۴)، تبیین براهین اثبات خدا (جوادی آملی، ۱۳۸۶)، تبیین براهین اثبات خدا، تهران: اسراء: ۲۲۳-۲۲۴.

علامه در رساله الولایه در ذیل روایتی از امام صادق (ع) که منقول از توحید صدوق است، آن را صریح در نفی واسطه در معرفت خداوند سبحان می‌داند.

بر این اساس، نه تنها گزاره «خدا وجود دارد» بدیهی اولی خواهد بود، بلکه اصل استحاله جمع دو نقیض نیز به نحوی به پذیرش واقعیت به معنای مطلق آن که با وجود مطلق یا واجب یکی است، محتاج خواهد بود، چراکه ابتدا باید واقعیت را به درستی درک کرد تا پس از آن نتیجه گرفت که واقعیت با، لاواقعیت جمع نخواهد شد. به این ترتیب انسان می‌فهمد آن «خدای عینی نامحدود» مبدأ همه اشیا خارجی و ذهنی است که نه تنها اولین موجود عینی است، بلکه «نخستین موجود معرفتی» محسوب می‌شود که معقول است، نه مجهول.

در نهایت پس از تبیین و تحلیل مناسب از معانی عینیت و تطبیق آن در اندیشه علامه طباطبایی، به این نتیجه رسیدیم که علامه هم در هستی‌شناسی و هم در مباحث معرفت‌شناختی، در صدق باورهای مرتبط با خداوند، و هم در عینیت معناشناختی در تطابق گزاره‌ها با وجود خارجی خداوند به عنوان امری حقیقی و واقعی به طرح عینیت پرداخته است. سه گانه عینیت (وجود متعالی، باور متعالی و گزاره متعالی) در اندیشه علامه به این معناست که وجود و ماهیت خدا، مستقل از ذهن است (وجود متعالی)، باور یا جمله درباره خدا از نظر مابعدالطبیعی عینی است (باور متعالی)، گزاره درباره خدا، پذیرای ارزیابی از طریق صدق و کذب است (گزاره متعالی).

کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۵-۱۳۶۶). قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران:
۲. باقی، عبدالرضا (۱۳۹۳). «خداشناسی عرفانی و قرآنی علامه طباطبایی»، پژوهشنامه عرفان، پاییز و زمستان، ش ۱۱.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۳) ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، الزهراء.
۴. ----- (۱۳۶۸). شرح حکمت متعالیه، الزهراء.
۵. ----- (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد، الزهراء.
۶. ----- (۱۳۸۶). تبیین براهین اثبات خدا، تهران: اسراء.
۷. دیرباز، عسگر (۱۳۷۷). «عینیت علمی و نگرش دینی»، مجله حوزه و دانشگاه، ش ۱۶ و ۱۷.
۸. طباطبایی محمدحسین (۱۳۸۸). وحی یا شعور مرموز، مجموعه رسائل، ج ۱.
۹. ----- (۱۴۱۷ق). تفسیرالمیزان، ج ۱۸، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۰. ----- (۱۴۲۸ق). نهاییه الحکمه، تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ چهارم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. ----- (۱۴۱۹ق). الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسه النعمان.
۱۲. ----- (۱۳۸۲). شیعه: مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کرین با علامه سید محمدحسین طباطبایی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. ----- (۱۳۸۷). بدایه الحکمه، تعلیق و تحقیق علی شیروانی، قم: دارالفکر.
۱۴. ----- (۱۴۱۷ق). نهاییه الحکمه، قم: چاپ عباس علی زارعی سبزواری.
۱۵. ----- (۱۳۶۷). نهاییه الحکمه، تعلیق محمدتقی مصباح یزدی، ج ۲، تهران: الزهراء.
۱۶. ----- (بی تا). المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ۱۰، قم: جماعه المرسلین فی الحوزه العلمیه.

۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
۱۸. ملایوسفی، مجید (۱۳۸۳). «مسئله عینیت، پیشینه تاریخی و وجوه فلسفی»، نامه حکمت، ش ۴.

19. Leiter, B, (1998). *Objectivity without space*, EJAP.
20. Wolf, R.P, (1963). *kant's Theory of Mental Activity*, A commentary on the transcendental Analytic of the critique..., united states, Harward university pres.