

www.ketab.ir

شرح

رسالة في التوحيد

وعى الرسالة الأولى من كتاب التوحيد

دکتر رضا اکبریان

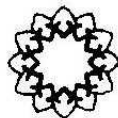
سرشناسه	اکبریان، رضا، ۱۳۳۲ -
عنوان قراردادی	الرسائل التوحیدیه فارسی - عربی شرح
عنوان و نام پدیدآور	شرح رساله فی التوحید (وهی الرساله الاولى من کتاب التوحید) / رضا اکبریان
مشخصات نشر	تهران: موسسه فرهنگی هنری تاریخ حکمت و فلسفه در اسلام، ۱۴۰۲.
مشخصات ظاهری	۳۸۳ص.
شابک	978-622-92513-2-4
وضعیت فهرست نویسی	فیا
یادداشت	کتاب حاضر شرحی بر کتاب «الرسائل التوحیدیه» تألیف علامه طباطبایی است.
یادداشت	کتابنامه: ص. ۳۶۷-۳۶۸؛ همچنین به صورت زیرنویس.
یادداشت	نمایه.
موضوع	طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. الرسائل التوحیدیه -- نقد و تفسیر
موضوع	فلسفه اسلامی

Islamic philosophy

توحید

Tawhid (Unity of God)*

شناسه افزوده	طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. الرسائل التوحیدیه. شرح
رده بندی کنگره	BBR۱۳۹۲
رده بندی دیویی	۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	۹۵۱۱۰۳۴
اطلاعات رکورد	فیا
کتابشناسی	



موسسه ترجمه و نشر اسلام

شرح رساله فی التوحید

مؤلف: دکتر رضا اکبریان

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۲۵۱۳-۲-۴

ناشر: موسسه فرهنگی هنری تاریخ حکمت و فلسفه در اسلام

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲

نوبت چاپ: اول، ۱۴۰۲

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: موسسه نگارستان اندیشه

نشانی: تهران، شهران، بلوار کوهسار، خیابان مدرسه، موسسه فرهنگی هنری تاریخ حکمت و فلسفه در اسلام

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۹
رویکرد ابداعی علامه در رسائل التوحیدیه.....	۱۴
محتوای رساله‌های چهارگانه.....	۱۴
واجب الوجود، موجود واحد در دار هستی و آیه بودن ماسوی.....	۱۵
نظر علامه طباطبایی براساس اثبات وجود مطلق و اثبات وحدت اطلاق وجود.....	۱۷
چگونگی اثبات نظریه فوق در مقایسه با نظر فیلسوفان قبل.....	۱۹
علامه طباطبایی و نظریه وحدت اطلاق وجود.....	۲۶
خلاصه‌ای از نظرات فلاسفه در باب رابطه واجب و ماسوی.....	۳۰
خداوند؛ مستجمع همه کمالات.....	۳۶
اقامه براهین اثبات وجود و صفات واجب از سوی ملتون اعم از مسلمانان و دیگر.....	۴۰
پیروان آیین یکتاپرستی.....	۴۰
موضع فارابی و ابن سینا در مقابل فلاسفه یونان؛ جدایی بحث خدا از بحث.....	۴۲
عالم.....	۴۲
برهان صدیقین و اهمیت و مقام آن.....	۴۷
روش علامه در این رساله.....	۴۸
فصل اول قول سوفسطاییان و فلاسفه.....	۴۹
کلام سوفسطایی و سخن فیلسوف.....	۴۹
دیدگاه سوفسطاییان در باب پرچ و موهوم بودن عالم.....	۶۱
تبیین دیدگاه سوفسطایی و فیلسوف در این فصل.....	۶۶
فصل دوم: وحدت حق وجود.....	۶۹
وحدت حق وجود در دیدگاه علامه طباطبایی و لوازم آن.....	۶۹

- وحدت اطلاقی وجود از دیدگاه علامه طباطبایی ۷۲
- صرف الوجود بودن حق تعالی از دیدگاه علامه و فلاسفه سابق ۷۴
- اشتمال وجود مطلق بر تمامی کمالات حقیقی به نحو عینیت در نظام فکری علامه ۸۱
- تبیین تمایز میان صفات واجب و ماسوی براساس تمایز میان ماهیت و وجود در فلسفه فارابی ۸۲
- صرف الوجود بودن حق تعالی و بحث درباره صفات واجب و ماسوی در فلسفه ابن سینا ۸۳
- صفات واجب و ماسوی در فلسفه سهروردی و ملاصدرا ۸۴
- نظریه بسیط الحقیقه و تبیین صفات واجب در فلسفه ملاصدرا ۸۴
- رابطه وجود و عدم و تأثیر آن در بحث از واجب الوجود بالذات ۸۹
- نتایج حاصل از مقدمات سابق ۹۵
- وجود مطلق، واجب الوجود بالذات و من واجب الوجود جمیع الجهات است. ۹۵
- وجود مطلق مستجمع همه کمالات است ۹۶
- وجود مطلق منزّه از صفات نقص و امور عدمی ۹۸
- فصل سوم: توحید اطلاقی واجب** ۱۰۱
- دورنمایی از فصل اول و دوم و توضیح اجمالی فصل سوم ۱۰۱
- تفاوت محتوای فصل سوم با فصل دوم ۱۰۴
- توحید ذاتی و نسبت آن با اسماء و صفات حق تعالی در دیدگاه علامه ۱۰۵
- تاخر مفاهیم از مصداق نامحدود ذاتی ۱۰۸
- توحید اطلاقی در پرتو آیات و روایات ۱۱۲
- فصل چهارم: دلایل نقلیه از کتاب و سنت** ۱۱۳
- فصل چهارم: شواهد نقلی بر نزاهت ذات واجب از همه قیود ۱۱۴
- ظواهر دینی و مسأله شناخت خداوند ۱۱۴

آیاتی دال بر ملکیت حقیقی خداوند	۱۱۷
اخبار دال بر واحد لا بالعدد بودن خداوند	۱۴۲
روایت امام علی (ع) در جنگ جمل	۱۴۷
روایت هارون بن عبدالملک از امام صادق (ع)	۱۵۵
خطبه امام علی (ع) در نهج البلاغه	۱۵۶
تحلیل روایات پیرامون وجود خداوند	۱۵۷
روایات سازگار با توحید اطلاق واجب	۱۶۵
روایت امام رضا (ع)	۱۶۷
فراز اول؛ اَحَدٌ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدٌ	۱۶۸
فراز دوم؛ ظاهر لا يتأويل المباشرة	۱۶۸
فراز سوم؛ «متجمل لا باستهلال رؤیه»	۱۶۹
فراز چهارم؛ «باطن لا بمزایله»	۱۶۹
روایت امام صادق (ع) و واحد لا بالعدد بودن حق تعالی	۱۷۱
روایت امام صادق (ع) از امام علی (ع)	۱۸۲
روایت مسلم بن اوس از امام علی (ع)	۱۸۴
اخبار دال بر نفی صفات از واجب	۲۰۱
روایت ابراهیم بن عمر از امام صادق (ع)	۲۰۷
روایات دال بر این که خداوند محجوب نیست	۲۱۶

فصل پنجم: اختصاص توحید اطلاق به ملت اسلامی	۲۲۵
توحید اطلاق و اسلام	۲۳۹
توحید حق تعالی و سهروردی و ملاصدرا	۲۴۳
توحید اطلاق و علامه طباطبائی	۲۴۴

ملحقات	۲۵۳
توحید در اسلام و ثمره آن	۲۵۴
فصل اول: توحید ذاتی	۲۶۰
فصل دوم: میراث پیشینیان در مسأله توحید	۲۷۷
۱. فصل ۲: [میراثُ الأقدمین فی مسأله التَّوْحِيد]	۲۷۸
توحید در بیان فلاسفه سابق	۲۷۸
توحید واجب از دیدگاه علامه طباطبایی	۲۸۲
۲. فصل ۲: [میراثُ الأقدمین فی مسأله التَّوْحِيد]	۲۹۰
توحید ذاتی: تقریر علامه و تقریر فلاسفه سابق	۲۹۰
فصل ۳ [التَّوْحِيدُ الذَّاتِي مشهودٌ بشهود فطري]	۲۹۶
فطری بودن توحید ذاتی	۲۹۶
توحید ذاتی	۳۰۰
فطری بودن ولایت مطلقه و نبوت عامه در کنار توحید ذاتی	۳۰۹
قوام اسلام بر توحید اطلاق	۳۱۳
تشریع شریعت بر مدار سه گانه توحید، اخلاق و اعمال	۳۳۰
بیان دین در باب اخلاق و ملکات	۳۳۹
راه های ازمیان بردن ردایل و ایجاد ملکات	۳۴۴
بیان دین درباره افعال	۳۵۹
منابع و مأخذ	۳۶۷
نمایه	۳۶۹

پیشگفتار

فلسفه‌ی هر تمدن، مهم‌ترین بستر ظهور عقلانیت و اندیشه‌ی آن در طول تاریخ و مانایی هر فرهنگ، در گرو اتقان و اصالت مبانی عقلی آن است. به گواه تاریخ، جوامع فاقد ریشه‌های عمیق فکری و فلسفی، تسلیم تمدن‌های رقیب خواهند شد و جوامعی نیز که در تاریخ تمدن خود دارای فلسفه بوده‌اند ولی آن را نمی‌شناسند یا به کار نمی‌گیرند، شرایط بهتری از جوامع قبلی نخواهند داشت. براین اساس در جهان امروز فرهنگ و تمدنی می‌تواند به رشد و بالندگی خود ادامه دهد و داعیه جهانی شدن داشته باشد که در مواجهه با سؤالات و پرسش‌هایی که از آن می‌شود، پاسخ‌های قانع‌کننده عقلی داشته باشد؛ چرا که زبان عقل و منطق، زبان مشترک بین تمامی ملل و فرهنگ‌هاست. ازسوی دیگر، رشد دانش و فلسفه به صورت مرحله‌ای صورت می‌گیرد و دستاوردهای علمی فیلسوفان و دانشمندان هر دوره، مبتنی بر دستاوردهای متفکران دوره‌های قبلی است؛ بنابراین می‌توان گفت که رشد دانش و اندیشه در هر دوره، منوط به شناخت مبانی علمی و فلسفی و دستاوردهای فیلسوفان و دانشمندان گذشته، در هر دوره از تمدن است.

تمدن اسلامی در عصر حاضر که عصر دانایی و اطلاعات لقب گرفته است، با چالشی بسیار بزرگ در عرصه‌ی اندیشه، نظریه‌پردازی و عمل مواجه است. چالشی که از دوران‌های بسیار دور شکل گرفته است و آثار خود را بر تمام شئون فردی و اجتماعی بر جای گذاشته و اندیشمندان نواندیش را به چاره‌جویی واداشته است. تمدن اسلامی در این مبارزه‌ی نابرابر، از پشتوانه‌ای عظیم، فرهنگی بالنده و رشدیابنده و از آن‌ها مهم‌تر، مکتبی مترقی برخوردار است که رهروان و پیروان خویش را به تفکر، اندیشه‌ورزی و کسب دانش و تجربه از هر ملت و قومی، تشویق و ترغیب می‌نماید و آنان را به گفت‌وگو فرامی‌خواند؛ ره‌توشه‌هایی

که اگر به خوبی از آن‌ها بهره گرفته شود، سعادت، نیک بختی و دستیابی به پیشرفت‌های مادی و اگر مورد غفلت قرار گیرد عقب ماندگی و بحران هویت را به همراه دارد. با توجه به اینکه فرهنگ اسلامی مشحون از فیلسوفان و حکیمان مبتکر و پیشرو است، آگاهی و ترویج و تبیین دیدگاه آن‌ها، می‌تواند زمینه‌ی شکوفایی دوباره‌ی تمدن اسلامی را، به‌ویژه از طریق فراهم کردن زمینه‌های لازم برای تولید علوم و نیز بازایی هویت اسلامی فراهم کند.

در این راستا فلسفه‌ی اسلامی و در رأس آن حکمت شیعی که ریشه در قرآن و تعالیم معصومین صلوات‌الله‌علیهم‌اجمعین دارد، اصلی‌ترین و مهم‌ترین بستر ظهور اندیشه و تفکر ناب اسلامی است. با بهره‌گیری از این میراث غنی، می‌توان از هجده‌ی شبهات و اندیشه‌های معارض در امان بود و به‌طور فعال در جهت رشد اندیشه و فرهنگ خویش تلاش کرد و با یاری جستن از زبان مشترک عقل و منطق، فرهنگ غنی و گران سنگ اسلام را به جهانیان معرفی کرد. مسئله‌ای که در این میان رخ می‌دهد، عدم دانش و اطلاعات عمیق و گسترده در خصوص فلسفه در اسلام است. بدین معنا که مسیر تطور تفکر فلسفی در جهان اسلام، به‌صورت منسجم تدوین نشده است؛ بنابراین گام اول و ضروری، شناخت میراث فکری و فلسفی دانشمندان و فیلسوفان مسلمان یا به عبارت دقیق‌تر «تاریخ فلسفه در اسلام» است.

با توجه به ضرورت این امر، گروهی از اساتید دغدغه‌مند، تصمیم به تأسیس مؤسسه‌ی تاریخ حکمت و فلسفه در اسلام گرفته‌اند تا زمینه‌ی تدوین تاریخ فلسفه در اسلام را به دو زبان فارسی و انگلیسی فراهم کنند و با ایجاد حلقه‌های تفکر و هم‌اندیشی، موجبات شناسایی و معرفی میراث غنی فلسفه اسلامی را فراهم سازند. مهم‌ترین اهداف این مؤسسه عبارت است از: ارتقا سطح فرهنگ عمومی با بهره‌گیری از معارف قرآن کریم و حکمای تراث، تحقق منویات مراجع تقلید و بالخصوص امام راحل و مقام معظم رهبری، حفظ و بسط فرهنگ و ارزش‌های اصیل اسلامی، تربیت و به‌کارگیری نخبگان متعهد و متمحض و بصیر، از میان فرهیختگان حوزه و دانشگاه، تنسيق و ساماندهی مناسب معارف حکمت اسلامی، متناسب مقتضیات و نیازهای جدید، تعامل با نخبگان حوزوی و دانشگاهی و ارتباط با مراکز فلسفی در داخل و خارج کشور.

در حال حاضر مؤسسه برای دستیابی به اهداف خود، دو طرح کلان پژوهشی را در دستور کار دارد:

۱. طرح تدوین «تاریخ حکمت و فلسفه در اسلام» که در صدد است مجموع دیدگاه‌ها و نظریه‌های فلاسفه مسلمان و سیر تطور آراء فلسفی و حکمی را در طول تاریخ فلسفه اسلامی، به طور مجزا در دو بخش فارسی و انگلیسی مورد شناخت، بازخوانی و تحلیل قرار دهد.

۲. طرح تدوین «مجموعه معارف عقلی فلسفی قرآن کریم» که در صدد است با ارائه و شرح معارف عقلی قرآن، نشان دهد قرآن کریم کتاب عقل است که هر انسانی می‌تواند برای حل مسائل و مشکلات زندگی خود از تعالیم آن بهره‌مند شود و اهل علم نیز می‌توانند در نظریه‌پردازی از تعالیم آن استفاده کنند. این معارف عقلی به صورت موضوعی، در این مجموعه مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است.

در راستای این دو طرح کلان پژوهشی، و با رویکرد تاریخی تحلیلی و تطبیقی چاپ و نشر کتاب‌هایی در شرح المیزان فی تفسیر القرآن، شرح نهج البلاغه، شرح صحیفه سجادیه، و نیز شرح الهیات شفاء، شرح حکمت الاشراق، شرح تمهید القواعد، شرح اسفار اربعه، شرح منظومه، شرح نهج الحکمة و شرح اصول فلسفه و غیره در دستور کار قرار گرفته‌اند. این آثار، توسط استاد ارجمند جناب آقای دکتر رضا اکبریان، در مراکز علمی حوزوی و دانشگاهی تدریس و تدوین شده است.

نوشتار حاضر، اولین رساله از کتاب التوحید علامه طباطبایی است. این کتاب علاوه بر این رساله مشتمل بر سه رساله است رساله الاسماء، رساله الافعال و رساله الوسائط. علامه ضمن این چهار رساله در صدد اثبات این مدعاست که آن چه در خارج واقعیت دارد، وجود واحدی است که در مرتبه ذات اجل و ارفع از آن است که معنون به عنوانی یا موصوف به وصفی شود، اما می‌توان خداوند را در مرتبه اسماء و صفات که متأخر از مرتبه ذات است شناخت. در رساله الافعال راجع به افعال حق تعالی پرداخته می‌شود و اثبات می‌شود که خداوند خالق عالم است و همه عالم از خداوند است و هر فعلی که در عالم صورت می‌گیرد به اذن

الله تبارک و تعالی انجام می گیرد. در رساله الوسائط راجع به عوالم وجود و وسائط بین خدای تبارک و تعالی و نشئه طبیعت سخن گفته می شود؛ که عبارت از موجودات مجرد عقلی و موجودات مثالی است که به آنها ملائکه گویند. همچنین در این رساله راجع به نظام اسماء و صفات به عنوان رقیقه حق تعالی و حقیقه نظام عقل و مثال و طبیعت بحث می شود. رسائل التوحیدیه علامه طباطبائی، از ارزشمندترین کتاب ها در زمینه ی توحید است. این کتاب با طریقی بدیع و نو مبتنی بر برهان، کشف و شهود و آیات و جوامع روایی به اثبات نظریاتی می پردازد که در سیر تفکر فلسفی سابقه ندارد.

لازم به ذکر است محتوای این کتاب پس از ویراستاری علمی و ادبی آن، توسط استاد، تصحیح و تکمیل شده است. ارجاع به مآخذ، پاورقی و توضیحات لازم، زیر نظر ایشان تنظیم شده است. چاپ و نشر سایر مجلدات شرح کتاب التوحید و نیز سایر آثار استاد نیز، ان شاء الله به زودی به اتمام خواهد رسید و تقدیم علاقه مندان خواهد شد.

در پایان از نظارت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و همچنین زحمات ویراستار این اثر، آقای دکتر سید احمد حسینی سنگ چال و سایر عزیزانی که در به ثمر رسیدن این اثر ما را یاری کردند، قدردانی می کنیم و از اساتید و صاحب نظران درخواست می شود تا با ارسال نظرات و پیشنهادات سازنده خویش، ما را یاری کنند.

معاونت پژوهشی

مؤسسه تاریخ حکمت و فلسفه در اسلام

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أوليائه المقربين
محمد وآله الظاهرين.

رسالة التوحيد هو الله عز اسمه رسالة في التوحيد وهي الرسالة الأولى
من كتاب التوحيد

(۱) إن في الوجود موجوداً واحداً واجب الوجود مستجعماً لجميع
صفات الكمال. أقول: وقد أقام على وجوده وصفاته المليون من
المسلمين وغيرهم براهين حجة تامة معروفة؛ ونحن ثبت هاهنا مبلغ
فهمنا من حقيقة هذا المعنى إلى فصول.

رساله در توحيد است و اولین رساله از كتاب التوحيد می باشد.
«در دار هستی، موجود واحد و واجب الوجودی محقق است که
دربر دارنده تمامی صفات کمال می باشد. مسلمانان و غیر آن ها از
پيروان آیین های یکتاپرستی برای اثبات وجود و صفات واجب
براهین تام و مستحکمی اقامه کرده اند و ما در اینجا طبق مستوای
فهم خویش حقیقت این معنی را ضمن فصولی به اثبات
می رسانیم.»

۱. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أوليائه المقربين
محمد وآله الظاهرين. رسالة التوحيد هو الله عز اسمه رسالة في
التوحيد وهي الرسالة الأولى من كتاب التوحيد

علامه طباطبایی (ره) رساله خود را با حمد خدا آغاز می کند و بر اولیای مقرب
خدای تبارک و تعالی، حضرت محمد (ص) و آل طاهر ایشان صلوات و سلام
می فرستد؛ کسانی که قرآن درباره آن ها می فرماید: إِنَّمَا يَرِيْدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُم

الرَّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً. مشیت خدا به این تعلق گرفته که رجس را از شما خانواده برطرف کند و معصوم باشید؛ حقایق را بدون خطا و اشتباه دریافت کنید، حفظ کنید و به دیگران منتقل کنید. این مقام عصمت فقط به شما داده شده است. شما کسانی هستید که رجس از شما برطرف شده است.

رویکرد ابداعی علامه در رسائل التوحیدیه

در این رسائل التوحیدیه و به تعبیر خود علامه کتاب التوحید چهار رساله بحث می‌شود: یکی رساله التوحید یا رساله در توحید که اولین رساله از کتاب توحید است. ان فی الوجود موجوداً واحداً واجب الوجود مستجمعاً لجميع صفاتِ الکمال. دومی رساله الاسماء است که درباره اسماء و صفات حق تعالی بحث می‌کند. رساله فی اُسماءِ الله سبحانه و تعالی. و هی الرساله الثانیة من کتابِ التوحید. سوم رساله الافعال است؛ رساله فی افعال الله سبحانه و تعالی که درباره افعال حق تبارک و تعالی بحث می‌کند؛ رساله فی افعالِ الله سبحانه و تعالی و هی الرساله الثالثه من کتابِ التوحید و هی آخر الرسائل رساله الوسائط نیز درباره وسائط بین خدای تبارک و تعالی و نشئه طبیعت است؛ هذا ملخصُ الکلام فی الوسائطِ الموجوده بین الله سبحانه و بین نشأه الطبیعه الّتی أوجدها الله سبحانه واحده بعد واحده علی ما يتحصلُ بالبرهان و يؤیّده الكشفُ و یفهمُ من ظواهرِ التعالیم الدینیة من کتابِ و السنه و الله المعین.

محتوای رساله‌های چهارگانه

علامه درصدد است ضمن این چهار رساله، در باب توحید، اسماء و صفات حق تعالی، افعال و وسائط سخن گوید. او درصدد اثبات این مدعاست که آن چه در خارج واقعیت دارد، وجود واحدی است که از آن به واجب الوجود تعبیر می‌شود. خداوند به اسماء و صفات خوانده می‌شود و ذات حق قابل درک نیست و مقام آن بالاتر از این است که معنوی به عنوان یا موصوف به وصفی شود، اما می‌توان خداوند را با اسماء و صفات شناخت؛ مثلاً می‌توان گفت: «خدا عالم

است»، «قادر است»، «حی است»، «مرید است»، «مدرک است»، «سمیع است»، «بصیر است». همه این امور، اسماء خداوندند. در رساله الافعال راجع به افعال حق تعالی سخن گفته می‌شود و به این امر پرداخته می‌شود که خداوند خالق ماسواست و وجود همه عالم، از خداوند است و هر فعلی در عالم به اذن خداوند انجام می‌گیرد.

در رساله الوسائط راجع به عوالم وجود سخن گفته می‌شود؛ این که بین خداوند و عالم طبیعت، عوالمی وجود دارد که عبارت از موجودات مجرد عقلی و موجودات مثالی است و به موجودات عقلی و موجودات مثالی ملائکه گویند. به عالم عقول و عالم مثال که بین خداوند و عالم طبیعت قرار دارد، وسائط اطلاق می‌شود؛ عوالم وجود، واسطه‌ای میان خداوند و عالم طبیعت‌اند.

۲. ان فی الوجود موجوداً

واجب الوجود، موجود واحد در دار هستی و آیه بودن ماسوی

در دار وجود، موجود واجب الوجود و واحدی قرار دارد که مستجمع جمیع صفات کمال است. به دیگر بیان، تنها وجود حق تعالی در خارج از واقعیت برخوردار است و ماسوی الله همگی آیات حق تعالی. خواه آیات انفسی یا آفاقی. هستند. به تعبیر آیه مبارکه خداوند می‌فرماید: ما آیات خود را به شما نشان دادیم؛ خواه آیاتی آفاقی که در عالم موجودند و خواه آیات انفسی که در خود انسان وجود دارند. خداوند این آیات را به ما نشان داده است تا برای انسان‌ها آشکار شود که خداوند حق است. نباید گمان شود که آیات آفاقی و انفسی محقق در خارج، در وجود استقلال دارند. هیچ یک از این آیات دارای استقلال در وجود نیستند، بلکه از وجودی آیه‌ای برخوردارند؛ وجودات آیه‌ای پیش از آن که خود را نشان دهند، نشان دهنده غیرند.

۱. «سُورِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» به زودی نشانه‌های خود را در کرانه‌ها و اطراف جهان و در نفوس خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا برای آنان روشن شود که بی تردید او حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز گواه است» (سوره فصلت: ۵۳).

سه مثال برای اثبات
آیه‌ای بودن ماسوا

برای روشن تر شدن حقیقت معنای وجودات آیه‌ای می‌توان سه مثال ارائه داد:
الف) الفاظی که آدمی بر زبان جاری می‌کند، آیه برای معنی‌اند؛ یعنی فاقد استقلال و فانی در معنی‌اند. به همین دلیل است که مخاطب، به این الفاظ توجهی ندارد و به معانی التفات می‌یابد. الفاظ، خواه کلمه یا کلام، آیت معنی‌اند و مخاطب، به خود کلمه و کلام توجهی نمی‌کند، بلکه از آن‌ها به معنی منتقل می‌شود.

ب) آینه مثال دیگری برای وجود آیه‌ای است؛ وقتی شخصی جلوی آینه قرار می‌گیرد، به خود آینه توجهی ندارد، بلکه به صورت درون آینه التفات می‌یابد. براین اساس می‌توان گفت: آینه فانی در صورت درون آینه است. بر همین اساس می‌گویند: آدمی به آینه، نظر مابه‌ینظر دارد؛ یعنی آینه وسیله و ابزاری است که تصویر ما را در خود نشان می‌دهد. البته گاهی اوقات به آینه نظر مافیه‌ینظر می‌افکنیم و درصدد شناسایی خود آینه می‌باشیم.

ج) مثال دیگر وجود آیه‌ای، دنیا است. دنیا می‌تواند وسیله یا هدف قرار گیرد. اگر دنیا برای کسی وسیله باشد، سعادت و خوشبختی او را در پی دارد؛ به طور مثال، خانه وسیله‌ای برای سکونت و آرامش است یا ازدواج، وسیله‌ای برای طی کردن مراحل کمال، سعادت و عبودیت خداوند است. ممکن است دنیا و شهوت و غضب برای کسی هدف قرار گیرد، در این صورت او را کور می‌گرداند. حضرت علی (ع) می‌فرمایند: «مَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَرَهُ، وَ مَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتَهُ»؛^۱ باید توجه داشت که مالکیت، ریاست، ازدواج و دیگر شئون دنیوی اموری اعتباری به شمار می‌آیند؛ اگر با نگاهی استقلالی به آن‌ها نظر کنیم، مایه شقاوت و خسارت خواهند بود؛ اما اگر نگاهی عبوری و مرآتیی به آن‌ها داشته باشیم، موجبات سعادت و خوشبختی ما را فراهم خواهند ساخت، به طور مثال ازدواج یکی از همین شئون اعتباری است؛ اگر ازدواج، وسیله‌ای برای فراهم کردن محیطی آرام برای خانواده باشد، علم، ایمان و تقوای خانواده را به زندگی پر از نشاط و آرامش رهنمون می‌شود اما

۱. کسی که نظر مابه‌ینظر یا نظر عبوری و مرآتیی به دنیا داشته باشد، دنیا بینایش می‌کند اما اگر کسی نظر استقلالی به دنیا داشته و دنیا، هدف او قرار گیرد، دنیا کورش می‌کند (نهج البلاغه، خطبه ۸۲).

اگر شهوت و غضب هدف آدمی باشند، مایه کوری چشم دل انسان می شود. براین اساس، باید توجه داشت که ریاست، ازدواج و مالکیت، امور اعتباری اند و قرار است به واسطه آن ها به باطن و حقیقت این امور منتقل شویم. دنیا و شئون دنیوی هدف نیستند. دنیا محل عبور است و دار انتقال به عالم آخرت است. «مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ وَإِنَّمَا تُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ»^۱. حتی کسی که ازدواج می کند و محیط گرمی برای خود و خانواده اش می سازد، ایجاد چنین محیط گرمی برای خود و خانواده هدف نیست؛ بلکه هدف اصلی عبودیت و بندگی خداوند و رسیدن به کمال و سعادت است. انسان از روح الشهوه و روح الغضب، به روح الایمان و روح القدس منتقل می شود؛ چون دنیا دار ماندن نیست. قرار است مدتی در دنیا به سر ببریم و بعد از آن وارد عالم عالم برزخ شده و بعد هم وارد عالم آخرت شویم.

حال که با نمونه هایی به توضیح وجودات آیه ای پرداخته شد، می توان گفت تنها موجودی که در خارج واقعیت دارد، وجود حق تعالی است و همه ماسوی الله عین ربط و تعلق به او هستند؛ هم عالم و آیات آفاقی و هم انسان و آیات انفسی عین ربط و تعلق به او هستند. خداوند آیات آفاقی و انفسی خود را نشان داد تا آشکار شود که حق است و تنها او شایسته عنوان حق است و حق بودن و وجود ماسوی الله هم از ناحیه خداوند تأمین می شود. ماسوی الله هر آن چه که دارند از ناحیه خداوند است و لذا وجود ماسوی الله، عین ربط و تعلق به حق تعالی است.

نظر علامه طباطبایی براساس اثبات وجود مطلق و اثبات وحدت اطلاق وجود

از دیدگاه علامه طباطبایی، آن چه در خارج واقعیت دارد، عبارت از وجود حق تعالی است. وجود حق تعالی، مطلق و بدون هرگونه محدودیتی است. همه ماسوی الله آیات حق تعالی هستند. وجود آیه ای پیش از نشان دادن خودش، کل عالم هر چه دارند از خداست و تمام حیثیتش تعلق و ربط به خداست.

۱. شما برای فانی شدن خلق نشده اید، بلکه برای بقا خلق گشته اید و از خانه ای به خانه دیگر منتقل می شوید (صدوق، اعتقادات امامیه، ص ۴۷).

ذوالآیه را نشان می دهد. به تعبیر آیه شریفه: «فَإَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^۱، «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ»^۲. خداوند رنگ آسمان و زمین را به خودش نگرفته است. پس آسمان، زمین و کل عالم هر چه دارند از خداست و تمام حیثیتشان، تعلق و ربط به خداست. به همین دلیل وجود آن ها آیه ای است. براین اساس معرفت به آسمان و زمین و عرفان به آسمان و زمین نیز آیه ای خواهد بود؛ چون وجود همه ماسوی، از خداوند است و همه ماسوی، آیه حق تعالی هستند. با نظر به ماسوی الله خدا را بر ماسوی شهید می یابیم؛ یعنی چشم آیه ای به ماسوی داریم. بر همین اساس در آیه شریفه چنین می خوانیم: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^۳. آیا شهید بودن خداوند بر هر چیزی، کافی نیست تا آیه بودن ماسوی را درک کنید؟ باید توجه داشت که براساس آیه شریفه، خداوند شهید است و مشهود نیست. به تعبیر آیه شریفه: «الْم تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ»^۴. ما به هر چیزی نگاه می کنیم، آن را ظل حق و آیه حق تبارک و تعالی می یابیم.

علامه طباطبایی براساس اثبات وجود مطلق و وحدت اطلاق وجود، نشان می دهد اطلاق موجود بر غیر واجب الوجود به معنای موجود آیه ای است، اما اطلاق موجود بر واجب الوجود، به معنای موجود آیه ای نیست؛ چون ماسوی الله، وجود خود را از واجب الوجود دریافت می کنند، اما وجود واجب نه از غیر است و نه وابسته به آن است.

براساس توضیح فوق می توان دو اطلاق برای موجود به دست داد: الف) وجود ماسوی الله یا وجودهای مقیدند؛ یعنی عین تعلق و ربط به خداوندند و تمام حیثیت آن ها، تعلق و ربط است. ب) وجود حق تعالی یا وجود مطلق که عین تعلق و ربط به غیر نبوده بلکه عین غنا و بی نیازی است. وجودهای مقید، آیه ای

دیدگاه علامه
طباطبایی در باب
آیه ای بودن وجود
ماسوی

۱. به هر سو نگاه کنید، آن وجه الله است (سوره بقره: آیه ۱۱۵).

۲. و اوست که در آسمان ها معبود [واقعی] است و در زمین هم معبود [واقعی] است (سوره زخرف: آیه ۸۴).

۳. ما آیات (قدرت و حکمت) خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می گردانیم تا ظاهر و آشکار شود که خدا (و آیات حکمت و قیامت و رسالتش همه) بر حق است. آیا همین حقیقت که خدا بر همه موجودات عالم پیدا و گواه است کفایت (از برهان) نمی کند؟ (سوره فصلت: آیه ۵۳)

۴. بر هر چیزی که می نگرید، آن را ظل و آیه حق تعالی می بیند (سوره فرقان: آیه ۲۵).

و ربطی اند و تمام حیثیت آن‌ها را ربط و تعلق به غیر تشکیل می‌دهد؛ اما وجود حق تعالی، وجود ذوالآیه و مطلق است و وابسته به غیر نیست. وجودات آیه‌ای، مرکب از حدود، سلوب و اعدام‌اند. ترکیب از وجود و عدم در مورد وجودات آیه‌ای، مربوط به علامه طباطبایی است و برخلاف نظرات فیلسوفان سابق است که ترکیب از وجود و ماهیت را به میان آوردند.

چگونگی اثبات نظریه فوق در مقایسه با نظر فیلسوفان قبل

شاید کسی سؤال کند که علامه طباطبایی چگونه این مطلب را اثبات می‌کند؟ و بررسی تاریخی رابطه چرا فیلسوفان پیشین به این سخن توجه نکردند و نتوانستند این سخن را مطرح کنند؟ قبل از علامه طباطبایی هیچ‌یک از فیلسوفان یونانی، همچون افلاطون و ارسطو و فیلسوفان و عارفان جهان اسلام همچون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، محی‌الدین بن عربی و ملاصدرا نتوانستند همچون علامه بگویند که موجود دو قسم است: یا واقعیت مطلق است، یا واقعیت‌های مقید محفوف به سلوب و اعدام و عین تعلق و ربط به واقعیت مطلق که تمام حیثیتش ربط و تعلق است؛ به عبارتی، یا موجود حاکی از واقعیتی است که عین وجود است و وجود، نامحدود و نامتناهی است و یا حاکی از واقعیتی است که عین تعلق و ربط به غیر است و دارای تناهی وجودی است. چرا دیگر فیلسوفان نتوانستند این حرف را بزنند؟ در ادامه به این سؤال پاسخ داده می‌شود که چرا فیلسوفان سابق از تقسیم این چنینی موجود بازماندند و چرا نظام‌های فلسفی آن‌ها چنین تقسیمی را برنمی‌تابید؟ بررسی این سخن را از فیلسوفان یونان آغاز و تا ملاصدرا ادامه خواهیم داد.

در دیدگاه افلاطون، موجود حاکی از وجود است. این وجود همان مُثُل است. بنابراین از دیدگاه افلاطون، موجود حاکی از مثل است. از نظر او، مثل، ماهیاتی عین «بودن» هستند و عین «شدن» نیستند. افلاطون ذات موجود مثل را عین بودن می‌داند. در مقابل مثل، جهان محسوس قرار دارد که عین شدن است. براین اساس می‌توان گفت: از نظر افلاطون، مثل، وجود حقیقی است و جهان محسوس وجودهایی غیرحقیقی‌اند که از آن با عنوان سایه و ظل تعبیر می‌شود. براین اساس در فلسفه افلاطون، شیء، به وجود حقیقی و وجودهای غیرحقیقی تقسیم می‌شود و وجود حقیقی، متعلق معرفت قرار می‌گیرد؛ اما وجودهای

غیرحقیقی. که عین شدن اند. متعلق معرفت نیستند؛ چون دائماً در حال تغییرند و نمی‌توان به آن‌ها معرفت یافت. خلاصه آنکه در دیدگاه افلاطون، شیء، یا وجود حقیقی - یعنی «بودن» - است یا وجود غیرحقیقی. یعنی «شدن» - است و تنها «بودن» و وجود حقیقی می‌تواند متعلق معرفت قرار گیرد، اما «شدن» و وجود غیرحقیقی متعلق معرفت نیست.

تفاوت نظر ارسطو و افلاطون

از دیدگاه ارسطو موجود بر دو قسم است: بودن متحرک و بودن محرک نامتحرک. در این نگاه، هم موجودات محسوس عبارت از «بودن» هستند و هم موجودات نامحسوس. بودن بر دو قسم است: یا دارای حرکت است یا نیست و محرک نامتحرک است؛ یعنی محرکی است که خود، حرکت ندارد.

در فلسفه ارسطو می‌توان از دو نوع عالم یاد کرد: عالم محسوس و نامحسوس. عالم محسوس، ماده و صورت دارد؛ اما عالم نامحسوس، صورت و فعلیت محض است. براین اساس، از دیدگاه ارسطو آن چه در خارج واقعیت دارد بر دو قسم است: الف) موجودات مادی طبیعی (ب) موجودات ماوراء ماده و طبیعت. ارسطو برای تحلیل عالم ماده و طبیعت، از تمایز میان ماده و صورت کمک می‌گیرد. به طور مثال، نطفه مرکب از ماده و صورت است. نطفه از یک جهت مفید فعلیت است، یا این فعلیت از ناحیه صورت جسمیه و امتداد در جهات سه‌گانه تأمین می‌شود و یا از ناحیه صورت نوعیه و آثار به وجود می‌آید. در هر صورت موجودی جسمانی مانند نطفه دارای دو جزء است: صورت که مفید فعلیت و ماده که حامل قوه است. نطفه، بالفعل نطفه است اما می‌تواند علقه باشد. علقه، بالفعل علقه است اما می‌تواند مضغه باشد. مضغه، بالفعل مضغه است اما می‌تواند انسان باشد. بنابراین در نطفه دو خصوصیت وجود دارد: فعلیت و قوه که به واسطه حرکت، این قوه‌ها به تدریج به فعلیت تبدیل می‌شوند. در فلسفه ارسطو، تنها موجودات طبیعی مادی، مرکب از قوه و فعل اند. موجودات ماوراء طبیعت و ماده، صورت و فعلیت محض اند. براین اساس می‌توان تفاوت میان موجودات محسوس و نامحسوس را براین اساس توضیح داد که موجود محسوس، مرکب از ماده و صورت است اما موجود نامحسوس، صورت محض است.

ارسطو برای سامان دادن بحث از تمایز ماده و صورت کمک گرفت. در این نگاه، خداوند، فعلیت و صورت محض است و در خداوند، زمان، مکان، حرکت

و هیچ گونه تغییری راه ندارد، اما جهان ماده دارای زمان، مکان، و حرکت است و لذا عالم طبیعت، مرکب از ماده و صورت است. برای تبدیل قوه های ماسوی به فعلیت نیاز به حرکت است، اما خداوند، حرکت ندارد بلکه فعلیت محض است و آن چه را که می تواند دارا باشد، بالفعل واجد است. ماسوی، بالفعل واجد این کمالات نیستند و برای تبدیل قوه های خود به فعلیت باید تلاش کنند؛ مثلاً برای باسواد شدن باید درس بخواند. بنابراین ارسطو برای سامان دادن بحث خود به ماده و صورت نیاز دارد.

در جهان اسلام، فارابی از وجود و ماهیت کمک گرفت. در دیدگاه او خداوند در وجود خویش محتاج به غیر نیست. در نتیجه نمی توان خداوند را مرکب از ماهیت و وجود دانست. ماسوی الله مرکب از ماهیت و وجودند؛ به طور مثال انسان دارای ماهیت است و می تواند موجود باشد یا موجود نباشد. با اعطاء وجود به انسان، انسان موجود می شود. براین اساس قانون «کل موجود ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» در سنت فلسفه اسلامی شکل گرفت؛ یعنی هر موجود ممکن، زوج ترکیبی از ماهیت و وجود است. انسان، فی حد ذاته، انسان است و برای موجود شدن باید وجود به او اعطا شود؛ اما خداوند، در وجود، محتاج به غیر نیست و نمی توان ماهیتی برای او در نظر گرفت تا برای موجود شدن نیازمند به غیر باشد. بر همین اساس فارابی در مورد خداوند می فرماید: «الحق ماهیته انیته»؛ یعنی حق تعالی موجودی است که ماهیتش عین انیتش است.^۱ در ذات واجب نمی توان از تمایز میان وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت یاد کرد؛ بلکه در مورد خداوند، ماهیت، عین انیت و وجود است. هرگاه به ماهیت ماسوی الله نظر کنیم، لیس است و بر همین اساس می گویند: «الممكن من ذاته أن يكون لیس و من علته أن يكون أیس»؛ ممکن، در حد ذات خود، لیس است و وجود، از ناحیه علت به او اعطا می شود. بنابراین در ماسوی الله می توان از تمایز ماهیت و وجود و عروض وجود بر ماهیت یاد کرد؛ اما در خداوند، تمایز ماهیت و وجود و عروض وجود بر ماهیت بی معناست.

از دیدگاه علامه طباطبایی، آن چه در خارج واقعیت دارد، وجود مطلق است و

ماسوی، وجودهایی آیه ای اند. تفاوت خداوند و ماسوی در این است که خداوند ذوالآیه است و ماسوی آیه اند. ماسوی وجودهایی عین تعلق و ربط به خداوندند و این امر تمام حیثیت آن‌ها را تشکیل می‌دهد. در مقابل، خداوند وجود مطلق است؛ یعنی وجودی است که عین تعلق و ربط به غیر نیست. این در حالی است که در فلسفه فارابی برای تبیین فلسفی تمایز خداوند از ماسوی، از تمایز وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت کمک گرفته می‌شود؛ غیر خداوند، مرکب از وجود و ماهیت است و برای موجود شدن لازم است وجودی از ناحیه خداوند به او اعطا شود. مادامی که این وجود از ناحیه خداوند اعطاء نشود، ماهیت موجود نمی‌شود. فارابی به این دلیل که از تمایز میان وجود و ماهیت بهره گرفت نتوانست خداوند را وجودی مطلق بداند و ماسوی را وجودهایی آیه ای که تمام حیثیتشان تعلق و ربط است. بر این اساس او معتقد است که ماسوی، دارای ماهیتی اند که لا اقتضاء نسبت به وجود و عدم هستند و حیثیت ماهیت، حیثیت ابا از وجود و عدم است و مادامی که وجود به ماهیت اعطا نگردد، ماهیت موجود نمی‌شود. خداوند، اعطاکننده وجود به ماهیت است. بر این اساس ماسوی، ماهیاتی هستند که در وجود خود محتاج به خداوندند و وجود خود را از ناحیه خداوند دریافت کرده و بهره‌مند از وجودند. می‌توان در مورد ماسوی چنین گفت: «کل موجود ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» اما در مورد حق تعالی باید گفت: «الحق ماهیته انیته» یا «الحق لامهیه له».

در فلسفه ابن سینا، گام بلندی برداشته شد. از دیدگاه ابن سینا، دو نوع وجود در خارج داریم: الف) وجودهای مقارن با ماهیت و ب) وجودهای مفارق از ماهیت. اگر به وجود موجود ممکن نظر کنیم، فهم ما از وجود موجود ممکن، حیثیت وجودی یلی الربی است و اگر به موجود ممکن از آن جهت که ماهیت دارد، نظر کنیم. ماهیتی که لا ضرورت و لا اقتضاء نسبت به وجود و عدم است. با حیثیت ماهوی یلی الخلقی مواجه می‌شویم. وجود موجود ممکن که یکی از دو حیثیت موجود ممکن است، عین ربط و تعلق به علت است اما ماهیت موجود ممکن، عین ربط و تعلق نبوده بلکه دون جعل است و جعل به آن تعلق نمی‌گیرد. ابن سینا آیه ای بودن موجود ممکن را در مورد وجود موجود ممکن مطرح کرد. به عقیده او، موجود ممکن به عنوان واقعیته خارجی از دو حیثیت ماهوی

نظر متفاوت ابن سینا درباره تمایز و ارتباط وجود واجب و وجود ممکن

یلی الخلقی و وجودی یلی الربی تشکیل شده است. حیثیت وجودی یلی الربی او، عین ربط و تعلق است و حیثیت ماهوی یلی الخلقی او، ربط و تعلق نیست. براین اساس می‌توان گفت در نظام فلسفی ابن سینا، ماسوی الله به حق تعالی وابسته‌اند؛ اما تمام حیثیت آن‌ها، تعلق و ربط نیست؛ بلکه وجود موجود ممکن، وابسته به واجب است اما ماهیت موجود ممکن، دون جعل است و تعلقی و ربطی نیست. ابن سینا تنها توانست ثابت کند که وجود موجود ممکن آیه‌ای است نه ماهیت آن. در نتیجه نظام فلسفی او از اثبات این مدعی که «موجود بر دو قسم‌اند: موجود آیه‌ای و موجود ذوالآیه» عاجز است. ابن سینا نمی‌تواند ثابت کند آن چه در خارج واقعیت دارد، وجود مطلق است و ماسوی، وجوداتی فقری‌اند که تمام حیثیتشان عین فقر و تعلق به علت است. ابن سینا هم مانند فارابی به تمایز میان وجود و ماهیت اعتقاد دارد؛ اما فلسفه او قوی‌تر از فارابی است. فارابی موجود را حاکی از ماهیتی می‌داند که تشخیص آن به وجود است؛ اما ابن سینا موجود را حاکی از وجودی می‌داند که یا مقارن با ماهیت است یا مفارق از آن. اگر به وجود موجود ممکن نظر کنیم، وجودی فقری و تعلقی است و اگر به ماهیت آن نظر افکنیم، دون جعل است.^۱

در فلسفه سهروردی هم گام بلندی برداشته شد. سهروردی، تمایز وجود و ماهیت را، که میراث فلسفه فارابی و ابن سینا بوده است، نپذیرفت و به تمایز میان ماده و صورت، که میراث ارسطو بود، تن در نداد. براین اساس سهروردی در تحلیل علیت، نه علیت را به اعطا صورت به ماده تفسیر می‌کند و نه به اعطا وجود به ماهیت. سهروردی در نظام فلسفی خویش به اضافه اشراقیه دست یافت. او خداوند را نورالانوار می‌داند و ماسوی الله، ذوات نوری‌اند. نور عین تعلق است. بنابراین ذات، هم عین تعلق است. او با انکار تمایز ماده و صورت از یک سو و انکار تمایز وجود و ماهیت از دیگر سو، ثابت کرد که ماسوی الله، ماهیات متکثرند اما خداوند، ماهیت نیست. بر همین اساس در فلسفه او از خداوند با عنوان نورالانوار تعبیر می‌شود و از ماسوی الله با عنوان ذوات نوریه (ذوات عین نور). از آن جا که ماسوی الله، ذوات نوری‌اند و نور، عین تعلق است؛ بنابراین ذات، عین تعلق، فقر

سهروردی و مخالفت وی با دو اصل مبنایی تمایز وجود و ماهیت و تمایز ماده و صورت

و ایجاد است. با این تحلیل، علیت از دیدگاه سهروردی عبارت است از «ایجاد الشیء لا من شیء». از دیدگاه او باید از تحلیل علیت به صورت «ایجاد الشیء من شیء»، و یا «ایجاد الشیء من لا شیء» پرهیز کرد.^۱

این دیدگاه در تاریخ فلسفه سابقه نداشت. فلاسفه سابق، علیت را «ایجاد الشیء من شیء» می دانند؛ مثلاً در فلسفه ارسطو مادامی که ماده ای نباشد، صورت به ماده داده نمی شود. در نتیجه در فلسفه ارسطو علیت عبارت از تبدیل شدن شیء بالقوه به شیء بالفعل است. از دیدگاه او، شیء، باید مسبوق به ماده، مده و امکان استعدادی باشد سپس در خارج تحقق یابد. فارابی و ابن سینا هم، علیت را به صورت «ایجاد الشیء من شیء» تحلیل می کردند؛ یعنی تا ماهیت مقید به قید عدم تبدیل به ماهیت مقید به قید وجود نشود و یا تا شیء علمی، به شیء عینی مبدل نشود موجود ممکن در خارج محقق نخواهد بود؛ چون در نظام فلسفی آن ها، عالم عینی مسبوق به عالم علمی است. خداوند به نظام احسن وجود علم دارد و سپس نظام احسن وجود در خارج محقق می شود. به دیگر بیان، عالمی که لا ضرورت و لا اقتضاء نسبت به وجود و عدم بود یا همان ماهیت من حیث هی هی، به ماهیت موجود تبدیل می شود. در وهله اول، ماهیت، مقید به قید عدم است؛ سپس مقید به قید وجود می شود. در فلسفه سهروردی علیت، عبارت است از «ایجاد الشیء لا من شیء»؛ برای تحقق چیزی در خارج نه لازم است ماده، مده و امکان استعدادی پیشینی محقق باشد و نه ماهیت من حیث هی هی و یا ماهیت علمی. به دیگر بیان، ماهیت محقق خارجی، نه مسبوق به ماده، مده و قوه است و نه مسبوق به ماهیت من حیث هی هی، علم به ماهیت و امکان ذاتی ماهوی. با این تحلیل، علیت عبارت است از «ایجاد الشیء لا من شیء». سهروردی با این تحلیل توانست فقری و تعلقی بودن عالم را اثبات کند. آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^۲ به خوبی در فلسفه سهروردی تفسیر می شود. در نظام فلسفی همه عالم، عین تعلق و ربط به حق تعالی است، اما ذوات نوریه و ماهیات عین

۱. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۲۱.

۲. ای مردم، شما همه به خدا فقیر و محتاج اید و تنها خداست که بی نیاز و غنی بالذات و ستوده صفات است (سوره فاطر، آیه ۱۵).

نور، عین ربط و تعلق به خداوندند. در فلسفه سهروردی، ماهیات به این دلیل که عین نورند، تعلقی اند؛ اما چنین نیست که تمام حیثیت آن‌ها تعلقی باشد؛ بلکه خود ماهیت تعلقی نیست و به دلیل عین نور بودن، تعلقی است. براین اساس جعل هم به نور تعلق می‌گیرد و هم به ماهیت عین نور.^۱

در فلسفه ملاصدرا هم تمایز میان وجود و ماهیت مورد پذیرش است، اما نه ملاصدرا و نظریه شمول و انبساط وجود برای اثبات تمایز و ربط میان خداوند. به عنوان وجود مستقل مطلق. با ماسوی بلکه برای بحث درباره وحدت و کثرت و اثبات وحدت تشکیکی. در نظام فلسفی ملاصدرا، وجود، اولاً و بالذات و اصیل است و ماهیت، ثانیاً و بالعرض و اعتباری است. در فلسفه‌های سابق، وجود و ماهیت دو حیثیت مصداقی متافیزیکی محسوب می‌شدند، اما ملاصدرا اثبات کرد که وجود، حقیقت خارجی را تشکیل می‌دهد و ماهیت، اعتباری و بالعرض و شبح و ظل است. براین اساس، تعبیر «الحق ماهیته انیته» در فلسفه ملاصدرا بدین معناست که خداوند، انیتی عین ماهیت است، اما ماسوی الله، انیاتی‌اند که ظهور، شبح، ظل و ثانیاً و بالعرضی به نام ماهیت دارند. براین اساس، در مورد واجب می‌توان گفت: «الحق انیته ماهیته»؛ اما در مورد ماسوی الله باید گفت: «کل موجود ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود»؛ یعنی هر موجود ممکن، زوج ترکیبی از وجودی است که ظهوری به نام ماهیت دارد. این در حالی است که در نظام فلسفی ابن سینا از این قاعده چنین یاد می‌شد: «کل موجود ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود»؛ یعنی هر موجود ممکن، زوج ترکیبی است از ماهیت و وجودی که عارض بر ماهیت می‌گردد. به تعبیر دقیق‌تر، به نظر ابن سینا یک وجود فقری تعلقی داریم که در کنار آن ماهیت متقرره دون جعل تصور می‌شود، اما در فلسفه ملاصدرا، هر موجود ممکن، وجودی است که ثانیاً و بالعرضی به نام ماهیت دارد.^۲

هیچ‌یک از فلاسفه سابق نتوانستند در باب علیت، معلول را، عین تعلق و ربط به علت بدانند و تمام حیثیت آن را، تعلق و ربط به علت قلمداد کنند. ابن سینا به دلیل پذیرش ماهیت متقرره از این مهم بازماند. او به موجود ممکن نظر ماهوی یلی الخلقی می‌کرد و همین نظر مانع از عین تعلق بودن موجود ممکن بود.

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰۶.

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۵.

در فلسفه سهروردی، با ماهیت مجعوله عین نور و عین تعلق مواجه ایم. در ملاصدرا، ماهیت مجعوله ثانیاً و بالعرض مجعول است اما وجود آن، اولاً و بالذات مجعول است. علامه موفق به اثبات این نکته شد که آن چه در خارج واقعیت دارد، وجود مطلق است که عبارت از وجود حق تعالی است. موجود بر وجود حق تعالی اطلاق می شود؛ بدون آن که وجود حق تعالی مقید به قیدی و متحیث به حیثیتی شود. موجود بر ماسوی هم اطلاق می شود، اما ماسوی، وجودهایی فقری و تعلقی می باشند که تمام حیثیت آن ها، فقر و تعلق است.

علامه طباطبایی و نظریه وحدت اطلاق وجود

علامه، موفق به اثبات دو قسم موجود شد. از دیدگاه او، موجود یا بر ذوالآیه اطلاق می شود که وجود حق تعالی است، یا بر آیه که دارای وجودی فقری، تعلقی و آیه ای است. چگونه علامه موفق به اثبات موجودی، عین تعلق و فقر شد؟ موجودی که تمام حیثیت آن را فقر و تعلق تشکیل می دهد؟

علامه چطور توانست این مطلب را اثبات کند که موجود دو قسم است؟ چگونه توانست این مشکل را حل کند؟ علامه طباطبایی نه سخن ارسطو و افلاطون را پذیرفت و نه سخن فلاسفه اسلامی را (افارابی تا ملاصدرا). علامه طباطبایی، بیان افلاطون و ارسطو را در باب رابطه ماهیت و وجود نپذیرفت؛ از دیدگاه افلاطون و ارسطو، میان ماهیت و وجود، تمایزی مفهومی و منطقی حاکم است؛ یعنی وجود در ذهن عارض بر ماهیت می شود. این در حالی است که فلاسفه اسلامی، تمایزی متافیزیکی میان ماهیت و وجود برقرار کرده اند؛ یعنی وجود در تحلیل عقلی بر ماهیت عارض می شود. در مقام تحلیل عقلی، موجود ممکن، دو حیثیت مصداقی متافیزیکی دارد در نتیجه عروض تحلیلی وجود بر ماهیت پذیرفته می شود. علامه حتی بیان فلاسفه اسلامی. قبول دو حیثیت مصداقی متافیزیکی برای موجود ممکن. را هم نپذیرفت؛ بلکه معتقد است که موجود ممکن، وجودی همراه با سلوب و اعدام است. براین اساس موجود ممکن مرکب خواهد بود از وجود، سلوب و اعدام. به دیگر بیان، موجود ممکن مرکب از دارایی و نداری است؛ بنابراین مرکب است از وجود و قیود و سلوب و اعدام؛ و چنین نیست که از وجود و ماهیت ترکیب یافته باشد. در فلسفه های سابق،

ترکیب از ماده و صورت، وجود و ماهیت و وجدان و فقدان را داشتیم. از دیدگاه علامه طباطبائی، آن چه در خارج واقعیت دارد، وجود مطلق است و ماسوی الله، وجوداتی آیه‌ای‌اند. خداوند ذوالآیه است و ماسوی آیه‌اند؛ یعنی وجوداتی، عین تعلق و ربط‌اند که تمام حیثیت آن‌ها، عین تعلق و ربط به خداوند است.

آن چه به علامه در نیل به این مقصود کمک کرد، نپذیرفتن ماهیت به عنوان یک حیثیت مصداقی متافیزیکی در کنار وجود بود. از نظر علامه، تفاوت میان وجود مطلق و وجودهای مقید در این است که از وجودهای مقید، ماهیت در ذهن شکل می‌گیرد. براین اساس ماهیت عبارت از ظهور وجود مقید در ذهن است. میان ماهیتی که در ذهن شکل گرفته است و وجود مقید، ملازمه‌ای عقلی برقرار است و به همین دلیل این ماهیت مجازاً بر وجود مقید اطلاق می‌گردد. این در حالی است که از وجود مطلق، ماهیتی در ذهن شکل نمی‌گیرد.^۱ در فلسفه ملاصدرا، میان ماهیت و وجود در خارج، ملازمه‌ای عقلی برقرار بود؛ میان وجود، اولاً و بالذات و اصیل و ماهیت ثانیاً و بالعرض و اعتباری. این در حالی است که در نظام فلسفی علامه، میان ماهیت در ذهن و وجود مقید، ملازمه‌ای عقلی برقرار است و می‌توان ماهیت را مجازاً بر وجود مقید اطلاق کرد. می‌توان بر وجود مقید انسان، هم موجود اطلاق شود و هم ماهیت. اطلاق ماهیت بر وجود مقید، مجازی است و حقیقی نیست. حقیقتاً وجود مقید، واقعیت خارجی این موجود را تشکیل می‌دهد.

این بیان در میان فلاسفه گذشته بی سابقه بوده است. فلاسفه یونان، نگرش بدیع بودن دیدگاه ماهوی به واقعیت داشته‌اند و معتقد بودند واقعیت خارجی را ماهیات متکثره تشکیل می‌دهد. افلاطون آن را «مثل» می‌دانست. از دیدگاه ارسطو، ماهیت متکثره جواهر متکثر بوده است و جوهر عبارت از صورت است؛ یا صورت مقارن با ماده و یا صورت مفارق از ماده. در فلسفه جهان اسلام تا علامه طباطبائی، تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت امری پذیرفته شده است. تنها سهروردی معتقد است که ماهیت، عین نور است اما او هم ماهیت را در خارج می‌پذیرد. علامه ماهیت را علی سبیل الحقیقه در خارج قبول ندارد. براساس دیدگاه او، آن چه واقعیت خارجی

در موجودات ممکن را تشکیل می دهد، وجودهای مقید محفوف به سلوب و اعدام در خارج است و از این وجود مقید در ذهن ماهیت شکل می گیرد، اما از وجود مطلق در ذهن ما ماهیت شکل نمی گیرد؛ چون وقتی با وجود مقید مواجه می شویم، صورت حسی از این وجود مقید برای ما شکل می گیرد. زمانی که اندام حسی با شیء محسوس قطع شد، صورت خیالیه پیدا می شود و سپس ماهیت شکل می گیرد. بنابراین ماهیت عبارت از معقول اولایی است که مسبوق به صورت خیالی و صورت حسی است. چیزی که واقعیت خارجی را تشکیل می دهد، وجود مقید است و این وجود مقید در ذهن ما صورت حسیه و سپس صورت خیالیه را درست می کند و سپس از آن ماهیت در ذهن شکل می گیرد که مسبوق به صورت خیالی و حسی است. نباید چنین پنداشت که ماهیت در کنار وجود مقید است و یک حیثیت متافیزیکی به نام ماهیت و حیثیت متافیزیکی دیگری به نام وجود داریم. در سازمان فلسفی علامه نمی توان از چنین نگرشی سخن گفت. از دیدگاه علامه، حق تعالی وجود مطلق است که ماهیتی از آن در ذهن شکل نمی گیرد و این مهم به این دلیل است که نمی توان خداوند را با حواس درک کرد تا صورت حسیه و سپس صورت خیالیه از آن به دست آید و در نهایت بتوان از آن ماهیتی داشت. براین اساس تفاوت حق تعالی و ماسوی از نظر معرفت شناختی این است که از حق تعالی ماهیتی در ذهن ما شکل نمی گیرد، ولی از ماسوی که وجوداتی مقیدند، ماهیت در ذهن شکل می گیرد. با این توضیحات روشن شد که دیدگاه علامه در باب وجود و ماهیت، بسیار ویژه است؛ براساس این دیدگاه، ماسوی، مرکب از وجود و ماهیت نیستند بلکه مرکب از وجود و سلوب و اعدام اند ولی حق تعالی، وجود مطلق است؛ وجودی معرا و مبرا از سلوب و اعدام.

از دیدگاه علامه، واقعیت خارجی را موجود واحد واجب الوجود تشکیل می دهد و در خارج جز این موجود واحد واجب الوجود نداریم. ممکنات، وجوداتی آیه ای دارند؛ وجودشان، وجودی ربطی و تعلقی است و تمام حیثیت آن ها آیه ای است. براین اساس موجود بر دو قسم خواهد بود: واجب الوجود که وجودی مطلق است و عین تعلق و ربط به غیر نبوده و تمام حیثیت آن را تعلق و ربط تشکیل نمی دهد و وجوداتی که عین تعلق و ربط به واجب الوجودند و تمام حیثیت آن ها، ربط و تعلق است.

در فلسفه ارسطو خدا فعلیت محض است. او صورتی بدون ماده و ماسوا صورت‌هایی همراه با ماده‌اند. در نظام فکری ارسطو، جهان نامحسوس و ماوراء طبیعت و ماده، عبارت از صورت و فعلیت محض یا صورت مفارق از ماده است؛ اما جهان محسوس، عبارت از صورت مقارن با ماده است. در فلسفه فارابی نیز از دو نوع موجود سراغ می‌گرفتیم: واجب‌الوجود که تعبیر «الحق ماهیته انیته» در مورد آن صادق بود و ممکن‌الوجود یا «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» که مرکب از وجود و ماهیت بود. در فلسفه ابن سینا هم موجود بر دو قسم است: وجود مفارق از ماهیت که عبارت بود از وجود محض یا وجود صرف، و وجودهای مقارن با ماهیت. در فلسفه ابن سینا، ماهیت در تمایز وجود صرف و وجودهای فقری و تعلقی نقشی مهم ایفا می‌کند. در نظام فلسفی ابن سینا وجود حق تعالی، معری و مبری از ماهیت است، اما ماسوی، وجودهایی همراه با ماهیت‌اند. در ماسوی می‌توان از حیثیت وجودی یلی‌الرَبی و حیثیت ماهوی یلی‌الخلق‌ی یاد کرد. در فلسفه ابن سینا، ماهیت نقش دارد و لذا نمی‌توان تمام حیثیت ماسوی را آیه خواند. در فلسفه سهروردی، نورالانوار ماهیت نیست و ماسوی ماهیت‌اند. در نتیجه نمی‌توان گفت ماسوی، عین تعلق و ربط‌اند و تمام حیثیت آن‌ها تعلق و ربط است. در فلسفه ملاصدرا، خداوند وجود صرف و محض است و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» در مورد او صدق می‌کند. اما ماسوی، وجوداتی ربطی و تعلقی‌اند. هرگاه به ماسوی، نظر وجودی مافیه بنظر داشته باشیم، ماهیت ثانیاً و بالعرض در کنار وجود اولاً و بالذات تصور می‌شود. این در حالی است که از دیدگاه علامه، ماهیت ظهور وجود مقید در ذهن است و براین اساس، ممکنات در خارج، وجودهایی فقری و تعلقی‌اند که تمام حیثیت آن‌ها، فقر و تعلق است. طبق این تحلیل، واقعیت خارجی را صرفاً وجود واجب تشکیل می‌دهد و ماسوی، وجودهایی فقری و تعلقی‌اند و همراه با ماهیت یا همراه با ماده نیستند.

۳. واحداً واجب‌الوجود

از دیدگاه علامه، واقعیت خارجی را موجود واحد واجب‌الوجود تشکیل می‌دهد که از آن با عنوان وجود مطلق یاد کردیم. علامه از این گذر به تمایز میان وجود مطلق و وجودهای مقید می‌رسد؛ تمایز بین وجود مطلق که وجودی ذوالایه است و وجودهای

مقید که وجودهای آیه‌ای هستند. علامه به وحدت اطلاق وجود دست یافته است؛ نکته‌ای که هیچ‌یک از فلاسفه سابق به آن نرسیدند. در فلسفه ابن سینا، با وحدت سنخی وجود مواجه‌ایم؛ این که وجود واجب و وجودات امکانی مسانخ هم بودند. از دیدگاه او، وجود واجب، وجود محض است و وجودهای ماسوی، وجودهای فقری تعلقی. وجودهای فقری تعلقی دارای یک حیثیت ماهوی بلی الخلقی هم هستند. در فلسفه سهروردی، با وحدت سنخی میان نورالانوار و انوار الهیه مواجه‌ایم. انوار الهیه، با نورالانوار از نظر نور مسانخ‌اند، نه از نظر ماهیت؛ چون خداوند ماهیت نیست و ماسوی ماهیت‌اند. در نظام فکری ابن عربی با وحدت شخصی وجود مواجه‌ایم؛ تنها یک وجود داریم که عبارت از وجود حق تعالی است و ماسوی، مجالی و مظاهر این وجود واحدند. در فلسفه ملاصدرا، با وحدت تشکیکی وجود مواجه‌ایم. ملاصدرا پس از انتقال از نظریه وجود رابط به نظریه تشآن، به وحدت شخصی وجود دست می‌یابد؛ اما وحدت شخصی وجود همراه با وحدت تشکیکی وجود در وجود منبسط امکانی است. علامه طباطبایی تنها کسی است که توانست وحدت اطلاق وجود را ثابت کند. علامه نظریه وحدت اطلاق وجود را مرهون دو نظریه مهم خویش است؛ الف) نظریه در باب ماهیت و وجود؛ ماهیت، ظهور وجود مقید لدی الذهن است. ب) نظری در باب علیت؛ معلول، عین ربط و تعلق به علت و تمام حیثیتش ربط و تعلق است.

فراز اول این بود که در دار وجود، موجود واجب الوجودی هست. فراز دوم عبارت است از این که موجود واحد یگانه‌ای هست. رساله التوحید یکی از مهم‌ترین آثار علامه طباطبایی است. در این رساله علامه طبق مبانی فلسفی خودش بحث را سامان می‌دهد و نظریات ابداعی ارائه می‌کند. این نظریات در آراء هیچ‌کدام از فلاسفه گذشته یافت نمی‌شود. در ادامه به اختصار به این موضوع پرداخته می‌شود.

خلاصه‌ای از نظرات فلاسفه در باب رابطه واجب و ماسوی

دیدگاه ابن سینا در باب رابطه واجب و ماسوی در جهان اسلام فلاسفه بزرگی چون شیخ الرئیس ابوعلی سینا، شیخ شهاب الدین سهروردی، صدرالمألهین شیرازی در باب توحید سخن‌های بسیار مهمی دارند. اشاره کردیم که ابن سینا با مبنا قرار دادن وحدت سنخی وجود، موجود را به واجب و

ممکن تقسیم می‌کند. ابن سینا در تبیین تمایز میان واجب و ممکن، از ماهیت کمک می‌گیرد و اثبات می‌کند که واجب، وجود محض و مفارق از ماهیت است و ماسوی وجوداتی فقری و تعلقی و مقارن با ماهیت‌اند. بدیهی است که وجودات فقری و تعلقی مسانخ با وجود محض‌اند. براین اساس، ابن سینا در فلسفه خود به وحدت سنخی وجود دست می‌یابد، اما به وحدت شخصی وجود نمی‌رسد؛ چون هم موجود ممکن، موجود است و هم موجود واجب، موجود است و موجود، بر دو هر اطلاق می‌شود. تفاوت موجود ممکن با موجود واجب در این است که در ممکنات، با وجود مقارن با ماهیت مواجه‌ایم و طبیعتاً وجودهایی دارای محدودیت زمانی و مکانی و ماهوی هستند.^۱ در فلسفه فارابی، خداوند معطی الوجود است؛ یعنی اعطاکننده وجود به ماهیت. این در حالی است که در فلسفه ابن سینا، خداوند وجود محض است و ماسوی وجودهایی فقری و تعلقی و عین تعلق و ربط به وجود محض‌اند. این وجودات دارای حیثیت ماهوی یلی الخلقی نیز هستند که در این نظر، موجود ممکن، ماهیاتی دون جعل‌اند.^۲ بنابراین، در تحلیل عقلی به دو حیث مصداقی متافیزیکی می‌رسیم: یکی حیثیت مصداقی متافیزیکی ماهیت و دیگری حیثیت مصداقی متافیزیکی وجود.

ابن سینا چاره‌ای جز پذیرش وحدت سنخی ندانست. چون موجود از دیدگاه او بر دو قسم است: ممکن و واجب. این در حالی است که در عرفان ابن عربی با وحدت شخصی وجود مواجه‌ایم. ابن عربی به اثبات می‌رساند که آن چه در خارج واقعیت دارد، وجود واحد است و موجود را بر همان وجود واحد اطلاق می‌کند. در این دیدگاه ماسوی، نه موجودند و نه وجود؛ چون در نظریه او، ماسوی، یا اسماء و صفات متکثرند، یا مجالی اسماء و صفات متکثر.

در این دیدگاه هم اسماء و صفات متکثر و هم مجالی و مظاهر اسماء و صفات متکثر، به وجود حق موجودند. به تعبیر دقیق‌تر، ماسوی، چیزی جز اسماء و صفات متکثر و مجالی و مظاهر اسماء و صفات متکثر نیستند و در عالم تنها با یک وجود مواجه‌ایم و آن وجود حق تعالی است. ابن عربی، ماهیت را در نظام فکری خویش حفظ می‌کند اما ماهیتی که او از آن یاد می‌کند، عبارت از ماهیات علمی است که از

۱. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۹۹.

۲. فارابی، فصوص الحکم، ص ۵۰.

آن به اعیان ثابتۀ یاد می شود. ابن عربی به ماهیات عینی قائل نیست. ماهیات علمی در دیدگاه ابن عربی، متعلق علم حق تعالی هستند. خداوند در ازل الازال به این ماهیات علمی یا همان اعیان ثابتۀ علم داشته است و براساس علم به اعیان ثابتۀ، حضرت عینیۀ یا عالم عین را به وجود آورد. براین اساس در دیدگاه ابن عربی، حضرت عینیۀ یا عالم عین، مسبوق به حضرت علمیه یا عالم علم است.^۱

دیدگاه ملاصدرا در باب رابطه واجب و ماسوی

ملاصدرا ماهیات علمیه یا همان اعیان ثابتۀ ابن عربی را نقد می کند. از دیدگاه او، ماهیات امری اعتباری اند؛ در اعتباری بودن ماهیت، تفاوتی میان ماهیات عینی و ماهیات علمی نیست. از دیدگاه ملاصدرا، آن چه در خارج موجود است، حقیقت عینیۀ واحدۀ وجود است و ماهیت، ظهور، شبح، تبع و ظل حقیقت عینیۀ واحدۀ وجود است. ملاصدرا برای اثبات این مهم به نظریۀ وجود رابط می پردازد و نشان می دهد معلول به عنوان وجود رابط به علت، از دو حیثیت برخوردار است: حیثیت وجود که اولاً بالذات است و حیثیت ماهیت که ثانیاً بالعرض است. به تعبیر دقیق تر می توان از دو نظر وجودی مابه نظر و مافیه نظر نسبت به معلول سخن گفت؛ نظر مابه نظر، نظری ربطی به معلول است. در این نظر، همه ماسوی، عین ربط و تعلق به خداوندند و در آن می توان از تعبیر «الوجود واحد حقیقتاً» یاد کرد. نظر مافیه نظر، استقلالی است. در این نظر وجودات رابط به صورت ماهیت ظهور می یابند و ماهیت ثانیاً بالعرض در کنار وجود اولاً بالذات محقق می شود. این ماهیات، اولاً به وجود موجودند و وجود، واسطه در عروض این ماهیات است و ثانیاً به وجود مجعول اند و وجود واسطه در عروض آن هاست و ثالثاً به وجود ظهور می یابند. ملاصدرا در این دیدگاه به نظریۀ وحدت تشکیکی خود دست می یابد. بر مدار این نظریه می توان از شمول و انبساط وجود دفاع کرد. براین اساس، هم تعبیر «الوجود واحد حقیقتاً» قابل دفاع است و هم تعبیر «وجود کثیر حقیقتاً». البته ملاصدرا در سلوک عقلی خویش، از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود دست می یابد و این مهم به این دلیل است که از نظریۀ وجود رابط به نظریه تشان منتقل می شود؛ ملاصدرا در نظریۀ ابتدایی خود می گوید حق تعالی، وجود مستقل مطلق است و ماسوی،

وجودات ربطی اند اما وقتی تحلیل های عمیق خویش در باب علت را به میان می آورد، نمی تواند معلول را وجود رابط و علت را وجود مستقل بدانند؛ بلکه در این دیدگاه، معلول، شأن و علت، ذی شأن خواهد بود. تفاوت دو دیدگاه در این است که اگر معلول وجود رابط باشد، می توان دو نظر وجودی مابین نظر و مافیه بنظر به معلول داشت. این در حالی است که در دیدگاه اخیر تنها می توان از یک نظر به معلول سخن گفت؛ نظر ربطی و تعلقی. به دیگر بیان، در این دیدگاه معلول چیزی جز شأن علت نیست و علت هم ذی شأن است. در دیدگاه اخیر، می توان از وحدت شخصی وجود یاد کرد. از دیدگاه ملاصدرا، خداوند، واحد به وحدت شخصی است و فعل واجب، وجود منبسط امکانی است. در ادامه به این نتیجه دست می یابد که فعل خداوند نیز، فعلی واحد است. به تعبیر آیه شریفه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»^۱. از این نظریه تحت عنوان توحید فعلی واجب یاد می شود. براین اساس خداوند واحد به وحدت شخصی است و فعل او هم واحد است و به این دلیل که خداوند فاقد ماهیت است، فعل او هم دارای ماهیت نیست. همه این بیانات در فضایی است که نظری اجمالی به فعل حق داریم که از آن با عناوینی مانند وجود منبسط امکانی، وجودی یا نفس رحمانی تعبیر می شود. ملاصدرا در ادامه به اثبات رابطه میان وجود منبسط امکانی و وجودهای مقید مبادرت می ورزد و این رابطه را بر مدار وحدت تشکیکی توضیح می دهد. روشن است که ملاصدرا حتی در نظریه نهایی خویش نیز از وحدت تشکیکی و شمول و انبساط وجود دست نمی کشد، بلکه با انتقال از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، تشکیک، شمول و انبساط را در ناحیه وجود منبسط امکانی مطرح می کند. به دیگر بیان، وحدت تشکیکی را از الوجود که حقیقت عینی و واحده وجود بود، به الوجود به عنوان وجود منبسط امکانی منتقل ساخت. ملاصدرا وجود منبسط امکانی را واحد به وحدت حقه حقیقه ظلیه می داند و نسبت وجود منبسط امکانی به وجودهای مقید را براساس وحدت تشکیکی تبیین فلسفی می کند.^۲ این سومین نظریه ای بود که در باب توحید مطرح شد.

۱. و فرمان ما (در همه عالم) یکی است (و هیچ تبدیل پذیر نیست چه در امر ایجاد و چه در کار معاد، و در سرعت) به مانند چشم به هم زدنی انجام یابد (سوره قمر، آیه ۵۰).
۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۵.

دیدگاه علامه
طباطبایی در باب
رابطه واجب و ماسوی

علامه طباطبایی نظریه جدیدی در باب وحدت و کثرت ارائه می دهد. از نظریه او با عنوان وحدت اطلاق یاد می شود. از دیدگاه علامه، آنچه در خارج واقعیت دارد، وجودی واحد، یا همان واجب الوجود، است. ماسوی وجودهای فقری و تعلقی اند که تمام حیثیت آن ها فقر و تعلق است. شاید تعبیر به وجودات آیه، بازنمای خوبی برای ماسوی در دیدگاه علامه باشد. ماسوی، هم از وجود آیه ای برخوردارند؛ هم شهود این وجود، شهودی آیه ای است و هم معرفت آن. وجود آیه ای، استقلال در وجود ندارد و تمام حیثیت آن، تعلق و ربط و عین ربط است. براین اساس آیه پیش از آن که خودش را نشان دهد، ذوالآیه را نشان می دهد.^۱

براین اساس علامه طباطبایی گفت: «إِنَّ فِي الوجود موجوداً واحداً واجب الوجود». این وحدت اطلاق وجود است. علامه، رساله توحید را با این تعبیر آغاز می کند. این دیدگاه نظریه ابداعی علامه بوده و با نظریات پیشینیان متفاوت است؛ هم با نظریه فلاسفه یونان که نگرش ماهوی به واقعیت داشته اند، نه نگرش وجودی، و هم با فلاسفه در جهان اسلام که در کنار وجود، ماهیت را هم مطرح کردند. سهروردی، در کنار وجود، ماهیت را مطرح کرد، اما معتقد شد که وجود و ماهیت عین هم اند و برای تبیین فلسفی این دیدگاه از وجود به نور تعبیر کرد. به بیان بهتر او از تقسیم شیء به وجود، عدم و ماهیت پرهیز کرد و شیء را به نور و ظلمت تقسیم و نسبت میان نور و ظلمت را نسبت سلب و ایجاب دانست.

همان طور که گفته شد در فلسفه علامه طباطبایی در باب علیت سخن تازه ای به میان می آید. علامه در باب وجود و ماهیت قائل است به این که ماهیت، ظهور وجود مقید لدی الذهن است. براین اساس در خارج تنها می توان از وجود مطلق و وجودهای مقید سخن گفت؛ وجودهای مقیدی که وجودشان، آیه ای است. او در باب علیت نیز بیان بدیعی دارد و برای معلول، دو حیثیت وجود و ماهیت قائل نیست؛ حیثیت وجودی که حیثیت اولاً و بالذات معلول باشد و حیثیت ماهیت که حیثیت ثانیاً و بالعرض معلول باشد. از دیدگاه ایشان، معلول، وجودی همراه با سلوب و اعدام است و ماهیت، مجازاً بر این وجود مقید معلولی اطلاق می شود. در این دیدگاه در کنار وجود مقید معلولی، ماهیت به عنوان امری ثانیاً و بالعرض

تحقق ندارد. می‌توان موجود را بر این وجود مقید علی سبیل الحقیقه اطلاق کرد و می‌توان ماهیت را بر این وجود مقید، علی سبیل المجاز اطلاق کرد.

برآیند دیدگاه علامه چنین است که در خارج، خداوند علت است و ماسوی نتیجه دیدگاه علامه در معلول‌اند. ماسوی، عین ربط و تعلق به علت بوده و تمام حیثیت آن‌ها تعلق و باب توحید ربط است. علامه بر همین اساس معلول را رقیقه و علت را حقیقه می‌داند و به اتحاد حقیقه و رقیقه یا حمل حقیقه و رقیقه دست می‌یابد.^۱ ملاصدرا هم از تعبیر حقیقه و رقیقه بهره می‌برد، اما در سازمان فلسفی او مادامی که نظر وجودی مابین نظر به معلول داشتیم، می‌توان از حقیقه و رقیقه سخن گفت اما در نظر وجودی مافیه‌ینظر، معلول، رقیقه علت نیست؛ بلکه تعبیر «الوجود کثیر حقیقتاً» صادق است.^۲ در دیدگاه علامه با وحدت اطلاقی وجود مواجه‌ایم. با این نگاه هم وجود معلول، آیه‌ای است؛ هم معرفت به معلول، و حتی عرفان وجود مقید به آن؛ یعنی وقتی وجود مقید را شهود می‌کنیم، شهود وجود مقید تلازم با شهود وجود مطلق دارد و این مهم به دلیل ملازمه میان وجود مقید و وجود مطلق نیست؛ بلکه به دلیل تلازم میان وجود مقید و وجود مطلق و به بیان دیگر تلازم میان حق و تکلیف و خودشناسی و خداشناسی است. تلازم میان حق و تکلیف. اگر انسان، خودش را خوب بشناسد، خدای خود را به خوبی می‌شناسد و اگر خدای خود را به خوبی بشناسد، خودش را به خوبی شناخته است. درک وجود واقعی انسان، او را به درک خداوند می‌رساند؛ چون میان شهود وجود انسان و شهود وجود حق تعالی تلازم است. هم میان شهود انسان و شهود خداوند می‌توان از این تلازم یاد کرد و هم میان معرفت انسان و معرفت خداوند و نیز میان وجود انسان و وجود خداوند. باید توجه داشت که از دیدگاه علامه این‌ها با یکدیگر تلازم دارند و چنین نیست که لازم و ملزوم باشند؛ یعنی چنین نیست که وجود حق تعالی بر وجود ماسوی مقدم باشد؛ بلکه ماسوی صرفاً وجودی آیه‌ای دارند و عین ربط و تعلق‌اند. در مقام مقایسه در فلسفه‌های گذشته برای ماسوی، وجود در نظر می‌گرفتیم و برای خداوند هم وجود قائل بودیم و وجود ماسوی را وابسته به وجود خداوند می‌دیدیم؛ به طور مثال در فلسفه ابن‌سینا این شعر به خوبی فهم می‌شود: به جهان خرم از آنم

۱. طباطبائی، نهاية الحکمه، ص ۲۰۱.

۲. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۲۷.

که جهان خرم از اوست / عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست. در فلسفه ابن سینا همه هرچه هستند از آن کمترند / که با هستی اش نام هستی برند. این که گفته می شود یکی بود یکی نبود غیر از خدا هیچکس نبود، با تفکر فلسفی شیخ الرئیس قابل فهم و درک است. در نظام فکری علامه طباطبایی، فقط یک وجود داریم، وجود حق تبارک و تعالی، وجود ماسوی وجودی آیه ای است. تنها یک وجود در عالم داریم که عبارت از وجود مطلق حق تعالی است.

۴. مستجمعاً لجميع صفاتِ الکمال.

خداوند؛ مستجمع همه کمالات

خداوند مستجمع تمامی صفات کمال است. قبلاً گفتیم که در دار وجود، موجود واحد واجب الوجودی هست که مستجمع و دربردارنده همه صفات کمال است. حال سؤال این است که اسماء و صفات و کمالاتی که برای ماسوی اطلاق می شود، به خدا هم اطلاق پذیر است؟ علامه طباطبایی می فرماید خیر! چون این اسماء و صفات و کمالات، کمالات آیه ای هستند. از دیدگاه علامه طباطبایی نمی توان صفات و کمالاتی نظیر عالم، قادر، حی، مدبر، مرید و غیره را که بر ماسوی اطلاق می شوند، بر خداوند اطلاق کرد. نمی توان خداوند را به همان معنای عالم، قادر، حی و غیره دانست که برای ماسوی به کار می روند. خداوند، وجودی مطلق است و ماسوی، وجودهایی مقید و آیه ای اند. در نتیجه اسماء و صفات مربوط به ماسوی، در شأن حق تعالی نیستند. براین اساس تعبیر «لیس کمثله شیء» در مورد او صادق است و لذا خداوند عالم است اما «علمه لا کعلمنا» و همین طور خداوند قادر است اما «قدرته لا کقدرتنا».

در فلسفه فارابی، هم خداوند عالم است و هم ماسوی. اما علم در ماسوی، دارای ماهیت است ولی علم در خداوند، ماهیتی ندارد. از دیدگاه ابن سینا همان طور که وجود حق تعالی، وجود محض است و فوق آن وجودی نیست، علم هم برای او به صورت محض اطلاق می شود. به بیان دیگر، وجود و نیز علم، قدرت، حیات و غیره در حق تعالی مفارق از ماهیت است. براین اساس، هم وجود خداوند مفارق از ماهیت است و هم اسماء و صفات حق تعالی. اما در

تفاوت صفات واجب و ماسوی در فلسفه فارابی و ابن سینا

ماسوی، هم وجود مقارن با ماهیت است و هم اسماء و صفات. چیزی که خداوند را از ماسوی جدا می‌کند، مفارق بودن یا مقارن بودن با ماهیت است و الا هم خداوند وجود و موجود است و هم ماسوی. تعبیری مانند «علمه لا کعلمنا»، «قدرته لا کقدرتنا»، «سمعه و بصره لا کسمعنا و بصرنا» در نظام فکری ابن سینا چنین تحلیل می‌شود که موجود هم بر خداوند اطلاق می‌شوند و هم بر ماسوی؛ با این تفاوت که موجود در خداوند بر وجودی اطلاق می‌شود که همراه با ماهیت نیست، اما در ماسوی بر وجودهایی همراه با ماهیت اطلاق می‌شود.^۱

این سخن در فلسفه سهروردی هم مطرح بود. از دیدگاه سهروردی، خداوند، تفاوت صفات واجب نورالانوار است و ماهیت نیست؛ اما ماسوی، انوار الهی بوده و ماهیت می‌باشند. و ماسوی در فلسفه در این دیدگاه خداوند نور است و ماسوی هم نورند؛ اما خداوند نوری است که لا نور فوقه؛ اما ماسوی، فوقشان نور است.^۲

از دیدگاه ملاصدرا، خداوند، بسیط‌الحقیقه است و «بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» بسیط‌الحقیقه همه اشیا است، اما این اشیا، دارای ماهیت ثانیاً و بالعرض می‌باشند و شبح، تبع و ظلی به نام ماهیت دارند و خداوند، ماهیت نیست بلکه «الحق انیت مایته»؛ یعنی خداوند، انیتش، ماهیتش است. خداوند، انیتی نیست که بتوان ظهور ثانیاً و بالعرضی به نام ماهیت برای او تصویر کرد.^۳

برای علامه طباطبایی هیچ کدام از این دیدگاه‌ها قابل قبول نیست. نمی‌توان گفت خدا در مقام ذات مستجمع جمیع کمالات است. بله خدا علم دارد، قدرت دارد، حیات دارد، سمع و بصر دارد، تمام این کمالات همه متأخر از ذات حق تبارک و تعالی هستند، تمام این کمالات در مرتبه اسماء و صفات رقیقه حق تعالی و متعلق به ذات‌اند و حق تعالی مستجمع جمیع این کمالات است، اما ماسوی مستجمع جمیع این کمالات نیست. سخنان علامه طباطبایی با این نظرات سازگاری ندارد. فیلسوفان سابق معتقد بودند که خداوند، مستجمع جمیع کمالات است. تمامی این کمالات، عین هم‌اند و همه عین ذات‌اند و حق تعالی

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۰۱.

۲. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۲۱.

۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۹.

تمامی کمالات را به نحو وجوب داراست. از دیدگاه علامه، کمالات آیه‌ای برای ماسوی تحقق دارند؛ این کمالات عین ربط و تعلق به حق تعالی هستند و تمام حیثیت آن‌ها، ربط و تعلق است. براین اساس علم ماسوی، عین ربط و تعلق به حق تعالی است. علم ماسوی از خداوند گرفته شده است و لذا عین ربط و تعلق به خداوند است؛ قدرت ماسوی، از خداوند گرفته شده است و لذا عین ربط و تعلق به خداوند است. بنابراین علم و قدرت در ماسوی، علم و قدرت آیه‌ای است و عین تعلق و ربط به خداوند است؛ اما خداوند موصوف صفات و اسماء ماسوی قرار نمی‌گیرد. نمی‌توان مانند ابن سینا گفت که خداوند عالم است و ماسوی هم عالم‌اند؛ اما علم خداوند همراه با ماهیت نیست و علم ماسوی، همراه با ماهیت است. نمی‌توان مانند سهروردی معتقد بود که خداوند عالم است و ماسوی نیز عالم‌اند؛ اما خداوند ماهیت نیست و ماسوی ماهیت‌اند. نمی‌توان مانند ملاصدرا گفت که خداوند عالم است و ماسوی هم عالم‌اند؛ اما علم ماسوی، همراه با ماهیت ثانوی بالعرض است و علم خداوند همراه با ماهیت ثانوی بالعرض نیست. به دیگر بیان خداوند بسیط الحقیقه است و «بسیط الحقیقه کل الاشیاء است و لیس بشیء منها».

در فلسفه علامه فقط یک وجود داریم و ماسوی، وجود آیه‌ای‌اند. یک علم داریم و ماسوی دارای علم آیه‌ای‌اند؛ یعنی علم در خداوند محتاج غیر نیست و محفوف به سلوب، قیود و اعدام نیست، اما در ماسوی، همراه با سلوب، قیود و اعدام است. براین اساس وقتی در فلسفه علامه خداوند را وجود مطلق، علم مطلق و قدرت مطلق می‌دانیم، او را متصف به اسماء و صفاتی نمی‌کنیم که در ماسوی تحقق دارند تا بگوییم کمالات ماسوی، در خداوند محقق شده است. کمالات ماسوی در خداوند تحقق دارد و خداوند موصوف به اسماء و صفات ماسوی نمی‌شود. همه کمالات نزد خداوند به نحو اطلاق محقق است؛ یعنی این کمالات منزله و معرای از سلوب و قیود و اعدام‌اند. علم، قدرت و حیات بر خداوند اطلاق می‌شوند؛ اما نه علم، قدرت و حیاتی که در زمره اسماء و صفات ماسوی قرار دارند. خداوند معری و مبری است که به اسماء و صفات ماسوی متصف شود و بتوان کمالات ماسوی را بر او اطلاق کرد. وقتی از عالم بودن خداوند یاد می‌کنیم، علم مطلق را در نظر داریم و علم آیه‌ای مراد نیست و

لوازم دیدگاه علامه در باب صفات واجب در مقایسه با فلاسفه گذشته

همین طور قدرت مطلق مراد است نه قدرت آیه‌ای.^۱ براین اساس آیه شریفه «لیس کمثله شیء» را نباید چنین تفسیر کرد که مثل خداوند در خارج محقق نیست، چراکه دارای اسماء و صفاتی همراه با ماهیت است. این دیدگاه با نظریه فلاسفه سابق قرابت دارد و در واقع تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه است؛ خداوند، عالم است اما «علمه لا کعلمنا» یا خداوند، قادر است اما «قدرته لا کقدرتنا». علم و قدرت در ماسوی همراه با ماهیت است، ولی علم و قدرت در خداوند همراه با ماهیت نیست. کمک گرفتن از ماهیت برای توضیح تمایز، با فلسفه‌های سابق سازگار است. در فلسفه ابن سینا، ماسوی موجود ممکن هستند و زوج ترکیبی از وجود و ماهیت‌اند. در فلسفه سهروردی، ماسوی ماهیت عین نورند. در فلسفه ملاصدرا، ماسوی ماهیت‌اند اما ماهیت ثانیاً و بالعرض هستند. علامه برای ماهیت چنین نقش وجودشناختی قائل نیست. از دیدگاه ایشان تفاوت خداوند و ماسوی در این است که خداوند وجود مطلق است. از وجود مطلق، ماهیتی در ذهن شکل نمی‌گیرد؛ ولی ماسوی، وجودهای مقیدند و از وجودهای مقید، ماهیت در ذهن شکل می‌گیرد. علامه سلوب و اعدام را به عنوان وجه تمایز میان وجود مطلق و وجود مقید عنوان می‌دارد؛ وجودهای مقید، وجودهایی همراه با سلوب و اعدام‌اند، اما در وجود مطلق، سلوب و اعدام نیست. در این نظریه می‌توان از تنزیه بدون تشبیه یاد کرد؛ خداوند منزّه از اطلاق اسماء و صفات ماسوی است و عالم است اما نه علم آیه‌ای. خداوند قادر است اما نه قدرت آیه‌ای. سخنان علامه در مورد وجود، در مورد اسماء و صفات واجب هم پیاده می‌شود. علامه، مانند ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا سخن نمی‌گوید. ابن سینا معتقد بود که موجود، هم بر خداوند اطلاق می‌شود و هم بر ماسوی. وجودهای ماسوی، همراه با ماهیت‌اند و وجود خداوند، وجودی بدون ماهیت است. سهروردی معتقد است که خداوند، نورالانوار است و ماهیت نیست؛ اما ماسوی، انوار الهیه و ماهیت‌اند. ملاصدرا معتقد بود که خداوند، وجودی است که ماهیت ثانیاً و بالعرض برای او تصویر نمی‌شود؛ اما ماسوی، وجودهایی همراه با ماهیت ثانیاً و بالعرض‌اند. از دیدگاه علامه، موجود بر خداوند و ماسوی اطلاق

۱. طباطبائی، نهاية الحکمه، ص ۲۲۶، همان، ص ۳۴۰.

می‌شود؛ اما در خداوند، از وجودی مطلق حکایت دارد، نه وجودی آیه‌ای که تمامی اسماء و صفات را در مرتبه اسماء و صفات داراست و موجود بر ماسوی به عنوان وجوداتی آیه‌ای اطلاق می‌شود که مستجمع تمام اسماء در صفات نیستند.

این وجود واحد واجب‌الوجود، مستجمع جمیع صفات کمال است. براساس مبانی فلاسفه سابق بر علامه، کمال، یا جسمانی است، یا ماهوی، و یا وجودی. بدیهی است که کمال جسمانی در اینجا مراد نیست؛ به طور مثال، زمان و مکان، کمال جسمانی‌اند و هر جسمی دارای زمان و مکانی است. همین‌طور کمال ماهوی نیز در اینجا مراد نیست. هر ماهیتی، کمالاتی دارد؛ به طور مثال انسان دارای کمال تعقل و تفکر و نطق است، اما در صدد اثبات تفکر و تعقل برای خداوند نیستیم. خداوند معری و مبری از کمالات ماهوی است. از دیدگاه علامه، باید کمالات را برای وجود مطرح کرد. کمالات وجودی دو دسته‌اند؛ الف) کمال وجودی آیه‌ای که برای ماهوی ثابت است؛ ب) کمال وجودی که به نحو آیه‌ای نیست و به نحو اطلاق برای شیء محقق می‌شود و مربوط به حق تعالی است. خداوند دارای نوعی از کمالات وجودی است که با ماسوی تمایز دارد. ماسوی وجودی فقری دارند که تمام حیثیت آن، ربط و تعلق است. خداوند مستجمع جمیع صفات کمال است و همه کمالات را در مرتبه اسماء و صفات داراست؛ اما نه این که دارای کمالات جسمانی، ماهوی یا وجودی آیه‌ای باشد. کمالات وجودی آیه‌ای، تمام حیثیتشان عین تعلق و ربط است.

۵. أقول: وقد أقام علی وجوده و صفاته الملیون من المسلمین و غیرهم براهین حجة تامّة معروفة.

اقامه براهین اثبات وجود و صفات واجب از سوی ملیون اعم از مسلمانان و دیگر پیروان آیین یکتاپرستی

علامه می‌فرماید ملیون . مسلمانان و دیگر پیروان آیین یکتاپرستی اعم از مسیحیت و یهود . بر وجود و صفات حق تعالی براهین مستحکم و حجة تامه اقامه کرده‌اند. در طول تاریخ بشریت درباره وجود و صفات حق تعالی مباحث

مهمی مطرح شده است. البته عده‌ای برای مطامع دنیوی خود، این مطالب را تحریف کرده‌اند؛ به‌طور مثال، عده‌ای بیانات حضرت عیسی (ع) را تحریف کرده‌اند و در مباحث توحید سخنان دیگری گفته‌اند. آن‌چه مسلم است طرح توحید توسط همه پیامبران است و باید پیروان ادیان به این امر پایبند باشند. در دین مبین اسلام هم برای اثبات وجود واجب و صفات حق تعالی، براهین و حججی اقامه شده است؛ اما آن‌چه در اسلام به عنوان توحید واجب مدنظر است، متفاوت با توحید مطرح شده در ادیان سابق است و در پرتو قرآن و روایات و توسط فلاسفه و متفکران اسلامی در باب توحید نظریات متنوع و متعددی ارائه شده است. در جهان اسلام، از زمان کندی، فارابی، ابن‌سینا و سایر فلاسفه بحث توحید مطرح شده است و هریک به اندازه فهم و درک خود درباره توحید بحث کرده‌اند. در جهان اسلام، بحث‌های دقیق، ظریف و عمیقی در باب توحید مطرح شده است و روزه‌به‌روز کامل‌تر شده است، تا این‌که علامه در باب توحید، سخنی متفاوت ارائه کرده است که از آن به توحید اطلاقی تعبیر می‌کند.

بیان فارابی در باب توحید، هم با ارسطو و افلاطون متفاوت است و هم با نوافلاطونیان، و هم با بیانات کندی. در فلسفه افلاطون با نظریه مُثُل مواجه‌ایم و خداوند ضمن مباحث حول مُثُل، مطرح و اثبات می‌شود. از دیدگاه افلاطون، حقیقت موجود محقق در خارج عبارت از مُثُل است و متعلق حقیقی معرفت قرار می‌گیرد. او برای جهان محسوس، قائل به وجود نیست. جهان نامحسوس، عبارت از مُثُل است که دارای وجود حقیقی است، اما جهان محسوس، «شدن» است و «شدن» در مقابل «بودن» قرار دارد. مُثُل، شیء است اما «بودن» است؛ جهان محسوس هم شیء است اما «شدن» است. افلاطون هیچ‌گاه جهان محسوس را «بودن» ندانست؛ چون تبیین فلسفی ارتباط میان «بودن» جهان محسوس و «بودن» مُثُل برایش دشوار می‌شد. بر همین اساس، افلاطون، مُثُل را تنها عبارت از «بودن» انگاشت و خداوند را ضمن این بحث مطرح می‌کند؛ از دیدگاه او خداوند، مثال اعلی است.

در فلسفه ارسطو، هم جهان محسوس «بودن» است و هم جهان نامحسوس؛ اما جهان محسوس بودنی متحرک است و جهان نامحسوس، بودنی نامتحرک. جهان محسوس، مرکب از ماده و صورت یا قوه و فعل است که با

حرکت، قوه‌ها تبدیل به فعلیت می‌شوند، اما جهان نامحسوس، مرکب از ماده و صورت یا قوه و فعل نیست و در نتیجه حرکت، زمان و تغییر و تبدل معنا ندارد. ارسطو، علی‌رغم آن‌که جهان محسوس را مانند جهان نامحسوس، عبارت از بودن دانست؛ اما خداوند را ضمن جهان نامحسوس تبیین کرد؛ یعنی در این دیدگاه هم خداوند، فعلیت محض است و هم مفارقات و مجردات. به عبارت دیگر، از دیدگاه ارسطو، موجود، بر دو قسم است: متحرک و محرک نامتحرک. ارسطو هم موجودات مادی طبیعی را موجود می‌داند و هم موجودات ماوراء ماده و ماوراء طبیعت را. از دیدگاه ارسطو، خدا محرک نامتحرک، فعلیت و صورت محض است. بنابراین ارسطو هم مانند افلاطون خدا را در ضمن فعلیت‌ها و صورت‌های محض تبیین فلسفی می‌کند. یعنی از دیدگاه ارسطو خدا مانند موجودات مجرد فعلیت محض است. در مقابل موجودی که فعلیت و صورت محض است، موجودات طبیعی مادی قرار دارند که مرکب از ماده و صورت‌اند. ارسطو هم مانند افلاطون خدا را در ضمن عالم ماوراء طبیعت، عالم عقول، تبیین می‌کند.

موضع فارابی و ابن سینا در مقابل فلاسفه یونان؛ جدایی بحث خدا از بحث عالم

اولین کسی که قائل به جدایی بحث خدا از بحث عالم می‌شود، فارابی است. دیدگاه فارابی در باب توحید

فارابی می‌گوید وقتی می‌خواهیم درباره خدا سخن بگوییم، باید خدا را واجب‌الوجود بالذات بدانیم که فوق عالم است. عالم دو قسم است: عالم مفارقات و عالم مادیات. عالم طبیعت؛ بدین ترتیب فارابی نخستین کسی است که با مخالفت با افلاطون و ارسطو، بر جداسازی بحث خداوند از بحث عالم تأکید ورزید.

مقام خدای تبارک و تعالی اجل از این است که ضمن عالم تبیین شود. به نظر او خدا فوق جهان ماده و ماوراء ماده است؛ فوق مالیتناهی بمالیتناهی مدّة عدّة شدّة. در دیدگاه او، خداوند ماهیت نیست «الحق ماهیته انیته»؛ ماسوی ماهیت‌اند. ماسوی بر دو قسم‌اند؛ مجردات و مادیات. فارابی عالم را سه قسم می‌داند؛ عالم عقول، نفوس و طبیعت. براین اساس فارابی حتی انسان را نیز ضمن عالم طبیعت و ماوراء طبیعت یعنی عالم عقول تبیین فلسفی نمی‌کند، بلکه عالم سومی به نام عالم نفوس اثبات کرد. فارابی برخلاف افلاطون و ارسطو،

خداوند را در جهان ماوراء ماده تبیین فلسفی نمی‌کند؛ بلکه می‌گوید خداوند، فوق جهان ماده و ماوراء ماده است؛ در طول تاریخ فلسفه، این سخن، از بزرگ‌ترین پیشرفت‌های فلسفی محسوب می‌شود. فرق دیگر بیان فارابی با افلاطون و ارسطو در این است که عالم در دیدگاه او بر سه قسم است؛ عالم عقول، نفوس و طبیعت.^۱ این نگرش در سنت فلسفی ادامه یافت. همه فلاسفه بعد از فارابی معتقدند که خداوند، فوق عالم است؛ هم فوق مجردات، هم فوق نفوس و هم فوق مادیات. مجردات، مالایتنای عذی و مدی اند؛ اما خداوند، فوق مالایتنای عذی و مدی بمالایتنای شدی است. توضیح آن که تفاوت خداوند با عالم در این است که خداوند، نامحدود است. نامحدودیت خداوند، هم از نظر زمانی و مکان است و هم از نظر ماهوی. به بیان دیگر خداوند نه زمان و مکان دارد، نه عده و مدت دارد و نه ماهیت. فارابی اثبات کرد که خداوند، مرکب از وجود و ماهیت نیست بلکه «الحق ماهیته انیته بمعنی انه لا ماهیه له».

شیخ‌الرئیس در این زمینه دیدگاه دقیق‌تری دارد. در دیدگاه ابن سینا، خداوند وجود محض است و ماسوی وجودهایی فقری و تعلقی اند. ابن سینا تفاوت خداوند و ماسوی را در فقری و تعلقی بودن و محض بودن می‌داند و از همین راه موفق به ارائه برهان صدیقین می‌شود. در میان فلاسفه سابق نمی‌توان از چنین برهانی سخن گفت.^۲ ارسطو به اقامه برهان حرکت مبادرت ورزید. به نظر او عالم متحرک است و هر متحرکی باید به محرک نامتحرک منتهی شود و از این طریق خداوند را به عنوان محرک اول به اثبات رساند. در جهان اسلام، کندی برهان تناهی را برای اثبات واجب تقریر کرد. براین اساس، عالم از نظر زمانی متناهی است، اما خداوند از نظر زمانی متناهی نیست. هر دو برهان فوق، در زمره براهین جهان‌شناختی قرار دارند؛ اما برهان ارسطو، از طریق جهان و حرکت آن به اثبات خداوند می‌پرداخت و برهان کندی از راه جهان و تناهی زمانی آن بر اثبات خداوند اقامه برهان می‌کرد. در فلسفه ارسطو، اثبات وجود خداوند در متافیزیک مطرح شد اما به طبیعیات محتاج بود. در فلسفه کندی، اثبات وجود خداوند در متافیزیک مطرح شد، اما به ریاضیات محتاج بود. می‌توان چنین گفت که برهان

۱. فارابی، فصوص‌الحکم، ص ۵۱.

۲. ابن سینا. الاشارات و التنبیها، ص ۱۰۱.

اثبات وجود خداوند در فلسفه ارسطو و کندی، پسینی اند و در زمرهٔ براهین پیشینی جای ندارند؛ چون برهان اثبات خداوند در فلسفه ارسطو بر طبیعیات و در فلسفه کندی بر ریاضیات تکیه دارد. فارابی اولین کسی بود که اقامهٔ برهان پسینی بر واجب الوجود را زیر سؤال برد و تأکید کرد که باید خداوند را با برهان متافیزیکی و فلسفی محض اثبات کرد؛ برهانی که همهٔ مقدمات آن متافیزیکی و فلسفی باشد. برهان فارابی، عبارت از برهان امکان و وجوب است. تمامی مقدمات این برهان، متافیزیکی و فلسفی محض اند و برای اقامهٔ آن نه به طبیعیات نیاز است و نه ریاضیات.^۱

با این همه فارابی قادر به اقامهٔ برهان صدیقین نبود؛ چون خداوند را به عنوان وجود محض و ماسوی را به عنوان وجودهای فقری و تعلقی به اثبات نرساند. ابن سینا اولین کسی است که قادر به اقامهٔ برهان صدیقین شد؛ چون توانست خداوند را به عنوان وجود محض و ماسوی را به عنوان وجودهای فقری و تعلقی به اثبات رساند. براین اساس می‌داند که اقامهٔ برهان صدیقین کرد. در این برهان اثبات وجود خداوند نیازمند عالم و صفات عالم نیست. فارابی اگرچه موفق به اقامهٔ برهان فلسفی محض شد؛ اما باز هم برهان او، برهانی جهان‌شناختی است و ابتدای لازم است عالم را اثبات کرد و امکان عالم را نیز مستدل ساخت تا بتوان از طریق امکان عالم، خداوند را اثبات کرد. این در حالی است که در برهان صدیقین، به اثبات عالم و امکان آن نیازی نیست بلکه خداوند به خود خدا اثبات می‌شود؛ چون ماسوی، وجودهایی فقری و تعلقی اند. وقتی به ماسوی توجه می‌کنیم، قبل از علم به ماسوی، به خداوند علم می‌یابیم. البته باید توجه داشت که در فلسفه ابن سینا، در کنار برهان صدیقین، برهان جهان‌شناختی نیز داریم. توضیح آن که از دیدگاه ابن سینا، موجود ممکن دارای دو حیثیت است؛ حیثیت وجودی یلی الربی و حیثیت ماهوی یلی الخلقی. اگر به حیثیت وجودی یلی الربی توجه کنیم، برهان صدیقین شکل می‌گیرد و اگر بر حیثیت ماهوی یلی الخلقی تأکید کنیم، برهان صدیقین اقامه نمی‌شود. ابن سینا خداوند را وجود محض و ماسوی را وجودهایی تعلقی و فقری می‌داند؛ یعنی خداوند، وجودی مفارق از ماهیت و ماسوی، وجوداتی مقارن با

ماهیت‌اند. براین اساس، او موجود را بر دو قسم می‌داند؛ واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود بالذات که واجب‌الوجود بالغیراست. این تقسیم در فلسفه فارابی به اثبات رسید، اما ابن‌سینا ثابت کرد که موجود بر دو قسم است؛ وجود مفارق و معرای از ماهیت و وجوداتی مقارن و همراه با ماهیت.^۱ براین اساس نقطه مشترک میان فلسفه فارابی و ابن‌سینا در این است که واجب‌الوجود بالذات واحد است و موجودات متکثرند؛ موجود واجب و موجودات ممکن. در دیدگاه ابن‌سینا، برای تبیین تمایز میان واجب و ممکن، از ماهیت کمک گرفته می‌شود؛ واجب مرکب از وجود و ماهیت نیست؛ اما ممکنات، مرکب از وجود و ماهیت‌اند. براین اساس در فلسفه فارابی، ماهیت، در تمایز میان واجب و ممکن نقش ایفا می‌کند. در این نگاه، ماهیت فی حد ذاته لیس است و لا ضرورت وجود و عدم دارد و ممکن به امکان ذاتی ماهوی است که استوا نسبت به وجود و عدم دارد و برای موجود شدن باید از ناحیه خداوند به او وجود اعطا شود. به این ترتیب به تقسیم موجود به واجب و ممکن و وحدت سنخی وجود دست می‌یابیم؛ یعنی واجب با ممکنات از نظر وجودی مسانخ‌اند. واجب‌الوجود بالذات، وجود را به ممکنات اعطا می‌کند و لذا ممکنات مسانخ با واجب‌الوجود بالذات‌اند. در دیدگاه ابن‌سینا هم می‌توان از این بیان یاد کرد و از وحدت سنخی وجود سخن گفت؛ از دیدگاه او، واجب‌الوجود وجود محض است و ممکنات، وجود فقری تعلقی‌اند. میان واجب‌الوجود و وجودات فقری تعلقی سنخیت وجود دارد. از این رو، می‌توان در این فضا از وحدت سنخی وجود و بالتبع از اشتراک معنوی وجود یاد کرد. در دیدگاه ابن‌سینا، در کنار وجودات فقری تعلقی در ممکنات، می‌توان از ماهیت من حیث هی دون جعل به حمل شایع نیز سخن به میان آورد که همان ماهیت متقرره است؛ ولی در واجب چنین حیثیتی قابل تصور نیست.

فلسفه سهروردی با این سخن مواجه است که ماسوی، ماهیاتی عین نور، فقر و تعلق‌اند؛ اما خداوند، نورالانوار است و ماهیت نیست. ماهیت مابه‌الامتیاز میان نورالانوار و انوار الهیه است. ماسوی، ماهیت‌اند و واجب تعالی، ماهیت نیست. از آن جا که ماهیت مثار کثرت است، به کثرت ماهیات، ذوات و انوار دست می‌یابیم، اما نورالانوار واحد است. پس می‌توان برهان صدیقین را اقامه کرد؛ برهانی چنین نیست.

۱. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۹۹.

که در آن خدا به خدا اثبات می شود نه به ماسوی. برهان صدیقین خدا را به عنوان نورالانوار اثبات می کند که ماهیت نیست و ماسوی که ماهیت اند، انوار الهیه اند و عین ربط و تعلق به او هستند.^۱

در فلسفه ملاصدرا نیز می توان از قرائتی قوی از برهان صدیقین سخن گفت. ملاصدرا از طریق اصالت وجود، به وجود رابط دست می یابد. وجود رابط عین فقر و تعلق به وجود مستقل است. براین اساس می توان به اقامه برهان صدیقین پردازد و خدا را به خود خدا اثبات کند. در فلسفه ملاصدرا هم ماهیت نقش مهمی ایفا می کند؛ اما این ماهیت اعتباری و ثانیاً و بالعرض است و شبح، ظل و تبع وجود محسوب می شود. براین اساس واجب الوجود، وجود مستقل مطلق است و ثانیاً و بالعرضی به نام ماهیت ندارد؛ اما ماسوی، وجودات رابط اند. هرگاه نظر وجودی مافیه ينظر به آن کنیم، با ماهیت ثانیاً و بالعرض مواجه خواهیم شد و تنها وقتی که نظر وجودی مافیه ينظر به موجودات امکانی و وجودهای رابط داریم، به این نکته دست می یابیم که «الوجود واحد لا شریک له»؛ یعنی به حقیقت عینیّه واحده مشککه ذومراتب می رسیم، وقتی که نظر وجودی مافیه ينظر به وجود رابط کنیم، با ماهیت ثانیاً و بالعرض مواجه می شویم که ظهور وجود اولاً و بالذات است.^۲ تا اینجا روشن شد که افلاطون و ارسطو قائل به ماهیات متکثر در خارج بودند. فلاسفه ما گرچه ماهیت را در مورد واجب تعالی نمی پذیرند، اما در مورد ممکنات ماهیت را قبول داشتند. البته میان فلاسفه اسلامی در تبیین ماهیت تفاوت هایی وجود داشت که به آن اشاره شد.

برهان صدیقین عبارت بود از این که ما به هرچه نگاه می کنیم، قبل از این که آن را درک کنیم، خدا را درک می کنیم. «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ».^۳ «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ».^۴ خدا کسی است که در آسمان خداست و در زمین خداست. «فَأَيُّمَا تُولُوا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»^۵، می توان این آیات را ناظر به اثبات

دیدگاه ملاصدرا در باب توحید و تفاوت آن با سخن پیشینیان

آیات قرآن و برهان صدیقین در کلمات شیخ الرئيس

۱. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۲۱.

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۵.

۳. آیا همین حقیقت که خدا بر همه موجودات عالم پیدا و گواه است کفایت (از برهان) نمی کند؟ (سوره فصلت، آیه ۵۳)

۴. خداوند کسی است که در آسمان خداست و در زمین خداست (سوره زخرف، آیه ۸۴).

۵. به هرچه نگاه کنیم، آن وجه الله است (سوره بقره، آیه ۱۱۵).

خداوند به خود خدا دانست. «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»؛ خداوند به ما از خودمان نزدیک‌تر است. مفاد این آیات شریفه، به آن چه برهان صدیقین بر آن تأکید دارد. شناخت خداوند به خود خداوند نه با ماسوی. بسیار نزدیک است.

علامه طباطبایی به جایی می‌رسد که ماسوی را چیزی نمی‌داند جز وجودهای مقید که عین تعلق و ربط به خدا هستند و با تمام حیثیتشان عین تعلق و ربط‌اند. پس شناخت خدا به خدا را در دیدگاه علامه بهتر می‌توان بررسی کرد. البته نمی‌توان نام برهان صدیقین بر آن گذاشت، چون برهان صدیقین وقتی است که برهان جهان‌شناختی هم وجود داشته باشد. در دیدگاه علامه فقط اثبات می‌شود که خدا را به خدا می‌توان شناخت و چون حیثیت ماهوی یلی الخلقی ابن سینا یا ماهیات عین نور سهروردی یا ماهیات ثانیاً و بالعرض ملاصدرا وجود ندارد، برهان جهان‌شناختی هم وجود ندارد.

برهان صدیقین و اهمیت و مقام آن

براهین صدیقین بسیار عمیق است. بر این اساس در فلسفه ابن سینا به وحدت سنخی وجود و توحید وجود محض می‌رسیم؛ در تفکر متافیزیکی ابن عربی، با توحید شخصی وجود مواجه می‌شویم؛ در فلسفه ملاصدرا به وحدت تشکیکی وجود و توحید وجود مستقل مطلق که منجر به وحدت شخصی وجود و وحدت تشکیکی وجود منبسط می‌شود دست می‌یابیم و در فلسفه علامه، توحید اطلاقی اثبات می‌شود. از دیدگاه علامه، تنها یک وجود در خارج محقق است و همه ماسوی، آیات او هستند که تمام حیثیت آن‌ها، ربط و تعلق است.

علامه اولاً برای اثبات نظر خود برهان اقامه می‌کند و ثانیاً از ظواهر دینی کمک می‌گیرد. ایشان همان‌طور که در کتاب شیعه در اسلام می‌فرماید مأخذ اصلی تفکر دینی، قرآن است. قرآن و روایات، مشتمل بر ظواهر دینی‌اند. این ظواهر کمک می‌کنند تا توحید ناب و زلال اسلامی دریافت شود و براساس آن، بتوان فلسفه متافیزیکی را پایه‌گذاری کرد که سازگاری اصول و مبانی آن با ظواهر دینی بیشتر باشد.

۶. و نحنُ نُثَبِّتُ هَاهُنَا مَبْلَغَ فَهْمِنَا مِنْ حَقِيقَةِ هَذَا الْمَعْنَى إِلَى فُصُولٍ.

روش علامه در این رساله

علامه طباطبایی می‌فرمایند ما در اینجا به مستوای اندیشه خود، حقیقت این معنا را در طی چند فصل، به اثبات می‌رسانیم. قرار است در این فصول هم از وجود حق تعالی سخن گوئیم و هم از صفات خداوند بحث کنیم. این مباحث نسبت به مباحث فلاسفه سابق متفاوت‌اند. علامه طباطبایی در طی این چند فصل، برای ارائه مطالب، هم برهان اقامه می‌کند و هم از ظواهر دینی کمک می‌گیرد. ظواهر دینی مشتمل بر حقایقی است که به ما کمک می‌کند تا مبانی و اصولی را تأسیس کنیم که با مبانی و اصول دیگران متفاوت است. منظور علامه از ظواهر دینی در اینجا ظواهر مقابل نص از محکومات و مجمل و مأول از متشابهات نیست. او اولاً تأویل را مقابل تنزیل به عنوان واقعیته نفس‌الامری می‌داند. ثانیاً قائل است که متشابهات همان محکومات‌اند به شرطی که هر آیه‌ای را با آیات دیگر تفسیر کنیم و در تفسیر آیه نظر به تأویل آن داشته باشیم که حقایق ملکوتی موجود در عالم مثال‌اند. این ظواهر موجود در آیات و روایت با اینکه در طول تاریخ تفکر عقلی- فلسفی ما جاودانه مانده، در راهبری فلاسفه و سیر روبه‌رشد آن نقشی سترگ ایفا کرده و می‌کنند. متافیزیک و فلسفه ما از سیر تطور برخوردار است و روزه روز کامل‌تر و دقیق‌تر می‌شود.