

مبانی فلسفی توحید صفاتی از دیدگاه علامه طباطبائی

محمد سعیدی مهر^{۱*}، مریم باروتی^۲

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران

(تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۲۰؛ تاریخ تصویب: ۹۱/۱۱/۱۲)

چکیده

علامه طباطبائی توحید صفاتی حق تعالی را در قالب نظریه فلسفی «عینیت صفات کمالی با ذات حق تعالی» تفسیر می‌کند و این دیدگاه را تنها تبیین معقول از توحید صفاتی می‌داند. بر اساس این نظریه، صفات کمالی در خارج با ذات الهی و با یکدیگر عینیت دارند هر چند از جهت مفهومی با هم و با ذات مغایرند. وی این نظریه را بر اساس اصولی فلسفی همچون "معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود" و صرافت و بساطت ذات الهی مدلل می‌کند. علامه در پاسخ به این پرسش که چگونه این تفسیر از توحید صفاتی با قبول کثرت مفهومی صفات سازگار است، دو راه را پیموده است: الف) تبیین اعتباری بودن مفاهیم صفات؛ ب) نفی انتساب کثرت صفات به مقام ذات. با تحلیل بیش‌تر می‌توان نشان داد که این دو پاسخ در طول هم‌اند و تناقضی با یکدیگر ندارند. پاسخ نخست بر این مبنا است که چون مفاهیم صفات اعتباری است، کثرت مفهومی صفات لطمه‌ای به وحدت مصداقی صفات و ذات نمی‌زند. اما پاسخ دوم یک گام فراتر می‌نهد و مقام ذات الهی را از تقید مفهومی و مصداقی پیراسته می‌داند؛ هر چند کثرت مفهومی صفات بعد از مقام ذات تحقق می‌یابد اما ذات خداوند عین تمام صفات کمالی به نحو اعلی و اشرف است..

واژگان کلیدی

عینیت صفات و ذات، توحید صفاتی، صفات خداوند، علامه طباطبائی.

مقدمه

آموزه توحید از اساسی‌ترین آموزه‌های آیین اسلام است که «توحید صفاتی» از جمله مراتب آن است. در تعبیری اجمالی، توحید صفاتی اصلی است ناظر به ارتباط صفات (حقیقی و ذاتی) خداوند با ذات او. البته خوانش‌های گوناگونی از این اصل در فلسفه، کلام و عرفان اسلامی ارائه شده است. بنا بر اصطلاحی رایج در میان فیلسوفان و متکلمان مقصود از توحید صفاتی آن است که «ما صفاتی را که به خدای متعال نسبت می‌دهیم، چیزی غیر از ذات خدا نیست، نه این که موجوداتی غیر از ذات باشند که به ذات ملحق می‌شوند. . . و ذات به آنها اتصاف پیدا می‌کند، آن چنان که در صفات ما مخلوقات چنین است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۸۸؛ مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱). بنابراین معنای رایج توحید صفاتی در میان متکلمان و فیلسوفان مسلمان اتحاد (عینی و خارجی) صفات کمالی با ذات حق تعالی است. گاه معنای دیگری هم برای این اصل در نظر گرفته می‌شود که بر اساس آن حق تعالی از جهت صفات کمالی و ذاتی خویش بی‌همتا و بی‌شریک است. در نتیجه می‌توان گفت توحید صفاتی دارای دو معنا است؛ هم بساطت ذات باری تعالی از کثرت عینی صفات و ذات، هم بی‌مثل و مانندی خدای تعالی در صفات ذاتی خود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ج ۲، ص ۳۱۴-۳۱۶؛ ج ۱۸، ص ۲۶). اما از دیدگاه عرفا، توحید صفاتی امری در مقام شهود و یافتن است؛ به این معنا که عارف می‌بیند هر صفت کمالی اصالتاً از آن خداست و هرگونه علم، قدرت، حیات و... را که در موجودات خارجی مشاهده می‌کند، همه را مستند به خدای متعال می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۹۴؛ حسینی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۵). گفتنی است در این مقاله بحث تنها بر معنای نخست توحید صفاتی متمرکز خواهد بود.

افزون بر اینکه همه مکاتب کلامی در پذیرش توحید صفاتی به معنای مورد نظر در اینجا هم داستان نیستند. در یک نگاه کلی نظریه‌های موجود در این زمینه را می‌توان به شرح زیر فهرست کرد: ۱. زیادت و قیام صفات قدیم بر ذات الهی (دیدگاه اشاعره) (الاشعری، بی‌تا، ص ۳۱-۳۲)؛ ۲. زیادت صفات حادث بر ذات الهی (دیدگاه کرامیه)

(اسفرائینی، بی تا، ص ۹۵؛ بغدادی، ۱۴۰۸، ص ۲۰۴-۲۰۵)؛ ۳. نیابت ذات الهی از صفات (همدانی، ۱۴۲۲، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ ۱۹۷۲، ص ۱۲۲)؛ ۴. نفسی صفات (همدانی، ۱۹۷۲، ص ۱۳۷) (دیدگاه منسوب به معتزله)؛ ۵. عینیت مصداقی (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۶) و مفهومی (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۹) ذات الهی با صفات و صفات با یکدیگر (دیدگاه ابن سینا)؛ ۶. عینیت مصداقی ذات الهی با صفات و صفات با یکدیگر (دیدگاه جمهور حکیمان).

از دیدگاه علامه طباطبایی، تنها رأی حکیمان (دیدگاه ششم) می تواند تفسیر معقول و قابل پذیرشی از توحید صفاتی ارایه کند و سایر دیدگاه‌ها به افراط تشبیه و تفریط تنزیه گرفتار آمده‌اند (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۸۴-۲۸۷).

بیان مسئله

از نظر علامه طباطبایی، اتصاف ذات الهی به صفات کمالی به نحو عینیت صفات با ذات و نیز با یکدیگر است و تنها این دیدگاه می تواند تفسیر معقول و قابل پذیرشی از توحید صفاتی ارایه کند.^۱ نظریه حکیمان مشتمل بر سه اصل است: الف) عینیت مصداقی (وجودی) صفات با ذات الهی؛ ب) عینیت مصداقی (وجودی) صفات با یکدیگر؛ ج) تغایر (کثرت) مفهومی صفات با یکدیگر و با ذات الهی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶ ق، ج ۶، ص ۱۲۰؛ سعیدی مهر، ۱۳۸۳، ص ۹۰-۹۱). (از این پس جهت اختصار این نظریه را «نظریه عینیت ذات با صفات» می نامیم)؛ اما چگونه کثرت مفهومی صفات، موجب تعیین یا کثرت در ذات باری تعالی نمی شود؟ آیا می توان میان اتصاف حق تعالی به صفات مفهوماً کثیر، از یک سو، و بساطت، صرافت و وحدت او، از سوی دیگر، جمع کرد؟ به دیگر سخن، آیا نظریه

۱. صفات کمالی به عدم یا عدمی مثل ماهیت باز نمی گردند، بلکه حیثیت آن‌ها حیثیت وجودی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶ ق، ج ۶، ص ۱۲۴، تعلیقه ۲). صفات کمالی همان صفات ثبوتی (ایجابی) ذاتی هستند که فرض ذات برای انتزاع آن‌ها کفایت می کند و نیازی به فرض امری خارج از ذات نیست (طباطبایی، بی تا الف: ص ۲۸۴؛ بی تا ب، ص ۱۶۰). ذات الهی به نحو اعلی و اشرف دارای این صفات است (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۸۳-۲۸۴).

مختار علامه از سازگاری درونی برخوردار است؟ در این مقاله نخست مبانی فلسفی دیدگاه علامه را در باب عینیت صفات کمالی با ذات حق تعالی به صورت مبسوط و با بهره‌گیری از سایر نظریه‌های وی تحلیل می‌کنیم و سپس به تبیین سازگاری درونی این دیدگاه خواهیم پرداخت.

استدلال علامه بر نظریه عینیت صفات با ذات

علامه طباطبایی در فصل نهم از مرحله دوازدهم *نهایة الحکمه*، دیدگاه عینیت صفات با ذات را قول حق دانسته و بر آن اقامه برهان می‌کند. در اینجا می‌کوشیم سخن علامه را در قالب یک استدلال صورت‌بندی کنیم.

صورت‌بندی استدلال علامه

۱. واجب الوجود بالذات، علت تامه‌ای است که هر موجود ممکن بدون واسطه یا با یک یا چند واسطه بدان می‌انجامد؛ بدین معنا که حقیقت واجبی خود علت (هر موجود ممکن) است.

۲. علت در مقام علیتش کمالات وجودی معلول خود را به نحو اعلی و اشرف دارد.^۱

۳. واجب بالذات واجد تمام کمالات وجودی مفروض است؛ زیرا وجود صرف است و شائبه عدم ندارد.

۴. وجود واجب تعالی صرف، بسیط و واحد به وحدت حقه است. پس در ذاتش تعدد جهت و تغایر حیثیت وجود ندارد.

۵. نتیجه: هر کمال وجودی مفروض در واجب تعالی عین ذات و عین کمال مفروض دیگر ذات است (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۸۵).

۱. علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار و نیز *بدایة الحکمه*، براهینی برای عینیت ذات الهی با صفات اقامه کرده است که حد وسط آن مبدئیت واجب بالذات برای همه کمالات وجودی (معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود) است (برای مطالعه بیش‌تر ر.ک: طباطبایی، بی تا ب، ص ۱۶۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۶ق، ج ۶، ص ۱۳۵، تعلیقه ۱).

تبیین مقدمات استدلال علامه بر نظریه عینیت صفات با ذات

در این بخش به تبیین مقدمات استدلال بالا می‌پردازیم:

الف) علیت واجب الوجود برای همه ممکنات (تبیین مقدمه نخست)

اگر سلسله وجودات رابط به وجودی مستقل منتهی نشود، لازم می‌آید که وجود رابط بدون وجود مستقل و قوام‌بخش آن، تحقق یابد. اما این خلاف فرض است؛ زیرا در این صورت، وجود عین ربط و فقر، وجودی مستقل و غنی خواهد بود (طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۶۸).

ب) واجدیت علت نسبت به کمالات معلول به نحو اعلی و اشرف (تبیین مقدمه دوم)

علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌گوید: «وجود علت تامه از وجود معلول قوی‌تر است؛ زیرا تمام واقعیت و وجود معلول از آثار وجود علت بوده و متکی به وجود آن می‌باشد...» (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۶۷۰). به بیان دیگر، وقتی معلول با علت خود سنجیده می‌شود، وجودی است عین ربط و فقر به علت اما علت تامه، وجودی مستقل است که وجود رابط قائم و وابسته به اوست (طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۵۷ و ۱۷۷) و از آثار وجود علت به شمار می‌آید. افزون بر این، بر اساس آن چه علامه در نهایت الحکمه از صدرالمتألهین نقل می‌کند، اقوی بودن وجود علت نسبت به وجود معلول امری بدیهی است: «بدهت حکم می‌کند که علت مؤثر، در همان جهت علیت، ذاتاً از معلول خود قوی‌تر باشد اما در مورد علت‌های دیگر، به این ابتدائیت (و اقوی بودن) نمی‌توان حکم قطعی داد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶ ق، ج ۲، ص ۱۸۷). علامه طباطبایی علت مؤثر را علت فاعلی تام و علت تامه می‌داند (طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۷۷). پس تا این جا دانستیم علت از معلول خود اقوی است و این اقوی بودن بدیهی است. از آن جا که صفات کمالی چیزی غیر از وجود نیستند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶ ق، ج ۶، ص ۱۲۴، تعلیقه ۲) و وجود علت هستی‌بخش، اقوی از وجود معلول است و از سوی دیگر، معطی شیء فاقد شیء نیست، پس علت کمالات وجودی معلول خود را به نحو اعلی و اشرف دارد.

ج) اثبات تمام کمالات وجودی مفروض برای ذات باری تعالی (تبیین مقدمه سوم)

این مقدمه براساس صرافت وجود و بساطت الهی، اثبات می‌کند که باری تعالی نه تنها تمام کمالات معلول‌های خود را به نحو اعلی و اشرف دارا می‌باشد، بلکه هر کمال مفروضی را

اعم از آن که معلول او باشند یا نباشند، شامل می‌شود^۱ (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۴، تعلیقه ۴۱۴-۴۱۵). توضیح آن که خداوند صرف الوجود است؛ زیرا عین وجودی است که ماهیت^۲ و جزء عدمی ندارد (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۷۷-۲۷۸). به سخن دیگر، صرف هر حقیقت خالی از تمام مقابلات خود است و هرگز متصف به عدم آن حقیقت نمی‌شود (لاهیجی، بی تا، ص ۲۲۶، تعلیق ۱).

پس از اثبات صرافت وجود خداوند، علامه طباطبایی بر مبنای آن بساطت الهی را به اثبات می‌رساند: «سوم آن که بسیط نه جزء عقلی دارد و نه جزء خارجی. در غیر این صورت از صرافت وجود خارج می‌شد؛ در حالی که صرف فرض شده بود و این بر خلاف فرض است» (طباطبایی، بی تا الف، ص ۵۷). بنابراین از آن جا که خداوند فاقد ماهیت است، جزء عقلی^۳ ندارد و «هر آن چه که در عقل بسیط است، در خارج نیز بسیط

۱. علامه طباطبایی در فصل هشتم از مرحله دوازدهم نه‌ای الحکمه، در باب معنای اتصاف باری تعالی چنین می‌فرماید: «... هیچ کمال وجودی‌ای از وجود واجبی سلب نمی‌شود. پس در دار هستی، هر کمال وجودی چون علم و قدرت - باشد، وجود واجبی به نحو برتر و شریف‌تر دارد و آن گونه که شایسته ساحت عزت و کبریای الهی است، بر او حمل می‌شود. اتصاف واجب تعالی به صفات کمالی چیزی جز این نیست» (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۸۳-۲۸۴).

۲. در این تعبیر ماهیت حد وجود است و غیر از وجود (صدر المتألهین، ۱۳۸۶ق، ج ۶، ص ۲۴، تعلیقه ۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴). به بیان دیگر، امری عدمی و باطل الذات است (طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۲). هر چند توسع ذهن در التفاتی استقلالی و صرف نظر از حیثیت ربطی وجودات ممکن، برای ماهیت نحوه‌ای از وجود قائل می‌شود (طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۲ و ۱۵). در این نگاه ماهیات جوهری و عرضی همراه با احکام و لوازم خود رخ می‌نمایند (طباطبایی، بی تا الف، ص ۳۰؛ ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۲، تعلیقات ۱-۹؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۶۲؛ تعلیقه ۴۱؛ ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵) و از استقلالی نسبی برخوردارند (طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۷۶).

۳. اقسام ترکیب عبارت‌اند از: الف) ترکیب از اجزای بالفعل: ماده و صورت خارجی، ماده و صورت عقلی (جنس و فصل لابشرط) و جنس و فصل (ماده و صورت بشرط لا) (طباطبایی، بی تا الف، صص ۸۱-۸۲؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۲۰ و ۲۳۶). در این جا، مقصود از جزء خارجی همان ماده و صورت خارجی است و مقصود از جزء عقلی همان ماده و صورت عقلی و جنس و فصل است؛ ب) جزء بالقوه (مقداری): موجودی دارای اجزای مقداری است که امکان انقسام به اجزای بالفعل در آن وجود دارد، هر چند در نظر عقل (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۳، تعلیقه ۴۱۳؛ ج) ترکیب وجودی و عدمی: هر هویتی که بتوان با نظر به حدود وجودی آن (نقص وجودی در مقایسه با وجودی دیگر)، چیزی از آن سلب کرد، مرکب از وجود (ایجاب) و عدم (سلب)

است، نه برعکس»، پس جزء خارجی نیز ندارد. به علاوه، هر آن چه مرکب از اجزای بالقوه است یا ماهیت آن کم متصل است و یا جسم است و با نفی ماهیت، این نحو از ترکیب نیز نفی می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۳). اما ترکیب از اجزای خارجی و عقلی (اجزای بالفعل) و اجزای بالقوه با توسع عقل و نگاه استقلال‌ی به حد وجودی رخ می‌نمایند؛ زیرا ماهیت در این نگاه است که استقلال مفهومی می‌یابد و دارای احکام و لوازمی می‌گردد. اما اگر حد وجود را به عنوان امری عدمی بگیریم با نفی آن، ترکیب از وجود و عدم نیز از ذات باری تعالی نفی خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۴۲۳-۴۲۴، تعلیقه ۴۱۳-۴۱۴). پس با نفی ماهیت، انحاء ترکیب از ذات باری تعالی نفی می‌شود و این همان بساطت حقیقی ذات باری تعالی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۳-۱۹۴). از آن جا که «بسیط الحقیقه کل الاشیاء است»، واجب بالذات نیز کل الاشیاء است.

اما شیء در این جا به چه معناست؟ شیئیت مساوق وجود است (طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۶). مراد از اشیا، موجودات ممکن هستند که مرکب از وجود و عدم‌اند. اما حمل اشیا بر بسیط الحقیقه یا واجب بالذات به حمل حقیقه و رقیقه است. در این حمل اشیا تنها با حیثیات وجودی (کمالات وجودی) خود بر ذات واجبی حمل می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶ق، ج ۶، ص ۱۱۰، تعلیقه ۱) و حیثیات وجودی اشیا (رقیقه) به نحو اعلی و اشرف در ذات واجبی (حقیقه) هست (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۹۶، ۳۲۵-۳۲۸؛ ۱۳۸۸، ص ۱۸۹-۱۹۲؛ طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۴۱-۱۴۳؛ حسینی تهرانی، ۱۴۲۹، ص ۲۲۴-۲۲۵).

د) سیر از توحید ذاتی به توحید صفاتی (تقریر مقدمه چهارم)

صرافت وجودی و بساطت حقیقی خداوند در مقدمه قبل اثبات شد. اکنون به تعریف و اثبات وحدت حقه حقیقی خداوند می‌پردازیم.

وحدت حقه حقیقه (توحید ذاتی یا احدیت)، وحدتی است که ذات بدون واسطه در عروض به آن متصف می‌شود و این وحدت عین واحد (موصوف) است. به سخن دیگر،

واحد و وحدت یکی است (طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۴۰).^۱ واحد حقه حقیقی واحدی است که دومی یا مثل ندارد، بلکه حتی تصور مثل و مانند برای آن محال است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۸۹-۹۰؛ ج ۱۱، ص ۱۷۶؛ ج ۲۰، ص ۳۸۸؛ ۴۲۷، ص ۳۱ و ۴۷؛ مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰-۱۰۱).

علامه طباطبایی بر اساس صرافت و بساطت الهی به اثبات وحدت حقه حقیقی خداوند می‌پردازد: «... خداوند واحد به وحدت صرافت است که وحدت حقه [حقیقی] نامیده می‌شود؛ زیرا هر آن چه که ثانی برای واجب تعالی فرض کنی، ضرورتاً آن وجود ثانی از وجود واجبی تمایز می‌یابد؛ این امتیاز به واسطه کمالی است که در آن وجود ثانی هست و در واجب تعالی نیست. پس ذات الهی از وجود (وجدان) و عدم (فقدان) مرکب می‌گردد و وجود محض و صرف نیست؛ در حالی که صرف فرض شده بود و این خلاف فرض است...» (طباطبایی، بی تا الف، ص ۵۷).

بنابراین اگر وجود دیگری در صرافت وجود با ذات باری تعالی مشترک باشد، لازم می‌آید که میان آن دو افتراقی نیز باشد. این مابه‌الافتراق لزوماً غیر از مابه‌الاشتراک (صرافت وجودی) است؛ زیرا فرض واحد بودن کثیر (دو چیز) تناقض است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۱-۱۹۲). از آن جا که صرف الوجود (مابه‌الاشتراک) عین وجود است و مبراً از مقابل خود (امر عدمی)، مابه‌الافتراق همان *ند/شدن* کمال وجودی دیگری است. پس هر صرف مرکب از وجود خود و عدم کمال دیگری خواهد شد و این برخلاف بساطت و صرافت وجودی است.

از آن جا که هر چه غیر از صرف الوجود (ذات الهی) است، حد وجود و امری عدمی است^۲ و صفات کمالی نیز به امر عدمی باز نمی‌گردند و «وجود من حیث هو وجود»

۱. این واحد را نباید با وحدت عددی، جنسی و نوعی خلط کرد (طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۴۰)؛ زیرا واحد عددی (که از آن عدد ساخته می‌شود) محدود به هزاران حد می‌گردد تا واحد شود (و من حدّه فقد عدّه نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲، ص ۲۱۲) و هر واحد جنسی یا نوعی محدود به حدود متعددی می‌شوند تا از سایر واحدهای جنسی و نوعی متمایز گردد (طباطبایی، بی تا الف، ص ۴۰؛ ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۸۸-۸۹).

۲. علامه طباطبایی وحدت حقه حقیقی را وحدت اصلی می‌نامد و غیر او را دارای وحدت حقیقی ظلیه می‌-

هستند. پس تمام صفات کمالی عین ذات الهی اند؛ در غیر این صورت یا صفات وجودی اموری عدمی هستند که خلاف فرض است یا ذات الهی فاقد برخی از کمالات وجودی خواهد بود که این نیز مخالف صرافت و بساطت الهی است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ ۱۳۸۵، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۷۵-۱۷۶).

به علاوه، از آن جا که تعدد حیثیات عینی در ذات الهی موجب ترکب ذات او می‌شود، صفات الهی به حیثیات مختلف باز نمی‌گردند، بلکه عین یکدیگرند (طباطبایی، ۱۴۲۷ الف، ص ۳۳-۳۴). پس به طور بدیهی یا نزدیک به بدیهی (با مقدمات اندکی) می‌توان از توحید ذاتی به توحید صفاتی راه یافت.

علامه طباطبایی پس از اثبات عینیت صفات کمالی با یکدیگر و با ذات الهی می‌گوید: «پس صفات ذاتی واجب بالذات مفهوماً کثیر و مصداقاً و عیناً واحد است و این همان مطلوب ماست» (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۸۵). اما چگونه می‌توان از اثبات عینیت وجودی کمالات با یکدیگر و با ذات الهی، کثرت مفهومی این کمالات را نتیجه گرفت؟ شاید پاسخ این باشد که اهل زبان در این موارد (استعمال صفات کمالی مانند علم و قدرت) ترادف را نمی‌پذیرد و به تغایر مفهومی این صفات حکم می‌کند (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۸۷). پس با اثبات عینیت مصداقی، کثرت مفهومی بدهتاً ثابت است.

سازگاری کثرت مفهومی با بساطت ذات الهی

همچنان که گفته شد، علامه طباطبایی نحوه اتصاف ذات باری تعالی به صفات کمالی را به نحو عینیت مصداقی و کثرت مفهومی می‌داند. اما پرسشی که در این جا به نظر می‌رسد، این است که چگونه کثرت مفهومی کمالات وجودی، موجب تعیین یا کثرت در ذات باری

داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۷۷). به عبارت دیگر، هر آن چه غیر اوست، عدمی است و اگر بتوان نحوه ای از تحقق برای آن فرض کرد، به واسطه عین ربط بودن (ظل) به ذات الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۷۶) در غیر این صورت نمی‌توان غیری برای او فرض کرد و خود ذات الهی مساوق شخصیت است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۹، ص ۲۱۶-۲۱۷). این بیان مطابق با وحدت شخصی وجود است و توحید اطلاقی تنها در سیاق وحدت شخصی وجود، قابل اثبات است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۶۴). ما ذیل نفی صفات بیش تر در این باب سخن خواهیم گفت.

تعالی نمی‌شود؟ آیا می‌توان میان اتصاف حق تعالی به صفات مفهوماً کثیر و بساطت، صرافت و وحدت او جمع نمود؟

می‌توان با بررسی آثار علامه طباطبایی، در دو مقام به این پرسش پاسخ داد. این دو مقام در طول هم‌اند و دومی نسبت به اولی تنزیهی‌تر و به توحید ذاتی (اطلاقی) باری تعالی نزدیک‌تر است.

مقام نخست (اعتباریت مفاهیم صفات باری تعالی)

علامه طباطبایی می‌کوشد تا پرسش مورد بحث را با اعتباری دانستن مفاهیم صفات باری تعالی پاسخ دهد. در فصل چهارم از رساله در اثبات واجب الوجود در این زمینه چنین می‌خوانیم: «... و عینیت آن‌ها [صفات] با ذات و عینیت بعضی از آن‌ها با بعضی دیگر از حیث مصداق، منافاتی با مغایرت مفهومی آنان ندارد؛ زیرا مفاهیم صفات ذاتی از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند که مقتضی مصداقی باشند از سنخ ماهیات محدود الوجود، بلکه این مفاهیم، مفاهیم اعتباری نظیر مفهوم وجودند که تحقق آن‌ها فقط در وعاء ذهن است و لذا حکم تغایر ذاتی آن‌ها در موطن ذهن، به مصداق خارج از ذهن سرایت نمی‌کند و هیچ مانعی نیست که مفاهیم کثیره‌ای از مصداق واحد انتزاع گردد، به خلاف انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر با لحاظ کثرت که ممکن نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج، ص ۳۱).

علامه طباطبایی در این عبارت میان مفاهیم ماهوی و اعتباری تفاوت قایل شده است و بر مبنای همین تفاوت به حل مسئله می‌پردازد. مفهوم یا تصور قسیم تصدیق است و مقسم این دو علم حصولی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۴۰). در علم حصولی، معلوم با ماهیت و صورت علمی خود - همان وجود ذهنی که آثار مطلوب بر آن مترتب نمی‌گردد - نزد عالم حاضر است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۲۵؛ بی تا الف، ص ۲۳۶؛ ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴، پاورقی ۱). تصور نیز به اعتباری و حقیقی تقسیم می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۶۷). او در آثار مختلف خود، معانی گوناگونی برای حقیقی و اعتباری بر می‌شمارد و معنای مورد نظر خود را در این بحث (اعتباری بالمعنا الاعم) (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۲۹۲ و ۴۲۸)، مقابل نوع خاصی از حقیقی می‌داند: «حقیقی (معقول اول ماهوی)، یعنی آنچه در مرحله وجود خارجی، آثاری بر آن مترتب می‌شود و در

مرحله وجود ذهنی آثار مربوط مترتب نمی‌گردد - لازمه آن تساوی نسبت به وجود و عدم است (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۵۶) -، مانند همه ماهیات حقیقه [ما یقال فی جواب ماهو]، و اعتباری مقابل آن است؛ یعنی آنچه از خارج مأخوذ نمی‌گردد، ولی عقل مضطر است که در خارج برای آن اعتبار وجود کند...» (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۴۲؛ بی تا الف، ص ۲۵۶؛ بی تا ب، ص ۱۵۱؛ ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۲۹۲ - ۲۹۵).

نخستین نکته‌ای که در مورد این تقسیم به ذهن می‌رسد، ابتدای آن بر اصالت ماهیت است (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ج ۴، ص ۱۰۰۰، تعلیقه ۲؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۸۹، تعلیقه ۳۸۰)؛ زیرا این ماهیت است که فرد خارجی دارد و آثار خارجی بر او مترتب می‌شود (طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۷) و گویا ذهن با نوعی تحلیل، وجود (به معنای مصدری موجودیت) را از آن انتزاع می‌کند (الداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۷)؛ در حالی که پیش از این گفته شد، علامه طباطبایی ماهیت را حد وجود و امری عدمی می‌داند. افزون بر این، چگونه می‌توان بر این مبنا اثبات کرد که میان ذات و صفات الهی عینیت است؛ زیرا ماهیت مشار کثرت است و موجب تمایز میان اشیا می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۴۹۰-۴۹۳؛ بی تا الف، ص ۹). پس ماهیات کثیر و متباین صفات و ذات چگونه می‌توانند واحد باشند؟

برای دوری گزیدن از این اشکال، می‌توان این تقسیم‌بندی - اعتباری در مقابل حقیقی - را به گونه‌ای تبیین کرد که بر مبنای اصالت وجود باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ج ۱، ص ۷۲، تعلیقه ۹۱). علامه طباطبایی در فرع هفتم «نفس الامر به عنوان ملاک صدق قضایا» فصل دوم از مرحله اول نه‌ایة الحکمه، بر این طریق سلوک کرده است: «... تنها وجود حقیقی، اصیل است و هر حکم حقیقی از آن اوست. اما چون ماهیات ظهورات وجود برای ذهن‌اند، عقل به توسع اضطراری، برای ماهیات، وجود را اعتبار می‌کند و آن را بر ماهیات حمل می‌نماید. پس مفهوم وجود و ثبوت بر وجود، ماهیت و احکام آن‌ها، همگی، حمل می‌شود. سپس بار دیگر، عقل به توسع اضطراری، مطلق ثبوت و تحقق را بر هر مفهومی حمل می‌کند که به تبع وجود یا ماهیت، ناگزیر اعتبار کرده است - مانند عدم، ماهیت، قوه و فعل - و آن گاه احکام آنها را [نیز] تصدیق می‌کند...» (طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۵، تعلیقه ۱؛ ج ۷، ص ۲۷۱، تعلیقه ۱). بنابراین، تنها وجود

حقیقی است که دارای اصالت و احکام خارجی است. اما آن چه حیثیتش عین خارجیت و ترتب آثار است، هرگز در ذهن راه نمی‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۴، تعلیقه ۲) و مفاهیم، اعم از ماهوی و غیر آن که در ذهن تشکیل می‌شوند، اعتباری هستند و به اضطراب و تحلیل عقل به دست می‌آیند. اما از آن جا که ماهیات ظهورات وجود در نزد ذهن هستند، عقل ابتدائاً، با توسع اضطرابی و به اعتبار وجود، نحوه‌ای از تحقق را برای ماهیت در نظر گرفته و وجود را بر آن حمل می‌کند. سپس عقل دیگر بار، با توسع اضطرابی، ثبوت و تحقق را بر مفاهیمی حمل می‌کند که به تبع (بالعرض) وجود و ماهیت، اعتبار کرده است. بنابراین عقل برای مطلق ثبوت و تحقق (نفس الامر) ظرفی را در نظر می‌گیرد که هم شامل وجود حقیقی و هم شامل مفاهیمی می‌شود که به تبع وجود یا به تبع وجود و ماهیت دارای نحوه‌ای از ثبوت و تحقق‌اند.

اقسام مفاهیم اعتباری

بر اساس عبارت بالا چنین به نظر می‌رسد که علامه طباطبایی مفاهیم را تنها به دو دسته اول و ثانی تقسیم می‌کند اما انواع مفاهیم ثانی را بر نمی‌شمارد. با وجود این، وی در فصل دهم از مرحله یازدهم *نهایة الحکمه*، در برابر مفاهیم حقیقی (ماهوی)، انواع مفاهیم اعتباری را بر می‌شمارد. در این تقسیم‌بندی که مبنای آن، اصالت وجود است، مفاهیم اعتباری سه دسته می‌شوند: ۱. دسته‌ای که حیثیت مصداقشان عین خارجیت و ترتب آثار است. بنابراین وارد ذهن نمی‌شوند، مانند وجود و صفات حقیقی؛ ۲. دسته‌ای که حیثیت مصداقشان عدم تحقق در خارج است و چون وجود خارجی ندارند، وجود ذهنی نیز نخواهند داشت، مانند

۱. علامه طباطبایی در فصل هفتم از مرحله نهم *نهایة الحکمه*، صراحتاً اتصاف بالتبع را غیر از اتباع بالعرض می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ب، ج ۱، ص ۲۰۷). فیاضی در تعلیقه بر *نهایة الحکمه*، اتصاف بالتبع را اتصافی حقیقی می‌داند. اما واسطه‌ای (در ثبوت) وجود دارد که خود اولاً بدان وصف متصف می‌گردد؛ ثانیاً، و موجب می‌شود تابع به آن وصف متصف شود؛ مانند حرکت جوهر که سبب حرکت تبعی اعراضش می‌شود. اما اتصاف بالعرض، اتصافی مجازی (به واسطه در عروض) است و اسناد وصف بدان غیر ماهوله است. اما گاهی این دو اصطلاح به جای هم به کار می‌روند. از جمله در این جا که بالتبع به جای بالعرض به کار رفته است؛ زیرا تنها وجود حقیقتاً موجود است و غیر آن تنها ثبوت عرضی و مجازی دارند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ب، ج ۱، ص ۶۹-۷۰، تعلیقه ۸۴).

عدم؛ ۳. دسته‌ای که حیثیت مصداق آن‌ها حیثیت در ذهن بودن است، مانند کلی و جنس (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۵۶). مفاهیم دسته اول و دوم را معقولات ثانی فلسفی و مفاهیم دسته سوم را معقولات ثانی منطقی می‌نامند (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۴۶؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۸۸، تعلیقه ۳۸۰). اما مفاهیم صفات الهی تنها می‌توانند معقولات ثانی فلسفی وجودی باشند؛ زیرا واجب تعالی فاقد ماهیت است و مفاهیم ماهوی بر او صدق نمی‌کنند (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۵۸). افزون بر این، خداوند وجود صرف است و مفاهیم علمی بر او قابل صدق نیستند. معقولات ثانی منطقی نیز حیثیت مصداقشان در ذهن بودن است (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۵۶-۲۵۷) و باری تعالی عین خارجیت است.

ویژگی‌های معقولات ثانی فلسفی وجودی

در این جا باید پرسید مفاهیم وجودی چه خصوصیتی دارند که مفاهیم صفات باری تعالی در آنها منحصرند؟ علامه طباطبایی در فصل اول از مرحله چهارم نهایة الحکمه، معقولات ثانی فلسفی را چنین تعریف و توصیف می‌کند: «... اتصاف به یک وصف در خارج، مستلزم تحقق وصف به وجود منحاز و مستقل در خارج نیست، بلکه کافی است که آن وصف به وجود موصوفش [در خارج] موجود باشد. امکان از معقولات ثانی فلسفی است که عروض آنها در ذهن و اتصاف به آنها در خارج است و در خارج، به وجود موضوعشان موجودند» (طباطبایی، بی تا الف، ص ۴۵-۴۶). او امکان را به عنوان معقول ثانی فلسفی، از یک سو امر انتزاعی محض نمی‌داند که هیچ تحقق در خارج نداشته باشد و از سوی دیگر برای آن، وجودی مستقل در خارج قایل نیست. به سخن دیگر، عروض این مفاهیم ذهنی و اتصاف آنها خارجی است.^۱

هر چند علامه طباطبایی در آثار مختلف خود، تفاوت عروض و اتصاف را صریحاً

۱. عروض و اتصاف معقول اول، هر دو در خارج است، اما عروض و اتصاف معقول ثانی منطقی هر دو در ذهن است (المحقق السبزواری، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳-۱۶۵) و عروض معقول ثانی فلسفی در ذهن و اتصاف آن در خارج است؛ زیرا ماهیت خارجی بدان متصف می‌شود (طباطبایی، بی تا الف، ص ۴۴-۴۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸).

توضیح نداده است، ولی شاید بتوان بر اساس عبارت بالا، چنین برداشت کرد که برای عارض شدن محمولی بر موضوعی، عارض (محمول) و معروض (موضوع) باید وجود مستقلی داشته باشند اما اتصاف اعم از عروض است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۸۳، تعلیقه ۴۷). در اتصاف، محمول (صفت) می‌تواند وجود مستقل داشته یا به وجود موضوع خود - همان ماهیتی که ظهور وجود است - موجود باشد و این به معنای انکار وجود محمول به طور کلی نیست. بنابراین می‌توان عروض ذهنی و اتصاف خارجی را با دارا بودن وجود خارجی غیرمستقل برای صفت و وجود ذهنی مستقل برای آن تبیین کرد.

یکی از مهم‌ترین عبارتهای علامه که ظهور در خارجیت معقولات ثانی فلسفی دارد، تعلیقه او در تأیید دیدگاه خاص ملاصدرا در زمینه قایل شدن به نحوه‌ای از وجود خارجی برای معقولات ثانی فلسفی است: «این همان [قول] حق صریحی است که شکی در آن نیست... لازمه موجود بودن وجود رابط به واسطه وجود طرفین و [تحقق آن] در طرفین خود، این است که طرفین وجود رابط، هر دو، در ظرف تحقق وجود رابط، تحقق داشته باشند؛ زیرا تحقق قضیه‌ای که یکی از طرفینش ذهنی و طرف دیگر آن خارجی است یا یکی از طرفین آن حقیقی و طرف دیگر آن اعتباری و مجازی است، بی معنا خواهد بود» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳۳۷، تعلیقه ۱). بنابراین اگر اتصاف، وجودی رابط داشته و موجود به طرفین خود باشد، دو طرف اتصاف نیز باید در ظرف اتصاف تحقق داشته باشند و محال است که یک طرف اتصاف وجود خارجی داشته باشد و طرف دیگر آن وجود ذهنی. پس هر دو سوی نسبت خارجی باید وجود خارجی - اعم از این که هر دو مستقل باشند یا یکی مستقل و دیگری رابط باشد - داشته باشند.

تا بدین جا می‌توان چنین نتیجه گرفت که مفاهیم به طور کلی ثبوت اعتباری دارند و تنها وجود دارای ثبوت حقیقی است. این مفاهیم اعتباری خود به دو دسته اول و ثانی تقسیم می‌شوند. مفاهیم ثانی نیز به دو دسته منطقی و فلسفی (اعم از وجودی و عدمی) تقسیم می‌گردند. معقولات ثانی فلسفی وجودی، ذهنی محض نیستند، بلکه به تبع وجود موضوع - همان ماهیت که ظهور وجود است - نحوه‌ای از تحقق خارجی را دارند. این ویژگی مفاهیم ثانی فلسفی وجودی نشان می‌دهد که مفاهیم کثیر صفات باری تعالی

انتزاعی صرف و ساخته ذهن بشری نیستند، بلکه دارای منشأ انتزاعی در عالم واقع‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۳۲۱).

منشأ انتزاع واحد صفات الهی

در این جا به بررسی این مسئله می‌پردازیم که اگرچه مفاهیم صفات باری تعالی دارای منشأ انتزاع خارجی هستند، اما منشأ انتزاع آنها واحد است. ضمناً این مفاهیم در حالی که عاری از هرگونه تقیید و در نهایت درجه کمال هستند، بر ذات باری تعالی حمل می‌شوند. برای این منظور لازم است تحلیل ابتکاری علامه از نحوه شکل‌گیری معقولات ثانی فلسفی وجودی در ذهن توضیح داده شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۸۹، تعلیقه ۳۸۱):

علامه طباطبایی برای تشکیل معقولات ثانی فلسفی وجودی در ذهن، از مفاهیم اول آغاز می‌کند. نخست ذهن ما میان دو مفهوم سفیدی - که از ماهیت خارجی (به عنوان ظهور وجود) و از راه ادراک حسی اخذ کرده است - مقایسه می‌کند. سپس در می‌یابد که میان این دو مفهوم انطباق برقرار است. در مرحله اول این دو مفهوم با یکدیگر اتحاد وجودی دارند (همان حمل) اما پس از چند بار اعاده این مفاهیم و انطباق آنها بر یکدیگر، آنها را واحد می‌یابد (حکم).^۱ حکم دو جنبه دارد: الف) حکایت‌گری یا آلی: در این جنبه، حکم تنها وجودی است رابط که به وجود طرفین خود موجود است و به تبع حکایت آنها از ماهیت سفید خارجی (طباطبایی، بی‌تا الف، ص ۱۵)، نحوه‌ای از ثبوت بالعرض را داراست؛ ب) استقلالی: حکم از آن رو که از نفس صادر می‌شود دارای وجود (ذهنی) مستقل است. ذهن در این نظر استقلالی، ابتدا حکم را به عنوان وجودی مضاف به سفیدی ادراک می‌کند (وجود فی نفسه لغیره). سرانجام ذهن با حذف قید سفیدی از وجود،

۱. فیاضی از این بیان علامه طباطبایی در نهاییه الحکمه، چنین نتیجه می‌گیرد که میان حکم و حمل تفاوت است: «از این جا آشکار می‌گردد که حکم غیر از حمل است. حمل یعنی نفس اتحاد وجودی دو مفهوم را واجد است و حکم بیان وحدت میان آن دو است، بعد از اعاده مکرر مفهوم» (طباطبایی، ۱۳۸۸ب، ج ۴، ص ۱۰۰۳، تعلیقه ۱۵) اما در اصول فلسفه و روش رئالیسم به چنین تمایزی تصریح نشده است (طباطبایی، ۱۳۸۸الف، ج ۲، ص ۲۸۷).

آن را به عنوان وجودی مفرد (وجود فی نفسه لِنفسه) انتزاع می‌کند. بعد از ادراک مفهوم وجود به این نحو، می‌توان دیگر صفات وجودی را نیز به همین صورت از مفاهیم اول انتزاع کنیم؛ به این معنا که ما ابتدا ماهیت موجود در خارج (مثلاً علم به عنوان کیف نفسانی) را در ذهن حاضر می‌کنیم و با تحلیل بر روی آن و حذف قیود آن به مفهومی عاری از قید و نقص دست می‌یابیم (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۵۷؛ ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۹۵ و پاورقی ص ۲۹۴-۲۹۵، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۴۰-۱۴۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۰).

بنابراین، معقولات ثانی فلسفی وجودی را، می‌توان با حذف قیود و نواقص آن، بر باری تعالی حمل کرد. از آن جا که این مفاهیم تنها به عَرَض وجود و ماهیت ثبوت و تحقق دارند، دارای مطابق و فرد خارجی نیستند، بلکه تنها منشأ انتزاع خارجی دارند که با لحاظ آلی بدان مفاهیم رخ می‌نماید. پس خارجیت این گونه مفاهیم سبب کثرت در مصداق آنها نمی‌شود.

مقام دوم (نفی انتساب کثرت صفات به مقام ذات)

به نظر می‌رسد علامه طباطبایی در مقام نخست پاسخ به چالش ناسازگاری، می‌کوشد تا سازگاری کثرت مفاهیم صفات باری تعالی را با وحدت و بساطت و صرافت مصداقی این مفاهیم، بر پایه اعتباری دانستن (به معنای مفاهیم ثانی فلسفی وجودی) صفات آشکار سازد. اما در مقام دوم که از این پس توضیح داده می‌شود، وی اتصاف باری تعالی به مفاهیم کثیر صفات را نیز سبب محدودیت در ذات می‌داند. بنابراین برای دست یافتن به توحید ذاتی (اطلاقی)، کثرت مفهومی صفات را نیز از ذات باری تعالی نفی می‌کند. در این جا با ذکر مقدماتی چند این دیدگاه را تبیین می‌کنیم:

الف) مفهوم نوعی حد است: «از آن جهت که هر مفهوم ذاتاً و ضرورتاً از مفهوم دیگر جداست، پس صدق آن مفهوم بر مصداق، ضرورتاً خالی از یک نحو تحدید برای مصداق نیست و این مطلب برای هر اندیشمندی ضروری و بدیهی است. عکس این مطلب آن است که وقوع مفهوم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود است، نوعی تأخر از مرتبه ذات آن دارد. . . .» (طباطبایی، ۱۴۲۷ الف، ص ۹).

در توضیح عبارت بالا می‌توان گفت هر مفهومی خودش، خودش است و قالب معنایی خود را دارد و جز خود را شامل نمی‌شود؛ برای مثال، ما وقتی مفهوم علم را در نظر آوریم، در آن لحظه از معنای قدرت منصرف هستیم و در معنای علم، قدرت را نمی‌بینیم. چنین مفاهیمی نمی‌توانند وجود صرف واجبی را ترسیم کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۹۳-۹۴ و ج ۸، ص ۵۷؛ ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۱۰۴۶)؛ زیرا اتحاد وجودی مفاهیم منزحل، مستلزم اتحاد در مفهوم نمی‌شود (حسینی تهرانی، ۱۴۲۸، ص ۲۰۷). پس انطباق مفاهیم مغایر بر یک مصداق به طور بدیهی، گونه‌ای از تقيید برای مصداق به همراه خواهد آورد و این انطباق مفاهیم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود (مطلق) است، باید به نوعی متأخر از مرتبه ذات آن مصداق باشد نه عین آن. بنابراین نمی‌توان مفهومی را یافت که وجود ذات و اوصاف واجب را به کنه آنها و با حفظ نامحدودیت آن ترسیم کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۹۴، ۹۵ و ۹۸). اما آن چه اسما و صفات الهی همراه با مفاهیم خود را ایفا می‌کنند، محدودیت مسمی (ذات واجب) نیست، بلکه تنها جنبه تعبیر دارند و یک نحو وسیله عبور به سوی ذات مقدس واجب هستند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۷-۱۳۸). چنانچه جوادی آملی می‌گوید: «ذات واجب تعالی همان هویت مطلق است که اطلاق [و دیگر صفاتش] برای او عنوان مشیر است نه وصف و قید» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۴۳).

ب) کلی بودن مفهوم: علامه طباطبایی در زمینه کلی بودن مفهوم حاضر در ذهن، در فصل اول از مرحله یازدهم نه‌ایة الحکمه، چنین می‌گوید: «... مفهوم حاضر در ذهن، به هر صورت که فرض شود، با نظر به نفسش، قابل صدق بر موارد متعدد است و تنها به واسطه وجود خارجی تشخص می‌یابد» (طباطبایی، بی تا الف، ص ۲۳۶). بنابراین شأن مفهوم، کلی بودن و کثرت است و اگر به آن هزار قید هم اضافه کنیم، باز کثرت از مفهوم خارج نمی‌شود (حسینی تهرانی، ۱۴۲۸، ص ۲۰۵). به سخن دیگر، ماهیات مشار کثرت هستند (حسینی تهرانی، ۱۴۲۹، ص ۲۳۱).

ج) مغایرت صفت و موصوف: یکی از احادیثی که علامه طباطبایی در آثار گوناگون خود آورده و شاهدی بر دوگانگی صفت و موصوف است، بیان امیرالمومنین علیه السلام است: «... کمال توحید او، اخلاص برای اوست و کمال اخلاص برای او، نفی صفات از اوست؛ زیرا

هر صفت شهادت می‌دهد که غیر از موصوف است و هر موصوف شهادت می‌دهد که غیر از صفت است. پس هر کس خداوند را توصیف کند، او را قرین ساخته و هر کس او را قرین سازد، به دوگانگی اش حکم کرده است و هر کس به دوگانگی او حکم کند، او را تجزیه نموده است و هر کس او را تجزیه نماید، او را نشناخته است و هر کس او را نشناسد، به او اشاره کرده است و هر کس به او اشاره کند، او را محدود ساخته و هر کس او را محدود سازد، او را برشمرده است» (نهج البلاغه، خطبه ۱، ص ۳۹). علامه طباطبایی در رساله علی(ع) و فلسفه الهی، ذیل همین حدیث، نفی صفات را به معنای نفی مفاهیم کثیر از ذات باری تعالی می‌داند. هر چند ذهن می‌خواهد صفتی را برای ذات حق تعالی اثبات کند و میان ذات الهی و صفاتش (در ذهن) اتحاد و حمل ایجاد کند، اما هر یک از صفت و موصوف بر مغایرت با یکدیگر دلالت دارند و لازمه این مغایرت، ترکیب و تعدد است (طباطبایی، ۱۴۲۸، ص ۳۱۰-۳۱۲؛ الف، ص ۱۲۱؛ ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۴۳-۳۴۷).

د) نفی صفات از ذات باری تعالی: علامه طباطبایی توحید ذاتی (اطلاقی) را به این می‌داند که هرگونه تعین مفهومی و محدودیت مصداقی (حد وجودی یا ماهیت) از مقام ذات خداوند دور باشد (طباطبایی، ۱۴۲۷ الف، ص ۱۹؛ ۱۴۲۷ ب، ص ۲۸؛ ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۸۹). ذات خداوند مقام لا اسم و لا رسم له و فوق مرتبه است. بنابر وحدت شخصی وجود، او حقیقت وجود است که خود از قید اطلاق و تقيید پیراسته است. پس آن چه هست یک مقام است و تنها اوست که از وجود حقیقی بر خوردار است. البته از جهتی برای حق تعالی سه مرتبه متفاوت در نظر می‌گیریم که عبارت‌اند از: الف) مقام لا اسم و لا رسم؛ ب) مقام احدیت که همه کثرت‌ها در آن مقام محو و ناپدید می‌شود و حد آن لاحدی است؛ ج) مقام واحدیت که کثرات مفهومی در آن ظهور می‌یابند. در این مقام کثرت صفات مفهوماً عین ذات است مصداقاً و این همان مقام ذات مستجمع جمیع صفات است که در زبان دین از آن به الله یا اسم ذوالجلال والاکرام یاد می‌شود. ولی تعدد و اختلاف این مراتب صرفاً از باب اعتبار است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۸، ص ۱۷۰، ۱۷۶-۱۷۸؛ طباطبایی، ۱۴۲۷ الف، ص ۱۹-۲۰ و ۳۰-۳۴؛ ۱۴۲۸، ص ۳۱۷).

با وجود این، سخن بالا به معنای تنزیه ذات خداوند از کمالات نیست، بلکه ذات باری

تعالی با اطلاق ذاتی خود، همه کمالات را به نحو اطلاق دارد. بر این اساس، علامه طباطبایی بر این اعتقاد است که: «... آن عینیتی که به واسطه برهان ثابت می‌شود که بین ذات و صفات موجود است، فقط از یک طرف است؛ یعنی ذات عین صفات است ولیکن صفات عین ذات نیست» (حسینی تهرانی، ۱۴۲۹، ص ۲۳۲)؛ زیرا ذات باری تعالی با اطلاق ذات خود، همه کمالات را به نحو اطلاق و لایتناهی داراست اما صفات با تعیین مفهومی خود، پس از تحقق ذات اطلاق، متحقق می‌شوند. هر چند بینوتی که میان صفات الهی و ذات او وجود دارد، بینوت صفت است و نه عُزَلت «حکم التمییز بینونه صفة لا بینونه عزلّه» (علامه مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۵۳). بدین معنا که مفهوم صفات مستلزم این مغایرت است نه این که نام‌ها و صفات او مصداقاً نیز با او مغایر باشند تا سبب بینوت عزلت و محدودیت گردد و به کمال اخلاص او لطمه وارد شود، بلکه تمام کمالات را به نحو اعلی و اشرف داراست (طباطبایی، ۱۴۲۷ الف، ص ۱۴-۱۶؛ ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۱-۱۲۴؛ ۱۳۸۳، ص ۱۲۳-۱۲۴).

نتیجه

علامه طباطبایی به عینیت ذات خداوند با صفات کمالی باور دارد و تنها این دیدگاه را تفسیری معقول و قابل پذیرش از توحید صفاتی می‌داند. او بر مبنای قاعده «معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود» و صرافت، بساطت و وحدت الهی، عینیت مصداقی صفات کمالی با ذات الهی را به اثبات می‌رساند. وی در مرحله بعد از این عینیت مستقیماً به کثرت مفهومی صفات می‌رسد؛ زیرا اهل زبان ترادف صفات را کاذب می‌دانند. اما چگونه میان توحید صفاتی و کثرت مفهومی صفات، می‌توان جمع کرد؟ با بررسی آثار علامه طباطبایی، دو پاسخ مختلف اما در طول هم به دست می‌آید: ۱. صفات کمالی، معقول ثانی فلسفی وجودی (اعتباری) هستند که پیراسته از نقص است و به نحو اعلی و اشرف بر ذات الهی حمل می‌گردند. از آن جا که این نحو مفاهیم تنها به وجود موضوع خود تحقق خارجی دارند (منشأ انتزاع خارجی) و وجود مستقل آنها ذهنی است، کثرت این مفاهیم به کثرت مصداقی نمی‌انجامد؛ ۲. نفی انتساب کثرت صفات به مقام ذات: از آن جا که بر اساس توحید ذاتی (اطلاقی)، مقام ذات الهی از تقیید مفهومی و مصداقی دور است، کثرت

مفهومی صفات بعد از مقام ذات تحقق می‌یابند و عین ذات نیستند. هر چند ذات خداوند عین تمام صفات است و تمام کمالات وجودی را به نحو اعلی و اشرف و عاری از هرگونه قید داراست.

منابع

- نهج البلاغه.
۱. اسفراینی، ابوالمظفر (بی تا)، *التبصیر فی الدین*، تعلیق محمد زاهد کوثری، قاهره، المكتبة الازهرية للتراث.
 ۲. الاشعری، ابوالحسن، (بی تا)، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، مصر، المكتبة الازهرية للتراث.
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۴. _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
 ۵. بغدادی، ابو منصور عبدالقاهر (۱۴۰۸)، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم*، بیروت، دارالجيل - دارالافاق.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، *شرح حکمت متعالیه*، بخش دوم از جلد ششم، بی جا، الزهرا (س).
 ۷. _____ (۱۳۸۳)، *سرچشمه اندیشه (مجموعه مقالات و مقدمات عرفانی)*، ج ۵، قم، اسراء.
 ۸. _____ (۱۳۸۸)، *شمس الوحی تبریزی (سیره علمی علامه طباطبایی)*، قم، اسراء.
 ۹. حسینی تهرانی، محمد حسین (۱۳۸۹)، *رساله لب اللباب (به ضمیمه مصاحبات علامه طباطبایی)*، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
 ۱۰. _____ (۱۴۲۸)، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی (تذیلات علامه طباطبایی)*، مشهد، علامه طباطبایی.
 ۱۱. _____ (۱۴۲۹)، *مهر تابان (یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه طباطبایی)*، مشهد: علامه طباطبایی.
 ۱۲. الداماد، میر محمد باقر (۱۳۶۷)، *التبسات*، به اهتمام مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، ابراهیم دیباج، تهران: دانشگاه تهران.

۱۳. سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۳)، آموزش کلام اسلامی (خداشناسی)، جلد ۱، قم: طه.
۱۴. صدرالمتهین (۱۳۸۶ق)، الاسفار الاربعه، ج ۲ و ۶، قم: المكتبه المصطفويه.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱، ۲، ۶، ۱۱، ۱۳، ۱۸ و ۲۰، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. _____ (۱۳۸۶ق)، تعلیقه بر اسفار اربعه، ج ۱، ۶ و ۷، قم: المكتبه المصطفويه.
۱۷. _____ (بی تا الف)، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۸. _____ (بی تا ب)، بدایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۹. _____ (۱۳۸۳)، شیعه در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. _____ (۱۳۸۵)، معنویت تشیع (به ضمیمه چند مقاله دیگر)، مقدمه به قلم علامه حسن زاده آملی، به اهتمام محمد بدیعی، قم: تشیع.
۲۱. _____ (۱۳۸۷ الف)، شیعه، به کوشش هادی خسرو شاهی، قم: بوستان کتاب.
۲۲. _____ (۱۳۸۷ ب)، رساله العلم، ترجمه محمد محمدی گیلانی (از مجموعه رسائل (۲))، قم: بوستان کتاب.
۲۳. _____ (۱۳۸۸ الف)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ (همراه با پاورقی استاد مطهری)، ۲، ۳ و ۵ (از مجموعه آثار شهید مطهری (۶))، قم: صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۸۸ ب)، نهاییه الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۱، ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. _____ (۱۳۸۸ ج)، رساله اثبات واجب الوجود (از مجموعه رسائل (۱))، قم: بوستان کتاب.
۲۶. _____ (۱۴۲۷ الف)، رساله التوحید (از الرسائل التوحیدیة)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. _____ (۱۴۲۷ ب)، رساله الاسماء (از الرسائل التوحیدیة)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. _____ (۱۴۲۸)، علی (ع) و الفلسفه الالهیه (از الانسان و العقیده)، تحقیق

- الشیخ صباح الربیعی و الشیخ علی الاسدی، قم: باقیات.
۲۹. علامه مجلسی، (۱۴۰۴)، بحار الانوار، جلد ۴، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۰. لاهیجی، ملا محمدجعفر (بی تا)، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، المقدمه، تعلیق و تصحیح جلال الدین الآشتیانی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۱. المحقق السبزواری (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق از حسن حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: ناب.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، معارف قرآن (۱-۳): خدا شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی (مشکات ۱، ۲، ۳-۱/۱)، (۱۳۸۶)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۳. _____ (۱۴۰۵)، تعلیقہ علی النہایہ، قم: فی طریق الحق.
۳۴. _____ (۱۳۸۸) شرح نہایہ الحکمہ، ج ۱ و ۲، تحقیق و نگارش عبد الرسول عبودیت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۵. _____ (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی (از مجموعه آثار شهید مطهری (۲))، قم: صدرا.
۳۷. همدانی، قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲)، شرح الاصول الخمسه، تعلیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. _____ (۱۹۷۲)، فرق و طبقات معتزله، تحقیق و تعلیق علی سامی النشار و عصام الدین محمد علی، بی جا: دارالمطبوعات الحامیه.

