

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
(ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم)

وحدت اطلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی، چیستی، مبانی و پیامدها^۱

حامده راستایی^۲

چکیده

علامه طباطبایی را می‌توان فیلسوفی نوآور و حتی صاحب مکتب جدید در سدهٔ اخیر حوزه‌های علمیه دانست. ایشان با وجود اشتراک با سایر فلاسفه در برخی مبانی، نظریاتی بدیع ارائه نموده است؛ یکی از آنها، «وحدت اطلاقی» است. علامه با تبیین حکمی از آیات و روایات، وجود مطلق را صرف الوجودی تصویر می‌کند که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد؛ البته نه اینکه همچون جهله صوفیه هیچ‌گیری را برتابد، بلکه او ماسوی را می‌پذیرد؛ اما تنها به مثابه وجودهای آیه‌ای، تعلق و ربطی که ربط و تعلق، تمام حیثیات آنها را تشکیل می‌دهد. علامه برخلاف برخی نظام‌های فلسفی پیشین، معتقد است که ماسوی، اصلاً صلاحیت ندارند که ثانی وجود مطلق باشد. نحوهٔ نایل شدن علامه به این دیدگاه، بدین سبب است که او از یکسو ماهیت را ظهور وجود مقید لدی‌الذهن و از سوی دیگر، معلول را عین تعلق و ربط به علت می‌داند. قول به توحید اطلاقی، ثمرات معرفتی نیز دارد؛ از جمله تقسیم دوگانهٔ وجود به آیه‌ای و اطلاقی، تبیین رابطه خداوند و ماسوی بر اساس حقیقت و رقیقت، کمالات اطلاقی حق تعالی و مالکیت حقیقی خداوند.

کلیدواژه: توحید، وحدت اطلاقی، علامه طباطبایی، مالکیت الهی، ماسوی‌الله.

این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمته‌الله تألیف شده است.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۲

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، موسسه آموزش عالی آل طه، تهران. رایانامه: h.rastaiei@aletaha.ac.ir

مقدمه

مسئله توحید حق تعالی از مهم‌ترین مسائل در ادیان الهی است. فهم مسئله توحید با تمام ابعاد آن، دشوارترین مبحث فکری و اعتقادی است و دامنه وسیع آن، بر دشواری مطلب افزوده است. فیلسوفان جهان اسلام از فارابی، بوعلی، سهروردی و ملاصدرا تا حکمای معاصر، اهتمام ویژه‌ای در تبیین وحدت واجب تعالی داشته‌اند و هر یک بنا بر مبانی فلسفی خویش در این خصوص رأی و نظر خاصی را مطرح کرده‌اند.^۱

فارابی اولین کسی است که قائل به جدایی بحث خدا از عالم می‌شود؛ او عالم را به عالم طبیعت، عالم عقول و عالم نفوس تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۱)؛ اما خداوند را به مثابه «واجب الوجود بالذات» فوق عالم می‌داند. تفاوت واجب الوجود بالذات بودن خداوند با عالم نامحدود بودن خداوند از نظر زمانی و مکانی و ماهوی است. در فلسفه فارابی، ماهیت در تمایز میان واجب و ممکن نقش آفرین است. ماهیت فی حد ذاته، لیس و لاضرورت وجود و عدم است؛ در واقع ماهیت، ممکن به امکان ذاتی ماهوی است که نسبت به وجود و عدم، استواء دارد و برای موجود شدن، باید از ناحیه خداوند به او وجود اعطا شود. بدین ترتیب فارابی به تقسیم موجود به واجب و ممکن و وحدت سنخی اذعان دارد؛ یعنی واجب و ممکن از نظر وجودی مسانخ‌اند.

شیخ‌الرئیس در این زمینه دیدگاه دقیق‌تری دارد؛ از نظر او، تفاوت باری تعالی و ماسوی، در مستقل محض بودن خداوند و فقر و تعلقی بودن ماسوی به اوست. ابن‌سینا از این طریق موفق به ارائه برهان صدیقین می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۰). در این برهان، برای اثبات وجود خداوند، نیازی به عالم هستی و صفاتش نیست. افزون بر این، میان واجب الوجود و سایر وجودات سنخیت برقرار است، از این رو می‌توان در این فضا، از وحدت سنخی وجود و به تبع آن، از اشتراک معنوی وجود سخن گفت. در فلسفه سهروردی، ماسوی، ماهیاتی عین نور، فقر و تعلق هستند؛ اما خداوند نورالانوار است و ماهیت، مابه‌الامتیاز میان نورالانوار و انوار الهیه است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۲).

ملاصدرا از رهگذر اصالت وجود و مهم‌تر از آن، تحلیل دقیق وجودبخشی علت به معلول، به

۱. در فلسفه افلاطون، مباحث الهیاتی حول مُثل مطرح می‌شود. او خداوند را مثال‌اعلی و در برخی مواضع دمیورژ و صانع می‌داند. ارسطو علی‌رغم آنکه جهان محسوس را مانند جهان نامحسوس عبارت از بودن می‌داند، اما خداوند را ضمن جهان نامحسوس -عالم عقول- تبیین می‌کند. البته نه تنها خداوند، بلکه مفارقات و مجردات نیز فعلیت محض هستند و وجه تمایز خداوند از سایر مفارقات، در متحرک لایتحرک بودن اوست (ارسطو، ۱۳۶۶: ۳۹۵-۳۹۶).

وجود رابط دست می‌یابد. وجود رابط، عین فقر و تعلق به وجود مستقل است. در فلسفه ملاصدرا، اگرچه ماهیت نقش مهمی دارد، اما این ماهیت، اعتباری و ثانیاً و بالعرض بوده و شبح، ظل و تبع وجود محسوب می‌شود. در واقع ماسوی، همگی وجودات رابط‌اند، بدین معنا که اگر نظر وجودی مافی‌ینظر به موجودات امکانی و وجودهای رابط شود، ماهیت ثانیاً و بالعرض و اگر نظر وجودی مابه‌ینظر شود، حقیقت عینه واحده مشککه ذومراتب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۵).

این نوشتار، به منظور واکاوی نظر علامه طباطبایی در خصوص وحدت حق تعالی، در صدد پاسخ به این پرسش است که علیرغم اشتراک نظری که علامه با فیلسوفان پیشین در برخی مبانی هستی‌شناسی دارد، چه نظریاتی از علامه منتهی به نوآوری او در قول به توحید اطلاق شده است. در این راستا معنای وحدت، صرف الشیء بودن، وجود مطلق و وجود مقید تبیین می‌شود و در ادامه روشن خواهد شد که برخی آیات و روایات نیز دال بر توحید اطلاق و لوازم آن هستند. در نهایت نیز به برخی ثمرات توحید اطلاق اشاره خواهد شد.

پیشینه: در این خصوص مقالاتی نگاشته شده است؛ از جمله مرادی (۱۳۹۴) که نظر علامه طباطبایی درباره عینیت ارزش‌ها و حریت در انگیزش اخلاقی را بر اساس توحید اطلاق بیان کرده است. نبویان (۱۳۹۲) به بیان تقریر علامه طباطبایی و ادله وی در باب وحدت شخصی وجود پرداخته و نشان داده است که علامه از سه راه «وجود رابط»، «صرف الوجود» و «عدم تناهی»، وحدت وجود را اثبات کرده است. معارف و نوروزی (۱۳۹۵) دیدگاه علامه طباطبایی در تبیین توحید غیر عددی را مورد بررسی قرار داده‌اند.

در هیچ یک از مقالات مذکور، حقیقت وحدت اطلاق و همچنین مبانی و پیامدهای آن در نزد علامه طباطبایی مورد بحث قرار نگرفته و غالباً علامه یک فیلسوف تابع و نه یک فیلسوف مبدع معرفی شده است.

الف) چیستی وحدت اطلاق

۱. معنای وحدت

در باب وحدت می‌توان چیزی را مقابل چیز دیگر قرار داده و گفت که در میان سایر اشیاء، مشابهی نداشته و وحدت دارد. چنین وحدتی، وحدت عددی تبیینی است. اساساً واقعیت واحد در مواردی صادق است که ثانی‌بردار است و لذا صرف نیست. همچنین می‌توان شیئی را محیط بر سایر اشیاء

دانست؛ در این صورت این شیء در بر دارنده سایر اشیاء بوده و وحدت و کلیتی «سعی» دارد. چنین وحدتی، وحدت عددی تشکیکی در وجود است؛ زیرا در اینجا مراتبِ مادون، واقعاً وجود دارند، اما درون مرتبه‌ای مافوق و صرف ربط به آن هستند.

۲. صرف الشیء بودن

تنها امری می‌تواند صرف باشد که دارای فاقد مکانی و زمانی و همچنین نامتناهی بوده و فعلیت و وجودش نامتناهی باشد؛ اولی صرف‌الوجود ریاضی و دومی صرف‌الوجود مابعدالطبیعی است و جا برای غیر نمی‌گذارد و تکرر و ثانی برای آن بی‌معناست.

البته صرف الشیء، گاهی در ناحیه مفهوم به کار گرفته می‌شود؛ مثلاً می‌گوییم سفیدی، صرفاً مفهوم است و ثانی ندارد. البته نباید میان مفهوم سفیدی که در ذهن است و مصداق آن که در خارج است، خلط شود؛ مفهوم سفیدی ثانی ندارد، اما مصداق آن تکرربردار و ثانی‌بردار است. آنچه در اینجا مطرح است، صرافت مفهومی نیست؛ چرا که از نظر علامه، هیچ مفهومی بر خداوند قابل اطلاق نیست؛ چون انطباق یک مفهوم بر یک مصداق، با نوعی تقیید برای مصداق همراه است. زمانی که مفهومی را اطلاق می‌کنیم، حیثیتی را در مصداق در نظر می‌گیریم و مفهوم را بر آن اطلاق می‌کنیم. اساساً انتساب هر مفهوم بر هر مصداق، به خاطر خصوصیتی است که در آن مصداق وجود دارد. مقام حق تعالی اجل و ارفع از آنست که بتوان او را با مفاهیم و عناوین معرفی کرد. مفاهیم و عناوین به دلیل ملاحظات و خصوصیتی که در مصداق لحاظ و رعایت شده، بر آن مصداق اطلاق می‌شوند. بر این اساس، تحت هیچ عنوان نمی‌توان صرف‌المفهوم را بر خداوند اطلاق کرد.

بنابراین مراد از صرافت، صرف‌الوجود است؛ یعنی وجودی که همراه با عدم و محدودیت نیست. اساساً هرگاه وجودی را بدون محدودیت، سلوب و اعدام در خارج در نظر آوریم، از آن تعبیر به صرف‌الوجود می‌شود که ثانی‌بردار نیست.

برهان صرف‌الوجود از سوی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا مطرح شده است، اما دیدگاه علامه با فلاسفه قبلی متفاوت است. ابن‌سینا خداوند را صرف‌الوجود می‌داند، ولی وجودهای دیگری را در نظر می‌گیرد که صرف نیستند. به باور او خداوند، وجود محض و صرف است اما ماسوی، وجودهایی همراه با ماهیت هستند و وجود صرف نیستند؛ چون موجودات ممکن در وجودشان محتاج به حق تعالی بوده و متکثرند. تمامی کمالات در خداوند بدون ماهیت و بدون ماده است، ولی در ماسوی، این کمالات همراه با ماهیت و ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۹).

سهروردی از برهان صرف الوجود بهره می‌گیرد، اما تقریر او از این برهان چنین است که خداوند، نورالانوار است و نوری فوق او نیست، حال آن که ماسوی، انوار الهیه و انواری ربطی و فقری و عین ربط و تعلق به خداوند هستند. این انوار به دلیل عین ربط و تعلق بودن به خداوند، ماهیت‌اند و ذوات نوری و ماهیات عین نور قلمداد می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۲).

ملاصدرا نیز خداوند را صرف الوجود می‌داند و بر این باور است که ماسوی، عین ربط و تعلق به خداوند و ثانیاً و بالعرض دارای ماهیت‌اند؛ بنابراین وجود انسان، عین فقر و تعلق، ولی همراه با ماهیت است؛ به عبارت دیگر، ماهیت انسان، به واسطه وجود انسان، مجعول و موجود است و حتی به واسطه وجود انسان، حضور و ظهور دارد. بر اساس این دیدگاه، وجود، اولاً و بالذات بوده و اولاً و بالذات عین تعلق است؛ در حالی که ماهیت، ثانیاً و بالعرض عین تعلق به حق تعالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۷).

از نظر علامه، لازمه پذیرش قاعده «واجب الوجود، واجب الوجود من جمیع الجهات» آنست که در وجود واجب، هیچ نقص و عدمی راه نمی‌یابد؛ از این رو خداوند بایستی وجود خالص و صرف الوجود باشد. علامه از این قاعده نتیجه می‌گیرد که خدا دارای وحدت صرف است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۷)؛ یعنی صرف وجودی که در برابر آن، ماسوی‌الله به عنوان وجودهایی مقید، همراه با سلوب، اعدام، فقر و ناداری بوده و ایشان را یارای عرض اندام در برابر او نیست. در نتیجه وجود ماسوی، وجودی فقری و تعلق است و تمام حیثیت آن را فقر و تعلق شکل می‌دهد. افزون بر این، در هر وجود مقیدی، وجود حق مسیطر است. این نگرش در دیدگاه علامه، مدیون نفی ماهیت از موجود ممکن است و بر اساس آن، ماهیت، ظهور وجود مقید در ذهن است، حال آنکه خداوند، وجود مطلق است و از وجود او، ماهیتی در ذهن شکل نمی‌گیرد.

لازم است یادآور شویم که تشکیک در وجود نیز محلی از اعراب ندارد؛ چرا که با پذیرش تشکیک، خداوند در اعلا مرتبه قرار گرفته و ماسوی‌الله در مراتب دیگر وجود قرار می‌گیرند که در این صورت، وجود واجب، محدود به حد اعلا مرتبه شده و در مراتب دیگر وجود، حضور ندارد.

۳. وجود مطلق

از نظر علامه، وجود حقیقی اصیل بوده و نه تنها غیری برای آن در خارج نیست، بلکه هرچه غیر از آن باشد، باطل است؛ از این رو وجود، صرف و خالص و حقیقی اصیل و منشأ آثار است: «فحیثُ إن الوجود حقیقةً أصیلةً، و لا غیرَ له فی الخارج لبطلانِهِ فهو صرفٌ» (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۶)؛ یعنی اولاً

حقیقت است و واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد؛ ثانیاً، اصیل است و واقعیتی در مقابل لاواقعیت. همچنین ماهیت از وجود مقید در ذهن حاصل می‌شود و حاصل توسع عقلی است؛ از این رو در خارج، نه تنها از عدم، بلکه از ماهیت نیز نمی‌توان سخن گفت.

در مقام مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی با فیلسوفان پیشین مشخص می‌شود که ایشان تمایز حق تعالی از ماسوی را به این می‌دانند که ماسوی، مرکب از وجود، سلوب و اعدام هستند، اما حق تعالی وجودی مطلق است که سلوب و اعدام در آن راه ندارد. در واقع سلوب و اعدام، موجب محدودیت وجود مقید شده و آن را متکثر می‌گرداند. شایان یاد است، عامل تکثر در فلسفه علامه، ماهیت نیست، بلکه تکثر، ثمره سلوب و اعدام است. افزون بر این، ماهیتی که ثانیاً و بالعرض و علی سبیل المجاز بر وجود مقید اطلاق می‌شود، وجود مقید را متکثر می‌کند؛ به طور مثال، وجود مقید میز، مصداق میز است و وجود مقید انسان، مصداق انسان قلمداد می‌شود. در این مورد با تکثری مواجهیم که عامل آن ماهیتی است که ثانیاً و بالعرض بر وجود مقید اطلاق می‌شود و از آن جایی که وجود مقید محفوف به سلوب و اعدام، عین تعلق و ربط به وجود مطلق بوده و تمام حیثیتش چنین است، جز وجود مطلق به عنوان وجود صرف، چیزی در خارج تحقق ندارد؛ این در حالی است که در وجود صرف، سلوب و اعدام راه ندارند و چنین وجودی مرکب از دارایی و نداری نیست.

نکته دیگر آن که وجود مطلق، مقید به هیچ قیدی، حتی قید اطلاق نیست و حتی نسبت به قید اطلاق نیز منزله و مبری است. در نگاه علامه، ماسوی، وجوداتی همراه با سلوب و اعدام‌اند؛ ولی خداوند معری و مبری از سلوب و اعدام است و همین نکته، زمینه اثبات توحید اطلاق را فراهم می‌آورد: «فلهذه الحقیقة المقدسة إطلاقاً بالنسبة الی کل تعین مفروض حتی بالنسبة الی نفس هذا الإطلاق؛ فافهم» (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۷).

۴. وجود مقید

وجود مقید، ثانی وجود مطلق نیست، بلکه باید وجود مطلق را به همراه تمامی وجودهای آیه‌ای، واحد دانست. به تعبیر دقیق‌تر، وجودهای آیه‌ای در مقابل وجود مطلق چیزی نیستند، بلکه همگی فانی در وجود مطلق هستند و قدرت هم‌اوردی در مقابل حق تعالی را ندارند: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ: به هر سو - و به هر چه نگاه کنید -، وجه خداوند است» (بقره: ۱۱۵).

وجود مقید به رغم آنکه صرف نیست، اما همه حیثیتش عبارت است از ربط به وجود صرف و وجود مطلق. از آنجایی که وجود، حقیقتی اصیل است و در خارج غیری برای آن تصویر ندارد، هر



وحدت اطلاق از دیدگاه علامه طباطبایی، چیستی، مبانی و پیامدها

آنچه به عنوان ثانی و دوم فرض شود، همان وجود خواهد بود. اگر ماهیت را ثانی وجود در خارج در نظر بگیریم، باید توجه داشت که آنچه به عنوان ثانی وجود در نظر آورده‌ایم، در واقع همان وجود است؛ از این رو ماهیت، ظهور وجود در ذهن است، نه در خارج. بر این اساس، فرض ثانی برای وجود، ممنوع است و وحدت وجود، وحدتی حقیقی است: «صرف الشیء لایتنی و لایتکرر: صرف الشیء ثانی بردار نبوده و نمی‌تواند مکرر شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۱۳/۱).

۵. استدلال در وحدت اطلاق

علامه در تقریری که از برهان صدیقین ارائه می‌کند، وحدت اطلاق را نیز اثبات می‌کند: اصل برهان صدیقین، واقعیت عدم‌ناپذیر را اثبات می‌کند. سپس مشخص می‌شود آنچه که اثبات شد، اصیل بوده و غیر برای آن نیست؛ چرا که غیر، جز عدم چیزی نیست. در ادامه، صرف بودن و سپس واجد همه کمالات بودنش به نحو عینیت مشخص می‌شود. در گام بعدی، لازم دیگر آن، یعنی واجب الوجود بودن را نتیجه می‌گیرد. حق تعالی نه فقط در اصل وجودش واجب است، بلکه در هر کمالی واجب است. در مرحله بعد، اسماء و صفات را از مقام ذات نفی می‌کند و بدین‌سان وحدت اطلاق وجود را نتیجه می‌گیرد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۴-۱۵). ولی به دلیل ملاحظات در حوزه فلسفه، از تصریح به وحدت اطلاق صرف نظر می‌کند.

ب) توحید اطلاق در پرتو آیات و روایات

از نظر علامه، توحید اثبات‌شده در شریعت اسلام، همان توحید اطلاق است و می‌توان مفاد مربوط به وحدت اطلاق را به وفور در کتاب و سنت یافت. این توحید، با توحید مطرح‌شده در ملت‌های پیشین متفاوت است. در فضای فکری علامه، ماهیات، ظهور وجود مقید در ذهن‌اند. در این دیدگاه می‌توان خداوند را به خدا شناخت؛ چون ماسوی، عین ربط و تعلق است و ربط و تعلق، تمام حیثیت آنها را تشکیل می‌دهد. بنابراین پیش از علم به ماسوی، علم به خداوند تحقق می‌یابد. علامه در رساله الولایة، ضمیر «أَنَّهُ» در «سُنْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْلَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) را به حق تبارک و تعالی باز می‌گرداند. بر این اساس، این نکته دریافت می‌شود که خداوند حق است. شهید نیز به معنای شاهد و گواه بودن خداوند بر هر چیزی است، به نحوی که بین شاهد و مشهود بودن خداوند، تلازم برقرار است.

علاوه بر این، برخی آیات دال بر ملکیت حقیقی خداوند است؛ از جمله آیات شریفه «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران: ۱۸۹) و «لَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» (انعام: ۱۳). بر اساس این آیات، می‌توان تنها از یک وجود سخن گفت که عبارت است از وجود حق تعالی و ماسوی ظل و رقیقه‌اند. این همان چیزی است که در فلسفه علامه بر آن تأکید شده است. از نظر علامه، نمی‌توان آسمان‌ها و زمین را چیزی دانست که خداوند به آن‌ها وجود می‌دهد که اگر چنین باشد، نمی‌توان خداوند را مالک آسمان‌ها و زمین دانست؛ بلکه خداوند، مالک وجود آسمان‌ها و زمین است. ایشان با استناد به دو آیه ۳۸ و ۳۹ سوره دخان، اذعان دارد که اگر تنها همین دو آیه در قرآن وجود داشت، کافی بود تا بدانیم که خداوند، مالک آسمان‌ها و زمین است و برای نشان دادن اینکه خداوند عالم را عبث و بیهوده خلق نکرد، کافی است که بفهمیم وجود حق تعالی واقعیت دارد و همه موجودات، ذاتاً و وجوداً به او وابسته هستند.

از نظر علامه در آیه شریفه «وَمَا زَمَيْتَ إِذْ زَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ زَمَى»، این فعل (تیراندازی)، هم فعل انسان است و هم فعل خداوند (انفال: ۱۷). این فعل از نظر ثبوت و وجود، فعل خداست؛ همچنین از آن انسان است، چون به انسان نسبت داده می‌شود و هیچ منافاتی میان فاعلیت خداوند و فاعلیت انسان نیست؛ از این رو، همه نسب و معانی به خداوند مربوط می‌شوند و تمامی موجودات هم به خداوند مربوط‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱/۴۰۲).

علامه به روایاتی^۱ نیز استناد می‌دهد که دال بر اینست که نمی‌توان در مورد خداوند قائل به وحدت عددی شد؛ چرا که خداوند ثانی و شریک نداشته و در باب اعداد داخل نمی‌شود. در روایات دیگر بر این نکته تصریح شده که خداوند صرف‌الحقیقه است و هیچ وجودی از پوشش او خارج نیست؛ چون اگر علاوه بر وجود خداوند، چیز دیگری نیز حقیقتاً از وجود برخوردار باشد و حقیقتاً معنای موجود بر آن صدق کند، شمارش بر وجود خداوند عارض خواهد شد و وجود خداوند، واحد و وجود دیگری، وجود ثانی می‌باشد؛ بنابراین وجود خداوند، تنها وجود قائم بالذات می‌باشد. در روایتی دیگر نیز امام صادق علیه السلام در پاسخ زندیقی درباره خداوند چنین می‌فرماید: «شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۱/۱) از نظر علامه این روایات با توحید اطلاق واجب تعالی سازگاری دارد (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۱۰).

۱. صدوق، ۱۳۹۸: باب سوم، ص ۴۳، ح ۳؛ سید رضی، ۱۴۱۴ق: خطبه ۱۸۵ و ۱۵۲.

ج) ثمرات توحید اطلاقی

تقسیم دوگانه وجود به آیه‌ای و اطلاقی

علامه طباطبایی بر اساس اثبات وجود مطلق و وحدت اطلاقی وجود، بیان می‌دارد که اطلاق موجود بر واجب الوجود، به معنای موجود آیه‌ای نیست، لکن بر غیر واجب الوجود، به معنای موجود آیه‌ای است؛ چون ماسوی الله، وجود خود را از واجب الوجود دریافت می‌کنند، اما وجود واجب، نه از غیر است و نه وابسته به آن. بر این اساس، دو اطلاق برای موجود می‌توان متصور شد:

وجود ماسوی الله یا وجودهای مقید که عین تعلق و ربط به خداوند بوده و تمام حیثیت آن‌ها، تعلق و ربط است. این وجودات آیه‌ای، بر خلاف نظر فیلسوفان پیشین که ماسوی الله را مرکب از وجود و ماهیت می‌دانند، مرکب از حدود، سلوب و اعدام هستند.

وجود حق تعالی یا وجود مطلق که نه تنها عین تعلق و ربط به غیر نیست، بلکه عین غنا و بی‌نیازی است.

تبیین رابطه خداوند و ماسوی بر اساس حقیقه و رقیقه

علامه ارتباط میان خداوند و ماسوی را بر اساس رابطه حقیقه و رقیقه تبیین می‌کند؛ بدین معنا که خداوند، علت و حقیقه است و ماسوی، معلول و رقیقه‌اند. رقیقه عین فقر و تعلق به حقیقه است و فقر و تعلق، تمام حیثیات آن را تشکیل می‌دهد. پس علت که حقیقه است، همان رقیقه است؛ رقیقه به‌نحو اعلی و اتم در حقیقه تحقق دارد. رقیقه چیزهایی را که علت داراست، ندارد؛ در واقع رقیقه، وجودیست عین تعلق و ربط.

کمالات اطلاقی حق تعالی

از نظر فیلسوفان پیش از علامه، خداوند مستجمع جمیع کمالات است و همه این کمالات عین هم بوده و عین ذات‌اند و حق تعالی همه کمالات را به نحو وجوب داراست. اما از نظر علامه وجود مطلق، مشتمل بر هر کمال حقیقی و واقعی است؛ بلکه هر کمال حقیقی و واقعی، عین وجود مطلق است و وجود مطلق، تمامی این کمالات را به نحو عینیت داراست. از این تعبیر به دست می‌آید که کمال بر دو قسم است: کمال حقیقی و کمال آیه‌ای.

کمالات آیه‌ای برای ماسوی‌الله تحقق دارند؛ این کمالات عین ربط و تعلق به حق تعالی هستند و

تمام حیثیت آنها ربط و تعلق است. مثلاً علم و قدرت در ماسوی، علم و قدرت آیه‌ای و عین تعلق و ربط به خداوند است، اما خداوند موصوف صفات و اسماء قرار نمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۲۶، ۳۴۰). به تعبیر دقیق‌تر می‌توان گفت کمالات وجودی دو دسته‌اند: کمال وجودی آیه‌ای که برای ماسوی ثابت است و کمال وجودی اطلاقی که صرفاً مربوط به حق تعالی است.

مالکیت حقیقی خداوند

علامه از دو قسم مالکیت اعتباری و مالکیت حقیقی یاد می‌کند. بر اساس آیات قرآن، مالکیت آسمان‌ها و زمین از آن خداوند است. واضح است که مراد از این مالکیت، مالکیت اعتباری نیست؛ به طور مثال، صاحب خانه، مالکیتش اعتباری است و به مجرد فروش، دیگر مالک آن نیست. مالکیت اعتباری به دلیل قوام داشتن حیات اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج در اجتماع است و به همین دلیل، به واسطه قرارداد منعقد شده و اعتبار می‌شود که هرگاه کسی صیغه‌ای جاری کند، مالک خانه شود؛ بنابراین صیغه بیع سبب تحقق مالکیت اعتبار شده است و اگر این صیغه به هر دلیلی به هم بخورد، مالکیت اعتباری هم از میان می‌رود؛ اما مالکیت خداوند، حقیقی است و زمانی می‌توان خداوند را مالک حقیقی آسمان‌ها، زمین و هر آنچه میان آنهاست، دانست که ذات این امور، عین فقر و تعلق به خداوند باشند. نمی‌توان آسمان‌ها و زمین را چیزی دانست که خداوند به آن‌ها وجود می‌دهد؛ اگر چنین باشد، خداوند مالک وجود آسمان‌ها و زمین است.

شایان یاد است مالکیت حق تعالی نسبت به موجودات، همان نحوه قیام و وابستگی ذات این موجودات به حق تعالی است. همین بیان، درباره دیگر نسبت‌ها و معانی نیز جاری است. نه تنها ذوات ماسوی عین فقر و تعلق به حق تعالی هستند، بلکه تمام نسب و معانی هم این گونه‌اند و هر آن چه به عنوان معنی و نسبت در نظر گیریم، عین فقر و تعلق به حق تعالی است.

با عنایت به اینکه همه نسب و معانی به خداوند مربوط می‌شوند و تمامی موجودات هم به خداوند مربوط‌اند، علامه ولایت مطلقه الهی را در نظام تشریح، تدوین و تکوین به اثبات می‌رساند. بدین معنا که خداوند ولی است و بر تمام نظام‌های تدوین، تشریح و تکوین ولایت دارد. توضیح مطلب آن که از دیدگاه علامه طباطبایی، فقط یک وجود داریم که عبارت از وجود مطلق است و ماسوی، وجودهای آیه‌ای، تعلق و ربطی‌اند که ربط و تعلق، تمام حیثیات آنها را تشکیل می‌دهد. بر این اساس، هم در نظام تکوین می‌توان از آیه سخن گفت که خداوند، ذوالآیه و ماسوی آیه باشند، هم در نظام تشریح و هم در نظام تدوین. آیات قرآن، آیات حق تعالی هستند و از سوی خداوند برای هدایت بشر نازل شده‌اند.

وحدت اطلاقى از دیدگاه علامه طباطبایى، چیستى، مبانى و پیامدها **۱۲۱**

این توحید، عبارت است از توحید اطلاقى و خداوند داراى وحدت اطلاقى است و ماسوى، همگى آیات حق تعالى هستند؛ در نظام تکوین، با آیات تکوینى، در نظام تشریح، با آیات تشریحى و در نظام تدوین با آیات تدوینى بارى تعالى مواجه‌ایم؛ بنابراین توحید اطلاقى، هم در نظام تکوین ثمره دارد و هم در نظام تشریح و تدوین برون‌داد دارد.

باید یادآور شد که مواجهه با آیات تشریح در نظام تشریح، ارتباط وثیقى با اعتباریات دارد. با عنایت به سخنان علامه در «رساله الولایه»، اولاً زبان دین اعتبارى است، ثانیاً این زبان به حقیقتى تکیه مى‌زند (ر.ک: طباطبایى، ۱۴۳/۲-۱۴۷). در غیر ظرف احکام، اجتماع مطرح نمى‌باشد و در جایی که اجتماع نباشد، عناوین اعتبارى نیز نخواهد بود. افزون بر این، تنها حیات دنیایى بستر اجتماع است؛ از این‌رو، دین حقایق الهى را در راستای اصلاح امور و اداره شؤون حیات دنیوی به زبان اعتبار بیان نموده است؛ بر این اساس، در عوالم پیش از دنیا و همچنین نشئه‌های پس از مرگ، هیچ اجتماع و مدتیى نبوده و نخواهد بود و بی‌تردید، امور اعتبارى بیان‌شده در شریعت نیز در آن موطن‌ها مطرح نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱/۱۲۱). البته هر چند در موطن اعتباریات -یعنى در حیات دنیوی- انسان با اعتباریات مواجه مى‌شود، ولی این اعتباریات پوچ نیستند؛ چرا که بر حقایق تکیه مى‌زنند که خود آن حقایق در این دنیا، تنها از راه این اعتباریات قابل بیان هستند؛ چون نحوه ادراک این معارف و دریافت حقیقت آنها از راه علم حصولی نیست و تنها از راه دانشى غیر از علم حصولی قابل درک هستند. این معارف داراى مرتبه‌ای بالاتر از بیان مفهومی‌اند و از این‌رو به لفظ و عبارت در نمى‌آیند؛ به بیان دیگر، اموری فراتر از عقل عادى‌اند.

د) مبنای علامه در ارائه وحدت اطلاقى

به نظر مى‌رسد دیدگاه درباره وحدت اطلاقى، متأثر از نظر او در باب تمایز وجود و ماهیت و نیز رابطه علت و معلول است.

تمایز وجود و ماهیت

از منظر افلاطون، موجود حاکی از وجود است. این وجود همان مُثل است. مثل افلاطونى ماهیاتی نه عین «شدن»، بلکه عین «بودن» هستند. افلاطون ذات مثل را عین بودن مى‌داند؛ در مقابل مثل، جهان محسوس قرار دارد که عین شدن است؛ بر این اساس در فلسفه افلاطون، اشیاء به وجود حقیقی و غیرحقیقی تقسیم مى‌شوند؛ وجود حقیقی متعلق معرفت قرار مى‌گیرد، اما وجودهای غیرحقیقی که عین شدن‌اند، متعلق معرفت قرار نمى‌گیرند؛ چرا که دائماً در حال تغییر هستند.

از نظر ارسطو، موجود به دو قسم متحرک و متحرک لایتحرک تقسیم می‌شود و موجودات محسوس و نامحسوس هر دو عبارتند از بودن. اما بودن بر دو قسم است؛ یا دارای حرکت است و یا فاقد حرکت، یعنی محرکی که حرکت ندارد. افزون بر این، در فلسفه ارسطویی می‌توان از دو نوع عالم یاد کرد؛ عالم محسوس و عالم نامحسوس؛ اولی مرکب از ماده (*hylē/ matter*) و صورت (*morphē/ form*) است، در حالی که دومی، صورت و فعلیت صرف است. بنابراین در نظام هستی‌شناختی ارسطویی دو عالم وجود دارد؛ عالم محسوس - که عالم ماده و صورت است - و عالم نامحسوس - که صورت و فعلیت محض است -.

از دیدگاه فارابی، خداوند در وجود خویش محتاج به غیر نیست؛ از این رو نمی‌توان خداوند را مرکب از ماهیت و وجود دانست. ماسوی‌الله مرکب از ماهیت و وجودند؛ مثلاً انسان دارای ماهیت است لذا می‌تواند موجود باشد یا نباشد. با اعطاء وجود به انسان، انسان موجود می‌شود^۱ (استرآبادی، شرح فصوص الحکم، ص ۴۵)؛ بنابراین 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 نمی‌توان ماهیتی برای او در نظر گرفت تا برای موجود شدن نیازمند به غیر باشد. بر همین اساس فارابی می‌گوید: حق تعالی ماهیتش عین هویتش است و در ذات واجب نمی‌توان از تمایز وجود و ماهیت و یا عروض وجود بر ماهیت سخن گفت^۲ (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۹-۵۰).

در فلسفه ابن‌سینا، دو نوع وجود در خارج داریم؛ وجودهای مقارن با ماهیت و وجودهای مفارق از ماهیت. اگر به وجود ممکن نظر کنیم، فهم ما از وجود ممکن، حیثیت وجودی یلی‌الریبی است؛ اما اگر به وجود ممکن از آن جهت که ماهیت دارد نظر کنیم - ماهیتی که نسبت به وجود و عدم، لا ضرورت و لا اقتضاء است -، با حیثیت ماهوی یلی‌الخلقی مواجه می‌شویم. وجود ممکن به مثابه یکی از دو حیثیت موجود ممکن، عین ربط و تعلق به علت است، اما ماهیت موجود، نه فقط عین ربط و تعلق نیست، بلکه دون جعل است و اساساً جعل به آن تعلق نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۹). بر همین اساس ابن‌سینا آیه‌ای بودن وجود موجود - و نه ماهیت آن - را ثابت می‌کند.

سهروردی تمایز وجود و ماهیت سینوی و تمایز ماده و صورت ارسطویی را نمی‌پذیرد. در فلسفه او، خداوند نورالانوار است و با عنایت به انکار تمایز ماده و صورت و همچنین انکار تمایز وجود و

۱. کل موجود ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۴۴)

۲. فکل ما هویته غیر ماهیته و غیر المقومات [لماهیته] فهوریه عن غیره؛ و تنتهی الی مبدأ لا ماهیة له مباینة للهویة (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۹-۵۰)

ماهیت، ماسوی‌الله - برخلاف خدا - ماهیات متکثر و ذوات نوریه‌اند. با توجه به اینکه نور عین تعلق است، ذات آن، فقر و ایجاد است و علیت عبارت است از: «ایجاد الشیء لا من الشیء» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۲). بدین وسیله سهروردی، فقری و تعلقی بودن عالم را اثبات می‌کند؛ بدین معنا که ماهیات، به این دلیل که عین نورند، تعلقی‌اند؛ اما چنین نیست که تمام حیثیت آنها تعلقی باشد، بلکه خود ماهیت، تعلقی نیست و به دلیل عین نور بودن، تعلقی است. بر این اساس، جعل، هم به نور تعلق می‌گیرد و هم به ماهیت عین نور (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰۶/۲).

در نظام فلسفی ملاصدرا، وجود اولاً و بالذات و اصیل و ماهیت ثانیاً و بالعرض و اعتباری است. نوآوری ملاصدرا این است که بر اساس دیدگاه او، آنچه حقیقت خارجی را تشکیل می‌دهد، «وجود» است و «ماهیت»، اعتباری، شبح و ظل است. بر این اساس تعبیر «الحق ماهیته انیته» در حکمت صدرایی بدین معناست که خداوند انیتی عین ماهیت است، ولی ماسوی‌الله انیاتی‌اند که شبح و ظلی به نام ماهیت دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵).

از دیدگاه علامه طباطبایی ماهیت، ظهور وجود مقید لدی‌الذهن است، از این رو در خارج تنها می‌توان از وجود مطلق و وجودهای مقید سخن گفت؛ وجودهای مقیدی که وجودشان آیه‌ای است. علامه طباطبایی اثبات کرد که وجود، مساوق با شینیت است. شیء همان وجود است. ماهیت ظهور وجود در ذهن است و مجازاً بر وجود اطلاق می‌شود، پس شینیت ماهیت به تبع شینیت وجود است؛ همچنین عدم هم می‌شود سلب‌الوجود. نسبت بین وجود و عدم سلب و ایجاب است. وجود طارد عدم است، عدم طارد وجود می‌باشد و عدم هم از باب توسع عقلی قابل اطلاق بر واقعیت خارجی است، وگرنه عدمی در خارج نداریم. هرچه داریم وجود است. عدم به واسطه وجود احکامی را می‌پذیرد. می‌گوییم عدم باران علت عدم رویش گیاه است، به خاطر اینکه وجود باران علت وجود رویش گیاه است. پس عدم را مجازاً می‌توانیم بر واقعیت خارجی اطلاق کنیم. آنچه واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد، خود وجود شیء است.

«کل موجود فی الأعیان»؛ هر موجودی در واقعیت خارجی در عالم خارج هویت عینی‌اش وجودش است؛ ما، میز، کتاب، انسان، درخت. در واقع آنچه واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد، وجود میز، وجود درخت یا وجود انسان است. این وجودها واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد. واقعیت چیزی جز وجود نیست. اصالت وجود در نگاه علامه معنایش این است؛ اما از نظر ملاصدرا، اصالت وجود یعنی وجود، اولاً و بالذات و حقیقتاً موجود است و ماهیت، ثانیاً و بالعرض و مجازاً

موجود است؛ اما از دیدگاه علامه، آنچه واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد و منشئت آثار دارد، وجود است. این وجود لدی‌الذهن به صورت ماهیت ظهور پیدا می‌کند و این ماهیت را دوباره بر وجود مجازاً اطلاق می‌کنیم؛ پس وجود منشئت آثار دارد و ماهیت آثار وجود خارجی را ندارد.

رابطه علت و معلول

ابن‌سینا برای معلول، دو حیثیت ماهوی یلی‌الخلقی و حیثیت وجودی یلی‌الربی در نظر می‌گیرد، او ماهیت را دون جعل می‌داند، اما حیثیت وجودی یلی‌الربی را عین ربط و تعلق قلمداد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۹). از منظر علامه اساساً معلول، وجودی همراه با سلوب و اعدام است و ماهیت، مجازاً بر این وجود مقید معلولی اطلاق می‌شود. در جانب وجود مقید معلولی، ماهیت حتی به نحو ثانیاً و بالعرض نیز تحقق ندارد. می‌توان بر این وجود مقید، موجود را علی سبیل الحقیقه و ماهیت را علی سبیل‌المجاز اطلاق کرد. در واقع از دیدگاه علامه، در خارج خداوند علت است و ماسوی معلول و عین ربط و تعلق به علت بوده و همه حیثیشان تعلق و ربط است. بر این اساس، علامه معلول را رقیقه و علت را حقیقت می‌داند و بر اتحاد حقیقت با رقیقه با حمل رقیقه و حقیقه تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

نتیجه

علامه ابتدا منکر ماهیت مورد نظر فیلسوفان گذشته می‌شود؛ در حالی که فارابی و ابن‌سینا به ماهیت متفرقه دون جعل قائل می‌شوند، سهروردی نیز ماهیت را مجعوله می‌خواند و ملاصدرا نیز ماهیت را ثانیاً و بالعرض وجود می‌داند، علامه با انکار ماهیت در خارج، تنها وجود مقید محفوف به سلوب و اعدام را در عالم خارج می‌پذیرد. وجودهای مقید، عین تعلق و ربط به وجود مطلق می‌باشند. با چنین تحلیلی درباره ماسوی، علامه می‌تواند وجود مطلق را صرف الوجودی تصویر کند که جا برای غیر نمی‌گذارد؛ چون وجودهای مقید، عین تعلق و ربط به وجود مطلق هستند و ثانی وجود مطلق نیستند. به چنین وحدتی که از سوی علامه اثبات می‌شود، وحدت اطلاق و وجود می‌گویند.

آموزه توحید اطلاق، ثمرات و برونادهای معرفتی نیز دارد. برخی از آنها عبارتند از: تقسیم دوگانه وجود به آیه‌ای و اطلاق؛ تبیین رابطه خداوند و ماسوی بر اساس حقیقه و رقیقه؛ تقسیم دوگانه کمالات به وجودی آیه‌ای و وجودی اطلاق؛ مالکیت حق تعالی نسبت به همه موجودات، اعم از ذوات ماسوی و نسبت‌ها و معانی آنها. بر این اساس، علامه ولایت مطلقه الهی به نظام تشریح، نظام تدوین و نظام تکوین را به اثبات می‌رساند.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، الطبعة الاولى، قم: نشر البلاغه.
۲. ارسطو (۱۳۶۶)، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
۳. استرآبادی، محمد تقی (۱۳۵۸)، شرح فصوص الحکم فارابی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، تحریر رساله الولاية شمس الوحي تبریزی، قم: اسراء.
۵. سهروردی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۴، چ ۲، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. سید رضی (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، چ ۱، قم: هجرت.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چ ۲، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۸. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، الطبعة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۹. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، توحید صدوق، تصحیح سیدهاشم حسینی، چ ۱، قم: جامعہ مدرسین.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، الطبعة الاولى، موسسه العلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۱۱. _____ (۱۴۱۹ق)، الرسائل التوحیدیة، چ ۱، بیروت: موسسه النعمان.
۱۲. _____ (۱۳۸۸)، نهاية الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، چ ۳، قم، انتشارات موسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۳. _____ (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل، قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۴. طوسی، الخواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، چ ۱، قم، نشر البلاغه.
۱۵. الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵)، فصوص الحکم، تحقیق از شیخ محمد حسن آل یاسین. قم: انتشارات بیدار.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الکافی، ۸ جلد، چ ۴، دار الکتب الإسلامیة - تهران.
۱۷. مرادی، حسن (۱۳۹۴). دیدگاه علامه طباطبایی درباره عینیت ارزش‌ها و حریت در انگیزش اخلاقی بر اساس توحید اطلاقی، اخلاق و حیانی، ش ۸، بهار و تابستان.
۱۸. نبویان، سید محمود و نبویان، سید محمدمهدی (۱۳۹۲). وحدت وجود از دیدگاه علامه طباطبایی. حکمت اسراء تابستان ۱۳۹۲ شماره ۱۶.