



Allāma Tabātabāī's Theory on Levels of Divine Knowledge in Alawi Wisdom

Mohammad Ali Ardestani

Associate Professor of the Philosophy Group at the Research Institute of Culture and Islamic Thought. aghlenab@gmail.com

Use your device to scan and read the article online



Citation Mohammad Ali Ardestani. [Allāma Tabātabāī's Theory on Levels of Divine Knowledge in Alawi Wisdom (Persian)]. [QABASAT \(A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology\)](#). 2024; 29 (113): 33–54

10.22034/QABASAT.2024.719152

Received: 21 May 2024 , Accepted: 24 July 2024

Abstract

'Amīr al-Mu'minīn- peace be upon him - in the Monotheistic sermon of Nahj al-balāgha, in a purely metaphysical way, has placed the levels of knowledge of God Almighty in five levels, each of which is placed above the other, and the highest level of all of them is the level of negation of God's attributes. This passage from his statement is one of the most brilliant and profound statements in the knowledge of God Almighty, which has opened a chapter in monotheism, and throughout history, after its issuance, it has astonished philosophers, mystics, researchers, and commentators in its understanding, and hence, the source of various explanations and analyzes have appeared. Allāma Tabātabāī has thought deeply about this statement, the result of which has been reflected in his multiple works. According to this view, reflection into the meaning of monotheism leads to the sincerity of monotheism, and the complete sincerity of monotheism is when no attributes other than essence are proven in it. This paper has been extracting, analyzing, explaining, and investigating Allāma Tabātabāī's point of view in this field.

Keywords: Monotheism, Attribute, Knowledge, Sincerity, 'Amīr al-Mu'minīn.





نظریه علامه طباطبایی رحمته الله علیه در مراتب معرفت الهیه در حکمت علویه

محمدعلی اردستانی

دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی



Citation Mohammad Ali Ardestani. [Allāma Tabātabāī's Theory on Levels of Divine Knowledge in Alawi Wisdom (Persian)]. [QABASAT \(A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology\)](#). 2024; 29 (113): 33-54

10.22034/QABASAT.2024.719152

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۱ ، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹

چکیده

امام علی علیه السلام در خطبه توحیدیه نهج البلاغه، به روش مابعدطبیعی محض، مراتب معرفت خداوند متعال را در پنج مرتبه بیان کرده که هر کدام از آن‌ها، بالای دیگری قرار گرفته است و بالاترین همه آن‌ها مرتبه نفی صفات است. این فراز از بیان ایشان، از درخشان‌ترین و عمیق‌ترین بیانات درباره معرفت خداوند متعال است که بابت در توحید گشوده است که بعد از صدور آن، در طول تاریخ، حکیمان، عارفان، محققان و شارحان در فهمش، شگفت زده و حیرت زده شده‌اند. از این رو، سرچشمه پیدایش تبیین‌ها و تحلیل‌های گوناگون شده است. علامه طباطبایی رحمته الله علیه به طور ژرف در این بیان اندیشیده، که حاصل آن در آثار گوناگون ایشان بازتاب داشته است. براساس این دیدگاه، تعمق در معنای توحید، به اخلاص توحید منتهی می‌شود و کمال اخلاص توحید، هنگامی است که صفاتی جز ذات در او اثبات نشود. این نوشتار به استخراج، تحلیل و تبیین و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این زمینه پرداخته است.

واژگان کلیدی: توحید، صفت، معرفت، اخلاص، امام علی علیه السلام



مقدمه

حضرت علی علیه السلام در خطبه توحیدیه نهج البلاغه - که از بدیع‌ترین بیان‌هاست - مراتب خداشناسی را به شکل استدلالی ناب، این‌گونه بیان کرده است:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ، وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ نَنَاهُ وَ مَنْ نَنَاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ

ابتدای دین، شناخت خداست و کمال شناخت او، تصدیق به اوست و کمال تصدیق به او، توحید اوست و کمال توحید او، اخلاص به اوست و کمال اخلاص به او، نفی صفات از اوست؛ زیرا هر صفتی شهادت می‌دهد که غیر از موصوف است. پس کسی که خدا را وصف کرد، او را قرین صفت کمالش قرار داده است و کسی که او را قرین قرار داد، دو تایش کرده است و کسی که دو تایش کرد، تجزیه‌اش کرده است و کسی که تجزیه‌اش کرد، او را نشناخته و مجهولش قرار داده است و کسی که او را نشناخته و مجهولش قرار داد، در وصف خود به وی اشاره کرده است و کسی که به او اشاره کرد، محدودش گرفته است و کسی که محدودش گرفت، او را به شماره عددی در آورده است (نهج البلاغه، خطبه اول).

بیان امام علی علیه السلام در مراتب خداشناسی، بیانی وافی و کافی است و شرح مراتب تفکر از حیث سادگی تفکر تا انتهای امر به ژرف و دقت است که در فلسفه الهی مطرح می‌شود؛ چنان‌که حال انسان در همه مباحث علمی خود چنین است؛ به این معنا که از مسایل آسان و ساده شروع کرده، بعد از آن در حد توان فکری و عقلی خود، کم‌کم در مراتب دقت و اتقان پیش می‌رود.

بر پایه این بیان، مراتب معرفت به خدای متعال، پنج تا است که هر کدام، بالای دیگری قرار گرفته و بالاترین آنها، مرتبه نفی صفات است. حاصل قسمت نخست سخن (أَوَّلُ

نظریه علامه طباطبایی رحمته الله علیه در مراتب معرفت الهیه در حکمت علویه

الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ...»، این است که معرفت به خداوند متعال، در استکمالش به نفی صفات منتهی می‌شود و حاصل قسمت دوم سخن (فمن وصف الله فقد قرنه...) که متفرع بر قسمت نخست است، این است که اثبات صفات، مستلزم اثبات وحدت عددی است و وحدت عددی، متوقف بر تحدید و مرزبندی است و تحدید بر خداوند متعال جایز نیست. نتیجه این دو مقدمه این است که کمال معرفت خدای متعال، مستوجب نفی وحدت عددی از او و اثبات وحدت به معنای دیگری برای او است و گویا همین نتیجه، مراد امام علی علیه السلام از بیان سخن و خطبه است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۹۲/۱۴۲۸ق، ص ۳۰۸-۳۱۰ / ۱۳۸۷، ص ۱۰۶).

اطلاق ذاتی حق تعالی، انتفای هر حد و نهایت مفروض را برای ذات لازم می‌کند و از این رو، هر اسم و صفت مفروض برای او، باید عین ذات باشد و گرنه غیر ذات است و فرض مغایرت، مستلزم محدودیت ذات است. بنابراین، تعمق در معنای توحید، به اخلاص توحید منتهی می‌شود و کمال اخلاص توحید، زمانی است که صفاتی به غیر ذات در او اثبات نشود و انسان در این مرتبه، چاره‌ای از نفی توصیفات خود از خداوند متعال ندارد، بلکه این نفی خود، گونه‌ای توصیف است که باید آن را نیز نفی کند و با این‌گونه اخلاص، کوتاهی و ناتوانی عقل نظری از ادراک خداوند سبحان، اثبات می‌شود.

۱. مرتبه معرفت به خدا در رأس دین

تردیدی نیست که هر انسانی در زندگی، هم‌نوعان خود گرایش داشته و در محیط اجتماعی و زندگی دسته جمعی، کارهایی مانند خوردن، نوشیدن، گفتن، شنیدن، نشستن، راه رفتن، خوابیدن، بیداری، اختلاط‌ها و معاشرت‌هایی را انجام می‌دهد که در جدایی و تمایز از همدیگر، از جهت صورت، بیگانه و بی‌رابطه با همدیگر نبوده و ارتباط کامل با هم دارند و هر کاری را در پی هر کار دیگر و در هر جایی نمی‌توان انجام داد، بلکه حسابی وجود دارد. بنابراین کارهایی که انسان در مسیر زندگی انجام می‌دهد، در پایش نظامی است که از آن سرپیچی نمی‌کند و در حقیقت از این نقطه مشخص سرچشمه می‌گیرد که خواست انسان برای یک زندگی سعادت‌مندانه و کامروایی حداکثری در آن و رسیدن به خواسته‌ها

و آرزوهای خود است و به تعبیر دیگر، برطرف کردن حداکثری نیازمندی‌های خود از جهت بقای وجود به طور کامل تر است.

بر این پایه، انسان پیوسته کارهای خود را مطابق با مقررات و قوانینی که به دلخواه خود وضع کرده یا از دیگران پذیرفته است، انجام می‌دهد و روش مشخصی را در زندگی خود انتخاب و برای تهیه وسایل زندگی فعالیت می‌کند؛ چرا که تهیه وسایل زندگی را یکی از مقررات می‌داند و برای التذاذ ذایقه و رفع گرسنگی و تشنگی، غذا خورده و آب می‌آشامد؛ زیرا خوردن و آشامیدن را برای بقای سعادت مندانه خود، لازم می‌داند. بنابراین، در امور دیگر نیز بر همین روش است.

قوانین و مقررات بیان شده که در زندگی انسان حکومت می‌کند، بر یک اعتقاد اساسی استوار است و انسان در زندگی خود به آن تکیه داده است و آن تصویری است که انسان از جهان هستی که خودش هم جزوی از آن است دارد و قضاوت وی در حقیقت آن است. این مسأله با تأمل در افکار گوناگون مردم در حقیقت جهان دارند، بسیار روشن است.

کسانی که جهان هستی را همین جهان مادی محسوس و انسان را نیز پدیده‌ای صددرصد مادی می‌دانند - که با دمیده شدن حیات، پیدا شده و با مرگ، نابود می‌گردد - روش‌شان در زندگی، تأمین خواسته‌های مادی و لذت‌های چندروزه دنیایی خود است و تمام تلاش آن‌ها در این راه صرف می‌شود که شرایط و عوامل طبیعت را برای خود هموار سازند.

آنهایی که جهان طبیعت را آفریده خدایی بالاتر از طبیعت می‌دانند - که جهان، به ویژه انسان را آفریده و به او نعمت‌های فراوانی داده است تا از نیکی‌هایش برخوردار شوند - برنامه زندگی را به گونه‌ای تنظیم می‌کنند که خشنودی خداوند را در نظر گرفته و موجب خشم او نشوند؛ چرا که اگر خداوند را خشنود کنند، او هم نعمتش را بر آن‌ها فراوان و پاینده می‌کند و اگر خداوند را خشمگین کنند، نعمتش را از دست آن‌ها خواهد گرفت و کسانی که علاوه بر ایمان تنها به خدا، زندگانی جاودانی برای انسان قایل هستند و وی را مسئول خوب و بد کارهای خود می‌دانند و در نتیجه، روز بازخواست و پاداش (قیامت) را اثبات می‌کنند، مانند مجوسیان و یهودیان و مسیحیان و مسلمانان، در زندگی، خواهان

نظریه علامه طباطبائی رحمته الله علیه در مراتب معرفت الهیه در حکمت علویه

پیمودن راهی هستند که این اصل اعتقادی در آن مراعات شده است و سعادت این سرا و آن سرا را تأمین کند.

مجموع این اعتقاد و اساس (اعتقاد در حقیقت انسان و جهان) و مقررات متناسب با آن و مورد عمل در مسیر زندگی، «دین» نامیده شده است و هر شعبه از انشعابات پدیدآمده در دین، «مذهب» نامیده می‌شود؛ مانند مذهب تسنن و مذهب تشیع در اسلام و مذهب ملکانی و مذهب نسطوری در مسیحیت. پس انسان اگرچه به خدا معتقد نباشد، هرگز از دین (برنامه زندگی استوار بر اصل اعتقادی) بی‌نیاز نیست. بنابراین، دین همان روش زندگی است و از آن جدایی ندارد (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۵-۲۷).

برخی از محققان معتقدند دین در لغت به معنای فرمانبرداری است و در عرف شرعی، بر شرایع صادر به واسطه پیامبران علیهم السلام اطلاق می‌شود و اتباع شریعت، پیروی مخصوصی است. از این رو، اطلاق دین بر شریعت از سوی شارح، تخصیص معنای عام به یکی از مسمیات آن است و به دلیل کثرت استعمال در این معنا، حقیقت در این معنای سائر مسمیات شده است؛ چراکه هنگام اطلاق لفظ دین، آنچه متبادر به فهم است، این معناست (ابن میثم، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۱۹).

به هر حال، قرآن کریم بشر را ناگزیر از دین می‌داند و دین، راهی است که خداوند متعال برای بشر مشخص کرده است تا با پیمودن آن، به او برسند. با این وصف، کسانی که دین حق - یعنی اسلام - را پذیرفته‌اند، به راستی راه خدا را می‌پیمایند و کسانی که دین حق را نپذیرفته‌اند، از راه خدا منحرف شده و اشتباهی گرفته‌اند: «لَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا» (أعراف: ۴۴). «اسلام» در لغت، به معنای تسلیم و گردن‌گذاری است و قرآن کریم، دینی را که به سوی آن دعوت می‌کند، به این دلیل اسلام نامیده است که برنامه فراگیر آن، تسلیم شدن انسان در برابر خداوند جهان است: «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (نساء: ۱۲۵)؛ «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ۵۸)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (بقره: ۲۰۸) که در اثر این تسلیم، جز خدای یگانه را پرستش نکند و جز فرمان او را اطاعت نکند، چنان که در قرآن کریم، اولین کسی که این دین را اسلام و پیروان آن را مسلمان نامید، حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام بود: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ». (بقره: ۱۲۸)؛ «مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ». (حج: ۷۸). آنگاه شیعه - که در اصل لغت به معنای پیرو است - به کسانی گفته می شود که جانشینی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را حق اختصاصی خانواده رسالت می دانند و در معارف اسلام، پیرو مکتب اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام هستند (طباطبایی، ۱۳۸۸ ش، ص ۲۷-۲۸).

اول دین معرفت به خداست (نهج البلاغه، خطبه توحیدیه). مرتبه اول معرفت به خدا، شناخت خدا و اقرار به الوهیت اوست. اول دین، این است که انسان، خدایی را اثبات کند و به او اعتقاد داشته باشد. چنین کسی خدا را به خدایی شناخته و به آن معرفت پیدا کرده است. این معرفت، عبارت است از اعتقاد نظری به این که عالم، الهی دارد. در این اعتقاد نظری، موحد و مشرک اشتراک دارند؛ مانند بت پرستان، مشرکان، اهل کتاب و مسلمانان نیز داخل این مجموعه است. هر کسی که به اله اعتراف دارد و به وجود او یقین دارد و او را تصدیق کند و در برابر او خضوع نماید و یا صرفاً به علم نظری اکتفا کند، ولی نسبت به عبادت او، استکبار و استنکاف داشته باشد از این رو، گویا مقصود از «دین» در جمله «أول الدین معرفته»، مطلق دین در مقابل زندقه و الحاد است. اول دین، معرفت خداست؛ چرا که روشن است کسی که خدای سبحان را - اگر چه به وجهی - نشناخت، هنوز در ساحت دین وارد نشده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۶، ص ۹۲ / ۱۴۲۸ ق، ص ۳۰۸ / ۱۳۸۷ ش، ص ۱۲۰).

۲. مرتبه تصدیق به خدا در کمال معرفت

کمال معرفت به خدا، تصدیق به خداست (نهج البلاغه، خطبه توحیدیه). مرتبه دوم معرفت به خدا در بیان امام علی عَلَيْهِ السَّلَام تصدیق به خداست. معرفت، به خودی خود، گوناگون و متفاوت است و کمال معرفت، این است که آثاری بر آن مترتب شود و کشف از تحقق آن کند. بر این اساس، معرفت خدا به خدایی، هنگامی کامل می شود که انسان نسبت به او در مقام خضوع

نظریه علامه طباطبایی رحمته الله علیه در مراتب معرفت الهیه در حکمت علویه

برآید و از جهت داخلی و خارجی برای او کرنش کند. بنابراین، این تصدیق، موجب خضوع انسان در بندگی خود در برابر خدا می شود و به واسطه این تصدیق است که اعتقاد انسان رسوخ کرده و تثبیت و استوار می شود. از این رو، این تصدیق، کمال معرفت است.

امام علی علیه السلام می فرماید:

لَا تَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلًا وَيَقِينَكُمْ شَكًّا، إِذَا عَلِمْتُمْ فَأَعْمَلُوا وَإِذَا تَيَقَّنْتُمْ فَاقْدِمُوا: علم تان را جهل و یقین تان را شک قرار ندهید. هنگامی که علم پیدا کردید، عمل کنید و هنگامی که یقین کردید، اقدام کنید (همان، حکمت ۲۴۷).

همچنین می فرماید:

الْعِلْمُ مَقْرُونٌ بِالْعَمَلِ، فَمَنْ عَلِمَ عَمِلَ، وَمَنْ عَمِلَ عَلِمَ، وَالْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ، فَإِنْ أَجَابَهُ، وَإِلَّا أَرْتَحَلَ عَنْهُ: علم، مقرون به عمل است؛ پس هر کسی دانست عمل کرد و هر کس که عمل کرد، دانست. علم، عمل را می خواند، اگر پاسخش داد (در این صورت انسان از علمش بهره مند شود) وگرنه از او کوچ کند (همان، حکمت ۳۶۶).

بر این اساس، به عمل، انسان موحد و متعبّد از انسان ملحد و متکبر مشخص می شود. باید دانست که معرفت، گاهی همراه با عمل به افعال مرتبط با معرفت و ترتب آثار معروف است و گاهی بدون عمل است. روشن است که علم، در مواردی که به نوعی تعلق و وابستگی، متعلق و وابسته به اعمال است، تنها هنگامی در نفس ثابت و مستقر می شود که آثار عملیه اش بر آن مترتب شود وگرنه با ارتکاب اعمال مخالف، پیوسته علم ضعیف می شود تا به طور کلی، باطل شده یا بیهوده و بی اثر شود. بنابراین، علم و معرفت به هر چیزی، تنها زمانی کامل می شود که عارف، معروف خود را از روی صدق، اخذ کرده و بپذیرد و آن را در ظاهر و باطن و قلب و ارکان خود اظهار کند؛ به گونه ای که روح و جسم او خاضع برای معروف شود و این، ایمانی است که بر نهان و آشکار وی منبسط شده است. این همان سخن امام علی علیه السلام است که فرمود: کمال معرفت به خدا، تصدیق به اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۹۲-۹۳ / ۱۴۲۸ق، ص ۳۰۸ / ۱۳۸۷ش، ص ۱۲۰).

۳. مرتبه توحید خدا در کمال تصدیق

کمال تصدیق به خدا، توحید خداست (نهج البلاغه، خطبه توحیدیه). مرتبه سوم معرفت به خدا، توحید خداوند متعال است. توحید خداوند متعال، اثبات واحد و بی شریک بودن او است و به این، دین توحید از ادیان شرک آمیز که همراه خدا، خدایان دیگری نیز اثبات می کنند - تعالی الله عن ذلک - جدا می گردد و توحید است که کمال تصدیق می باشد، چنان که فرمود: «کمال تصدیق به او توحید اوست».

تصدیق عملی یاد شده در مرتبه پیشین، زمانی کامل خواهد شد که خدا را در خدایی خود، یگانه قرار دهد و گرنه تعدد و اشتراک پیدا کرده و تصدیق مزبور، به حسب تعدد خدایان مفروض تبعض پیدا خواهد کرد. خضوع یاد شده در مرتبه پیشین که تصدیق به خدا نامیده شده است، اگرچه تحقق آن با اثبات شریک برای ربی که خضوع برای او انجام می گیرد ممکن است - چنان که بت پرستان برای خدا و سایر معبودهای خود خضوع می کردند - اما روشن است که خضوع برای چیزی با عدم انصراف از غیر آن، تمام و کامل نمی شود. از این رو، خضوع برای یکی از معبودها، به معنای اعراض از غیر آن معبود و فی الجمله استکبار از غیر آن معبود است. بنابراین، تصدیق به خدا و خضوع برای مقام او، جز با اعراض از پرستش شرکای ساختگی و انصراف از خواندن معبودهای بسیار، کامل نمی شود و این همان سخن امام علی علیه السلام است که فرمود: «کمال تصدیق به خدا، توحید اوست» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۹۳ / ۱۴۲۸ق، ص ۳۰۸ / ۱۳۸۷ش، ص ۱۲۰).

۴. مرتبه اخلاص برای خدا در کمال توحید

کمال توحید او، اخلاص برای اوست (نهج البلاغه، خطبه توحیدیه). توحید، مراتب گوناگونی دارد که بعضی بالاتر از بعضی است و کامل نمی شود تا اینکه حق إله واحد، یعنی الوهیت انحصاری ادا شود و بر مجرد نامیدن او به إله واحد، اکتفاء نشود، بلکه هر چیزی که بهره ای از وجود و کمال دارد، به او نسبت داده شود؛ مانند آفریدن، روزی دادن، زنده کردن، میراندن، دادن، ندادن؛ و خضوع و پرستش به او اختصاص داده شود. پس به هیچ وجهی از وجوه، برای غیر خدا اظهار ذلت نکند، بلکه تنها به رحمت خدا امید

نظریه علامه طباطبائی رحمته الله علیه در مراتب معرفت الهیه در حکمت علویه

داشته باشد و تنها از سخط و غضب خدا بترسد و تنها به آنچه نزد خداست طمع داشته باشد و تنها بر آستان او مقیم شود.

به بیان دیگر، از نظر علم و عمل، برای خدا خالص شود. این همان سخن امام علی علیه السلام است که فرمود: «کمال توحید خدا، اخلاص برای اوست». این مرتبه از معرفت به خدا، اخلاص برای خداوند متعال است به اعراض علمی و عملی از ماسوای او تعالی و انحصار هستی حق در او تعالی و باطل انگاشتن هر چیز جز خداوند متعال که می خوانند.

هنگامی که چنین باشد، هر حدّ واقعی یا وهمی یا فرضی، از خداوند متعال منتفی است؛ پس او یگانه به معنای واقعی کلمه است؛ زیرا حتی فرض شریک یا شریکان برای او امکان ندارد؛ چون این فرض، محال است، نه اینکه فرض محال است.

در سخنان امام علی علیه السلام تکرار شده که خدای متعال، واحد عددی نیست؛ زیرا واحد عددی، نیازمند آن است که اگر فرد دیگری از سنخ او فرض گردد، دو تا می شود، بلکه وحدت خدا به نحوی است که اگر با آن وحدت، دومی فرض شود، تعددی حاصل نمی شود، بلکه این مفروض دوم، عین همان مفروض اول است.

توضیح مطلب اینکه، فرض خدای متعال، به حکم عقل، مستلزم فرض وجود او بر هر تقدیر مفروضی است. پس اگر خدا فرض شود و با او چیزی نباشد، حقّ و یگانه و ثابت الوجود است و اگر خدا فرض شود و با او چیزی باشد، باز هم خدا ثابت الوجود است و اگر فقط غیر خدا فرض شود و چیزی مفروض با آن نباشد، باز هم خدا ثابت الوجود است. بنابراین، خداوند متعال بر هر تقدیر مفروض، حق و ثابت است.

حال چیزی که شأنش چنین است، وجود حقّ او هرگونه که فرض شود، هیچ قید و شرطی ندارد و گرنه با زوال آن حدّ و ارتفاع آن قید یا شرط، ثابت الوجود نیست. پس وجود خداوند متعال، محض ثبوت حقی است که با او، هیچ حدّی از حدود، عقلی و وهمی و خارجی نیست؛ بنابراین خداوند متعال، حق غیرمحدود است و ناچار، همه اشیای ماسوای او، محدود هستند و گرنه بر هر تقدیری موجود می بودند. معنای این سخن آن است که خداوند متعال، واجب الوجود بالذات است.

اکنون که خداوند متعال، محض حقی است که وجودش هیچ حدی ندارد و ذاتش هیچ نهایی ندارد، عقل نمی‌تواند از سنخ او، موجود دیگری را فرض کند که دوم برای آن اول باشد؛ زیرا صرف شی، تکرر نمی‌یابد (صرف الشیء لا یتثنی ولا یتکثر). این سنخی از واحد غیر از واحد عددی است که عقل می‌تواند با آن، فرد دیگری را فرض کند، اگر چه در خارج نباشد، پس دو تا می‌گردند و هکذا. این همان که جمله‌ای است که امام علی علیه السلام به آن تأکید و آن را در آخر کلام خود با بیانی برهانی تبیین کرده است: «کمال توحید خدا، اخلاص برای اوست».

کوتاه اینکه، توحید هنگامی کامل خواهد شد که او در یگانگی خود، خالص قرار داده شود، به نحوی که هیچ‌گونه شائبه کثرت و عارضه ترکب و تعدد، روا داشته نشود؛ و گرنه خدایی که مبدأ هر آفرینش و رفع‌کننده هر نیاز و حاجتی فرض شده است، خود نیازمند و محتاج به اجزای مفروضه خود خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۹۳/۱۴۲۸ق، ص ۳۰۸-۳۱۰ / ۱۳۸۷ش، ص ۱۲۰-۱۲۱).

۵. مرتبه نفی صفات از خدا در کمال اخلاص

مرتبه پنجم معرفت خدا در بیان امام علی علیه السلام، نفی صفات از اوست. تعمق در معنای اخلاص، به نفی صفات از خداوند متعال ختم می‌شود؛ از این رو، صحیح است که گفته شود نفی صفات از خداوند متعال، کمال اخلاص نسبت به اوست. اخلاص توحید هنگامی کامل خواهد شد که صفاتی جز ذات، در او اثبات نشود؛ چرا که بی‌شک، هر یک از صفت و موصوف، دلالت بر مغایرت با دیگری دارد و لازمه این مغایرت، ترکب و تعدد است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «أول عبادة الله معرفة، و اصل معرفته توحیده، و نظام توحیده نفی الصفات عنه» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۴-۳۵).

توضیح آنکه، خداوند متعال حق علی‌الإطلاق و وجودش غیرمحدود است. از این رو، مفاهیم ذهنی نمی‌توانند به او چیرگی پیدا کنند و آنچنان که حق انطباق است بر او انطباق یابند؛ چرا که مفاهیم در ذات خود محدودند؛ از این رو، مشاهده می‌شود که مفهوم علم، از مفهوم قدرت ممتاز است و در هیچ یک از آن دو، هیچ چیزی بلکه هیچ خبری

نظریه علامه طباطبائی رحمته الله علیه در مراتب معرفت الهیه در حکمت علویه

از دیگری نیست و مفهوم قدرت، منطبق بر مفهوم حیات نیست و مفهوم حیات، جدای از مفهوم علم است. پس هر مفهومی تنها گنجایش خود را دارد و در آن مفهوم، هیچ اثر یا خبری از مفاهیم دیگر نیست. همچنین در مفاهیم دیگر نیز هیچ خبری یا اثری از آن مفهوم نیست؛ اگرچه مصادیق این مفهوم، چه بسا با مصادیق مفهوم دیگر متحد و متطابق باشند، ولی سخن در مصادیق نیست.

حال که خداوند سبحان، بر هر تقدیری، غیرمحدود به حدی موجود است و حق علی الإطلاق است، مفاهیم ذهنی - که عقل هرچه را بخواهد بشناسد و یا بشناساند، به آن‌ها وصف می‌کند - نمی‌توانند او را در بر گرفته و به او چیرگی پیدا کرده و بر او انطباق یابند. این‌گونه دیده می‌شود که ژرف‌نگری در معنای اخلاص، به نفی صفات از خداوند متعال ختم می‌شود. از این‌رو، درست این است که گفته شود نفی صفات از خداوند متعال، کمال اخلاص برای اوست.

خدای متعال - چنان‌که وارد شده است - دارای اَسْمَاءِ حُسْنًا و امثال علیا می‌باشد. اگر او مالک اَسْمَاءِ حُسْنًا و امثال علیا نبود، امکان نداشت آن‌ها را به ماسوای خود راه بدهد. با این وصف، خداوند متعال، جلیل‌تر از آن است که ادراک غیر او، به وصفی به او برسد یا نعتی بر او چیرگی پیدا کند. پس هر کسی او را به وصفی توصیف نماید، او را نشناخته است.

حال با این اخلاص، عقل نظری، کوتاهی و ناتوانی خود را از ادراک خداوند متعال و چیرگی به او می‌فهمد؛ چرا که تنها وسیله عقل برای توصیف اشیا، مفاهیم و معانی ذهنی است. چنان‌که بیان شد مفاهیم به حسب ذوات خود متمایز بوده و از یکدیگر جدا هستند و از لوازم آن‌ها، محدودیت است. پس عقل، زمانی که صفتی را بر خداوند متعال اطلاق می‌کند با همین حکم، به اتحاد بین صفت و خدا، از جهت توصیف و اثبات، به نحوی به مغایرت بین صفت و او حکم می‌کند. بنابراین، هنگامی که خدا را توصیف کرد، او را مقرون به وصف کرده است و مقرون کردن خدا به وصف، جز با دوگانگی و دوگانگی جز با تجزیه و تجزیه جز به اشاره عقلی به این و آن تمامیت نمی‌یابند و اشاره جز به نحوه‌ای

حد فاصل بین آن دو - که به آن حد فاصل، یکی آن‌ها از دیگری ممتاز می‌گردد - تمامیت نمی‌یابد و تحدید جز به عروض وحدت عددی و انتفای توحید حق، تمامیت نمی‌یابد. اینجاست که عقل در قضاوت خود سرگشته می‌شود و چاره‌ای ندارد جز اینکه خداوند متعال را جلیل‌تر از توصیف بداند و آنچه که در اول، او را به آن توصیف کرده بود و دوم از او نفی می‌کند، بلکه این نفی را که خود به گونه‌ای توصیف است هم ناگزیر نفی می‌کند.

به سخن دیگر، زمانی که انسان به نهایت اخلاص رسید و عنایت الهی، او از اولیای نزدیک خود کرد، بارقه‌های عجز از قیام به حق معرفت خداوند متعال و توصیف او به آنچه لایق ساحت کبریا و عظمت اوست، بر بصیرت او می‌تابد، در نتیجه چه بسا چنین انسانی مشاهده کند آن چیزهایی که خداوند متعال را به آن‌ها توصیف می‌کند، معانی‌ای است که از اشیای مصنوع در برابر او ادراک شده است و اموری است که از مشهودات ممکن خود تألیف کرده است در حالی که آن‌ها صورت‌هایی محدود و مقیدند که بعضی از آن‌ها بعضی دیگر را دفع می‌کنند و ائتلاف و امتزاج را نمی‌پذیرند.

در این راستا، می‌توان به مفاهیم وجود، علم، قدرت، حیات، رزق، عزت، غنی و غیر آن‌ها توجه کرد. معانی محدود یکدیگر را دفع می‌کنند؛ چون روشن است که هر مفهومی، خالی از مفهوم دیگر است؛ مانند معنای علم که خالی از معنای قدرت است؛ زیرا هنگامی که ما علم را تصور می‌کنیم، از معنای قدرت منصرف می‌شویم، پس معنای قدرت را در معنای علم پیدا نمی‌کنیم و زمانی که معنای علم را - که وصفی از اوصاف است - تصور می‌کنیم، از معنای ذات - که موصوف است - منعزل می‌شویم.

بر این اساس، این مفاهیم و علوم و ادراکات، از اینکه به حق انطباق، بر خداوند متعال انطباق یابند قاصرند و به حق حکایت، از او آن‌گونه که هست حکایت کنند. از این رو نیاز انسان مخلص در توصیف پروردگارش، به این ختم می‌شود که به نقصی که هیچ درمانی ندارد و ناتوانی‌ای که هیچ‌گونه نمی‌توان جبرانی کرد، اعتراف می‌کند. پس بازمی‌گردد و آنچه را که اثبات کرده بود، نفی می‌کند و در حیرتی که هیچ خلاصی از آن نیست، حیران و سرگردان می‌شود.

نظریه علامه طباطبائی رحمته الله علیه در مراتب معرفت الهیه در حکمت علویه

این تفسیری که از این فراز از کلام امام علی علیه السلام شد، همان است که جملات اول خطبه، بنابر آنچه بر شخص متأمل فطن ظاهر می‌شود، آن را تأیید می‌کند. «الذی لا یدرکه بعدُ الهِمَم، وَ لا یناله غَوْضُ الفِطْن، الذی لیس لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدود، وَ لا نَعْت مَوْجود، وَ لا وِقت مَعْدود، وَ لا أَجَل مَمْدود» (نهج البلاغه، خطبه اول). از زیباترین و لطیف‌ترین ایشان در این باب، این بیان شریفه است: «لا یُشْمَلُ بِحَدِّ، وَ لا یُحَسَبُ بِعَدِّ، وَ إِنَّمَا تَحَدُّ الأَدْوَاتُ أَنْفُسَهَا، وَ تُشِیرُ الأَلَاتُ إِلَى نَظَائِرِهَا». (همان، خطبه ۱۸۶). به هر حال، این مرتبه پنجم از معرفت خداوند متعال است که امام علی علیه السلام با این جمله قصد آن را نموده است: «کمال اخلاص برای او، نفی صفات از اوست»؛ چون هر صفتی شهادت می‌دهد که غیر موصوف است و هر موصوفی شهادت می‌دهد که غیر صفت است.

اینک، این قسمت از بیان امام علی علیه السلام که فرمود: «کسی که خدا را توصف کرد، او را مقرون کرد» تا به آخر، رسیدن به مطلوب - یعنی اینکه خداوند متعال هیچ حد و عدی ندارد - از راه تحلیل اثبات وصف است. چنان‌که بیان اول، رسیدن به مطلوب از طریق تحلیل معرفت به نفی وصف است.

بر این اساس، کسی که خداوند متعال را توصیف کند، او را مقرون آن وصف کرده است؛ زیرا دانسته شد که بین موصوف و صفت، مغایرت است و جمع بین دو متغایر، مقرونیت است و کسی که خداوند متعال را مقرون کند، او را دو تا کرده است؛ زیرا او را موصوف و صفت گرفته است و موصوف و صفت دو تا هستند و کسی که خداوند متعال را دو تا کرد، او را به دو جزء، تجزیه کرده است و کسی که خداوند متعال را تجزیه کرد، به سبب اشاره عقلی به او، نسبت به او جهل داشته است و کسی که به او اشاره کرد، او را تحدید کرده است؛ زیرا اشاره، مستلزم جدایی مشارالیه از مشیر است تا اشاره که ایجاد بعدی بین مشیر و مشارالیه است، بین آن دو واسطه شود. به این شیوه که از مشیر شروع می‌شود و به مشارالیه ختم می‌شود و کسی که خداوند متعال را تحدید کرد، او را به شمار آورده است و او را واحد عددی قرار داده است؛ زیرا عدد، لازمه انقسام و انعزال وجودی است (تعالی الله عن ذلک).

به سخن دیگر، از جمله «کسی که خدا را توصف کرد، او را مقرون ساخت» تا آخر، بیان محذور مغایرت موصوف و صفت است. حاصل این بیان، آن است که وصف کردن ذات خدا با صفتی، نزدیک قراردادن صفت به ذات و یا نزدیک قراردادن ذات به صفت است و لازمه نزدیکی، دو تایی انداختن است و لازمه دو تایی انداختن، تجزیه و پاره پاره کردن اوست و لازمه تجزیه کردن او، جهالت و گم کردن اوست و لازمه جهالت و گم کردن، این است که با وصف از کنار به او اشاره شود و لازمه این اشاره مبنی بر جدایی و انقطاع، محدود قراردادن اوست و لازمه محدود قرار دادن او، معدود قراردادن و به شماره درآوردن اوست و البته خدایی که امکان شماره در حقش بیاید، منحصر بودنش به یک عدد، از یک علت بیرون از خودش باید تأمین شود و چیزی که معلول و نیازمند دیگری شود، سزاوار خدایی نیست.

مَثَل عقل نسبت به معرفت خداوند سبحان، همانند مَثَل انسانی است که آب دریا را با دست خود برمی دارد؛ زیرا دست در برداشتن خود، تنها آب را بدون محدود کردن آن به حد خاصی می خواهد، با این وصف فقط به اندازه مشخصی از آب می رسد. امام علی ع آغاز و به این مرحله ختم کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۹۳-۹۴ / ۱۴۲۸ق، ص ۳۱۰-۳۱۲ / ۱۳۸۷، ص ۱۲۱).

از دید عرفانی، وجود ملحوظ به نحو لابلشروط - که متمایز از وجود مخلوط، یعنی وجود ملحوظ به نحو بشرط شیء و وجود مجرد، یعنی وجود ملحوظ به نحو بشرط لاشیء است - به اعتبار این که فقط وجود من حیث هو، هو است حق سبحان است. پس وجود مطلق به اعتبار اینکه تنها وجود است - یعنی بدون اعتبار تجرید و تخلیط - حق سبحان است. (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۱۰-۲۱۱).

وجود لابلشروط، یعنی تنها اعتبار وجود بودن او بدون اعتبار تجرید و تخلیط و وجودی که قید در آن اعتبار نشده، نه وجودی که مقید به اطلاق شده که این ملحوظ به نحو بشرط، یعنی تجرید از قیود است و آن ملحوظ به نحو لابلشروط است؛ پس در وجود لابلشروط، هیچ

نظریه علامه طباطبائی رحمته الله علیه در مراتب معرفت الهیه در حکمت علویه

قیدی اعتبار نشده است؛ اگرچه احتمال دارد که با قیود یا عدم قیود لحاظ شود و وجود ملحوظ بدون شرط است، نه وجودی که مقید به اطلاق شده که وجود بشرط لا است؛ زیرا محض، خالص از هر چیزی است و این وجود، خالص از هر اعتبار و قیدی است. وجود محض طبق اصطلاح عارفان، وجودی است که تنها خود طبیعت وجود، بدون کثرت و ترکیب و صفت و نعت و اسم و رسم و تشبیه اعتبار شود (اشکوری، ۱۳۷۱، ص ۶ و ۶۹).

وجود مطلق، به اعتبار این که تنها «وجود» است و از این روی «حق» است، نه کثرتی و نه ترکیبی و نه صفتی و نه نعتی و اسمی و نه رسمی و نه نسبتی و نه حکمی در اوست، بلکه وجود بحث است. البته این سخن که او وجود است برای تفهیم است؛ نه اینکه وجود، اسم حقیقی برای اوست، بلکه اسم او، عین صفت او و صفت او، عین ذات اوست. هنگامی که در او اعتبار شود، پس کمال او، خود وجود ذاتی اوست که از خود او و نه از سوی او، ثابت برای اوست و حیات و قدرت او، عین علم اوست و علم ازلی او به اشیا، عین علم او به ذات خود است؛ به این معنا که او خود را به خود می‌داند و اشیا را به همان علم خود به خود می‌داند (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۲).

وجود حق از حیث اطلاق ذاتی اش، صحیح نیست که به حکمی، بر او حکم شود یا به وصفی، معرفی شود یا نسبتی از وحدت یا وجوب وجود یا مبدأ بودن یا اقتضای ایجاد یا صدور اثر یا تعلق علمی از او به خود یا به غیر خود به او افزوده شود؛ زیرا همه آن‌ها حاکم به تعین و تقید است و تردیدی نیست که تعقل هر تعینی، قاضی به سبق لاتعین بر اوست و همه آن‌ها منافای اطلاق است. (همو، ۱۳۷۱، ص ۶-۷).

به بیان دیگر، وجود حق از حیث اطلاق ذاتی اش، ممکن نیست صفتی و اسمی به او نسبت داده شود یا به حکمی سلبی یا ایجابی - مانند حیات و قدرت و علم - بر او حکم شود. از این رو، صفات و أسماء و احکام، تنها به دلیل تعینات، بر او اطلاق شده است و به او نسبت داده می‌شوند. هر کثرت وجودی - یعنی موجود در خارج - یا کثرت متعلق - یعنی موجود در ذهن - به بداهت و وجدان، باید مسبق به وحدتی باشد. به همین دلیل، تعیناتی که از حیث آن‌ها، أسماء و صفات و احکام، اضافه به حق می‌یابند،

مسبوق به تعینی هستند که مبدأ تمام تعینات و اصل آنهاست. به این معنا که ورای آن، جز اطلاق صرف نیست و آن امری سلبی است و مستلزم سلب اوصاف و احکام و تعینات و اعتبارات از کُنه ذات حق سبحان و عدم تقید و حصر در وصف یا اسم یا تعین یا غیر آنهاست (همان، ص ۳۰).

اما اینکه آن تعین، مبدأ نامیده شده است به این دلیل است که در آنجا تمیزی میان مبدأ و مبدأ نیست و آن اصل و مبدأ جمیع است؛ به این معنا که ورای اطلاق صرف نیست و چون سلبی است، مستلزم سلب اوصاف و احکام تعینات و آنچه عطف بر آنها می شود، از کُنه ذات حق تعالی است. از این رو، ممکن نیست مبدأ آنها قرار داده شود و هنگامی که تعینات ترتب یافت، أسماء و صفات ترتب می یابند؛ زیرا أسماء و صفات، فروع تعینات هستند (مهاشمی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۲۲).

در نتیجه، وجود حق از این وجه، نه کثرتی در آن است - چراکه کثرت حکم تعدد است و او در صرافت وحدت است - و نه ترکیبی در اوست؛ زیرا ترکیب حکم قید داخل است، و نه صفتی به اشتقاق بر او حمل می شود و نه نعتی به موافات بر او حمل می شود؛ زیرا صفت و نعت از احکام قید خارج است و نه اسمی و نه رسمی است؛ چون آن حکم، تعین عقلی یا خیالی ذهنی است و نه نسبتی و نه حکمی است؛ چراکه آنها از حکم تعلق به غیر است و در آنجا گیری نیست، بلکه وجود بحث است؛ یعنی وجودی که قیدی - نه داخلی و نه خارجی - در آن اعتبار نشده است نه اینکه عدم قید در آن اعتبار می شود (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۱۱-۲۱۲).

به هر حال، آنچه به عنوان دلیل برای امور یاد شده - یعنی این که وجود حق از حیث اطلاق ذاتی اش، صحیح نیست که به حکمی بر او حکم شود یا به وصفی معرفی شود یا نسبتی از وحدت یا وجوب وجود یا مبدئیت یا اقتضای ایجاد یا صدور اثر یا تعلق علمی از او به خود یا به غیر خود به او اضافه شود - ذکر شده است، این است که همه آنها حاکم به تعیین و تقیید است؛ زیرا ضروری است چیزی که تعیین نیافته است، چگونه به حکمی معین بر آن حکم می شود و چگونه به وصفی معین وصف می شود و چگونه نسبتی

نظریه علامه طباطبائی رحمته الله علیه در مراتب معرفت الهیه در حکمت علویه

معین به آن اضافه می‌شود؟ آنگاه سبب اعتبار اطلاق این دانسته شده که تردیدی نیست که تعقل هر تعینی، حاکم به سبق لاتعین است. پس هرچه از حکم و تعریف به وصف و اضافه نسبت‌ها به آن ذکر شده است، منافی اطلاق است که در آن، تعقل پیش از تعین اعتبار شده است. به هر حال، اینکه تعقل هر تعینی، سبق لاتعین بر آن را اقتضا می‌کند این است که تعین، قید لاحق است؛ پس باید سابق داشته باشد و سابق بر هر تعین جز لاتعین نیست (مهائمی؛ ۱۴۲۹ق، ص ۷۳-۷۴).

شاید گفته شود مفهوم وجود، نظیر کون، تعینی در عقل دارد و وجود اسم آن است و رسمی دارد و آن چیزی است که وجدان به آن است، پس چگونه این اشیا از او نفی می‌شود؟ پاسخ این است که او وجود است، برای تفهیم است؛ زیرا در تعابیر، هیچ تعبیری نیست که چیرگی اش به موجودات از تعبیر وجود بیشتر باشد و در مفاهیمی که در عقول تعین می‌یابد، هیچ مفهومی جز مفهوم وجود نیست که وجود، عین و ذاتی آن باشد، نه این که وجود اسم حقیقی برای او باشد و گرنه متمایز از دیگر مفهومات است - اگر چه در وجود علمی - و متعین به آن تعین است، درحالی که چنین نیست؛ زیرا او به آن اعتبار، بی‌نیاز از هر تعینی است؛ بلکه در علم عرفان نظری، اسم حقیقی برای وجود حق - من حیث هو هو - امکان پذیر نیست؛ زیرا اسم او، معنایی قائم به اوست. پس آن صفت اوست و صفت او هنگامی که در او اعتبار شود، عین ذات اوست.

شاید گفته شود چگونه اسم او، عین ذات اوست، در حالی که کمال اسمائی او، قسیم کمال ذاتی اوست و قسیم شیء، مباین شیء است. پاسخ این است که این هنگامی است که در اسماء، امتیاز نسبی آنها، اعتبار شود و آن از احکام اعتبار دوم است، اما در اعتبار اول که محل سخن است، کمال او، نفس وجود ذاتی اوست که از خود او نه از سوای او، ثابت برای اوست.

به سخن دیگر، کمال اسمایی، به اعتبار ذات، ذاتی است چنان که کمال ذاتی، به اعتبار تعین علمی، اسمایی است و چه کمالی برتر از وجود ذاتی و جویی احدی محیط به جمیع احتمالات خود است. بنابراین، حیات و قدرت، زمانی که در ذات او من حیث هو اعتبار

شوند، بر کمال اطلاق خود هستند و مطلقاً تامه هنگام تلاحق، متحداند. از این رو، حیات و قدرت، عین علم او می‌باشند و علم ازلی او به اشیا، عین علم او به خود است، به این معنا که اشیا را به عین علم خود به خود می‌داند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۱۱-۲۱۲).

خلاصه زمانی که وجود من حیث هو هو، ملحوظ قرار گیرد همه کمالات به نحو اطلاق و بدون هیچ تمایزی، عین ذات می‌باشند، اگر چه به اعتبار تعین علمی، کمالات آسمایی، امتیاز نسبی با ذات دارند. وجود ذاتی و جویی احدی، منشأ همه کمالات و محیط به همه آن‌ها است. از این رو، چه کمالی برتر از خود او می‌تواند باشد؟ بنابراین، حیات و قدرت و علم، هنگامی که در ذات او، من حیث هو اعتبار شوند بر کمال اطلاق خود بوده و عین یکدیگر و عین ذات هستند.

نتیجه

اطلاق ذاتی حق سبحان، انتفای هر حد و نهایت مفروض را برای ذات لازم می‌کند. خدای متعال، حق علی‌الإطلاق و وجود غیرمحدود و دارای أسماء حسنی و امثال علیا است؛ زیرا اگر فاقد آن‌ها بود، اعطای آن‌ها به ماسوا، امکان نداشت. با این وصف، خداوند برتر از آن است که ادراک غیر، به واسطه وصفی به او برسد و نعتی بر او چیره شود. عقل، هنگام اطلاق صفت بر خدا، با خود همین حکم به اتحاد بین صفت و خدا، از جهت توصیف و اثبات، به نحوی به مغایرت میان آن‌ها حکم می‌کند. پس توصیف خدا، مقرون کردن او با وصف یا به عکس است؛ زیرا بین موصوف و صفت، مغایرت است و جمع بین دو متغایر، قرین کردن آنهاست و مقرون کردن، جز با دوگانگی تحقق پیدا نمی‌کند و دوگانگی جز با تجزیه ممکن نمی‌شود و لازمه تجزیه، جهالت به او و گم کردن اوست و لازمه جهالت به او و گم کردن او، اشاره کردن به او با وصف از کنار است و لازمه اشاره مبنی بر جدایی و انقطاع، محدود قراردادن اوست و تحدید خدای متعال، به شمار آوردن و واحد عددی قراردادن اوست.

خلاصه با موجودیت خدای سبحان بر هر تقدیری و عدم محدودیت وجود او به هیچ حدی و حقیقت علی‌الإطلاق او، مفاهیم و علوم و ادراکات ذهنی که عقل در هنگام

نظریه علامه طباطبائی رحمته الله علیه در مراتب معرفت الهیه در حکمت علویه

شناختن و شناساندن به کار می‌برد، نمی‌توانند او را در برگرفته و به او چیره شده و آن چنان که سزاوار است، بر او انطباق یابند و آن چنان که حق حکایت است، از او حکایت کنند. پس هر اسم و صفتی برای او فرض شود، باید عین ذات باشد وگرنه غیرذات خواهد بود و فرض مغایرت آن با ذات و مغایرت ذات با آن، مستلزم محدودیت ذات بوده و این محال است. پس هر کسی حق تعالی را به وصفی توصیف کند، او را نشناخته است.

انسانی که به درجه بالای اخلاص رسیده است، نیازش در توصیف خدای متعال، به اعتراف به نقص علاج ناپذیر و عجز جبران ناپذیر کشیده است و چاره‌ای جز اینکه خداوند متعال را اَجَلّ از توصیف بداند نیافته است و آنچه خداوند متعال را ابتدا به آن توصیف کرده بود، سپس از خداوند متعال نفی کند، بلکه این نفی را به دلیل آنکه خود نحوه‌ای توصیف است هم به طور حتم، نفی کند و در حیرتی خلاص ناپذیر، حیران و سرگردان می‌شود. پس ژرف‌اندیشی در معنای توحید، به اخلاص توحید ختم می‌شود و کامل شدن اخلاص توحید هنگامی است که صفاتی جز ذات در او اثبات نشود و با این‌گونه اخلاص است که عقل نظری، کوتاهی و ناتوانی خود را از درک خداوند متعال و فراگیری به او می‌فهمد.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم

- * نهج البلاغه، گردآوری ابوالحسن محمد بن الحسین بن موسی (سیدرضی).
ابن میثم (میثم بن علی) (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر کتاب.
اشکوری، هاشم (۱۳۷۱). التعليقة على النصوص (النصوص صدرالدين قونوی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
حرانی، ابن شعبه حسن (۱۳۶۳). تحف العقول عن آل الرسول ﷺ. قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.
صدوق، ابوجعفر محمد (۱۳۹۸ق). التوحيد. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). الميزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۸). شیعه در اسلام (طبع جدید). قم: مؤسسه بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۸ق). علی عليه السلام والفلسفة الالهية (الإنسان والعقيدة). قم: باقیات.
فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). مصباح الأنس بین المعقول والمشهود. تحقیق و تصحیح محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
قونوی، صدرالدين (۱۳۷۱). النصوص. تصحیح و تحقیق سید جلال الدين آشتیانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
قونوی، صدرالدين (۱۳۷۴). مفتاح غیب الجمع والوجود. تحقیق و تصحیح محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
مهاشمی، علاءالدين علی (۱۴۲۹ق). مشرع الخصوص الی معانی النصوص. تحقیق و تصحیح احمد فرید المزیدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.