

The Mystery of Awe and Silence at the Level of the Uniqueness of Divine Essence:

The Views of Avicenna, Mullā Ṣadrā, and ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī

Fatemeh Sadeqzadeh Ghamsari*

Abstract

In their theological works, Muslim philosophers tend to elaborate on the unity and other attributes of the Necessary Existent (*wājib al-wujūd*) after establishing its existence. In such discussions, they examine the essence (*dhāt*) alongside its attributes but remain silent regarding the essence independent of the attributes. In some of their works, Ibn Sīnā (Avicenna), Mullā Ṣadrā, and ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī address the reasoning behind this silence. Drawing upon the principle of simplicity (*bisāṭa*) and the transcendence (*tanazzuh*) of the essence from any form of composition or multiplicity, Avicenna arrives at the theory of the conceptual unity of attributes. He considers essential attributes such as knowledge and power to be inextricable concomitants (*lawāzim*) of, and posterior to, the essence. From Ṣadr al-Muta’allihīn’s perspective, all determinations dissolve in the Unique Essence (*al-dhāt al-aḥadiyya*), while attributes, names, and their manifestations are collectively present at the level of Oneness (*wāḥidiyya*). ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī holds that each of God’s perfectional attributes (*al-ṣifāt al-kamāliyya*) encompasses other perfections. Emphasizing the absoluteness of the essence and distinguishing between the two ranks of Uniqueness (*aḥadiyya*) and Oneness (*wāḥidiyya*), Ṭabāṭabā’ī regards names and attributes as posterior to the rank of essence. Given the indescribability of the essence, any discourse on the Unique Essence is deemed impossible.

* Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran,
sadeqzadeh@isu.ac.ir

Date received: 27/09/2024, Date of acceptance: 29/12/2024



The present study employs a descriptive-analytical method, seeking to examine the philosophical silence in confronting the Unique Essence by analyzing the views of Ibn Sīnā, Mullā Ṣadrā, and ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī.

Keywords: Simplicity, absoluteness, uniqueness (*aḥadiyya*), silence, Ibn Sīnā (Avicenna), Mullā Ṣadrā, ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī.

Introduction

The mystics were perhaps the first to distinguish between the three domains of essence (*dhāt*), uniqueness (*aḥadiyya*), and oneness (*wāḥiyya*). In mystical terminology, the Unique (*Aḥad*) is a name for the essence without consideration of attributes, names, relations, or determinations. In contrast, oneness refers to the essence along with the names that emanate from it. From this perspective, the essence in its state of uniqueness is infinite, absolute, undetermined, and in a state of complete concealment (*buṭūn*).

Beyond the mystics, some Muslim philosophers, despite their adherence to the theory of the identity of the essence and attributes, occasionally take a more elevated approach by considering the Unique Essence as absolute and independent of any perfectional attributes. This notion, initially hinted at by Ibn Sīnā, was later emphasized and explicitly articulated by Mullā Ṣadrā and ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī.

Materials & Methods

This article is conducted using a descriptive-analytical method within the framework of Islamic philosophy, particularly the works of Ibn Sīnā, Mullā Ṣadrā, and ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī.

Discussion & Result

Consideration of the level of the essence among Muslim philosophers can be pursued as a non-dominant approach. This perspective appears at different levels in the works of Ibn Sīnā (Avicenna), Mullā Ṣadrā, and ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī:

1. In his discussion of divine attributes, Avicenna strongly emphasizes the simplicity and unity (*waḥdāniyya*) of the divine essence, safeguarding it from any form of multiplicity. In his view, God is utterly simple, and His essence is beyond the attachment of any attribute. The utmost that humans can grasp about the divine essence is its most specific concomitant—namely, the necessity of existence. Through this

attribute, one can come to know other attributes such as unity, knowledge, will, and power, which are considered posterior to and external to the essence of God.

It appears that, in formulating the theory of the conceptual unity of divine attributes and insisting on the simplicity of the Necessary Existent, Avicenna had an implicit regard for the level of the Unique Essence.

2. In his works, Mullā Ṣadrā presents two different formulations of the level of the essence and the consideration or non-consideration of attributes and actions at this level. At times, he explains the relationship between the essence and attributes in terms of monotheism of attributes or unity of divine attributes (*al-tawḥīd al-ṣifātī*), meaning the gathering of all perfectional attributes within a singular existence. According to this view, attributes such as knowledge, power, will, and life, while conceptually distinct, all exist within the Unique Essence. However, on other occasions, Mullā Ṣadrā addresses the Unique Essence and its relation to perfectional attributes in a different manner and at a higher level. He seeks to consider the Unique Essence in an absolute sense, devoid of any perfectional attribute. According to this view, the existence of the First Principle is such that all determinations and conceptual distinctions—such as attribute and subject, name and named, quiddity and concept—dissolve within it. At the level of the essence, all divine attributes, including knowledge, power, and will, are united and indistinguishable from one another. Thus, no reference to it is possible, and at the level of unique (*aḥādī*) identity, the essence has neither name nor designation. However, this latter view, which Ṣadrā presents only in rare instances within his works, is not as well-known as his first theory.

3. In some of his works, ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī, like other Muslim philosophers, elaborates on the theory of the identity of the essence and attributes. However, at times, he emphasizes the absoluteness of the level of uniqueness and the exclusion of perfectional attributes from this level, associating the theory of the identity of the essence and attributes with the level of oneness. According to this view, the reality of existence is, in and of itself and in all aspects, necessarily existent, possessing every real perfection while being free from all deficiencies and negations. On the other hand, every concept is inherently distinct from other concepts, and thus, the application of any concept to a referent imposes a form of limitation upon that referent. The application of a concept to the Necessary Existent, which is inherently absolute and unlimited, is therefore only possible at a level posterior to the essence. From ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s perspective, at the level of uniqueness, only the essence itself can be considered, while

names and attributes—whether pertaining to the essence or to actions—are present only at a level subsequent to the essence.

Conclusion

It appears that in formulating the theory of the conceptual unity of divine attributes and insisting on the simplicity of the Necessary Existent—while ensuring that His attributes do not lead to composition or multiplicity in the essence—Ibn Sīnā implicitly acknowledged the level of the Unique Essence. Mullā Ṣadrā, and more explicitly ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī, hold that any form of description—whether affirmative or negative—and the application of any of the Divine Names is only possible within the domain of divinity or the oneness of the essence. The Unique Essence is utterly transcendent, beyond all attributes and names. With its mysteries and secrets, the Unique Essence is not a realm for discourse and elaboration but rather a domain of awe and silence.

References

- The Quran.
- Nahj al-balāgha*. 1991. Edited by Ṣubḥī al-Ṣāliḥ. Qom: Dār al-Hijra Institute. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī. 1978. *Al-Tawḥīd*. Qom: Islamic Publishing Institute. First edition [In Arabic]
- Alizamani, Amir Abbas. 2007. *Speaking of God*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. First edition [In Persian]
- Berenjkar, Reza, and Hossein Hojatkah. 2012. “Barrasi va naqd-i didgāhhā-yi Ibn ‘Arabī, Mullā Ṣadrā, va ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī dar ma’nā-shināsī-yi ṣifāt-i ilāhī.” *Hikmat-i mu’āṣir* 3, no. 1: 1–32. [In Persian]
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein. 2007. *God’s names and attributes*. Tehran: Sāzmān-e Chāp va Enteshārāt. Third edition. [In Persian]
- Esmaeili, Mohammad Ali, and Mehri Changi Ashtiani. 2020. “Ilāhiyyāt-i salbī dar ḥawzah-yi hastī-shināsī-yi ṣifāt-i ilāhī dar andīshah-yi ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.” *Falsafah va kalām-i islāmī* 53, no. 2: 307–326. [In Persian]
- Ghorbani, Akbar. 2009. “Barrasi va taḥlīl-i didgāh-i ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī dar bāb-i suḥan guftan az khodā.” *Andīshah-yi nawīn-i dīnī* 5, no. 18: 161–188. [In Persian]
- Hedayat-Afza, Mahmoud. 2017. “Istifā-yi ‘awāmil-i mahjūriyyat-i idāh-yi tarāduf-i mafhūmī dar bāb-i ṣifāt-i ilāhī bā ta’kīd bar āthār-i Ibn Sīnā va Shaykh Iḥsā’ī.” *Pazhūheshnāmeh-yi falsafah-yi dīn*, no. 30: 233–256. [In Persian]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ‘Abd Allāh. 1908. *Tis’ rasā’il fī al-ḥikma wa-l-ṭabī’iyyāt*. Cairo: Dār al-‘Arab. Second edition. [In Arabic]

203 Abstract

- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ‘Abd Allāh. 1984. *Al-Mabda’ wa-l-ma’ād*. Edited by Abdollah Noorani. Tehran: Institute for Islamic Studies. First edition. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ‘Abd Allāh. 1984. *Al-Ta’līqāt*. Edited by ‘Abd al-Raḥmān Badawī. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ‘Abd Allāh. 1997. *Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā’*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office, Publications Center. First edition [In Arabic]
- Ibn Turka, Šā’in al-Dīn ‘Alī. 1981. *Tamhīd al-qawā’id*. Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education Press. First edition [In Arabic]
- Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq. 2005. *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*. Edited by ‘Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī al-Ḥusaynī al-Shādhilī al-Darqāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. First edition. [In Arabic]
- Motahari, Morteza. 1993. *Collected works of Shahid Motahari*. Qom: Sadra. Eighth edition. [In Persian]
- Qaysarī, Dāwūd. 1996. *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*. Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Elmi va Farhangi. First edition [In Arabic]
- Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1981. *Al-Ḥikma al-muta’āliyya fī al-asfār al-‘aqliyya al-arba’a*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. Third edition. [In Arabic]
- Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1981. *Al-Shawāhid al-rubūbiyya fī al-manāḥij al-sulūkiyya*. Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī. Second edition. [In Arabic]
- Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 2002. *Al-Mabda’ wa-l-ma’ād fī al-ḥikmat al-muta’āliyya*. Edited by Mohammad Zabihi and Jafar Shah-Nazari. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. First edition [In Arabic]
- Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 2006. *Sharḥ al-uṣūl min al-Kāfi, Kitāb al-Tawḥīd*, vol. 4. Edited by Mahmoud Fazel Yazdi Motlagh. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. First edition [In Arabic]
- Shahidi, Saeideh-Sadat. 2010. “Maḥmūd-shināsī-yi awṣāf-i ilāhī dar falsafah-yi Ibn Sīnā.” *Pazhūheshnāmah-yi falsafah-yi dīn*, no. 16: 31–50. [In Persian]
- Sharifi, Hesam al-Dīn. 2021. “Barrasi-yi maqām-i aḥadiyyat dar ‘irfān-i nazārī az manẓar-i Mullā Šadrā.” *Ḥikmat-i islāmī* 8, no. 1: 185–202. [In Persian]
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. 1970. *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasat al-A‘lamī li-l-Maṭbū‘āt. Second edition. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. 1995. *Nihāyat al-ḥikma*. Qom: Islamic Publishing Institute. Twelfth edition. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. 1995. *Tafsīr al-Mīzān*. Translated by Mohammad Bagher Mousavi Hamadani. Qom: Islamic Publishing Office. Fifth edition. [In Persian]
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. 2009. *Ras’ul tawḥīdiyya*. Qom: Bustān Kitāb Second edition. [In Persian]
- Tavakoli, Gholamhossein. 2007. “Ilāhiyyāt-i salbī.” *Pazhūheshnāmah-yi falsafah-yi dīn*, no. 9: 91–118. [In Persian]

راز حیرت و سکوت در مرتبه احدیت ذات بر اساس اندیشه‌های ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی

فاطمه صادق زاده قمصری*

چکیده

فیلسوفان مسلمان در آثار الهیاتی خود پس از اثبات واجب الوجود، معمولاً یگانگی و سایر صفات او را تبیین می‌کنند. آن‌ها در این نوع مباحث، ذات را با همراهی صفات مورد بررسی قرار می‌دهند و در باره ذات بدون ملاحظه صفات سکوت می‌کنند. ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی در برخی از آثار خود به چرایی سکوت در این باره اشاره دارند. شیخ الرئیس بر مبنای اصل بساطت و تنزه ذات از هر نوع ترکیب و کثرت، به نظریه اتحاد مفهومی صفات می‌رسد و صفات ذاتی چون علم و قدرت را به عنوان لوازم ذات و متأخر از ذات به شمار می‌آورد. از دیدگاه صدرالمتألهین، همه تعینات در ذات احدی فانی هستند و صفات، اسماء و مظاهر آن‌ها در مرتبه واحدیت به صورت جمعی حضور دارند. علامه طباطبایی هر یک از صفات کمالی خدا را شامل کمالات دیگر می‌داند. طباطبایی با تکیه بر اطلاق ذات، و نیز تفکیک دو مقام احدی و واحدی، اسماء و صفات را متأخر از مقام ذات می‌داند. بر اساس توصیف ناپذیری ذات، هر گونه سخن گفتن در باره ذات احدی ناشدنی است.

نوشتار حاضر با روش توصیفی تحلیلی سعی دارد با واکاوی اندیشه‌های ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی، سکوت حکیمانه در مواجهه با ذات احدی را مورد بررسی قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: بساطت، اطلاق، احدیت، سکوت، ابن سینا، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

* دانشجویار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، پردیس خاوران، sadeqzadeh@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹



۱. مقدمه و طرح مسئله

در بحث امکان شناخت خدا از طریق قوای ادراکی، به ویژه عقل که بالاترین آن‌ها به شمار می‌آید، دیدگاه‌ها و مواضع مختلفی وجود دارد. برخی اساساً توان‌مندی عقل را در شناخت خدا انکار می‌کنند (نظریه تعطیل) و برخی دیگر برای عقل در این زمینه هیچ حد و مرزی نمی‌شناسند. در برابر این دو رویکرد و با توجه به حدود فهم و امکانات بشر در دریافت حقایق پیرامونی خود باید گفت با آنکه انسان نمی‌تواند نسبت به ذات خدا علم احاطی پیدا کند ولی از تحصیل حداقل معرفت لازم نسبت به خدا هم معاف و معذور نیست. عباراتی از نهج البلاغه به این راه میانی اشاره دارند. استاد مطهری در بحث تصور انسان از خدا دو گونه بیان امیرالمؤمنین علی (ع) در نهج البلاغه را ناظر به تعیین محدوده توانایی انسان در فهم خدا می‌داند. امام (ع) از طرفی فرمود: همت‌ها هر اندازه دورپروازی کنند او را نمی‌یابند و زیرکی‌ها هر اندازه در ژرفای دریای اندیشه فرو روند به او نائل نمی‌گردند.^۱ در این عبارت، امام هر گونه مداخله عقل را در ساحت معارف الهی ناروا می‌داند و شاه‌باز عقول را از رسیدن به قلّه شناخت ذات حق ناتوان می‌شمارد. امام در جای دیگر می‌فرماید: عقل‌ها اجازه ندارند حدود صفات او را مشخص کنند و در عین حال از مقدار لازم معرفت ممنوع نیستند و پرده‌ای میان عقول و مقدار واجب از شناخت خدا نیست.^۲ بر اساس تحلیل استاد مطهری، امام (ع) در این عبارت با تجویز ورود عقل به میدان معرفت خدا به صراحت اعلام می‌کند که امکانات عقلی بشر برای معرفت ذات باری، حدود معینی دارد و او هرگز نمی‌تواند نسبت به خدا علم احاطی پیدا کند.^۳ ذات خدا برای انسان کاملاً ناشناخته و تاریک است و در برابر چنین موجودی، باید از هر نوع سخن‌آوری دست شست. در عین حال، انسان می‌تواند (و مکلف است) با ملاحظه صفات و افعال الهی به شناخت خدا برسد.

مسئله نوع درست سخن گفتن از خدا، اوصاف و افعال او در گزاره‌های الهیاتی همیشه به عنوان موضوعی جذاب در برابر اهل نظر و صاحبان اندیشه قرار داشته است. مطابق تحلیل علامه طباطبایی در تفسیر آیه وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (اعراف: ۱۸۰)، همه اسماء نیکو تنها به خدای سبحان اختصاص دارد. انسان‌ها صفات و اسماء را به عنوان پدیده‌های زبانی برای آن معانی که نزد ایشان و در سطح عرفی کاربرد دارد وضع کرده‌اند. طبیعی است که این اسماء خالی از شائبه نیاز و نقص نیستند. برخی از این صفات به گونه‌ای است که می‌توان جهات نقص و نیاز را از آن‌ها سلب کرد (مانند علم و قدرت) و برخی دیگر نه (چون جسم و مقدار). از این رو علم که در مورد انسان به معنای احاطه از طریق عکس‌برداری ذهنی به وسیله ابزار

مادی است در مورد خدا به معنای احاطه وجودی و حضور است. در صورتی می‌توان اسمی از اسماء را به خدا نسبت داد که آن اسم بر یک معنای کمالی دلالت کند (یعنی اسمی نیکو باشد) و آن کمال با نقص و عدم همراه نباشد؛ اگر هم در مواردی با نقص همراه است تفکیک آن معنای کمالی از آن نقص امکان‌پذیر باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۴۷-۴۴۸). مسأله اصلی از نگاه اهل تحقیق آنست که انسان ناچار است با همان زبان طبیعی و عرفی در باره خدا سخن گوید و همان اوصافی را که در باره انسان به کار می‌برد به خدا نسبت دهد. اما آیا این اوصاف می‌توانند درست به همان معنای عرفی در مورد خدا (که موجودی متعالی و منزّه است) به کار روند؟ اگر نه، چگونه می‌توان این اوصاف را پس از اعمال برخی تصرفات و تغییرات به خدا نسبت داد؟ (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۲۰-۲۶). برخی از اهل تحقیق معتقدند برای هر نوع سخن‌گفتن در باره خدا چاره کار تفکیک بین دو گونه اوصاف و مفاهیم است: دسته نخست مفاهیمی هستند که در ذاتشان نوعی نقص و محدودیت و لوازم امکانی راه دارد و دسته دوم مفاهیمی که از وجود و کمالات حکایت می‌کنند و در معنای آن‌ها هیچ قید و محدودیتی نیست (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۲۰-۲۶).^۴ با چنین تفکیکی باید گفت در حالی که ما بدون هیچ نگرانی و دل‌واپسی می‌توانیم همه محمولات و اوصاف نوع دوم را به خدا نسبت دهیم (البته در بالاترین رتبه که با مرتبه وجودی او کاملاً مناسبت داشته باشد)، در باره نوع اول اوصاف لازم است برای نگاه‌داشت خدا از آن محدودیت‌ها، توضیحاتی را اضافه کنیم. این همان اقدامی است که برخی از متکلمان (امامیه) و فیلسوفان اسلامی در نظریه تشبیه در عین تنزیه انجام می‌دهند. انواع انحرافات فکری در بحث اوصاف خدا به خوبی می‌تواند اهمیت این حرکت و اقدام فکری را نشان دهد.^۵ انسان‌های طبیعت‌زده به جهت انس با عالم مادی، برای اوصاف خداوند هم بر حسب تجربه‌های حسی خود، با صورت‌هایی مادی، تصویرسازی می‌کنند و نمی‌توانند بدون آن صور با ساحت کبریائی خدا مواجهه‌ای غیر تشبیهی داشته باشند.

اهل عرفان، شاید برای نخستین بار بین سه ساحت ذات، احدیت و واحدیت تفاوت قائل شده‌اند. در اصطلاح عارفان، احد، نامی برای ذات است با ملاحظه نبود صفات و اسماء و نسبت‌ها و تعینات؛ و در مقابل، واحدیت نامی است برای ذات به همراه اسمائی که از آن ناشی می‌شوند.^۶ ابن عربی در فصوص‌الحکم، مقتضای حقیقت حق را اطلاق حقیقی می‌داند بر این اساس حق متعال از تمام حدود و قیود، حتی قید اطلاق، مطلق است. پس هرگونه تشبیه و تنزیه در باره او تلاشی بی‌ثمر است. البته در مورد تجلیات و مظاهر حق که وجود به شرط شیء هستند تشبیه و تنزیه رواست (تشبیهی که در عین تنزیه است)^۷؛ ولی وجود در مرتبه

ذات، لایشرط و عاری از هر نوع قیدی است، این مقام نه جای تشبیه است و نه جای تنزیه (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۸۸-۴۸۹). قیصری در مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم اظهار می‌کند در مرتبه ذات احدی، هیچ خبری از اسماء و صفات نیست. در این مرتبه همه اسماء و صفات مستهلک هستند. کمالاتی که در مرتبه ذات هستند متحد بالذات و از هر نوع کثرتی مبرا هستند. بنابر این ذات احدی نمی‌تواند به هیچ یک از این صفات و کمالات اتصاف داشته باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲). صاحب تمهید القواعد تغییر دیگری در این باره دارد: در ساحت اطلاق ذاتی (که در عرفان به آن غیب الهویه و لاتعین گویند) هیچ مجالی برای هیچ قسم اعتباری از قبیل تعین، اسمی از اسماء، کثرت و ترکیب نیست (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۱۸-۱۲۵). در واقع عارف بین خدایی که در مرتبه اسماء ظهور می‌کند با خدایی که باطن است و هیچ نوع ظهوری ندارد فرق قائل است.

به این ترتیب باید گفت از نظر عارف ذات احدیت امری نامتناهی، مطلق، بی تعین و نامتشخص است. هیچ نسبت و اضافه‌ای با غیر ندارد. ذات در این مرتبه هیچ صفت و اسمی ندارد و به شرط لا از همه چیز است. این مرتبه در کمال بطون و غیرقابل فهم و ادراک است. ذات در مرتبه دیگری به نام واحدیت به همراه صفتی از اوصاف کمالی ملاحظه می‌شود. به این ترتیب اسماء حسنی ظهور می‌کنند و سپس این اسماء در عالم تکوین متجلی می‌شوند و فاعلیت الهی (الوهیت یا ربوبیت) معنا پیدا می‌کند. به این ترتیب طبیعی است در چنین فضایی انسان در مورد ذات احدیت باید سکوت پیشه کند و هرگونه اندیش‌ورزی و سخن‌آوری را به شرح مقام اسماء و صفات یعنی مرتبه واحدیت محدود کند.

فیلسوفان مسلمان در حالی که با نظریه عینیت در بحث نسبت ذات و صفات کاملاً موافق هستند در اقدامی برتر خواسته‌اند واجب تعالی را بذاته و بدون ملاحظه هیچ‌یک از اوصاف کمالی، مورد توجه قرار دهند. این نظریه، البته در شکل ابتدایی، از سوی ابن‌سینا مطرح شد و بعدها توسط صدرالمتهلین و پیروان او پرورش یافت.

۲. پیشینه پژوهش

برخی مقالات و آثار پژوهشی به بعضی از ابعاد این موضوع پرداخته‌اند: شریفی (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی مقام احدیت در عرفان نظری از منظر ملاصدرا» سعی دارد با تحلیل نظرات ملاصدرا در باره ذات غیب‌الغیوبی حق و احدیت و نسبت آن دو با وجود به اطلاق مقسمی و وجود به شرط لا، دیدگاه عرفا را از منظر صدرا بررسی نماید. قربانی (۱۳۸۸) در مقاله «بررسی و تحلیل

دیدگاه علامه طباطبایی در باب سخن گفتن از خدا^۸ و اسماعیلی و چنگی آشتیانی (۱۳۹۹) در مقاله «الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی در اندیشه علامه طباطبایی» به نحوی تمایل علامه طباطبایی را به نظریه الهیات سلبی مورد بررسی قرار داده‌اند. ملاحظه این مقالات نشان می‌دهد که پژوهشگران بیشتر توجه خود را به دو مسأله معناشناسی صفات الهی و الهیات سلبی^۹ نزد فیلسوفان مسلمان معطوف کرده‌اند و به موضوع نفی صفات از ذات و در نتیجه سکوت در مواجهه با مقام احدیت نپرداخته‌اند. این نوشتار می‌کوشد با روش توصیفی تحلیلی با بررسی و واکاوی اندیشه‌های ابن‌سینا، صدرالمتألهین و علامه طباطبایی، از سکوت و حیرت حکیمان در مواجهه با ذات احدی رازگشایی کند.

۳. تأکید ابن‌سینا بر نزاهت ذات الهی از هرگونه تکرر مفهومی

معمولاً ابن‌سینا را به عنوان فیلسوفی که در بحث توحید صفاتی، افزون بر وحدت مصداقی، به اتحاد مفهومی اوصاف الهی معتقد بوده است می‌شناسند. او در مبدأ و معاد معنای علم، قدرت و صفات الهی را یکی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۱). این نظریه که از ابتدا ابن‌سینا آن را در هاله‌ای از ابهام و بدون بیان استدلالی مطرح می‌کند در میان اندیشمندان مهجور مانده است و پس از شیخ مورد توجه لازم، شرح و بسط قرار نگرفته است. از نظر اهل تحقیق، عوامل این مهجوریت عبارتند از: عدم ارائه استدلال قیاسی به سود این مدعا توسط خود ابن‌سینا، عدم طرح این نظریه در اشارات و تنبیهات به عنوان مهم‌ترین اثر فلسفی شیخ، بی‌توجهی شارحان آراء بوعلی به اصل نظریه، گزارش‌های ناقص ناقدان ایده ترادف، خوانش کلامی از عبارات شیخ و سرانجام تقلیل نظریه شیخ به اتحاد مصداقی صفات^۹. البته در آثار الهیاتی فلسفی، با این نظریه به عنوان گمانی فاسد که به تعطیل می‌انجامد و آن را ناشی از خلط مفهوم و مصداق می‌دانند مخالفت شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۲۸۷). در این میان باید پرسید ابن‌سینا را چه شده است که به نظریه‌ای باور دارد که نادرستی آن بدیهی است^{۱۰}. تحلیل عبارات ابن‌سینا نشان می‌دهد نظریه اتحاد مفهومی صفات الهی، می‌تواند ناظر به ذات بسیط واجب بدون ملاحظه صفتی از اوصاف کمالی او باشد.

ابن‌سینا در کتاب *الهیات شفا*، پس از اثبات مبدأ، در بحث صفات او اعلام می‌کند ذات واجب، وجودی وحدانی و صرف است و به هیچ وجه متکثر نمی‌شود. اوصاف و اضافات کثیری (ایجابی و سلبی) که با ذات ارتباط دارند لوازم ذات و معلول‌های مبدأ هستند (نه مقومات و اجزاء آن) که پس از وجود ذات موجود می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۶). از نظر

شیخ، نخستین صفت واجب «موجودیت» اوست و سایر صفات، در اثر همراهی این موجود با یک معنای اضافی یا سلبی حاصل می‌شوند. با این تحلیل ابن‌سینا نتیجه می‌گیرد صفات واجب که لوازم ذات و پس از ذات هستند نه با هم مغایرت دارند و نه موجب ترکیب و کثرت در ذات هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۹-۳۹۵).

شیخ رئیس در رساله/قسام علوم عقلی ضمن بیان پنج قسم اصلی علم الهی و معرفی سومین قسم آن که مربوط به اثبات حق تعالی و سپس توحید و صفات اوست اظهار می‌کند در این دانش پس از اثبات حق متعال و وحدانیت او، در مبحث صفات، چگونگی صفات و وحدت معنایی صفات (واحد، موجود، قدیم، عالم و قادر) و فهم صفات به نحوی که به وحدت حقیقی خدا صدمه‌ای نزنند مورد بررسی قرار می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ق: ۱۱۲-۱۱۳).

عبارات شیخ رئیس به خوبی نشان می‌دهد که او در بحث اوصاف الهی تا چه اندازه به بساطت و وحدانیت ذات الهی و حفظ این حریم از هر گونه کثرت اهمیت می‌دهد. این همان مطلبی است که وی در تعلیقات مورد تأکید بیشتری قرار داده است. در این کتاب، شیخ رئیس ابتدا اظهار می‌کند اول تعالی در غایت بساطت است و ذات او از اینکه هیأت یا صفتی به او ملحق شود منزّه است. ابن‌سینا حتی صفت وحدت را که اول تعالی به آن متصف می‌شود معنایی سلبی می‌داند نه وصفی ملحق به ذات او. از نظر او اوصافی که به ذات اول تعالی نسبت داده می‌شود از لوازم ذات او و خارج از ذات او هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۳-۳۴). از نظر ابن‌سینا انسان نمی‌تواند حقیقت اشیاء، به ویژه بساطت را بشناسد، او تنها می‌تواند لازمی از لوازم یا یک از خواص آن‌ها را درک کند. به همین ترتیب انسان در باره اول تعالی هم که بسیط‌ترین بساطت است، حداکثر می‌تواند اخص لوازم آن (وجوب وجود) را بشناسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۴). بنابراین ما در بهترین حالت، وجوب وجود او را که یکی از لوازم اوست می‌شناسیم و در ادامه از طریق این وصف، به شناخت لوازم دیگری چون وحدانیت و سایر صفات نائل می‌شویم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۵). منظور ابن‌سینا از لازم، امری است که همراه هویت شیء است نه مقوم آن. به تعبیر شیخ، این لوازم، از بیرون به اول تعالی که مبدأ آن‌هاست وارد نشده‌اند. ابن‌سینا با این تحلیل نتیجه می‌گیرد که همین لوازم (صفات) که از ذات اول تعالی صادر می‌شوند (نه آنکه در ذات واجب حاصل شده باشند) موجب تکثر ذات او نخواهند بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۸۰). مطابق بیان شیخ، صفات اول تعالی اگر عارض ذاتش باشند یا از ناحیه سببی خارجی بر اول تعالی عارض شده‌اند، یا آنکه از ناحیه اول تعالی در ذات او ایجاد شده‌اند. حالت نخست به سبب لزوم قابل بودن واجب تعالی و حالت دوم به جهت اجتماع فاعل و

قابل، محال است. پس تنها حالت ممکن آن است که صفات و عوارض، لوازم ذات او باشند و از ناحیه ذات صادر شده باشند. در این صورت، ذات نه موضوع آن صفات است و نه آن صفات موجود در ذات هستند. اگر برای اول تعالی، صفات و لوازم به این صورت ملاحظه شوند ذات از همان حیث که فاعل است قابل است و اجتماع فاعل و قابل لازم نمی‌آید؛ یعنی کثرت این صفات، با بساطت ذات ناسازگار نیست. اول تعالی نسبت به وحدت (که یکی از لوازم اوست)، از همان حیث که فاعل است قابل به شمار می‌آید.^{۱۱} (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۸۱). همه صفات اول تعالی که معمولاً به عنوان صفات ذات به شمار می‌آیند چنین حالتی دارند. ابن سینا به این ترتیب صفت وجود و وجوب (تأکد وجود) را به عنوان اخص لوازم و سپس صفاتی چون علم، اراده و قدرت را که از ملاحظه وجود با امری دیگر حاصل می‌شوند به عنوان لوازم بعدی ذات به شمار می‌آورد. به این ترتیب این نوع صفات پس از ذات هستند و نمی‌توانند موجب ترکیب و کثرت ذات شوند. افزون بر این نوع صفات، اول تعالی، دو قسم دیگر صفات هم دارد: صفات اضافی که در اثر معیت یا تقدم واجب نسبت به موجوداتی که از او صادر شده‌اند حاصل می‌شود (اضافات) و صفات عدمی^{۱۲} (سلوب). از نظر ابن سینا، اضافات و سلوبی که واجب می‌تواند به آن‌ها متصف باشد صفاتی عارضی و خارج از ذات واجب هستند و هرگز نمی‌توانند موجب کثرت ذات او باشند^{۱۳} (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۸۷-۱۸۸). به این ترتیب تکثر اوصاف واجب با بساطت ذات او منافات ندارند.

بر اساس این تحلیل، ابن سینا در تعلیقات اصرار دارد صفات واجب به هیچ نحو نباید موجب تکثر ذات او شوند. او وجود صفات ذاتی (اوصافی که ذاتی شیء است و شرط ماهیت آن به شمار می‌آید) را برای خدا منتفی می‌داند؛ مگر آنکه لوازم ذات واجب به عنوان صفات ذاتی او ملاحظه شوند. به خوبی پیداست که شیخ الرئیس این گونه صفات را اجزائی از ذات واجب یا عین آن نمی‌داند و به صفات ذات به معنای صفاتی که در ذات خدا حضور دارند قائل نیست. حتی اگر به پیشنهاد او بخواهیم با نوعی تسامح، لوازم ذات واجب را به منزله صفات ذات قلمداد کنیم، عملاً آن‌ها را بیرون از ذات واجب به شمار آورده‌ایم^{۱۴}. ملاصدرا با آن‌که در کتاب‌های خود به ویژه مبدأ و معاد به تعلیقات ابن سینا اشاره کرده و حتی برخی از عبارات شیخ در این کتاب را تلخیص کرده است؛ ولی به این مواضع او در توجه به ذات واجب و عدم ملاحظه صفات در متن آن و حتی انکار صفات ذات، عنایت چندانی نداشته است^{۱۵}.

ابن سینا در رساله نیروزیه به ذات و نسبت آن با صفات چنین اشاره می‌کند: او ذاتی است که وجود محض، حق محض، خیر محض، علم، قدرت و حیات محض است، بی‌آنکه هر یک از

این واژگان به معنای مستقل از دیگری دلالت داشته باشد. این اوصاف که از حیث معنا و مصداق متحد و مجرد از ماده و قوه هستند، خواه ذاتی باشند یا فعلی، متأخر از ذات اویند (ابن سینا، ۱۳۲۶ق: ۱۳۵). در واقع شیخ در این عبارت با نظریه عینیت اوصاف کمالی با ذات مخالفت نموده و صفات را بیرون از ذات الهی دانسته است. به عبارت دیگر کمالات وجودی و اوصاف الهی از ملاحظه ذات با اموری دیگر انتزاع می‌شوند و به همین جهت نه عین ذات؛ بلکه متأخر از ذات و بیرون از ذات خدایند. با این حساب، کثرت و تنوع مفهومی کمالات با بساطت ذات منافاتی نخواهد داشت و در مرتبه ذات، این مفاهیم با هم عینیت دارند.

به نظر می‌رسد ابن سینا در طرح نظریه اتحاد مفهومی صفات الهی و اصرار بر بساطت واجب و اینکه صفات او نباید به ترکیب و جزء داشتن یا کثرت ذات بینجامد به مرتبه ذات احدی که از هرگونه تکثر حیثیتی مبرا و منزّه است توجه داشته است. این مطلب که در آثار ابن سینا به اشاره و به نحو تلویحی بیان شده است بعدها توسط حکیم بزرگی چون ملاصدرا مورد توجه و تصریح قرار گرفت.

۴. توجه صدر المتألهین بر عدم ملاحظه صفتی از اوصاف کمالی در مرتبه ذات احدی

ملاصدرا در آثار خود در باره مرتبه ذات و ملاحظه یا عدم ملاحظه اموری چون اوصاف و افعال در این مرتبه دو بیان مختلف دارد. این دو دیدگاه که می‌تواند به عنوان نظر ابتدایی و نهایی او بوده باشند تصاویر متفاوتی از ذات و هویت خدا ارائه می‌دهد.

۱.۴ تفسیر توحید صفاتی به عینیت ذات و صفات ذاتی

ملاصدرا نظر خود در باره نسبت ذات و صفات را گاه با عنوان توحید صفاتی به معنای اجتماع و اندکاک همه صفات کمالی در وجودی واحد بیان کرده است. این نظریه را که دیدگاه نخست و مشهور صدرا به شمار می‌آید در بسیاری از آثار وی قابل ملاحظه است. به عنوان نمونه، او در *شواهد الربوبیه* با عباراتی کوتاه اعلام می‌کند خدا نه آنچنان که اشاعره گفته‌اند صفاتی زائد بر ذات دارد و نه می‌توان همچون معتزله صفات را نفی و تنها آثار صفات را به او نسبت داد (نظریه نیابت). ذات الهی منزّه از تشبیه و تعطیل است. بلکه باید گفت ذات او مظهر تمامی صفات کمالی است بی‌آنکه این صفات مستلزم کثرت، انفعال، قبول و فعل برای او باشد. همانطور که وجود، موجود فی نفسه است و ماهیت از حیث وجود، موجودیت دارد، اسماء و

راز حیرت و سکوت در مرتبه ... (فاطمه صادق زاده قمصری) ۲۱۳

صفات حق نیز موجودات فی انفسها نیستند؛ بلکه از حیث حقیقت احدیت، موجود هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۸-۳۹).

ملاصدرا در کتاب *سفار* با بیانی تفصیلی به این بحث می‌پردازد. وی ابتدا عینیت اوصاف کمالی با ذات احدیت را اثبات می‌کند^{۱۶} و در ادامه پس از نقل فرازی مشهور از خطبه امام علی (ع) در نهج البلاغه^{۱۷}، آن عبارت کوتاه را در بردارنده بیشترین مسائل الهیاتی می‌داند و به طرح برخی از اسرار آن می‌پردازد. صدرا معتقد است امام (ع) در عبارت کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ قصد دارد صفاتی را که وجودی غیر از ذات دارند (صفات زائد بر ذات) نفی کند؛ وگرنه ذات خدا مصداق همه اوصاف کمالی است؛ بی‌آنکه آن صفات به عنوان اموری زائد به ذات قیام داشته باشند. علم، قدرت، اراده، حیات، سمع و بصر، در عین حال که از حیث مفهومی متغایرنند همگی به وجودی واحد (ذات احدی) موجود هستند^{۱۸}.

ملاصدرا در ادامه اشاره می‌کند که نفی صفات از حق متعال به این معنا نیست که اوصاف کمالی در مورد حق تعالی تحقق ندارند (که در این صورت، تعطیل لازم می‌آید). چگونه ممکن است حق متعال دارای اوصاف کمالی نباشد؛ بلکه مراد آن است که همه اوصاف کمالی به وجود واحد (وجود ذات) موجود هستند. عالم ربوبی عالم بزرگی است: کل (کثرت) در وحدت است: این صفات الهی از حیث معنا و مفهوم، کثیر و از جهت هویت و وجود واحد هستند. حق متعال به حسب هر یک از انواع ممکنات - که رب آن نوع و مبدأ و معاد آن است - صفتی الهی دارد و در مقامات الهی و سرمدی، شأن و تجلی خاصی دارد و به حسب این شئون صفات و اسمائی دارد. از همین رو گفته‌اند نخستین کثرت در عالم وجود، کثرت اوصاف و اسماء الهی است که واسطه‌ای بین ساحت احدیت ذات و کثرت موجود در عالم ممکنات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۴۲-۱۴۴). ملاصدرا در این جایگاه ذات احدی را متصف به صفات کمال می‌داند و در عین حال به عینیت این اوصاف با ذات تأکید دارد. با این تصویر، ذات به همراه صفات ملاحظه می‌شود و از این طریق اسماء الهی مفهوم و تحقق پیدا می‌کنند.

۲.۴ توجه به مقام اطلاق ذات بدون ملاحظه صفات

ملاصدرا با وجود اعتقاد کامل به نظریه عینیت ذات و صفات، گاهی از ذات احدیت و نسبت آن با اوصاف کمالی به شیوه‌ای دیگر و در سطح بالاتری سخن می‌گوید. او در این جایگاه در صدد است ذات احدیت را به نحو مطلق و بدون هیچ صفتی از اوصاف کمالی ملاحظه کند. در

سفر ابتدا همچون سایر حکیمان، ذات الهی را حی، قیوم، قدیر و مرید بذاته (نه با صفاتی زائد بر ذات) می‌داند و هنگام تبیین نظریه عینیت ذات و صفات واجب به مطلب بسیار مهمی اشاره می‌کند: اینکه گفته می‌شود صفات او عین ذاتش است نه به این معناست که این حیات و قدرت و علمی که فیض او بر اشیاء است عین ذات اوست و نه به این معناست که این معانی کلی (کمالات) با ذات از حیث معنا و مفهوم یکی هستند (به حمل اولی ذاتی قابل حمل بر ذات هستند). از نظر ملاصدرا نادرستی این رأی یا توهم که برخی از منتسبین به علم مطرح کرده‌اند به این دلیل است که کنه ذات الهی برای غیر، مجهول است و این صفات به عنوان معانی متغایر با هم معلوم هستند. از این رو امکان ندارد صفات با ذات هم معنا باشند. صدرا پس از نفی این دو احتمال، عینیت صفات و ذات را به این معنا می‌داند که وجود مبدأ به نحوی است که همه تعینات و مفهومات از قبیل صفت و موصوف، اسم و مسمی، ماهیت و مفهوم در آن فانی هستند. در مرتبه ذات (احدیت یا هویت غیبیه) همه صفات الهی از قبیل علم، قدرت و اراده، و نیز صفت و موصوف متحد هستند و از هم تمایزی ندارند. البته وجود این ذات به نحوی است که از جهتی دیگر (با ملاحظه‌ای دیگر)، مصداق یک سری معانی متکثر است، بی آنکه آن صفات قائم به این ذات باشند. با این اعتبار (ملاحظه دوم) است که صفت و موصوف (قدرت و قادر، علم و عالم، وجود و موجود) تحقق پیدا می‌کنند و صفات و اسماء و لوازم آنها (ظهورات این اسماء) از هم متمایز و متکثر هستند. از این طریق می‌توان از ورود در هر دو ورطه تعطیل و تشبیه امان یافت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۴۴-۱۴۵). از نگاه صدرا همه صفات، تعینات و مفاهیم در مرتبه ذات و هویت او (مرتبه احدیت یا غیب الغیوب) فانی هستند؛ حتی مفاهیم ذات، وجود و هویت. پس هیچ اشاره‌ای به او امکان‌پذیر نیست، ذات در مرتبه هویت احدی اسم و رسمی ندارد. در مرتبه الهیت یا واحدیت، صفات و اسماء و مظاهر آنها متکثر و جمع هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۸۴).

با چنین تفسیری باید گفت صدرا در این عبارات، نظریه عینیت ذات و صفات را مربوط به مرتبه دوم (الهیت یا واحدیت) می‌داند. به این ترتیب او در حالی که در مرتبه احدیت، هیچ صفتی از صفات کمالی را به ذات نسبت نمی‌دهد (یعنی ذات احدی دارای هیچ صفتی - به تنهایی و متمایز از اوصاف دیگر - نیست) با اعتبار الهیت یا واحدیت، همه صفات کمالی (که متکثر و متمایز المعنی هستند) را به ذات نسبت می‌دهد. ملاصدرا معتقد است این تفسیر می‌تواند ما را از ورود در هر دو ورطه تعطیل و تشبیه برهاند.

ملاصدرا در شرح اصول کافی به مناسبت بحثی دیگر اعلام می‌کند حق تعالی دارای دو مقام است: یکی مقام احدیت و غیب الغیوب (در عرف صوفیه و عارفان) که وجودی عاری از خلق، مجرد از تمامی اعتبارات و نسبت‌ها و اضافات (مانند الهیت، رازقیت، خالقیت) است. در این مرتبه هیچ اسم، رسم و صفتی نیست. مقام دیگر واحدیت (الهیت) و اسماء و صفات (در عرف صوفیه) که مطابق است با حقیقت وجود مطلق، جامع همه اسماء متقابل و صفات متضاد، البته به نحو اعلی و اشرف از آنچه در مخلوقات تصور می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۷۷۴).

با این وصف، آیا اساساً در باره مرتبه ذات احدی چیزی می‌توان گفت؟ ملاصدرا در این جایگاه برای بیان تفاوت مقام احدیت و مرتبه واحدیت، ابتدا ذات احدی را قابل اشاره نمی‌داند ولی در ادامه اظهار می‌کند همه احکام و گزاره‌هایی که برای مقام غیب الغیوب ثابت است (مانند تنزیه، تجرید، غنای از غیر، واحدیت، احدیت و صمدیت) برای مقام الهیت و واحدیت جمعی ثابت است و در مقابل هر حکمی که مقام واحدیت دارد (از قبیل داشتن صفات و انجام افعال و ترتب آثار) برای او در مرتبه احدی نیز ثابت است^{۱۹} (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۷۷۵). به این ترتیب ملاصدرا در این عبارت صریح، برای مقام غیب الغیوبی چند حکم و گزاره ایجابی صادر می‌کند. در واقع وی مایل است در باره ذات غیب الغیوبی با استفاده از مفاهیمی چون غنی، احد، واحد و صمد توضیحاتی داشته باشد و تعیناتی از قبیل اوصاف (کمالات)، افعال و آثار را که مربوط به مقام الهیت هستند در مقام ذات احدیت نبیند و در عین حال آن‌ها را به ذات (البته مقام الهیت) نسبت دهد.

این عبارت افزون بر ابهامی که دارد، هم با تأکید صدرا بر اسم و رسم نداشتن مرتبه غیب الغیوبی و مجرد بودن آن از همه نسبت‌ها و اضافات در همین موضع از شرح اصول کافی مغایرت دارد، و هم با توضیحات ملاصدرا در سفر در مورد غیرقابل اشاره بودن ذات و هویت او و فانی بودن همه صفات و تعینات و مفاهیم در آن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۸۴-۲۸۵) هماهنگ نیست. به این ترتیب ملاصدرا در باره ذات و مرتبه غیب الغیوبی دو موضع متفاوت اتخاذ کرده است.

در تحلیل نهایی باید گفت دیدگاه اخیر را صدرا تنها در موارد نادری از آثار خود مطرح کرده است و به همین جهت به عنوان دیدگاه مشهور او به شمار نمی‌آید. با این حال اشاره صدرا به این نظریه، دست‌کم نشان می‌دهد وی در باره ذات و صفات ذاتی دو دیدگاه داشته

است و احیاناً دیدگاه دوم را که با مبانی صدرایی مطابقت بیشتری دارد باید به عنوان نظر دقیق و نهایی او دانست.

۵. تأکید علامه طباطبایی بر اطلاق ذات و توجه به تفاوت دو مرتبه احدیت و واحدیت

علامه طباطبایی در برخی آثار خود، همچون سایر حکیمان مسلمان، باور خود به نظریه عینیت ذات و صفات را اعلام می‌کند و بدون اشاره به اینکه حکم عینیت مربوط به مرتبه واحدیت است (نه مرتبه احدیت) آن را تبیین می‌کند. مطابق این نظریه هیچ تمایزی بین صفات نیست مگر به حسب مفهوم؛ زیرا اگر علم او عین قدرت و عین ذات نباشد (چنانچه در مورد ما انسان‌ها چنین است) می‌بایست هر یک از صفات او دیگر صفات را محدود سازد و این حالت موجب حد و تناهی ذات است و این دو مستلزم ترکیب و احتیاج به مافوق خواهد بود. در حالی که خدای متعال منزّه از این نقایص است. علامه در همین جا صفت احدیت را معنا می‌کند: ذات از هیچ جهتی انقسام نمی‌یابد و نه در خارج و نه در ذهن کثرتی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۵۹). علامه در اثر فلسفی *نهایة الحکمة* نیز دیدگاه حکیمان در عینیت ذات و صفات (و صفات با هم) را درست می‌داند و علاوه بر تبیین این دیدگاه، سایر نظرات را مورد نقد قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۲۸۴-۲۸۷). با اینکه علامه در آثار خود بیشتر همین نظریه را که مورد وفاق حکیمان است تأیید می‌کند گاهی نیز با حرکت در مسیری که ملاصدرا آغاز کرده بود، دیدگاه او را در ملاحظه مرتبه احدیت و بیرون بودن اوصاف کمالی از آن مرتبه تحکیم می‌کند و نظریه عینیت صفات و اسماء را به مرتبه واحدیت مربوط می‌داند.

علامه در کتاب *رسائل توحیدی* ابتدا در رساله توحید تبیین می‌کند که حقیقت وجود، ذاتاً و از هر جهتی واجب الوجود است و دارای هر کمال واقعی و مبرا از تمامی نقص‌ها و امور عدمی است. از سوی دیگر هر مفهومی، ذاتاً جدای از دیگر مفاهیم است و به این ترتیب انطباق هر مفهوم بر یک مصداق، نوعی تقیید برای آن مصداق خواهد بود. انطباق یک مفهوم بر واجب الوجودی که ذاتاً مطلق و نامحدود است تنها در مرتبه متأخر از ذات امکان‌پذیر است. بنابراین وجود واجب از هر نوع تعین اسمی و صفتی و هر نوع تقیید مفهومی، منزّه است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۶-۱۷). از نظر علامه انبیاء پیشین و فیلسوفان الهی از مصر، یونان و ایران همگی معتقد بودند که الله تعالی، ذاتی دارای همه کمالات و مبرا از تمامی نقایص است و همه صفات کمالی، عین ذات اوست. این میراث بعدها توسط فیلسوفان مسلمان چون فارابی، ابن‌سینا و

صدرالمتألهین شرح و تبیین شده است. با وجود اهمیت این بحث، باید گفت کامل ترین درجه توحید ذاتی (به معنای نفی هر نوع تمیز و تعین) در منابع اسلامی و شیعی مطرح بوده است و سپس به عنوان میراث به دست کسانی از امت پیامبر (ص) که به مقام ولایت بار می یابند رسیده است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۲-۳۳). بنابراین باید گفت از نظر علامه اسماء الهی، همگی متأخر از مقام اطلاق ذاتی قابل ملاحظه هستند.

علامه طباطبایی در رساله اسماء الهی از کتاب رسائل توحیدی، برای ذات با ملاحظه یا عدم ملاحظه تعینی از تعینات محدودیت ساز، سه مرتبه را در نظر می گیرد: ذات بدون ملاحظه هیچ تعین و محدودیت مفهومی یا مصداقی؛ ذات با ملاحظه صفات ذاتی: اسماء ذاتی؛ ذات با ملاحظه صفات فعلی: اسماء فعلی. خدای سبحان در مرتبه ذات، وجودی ناب است که همه کمالات وجودی را دارد؛ در این مقام و مرتبه از توحید، او وحدتی دارد عین ذات؛ و فرض موجودی دوم در کنار او محال است. در این موطن، نه تعددی است و نه اختلافی، هیچ تعین مصداقی یا مفهومی (به معنای محدودیت به یک حد و مرزی) در اینجا راه ندارد؛ بلکه هر گونه تعینی در نظر گرفته شود خواه مفهومی یا مصداقی، پس از این مرحله خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۰).

خدای سبحان در مرتبه اسماء، مصداق همه اسماء نیکوست: با ملاحظه علم، عالم؛ با ملاحظه قدرت، قادر و بنابراین او با توجه به ذاتش و بدون توجه به هر چیز دیگری، به این کمالات متصف شده و به آن ها نامیده می شود و مفاهیم آن ها از ذات او بدون لحاظ هر چیز دیگری انتزاع می شوند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۰). این ها اسماء ذاتی هستند. پس از این مرتبه، هنگامی که وجودهای تراویده از ذات اقدس اله با او ملاحظه شوند بین آن وجودها و اسماء ذاتی او نسبت هایی هویدا می شود که همچون رابطه هایی، آن وجودها را با اسماء الهی مرتبط می کنند (نه با ذات اقدس الهی)؛ زیرا مقام ذات از همه تعینات و نسبت ها منزّه است. در این مرحله تعینات و وصف های دیگری ظاهر می شوند و مفاهیم دیگری مانند آفریدن، روزی دادن، رحمت و کرم، مبعوث کردن انتزاع می شوند. این مفاهیم به عنوان اسماء فعلی دارای رتبه ای پس از ذات و اسماء ذاتی هستند و از مقام فعل گرفته می شوند. اتصاف ذات به این صفات، به اعتبار حیثیت باز می گردد. به عبارت دیگر ذات اقدس اله به گونه ای است که اگر آفریده ای فرض شود او آفریدگار است و اگر رزقی در نظر گرفته شود او رازق است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۰-۴۱). علامه در بیان دو مقام احدیت و واحدیت چنین توضیح می دهد که ذات اقدس خداوند، دارای صرافت و اطلاق بوده و از هر نوع تعین مفهومی یا مصداقی حتی خود اطلاق، منزّه

می‌باشد. این تعین که همه تعینات را محو می‌کند، و بساط همه کثرت‌ها را در می‌نوردد به عنوان نخستین اسم و اولین تعین، همان مقام احدیت است. پس از این تعین، تعین‌های بسیطی مانند هویت، علم و قدرت و از جمع قدرت و علم، تعین حیات، و سپس دیگر تعینات ترکیبی از انضمام تعینات بسیط، ظهور می‌یابند. این تعینات (اسماء الهی) هستند که در مقام واحدیت دارای مفاهیم متعدد و مصداقی واحد (ذات الهی) هستند. خداوند سبحان با احدیت ذات خود، همه کثرت‌ها را محو می‌کند و با حفظ وحدت خود به مقام اسماء تنزل می‌کند و با این تنزل، کثرت‌های مفهومی (نه مصداقی) ظهور می‌یابند، و سپس با ظهور در مظاهر (موجودات امکانی) و اظهار نمودن آن‌ها، به مراتب آن‌ها تنزل می‌کند و در این حال کثرت‌های مصداقی محقق می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۲-۴۵).

این تحلیل‌ها نشان می‌دهد که از نظر علامه در مرتبه احدیت تنها ذات قابل ملاحظه است و اعتبار اسماء و صفات (خواه اسماء ذاتی یا فعلی) در مرتبه‌ای دیگر - مرتبه واحدیت - خواهد بود. از این رو باید گفت هر نوع توصیفی (ایجابی یا سلبی) و اطلاق هر اسمی از اسماء حسنی بر ذات تنها در ساحت الهیت یا واحدیت ذات امکان‌پذیر است و حضرت احدیت از هر نوع وصف و اسمی مبرا و منزله است. پس هر شناختی که در باره او امکان‌پذیر باشد به دایره اسماء او محدود می‌شود. با چنین تحلیلی باید گفت انسان در مورد ذات احدی نمی‌تواند هیچ توضیحی داشته باشد و طبیعی‌ترین نوع مواجهه با آن حیرت است. ذات احدیت با رازها و اسراری که دارد بیش از آنکه میدان و مجالی برای سخن‌ورزی باشد وادی سکوت است.

علامه طباطبایی در اثر تفسیری خود *المیزان* به این بحث اشاره مفصل‌تری دارد. وی در شرح آیه لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ (مائده: ۷۳) اظهار می‌کند این بیان، تأکید بلیغ بر یکتایی ذاتی است که به هیچ وجه تعدد نمی‌پذیرد، نه در ذات و نه در صفات، نه در خارج و نه به حسب فرض (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۰۲-۱۰۳). علامه در شرح معنای توحید از نظر قرآن با اشاره به دو آیه سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ (صافات: ۱۶۰) و لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا (طه: ۱۱۰) اظهار می‌کند صفات کمالی که ما به خدا نسبت می‌دهیم اوصاف مقید و محدودی هستند و خدای تعالی نامقید و منزله از هر حدی است. قرآن وحدتی را برای خدا اثبات می‌کند که به هیچ معنایی، فرض کثرت برای آن ممکن نیست، چه در ناحیه ذات و چه در ناحیه صفات (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۳۲-۱۳۳). علامه طباطبایی در بحث روائی، عبارت حضرت امیرالمؤمنین در خطبه نخست نهج البلاغه را ناظر به این مطلب می‌داند. مطابق این بیان کمال معرفت خدای متعال، به آن است که وحدت عددی را از او نفی، و وحدت را به

معنای دقیقی برای او ثابت کنیم. کمال شناخت خدا و اخلاص، آن است که زبان در توصیف او بسته ماند. علت این امر آن است که هر صفتی شهادت می‌دهد که غیر از موصوف است؛ یعنی ملاحظه صفت غیر از ملاحظه موصوف است و همچنین اعتبار ذات، مغایر است با اعتبار ذاتی که موصوف قرار گرفته است. علامه طباطبایی در شرح عبارت کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ به دو نکته کلیدی اشاره می‌کند:

۱. هنگامی که خدای تعالی آدمی را تا درجه اولیاء و مقربان درگاه خود بالا برد و معرفت آدمی نسبت به خداوند به کمال رسید به ناتوانی خود در معرفت خدا و توصیف او آن طوری که شایسته کبریا و عظمت اوست پی می‌برد و به خوبی درک می‌کند هر معنایی را که می‌خواهد خدا را با آن توصیف کند از مشهودات خود که همه مصنوع خداوند گرفته است.

۲. این معانی صورت‌هایی ذهنی، محدود و مقید هستند که با هم ائتلاف ندارند و یکدیگر را دفع می‌کنند. مفاهیمی مانند علم، قدرت، حیات، رزق، عزت و غنا هر کدام غیر دیگری است. علم و قدرت غیر هم هستند زمانی که مفهوم علم را در نظر می‌آوریم، از معنی قدرت منصرف هستیم و در معنای علم، قدرت را نمی‌بینیم. وقتی معنای علم را به عنوان وصفی از اوصاف، تصور می‌کنیم، از ذاتی که متصف به آن است غفلت داریم.

از این رو باید گفت این مفاهیم و این معلومات نمی‌توانند بر خداوند منطبق شوند و او را آن چنان که هست حکایت کنند. لذا کسی که به درجه اخلاص رسیده خود را محتاج و ملزم می‌بیند که در توصیف خدای خود به نقص علاج ناپذیر و عجز غیر قابل جبران خود اعتراف کند و در حیرتی که از آن خلاصی ندارد گرفتار می‌شود.^{۲۰}

علامه در ادامه بحث روائی، بیانات امام علی (ع) در پاسخ مردی به نام ذعلب^{۲۱} را مربوط به بیان معنای احدیت ذات و چگونگی اتصاف ذات به اوصاف کمالی می‌داند و در باره وجه وصف ناپذیری حق متعال به چند مطلب لطیف و دقیق تأکید دارد:

۱. ذات خدای تعالی نامتناهی و محیط بر همه چیز است. از این رو کسی نمی‌تواند بر او مسلط شود و او را با دیگری مقایسه نماید. هیچ صفتی که جدا و ممتاز از ذات او باشد به ذاتش افزوده و ملحق نشده است. اشاره به هر صفتی موجب بطلان نامحدودیت او خواهد بود.

۲. صفات کمالیه خدای تعالی به حدی که شامل کمالات دیگر نباشد محدود نیست، علم و قدرت او مانند علم و قدرت ما نیست، مفهوم علم در ما غیر قدرت، و مفهوم قدرت جدای از مفهوم علم است. همچنین مصداق علم غیر مصداق قدرت است. در حالی که در مورد خدای تعالی صفات کمالیه‌اش همه عین هم هستند.

۳. در ساحت مقدس ذات الهی باید گفت مطلب از این هم لطیف‌تر و دقیق‌تر است، مفاهیمی چون علم، قدرت، جود و سایر صفات کمالیه به منزله معیار و میزان‌هایی هستند که عقل از طریق آن‌ها وجودهای خارجی و واقعیات را می‌سنجد. پس در حقیقت این مفاهیم ظرفیت‌های محدودی هستند که اگر هزاران هزار آن‌ها به هم ضمیمه شوند باز زاید بر مقدار ظرفیت و حد خود نمی‌گنجانند. از این رو ما نمی‌توانیم موجودی نامحدود را با این مقیاس‌های محدود بسنجیم. مفهومی مانند علم، دارای حدی است که نمی‌گذارد شامل قدرت و حیات و امثال آن بشود. حتی اگر به منظور رفع محدودیت آن بگوئیم علمی نه چون سایر علوم، گرچه آن را از بعضی جهات مطلق کرده‌ایم ولی این مفهوم، هنوز مفهوم است، و از عالم مفهوم و تصور پا فراتر نگذاشته است و شامل مفاهیم دیگر نمی‌شود. همین معنا است که هر انسان عاقلی را متحیر و سرگردان می‌سازد که چگونه می‌تواند خدای خود را توصیف کند و با چه زبانی دم از او بزند؟ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۴۹-۱۵۰).

علامه طباطبایی پس از بیان تفصیلی معنای توحید در روایات، به ویژه عباراتی از نهج البلاغه، در بحثی تاریخی اظهار می‌کند حکم فطری انسان به یگانگی و نامحدودیت خدا به جهت انس و الفت به معنای وحدت عددی و رواج شبهات، به تدریج از نظرها دور ماند و مردم از حکم فطری خود غافل شدند. این انحراف به آنجا رسید که فیلسوفان و اهل بحث از مصر، یونان و اسکندریه و حتی شیخ الرئیس در کتاب شفا و حکیمان پس از او تا هزاره هجری توحید را به معنای وحدت عددی دانستند. متکلمان هم به چیزی فراتر از وحدت عددی نرسیدند. آنچه در آثار فیلسوفان مسلمان پس از قرن دهم ملاحظه می‌شود به تصریح خودشان مطلبی است که از امیرالمؤمنین علی (ع) استفاده کرده‌اند. علامه طباطبایی به جای بررسی و تحقیق پیرامون این مسأله در قالب بحثی فلسفی، به ارائه بحثی روائی اکتفا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۵۳-۱۵۵). قطعاً منظور علامه طباطبایی از فیلسوفان پس از هزاره هجری در این عبارت، ملاصدرا و ایده او در توجه به مرتبه احدیت و عدم ملاحظه اسماء و صفات در این مرتبه است. با آنکه صدرا عبارت «کمال الإخلاص نفی الصفات عنه» را به نفی

صفات زائد بر ذات الهی تفسیر کرده است؛ ولی برای نخستین بار به بحث توحید اطلاقی پرداخته است. انتظار می‌رفت علامه طباطبایی که در تحلیل خود از ابن‌سینا نام می‌برد با ذکر نام حکیم بزرگ صدرالمألهین، دیدگاه‌های او را تبیین و تکمیل نماید و تفسیر متفاوت خود از عبارت نهج البلاغه را ارائه کند.

۶. نتیجه‌گیری

۱. در بحث امکان‌سنجی معرفت به مقام احدیت، ملاصدرا و صریح‌تر از او علامه طباطبایی معتقد است هر نوع توصیفی (ایجابی یا سلبی) و اطلاق هر اسمی از اسماء حسنی تنها در ساحت الهیت یا واحدیت ذات، امکان‌پذیر است و حضرت احدیت از هر نوع وصف و اسمی مبرا و منزّه است. ذات احدیت با رازها و اسراری که دارد بیش از آنکه میدان و مجالی برای سخن‌ورزی و عبارت‌پردازی باشد وادی حیرت و سکوت است.

۲. به نظر می‌رسد ابن‌سینا در طرح نظریه اتحاد مفهومی صفات الهی و اصرار بر بساطت واجب و اینکه صفات او نباید به ترکیب و جزء داشتن یا کثرت ذات بینجامد تلویحاً به مرتبه ذات احدی که از هرگونه تکثر حیثیتی مبرا و منزّه است توجه داشته است.

۳. شناخت‌ناپذیری حکمی است که تنها به ساحت ذات الهی مربوط می‌شود؛ وگرنه ذات در مراتب بعدی خود، هنگامی که با صفتی از صفات کمالی ملاحظه می‌شود، در تیررس شناخت انسان قرار دارد.

۴. بیان ناپذیری ذات حق متعال به معنای تعطیل عقل از شناخت ذات خداست. فیلسوف هیچ ابائی ندارد که این ایده به تعطیل بینجامد. در این فضا فیلسوف به صراحت اعلام می‌کند که مرتبه احدیت (ذات بدون ملاحظه صفتی از اوصاف) به هیچ وجه شناختنی نیست. بنابراین لازم است انسان در باره چنین حقیقتی، از ایراد هر سخنی (اجمال یا تفصیل، کم یا زیاد) پرهیزد؛ یعنی به طور کامل سکوت پیشه کند.

۵. در باره ذات حق متعال (مرتبه احدیت) هیچ توضیحی اعم از اسم، رسم یا بیان اشاره‌ای نمی‌توان داشت. در واقع عالم الهی‌دان در این زمینه هیچ نمی‌گوید و با نوعی تحیر و شگفت‌زدگی تنها سکوت می‌کند. عالمان الهی‌دان در حالی که در باره مرتبه احدیت ساکت هستند در شرح مرتبه دوم یعنی مرتبه ذات با ملاحظه اسماء و صفات (واحدیت) در میدان گفتمانی بسیار جدی و پردامنه وارد شده‌اند.

۶. علاوه بر فیلسوفان که گاهی به موضوع ذات احدیت اشاراتی داشته‌اند، اهل عرفان در باره ذات غیب الغیوبی (مقام باطن)، تعینات و مظاهر ذات (مقام ظاهر) و تفکیک سه مقام ذات، احدیت و واحدیت بحث‌های عمیقی مطرح کرده‌اند. با توجه به نزدیکی اندیشه‌ها و حتی بیانات فیلسوفانی چون ملاصدرا و علامه طباطبائی، به نظر می‌رسد این دو فیلسوف، با الهام و تأثر از بزرگان عرفان، به ویژه ابن عربی به نظریه احدیت و بیان ناپذیری آن دست یافته و آن را پرورش داده‌اند.

۷. پژوهش در باره مسأله جذاب عما در عرفان اسلامی و عنوان مشهور The Darkness of God در میان اندیشمندان غربی (به ویژه مسیحیت) می‌تواند به روشن شدن برخی از ابعاد موضوع این مقاله یعنی مقام احدیت کمک کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ (خطبه ۱)
۲. لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَخْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ (خطبه ۴۹)
۳. برای مطالعه بیشتر رک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۶: ۱۰۰۴-۱۰۰۷
۴. مؤلف کتاب سخن گفتن از خدا/ دیدگاه‌های کلی در باب امکان سخن گفتن از خدا را در شش دسته مورد بررسی قرار داده است: نظریه بی‌معنایی (ویتگنشتاین)، نظریه سکوت و بیان‌ناپذیری (فلوپین)، الهیات سلبی (ابن‌میمون)، الهیات تمثیلی (توماس آکوئیناس)، نظریه کارکردگرایی (ویلیام آلتون)، نظریه تشبیه در عین تنزیه (ابن عربی)، نظریه اشتراک و تشکیک وجود (ملاصدرا) (علیزمانی، ۱۳۸۶). البته به نظر می‌رسد نظریه اهل عرفان در باب تشبیه در عین تنزیه را باید به شرح مقام الهیت مربوط دانست. در عین حال باید گفت عارفان با تأکید بر مرتبه احدیت که از نظر آن‌ها از مقام واحدیت متمایز است در گروه پیروان نظریه سکوت و بیان‌ناپذیری قرار می‌گیرند.
۵. اندیشمندان مسلمان، در زمینه جواز و امکان توصیف خدا و چگونگی آن مواضع مختلفی دارند: نفی قابلیت عقل در معرفت دین و ظاهرگرایی افراطی در میان اهل حدیث و سلفیه آن‌ها را به تشبیه محض (و حتی تجسیم) رسانده است. معتزله با رویکرد تنزیهی خود به نفی صفات و تأویل‌گرایی افراطی کشیده شده‌اند و متکلمان اشعری برای نجات از ورطه تشبیه و تنزیه (تعطیل) با ایده اثبات بلاکیف به فاصله خود با مشبهه و اهل تنزیه اشاره کردند. طرح نظریه تشبیه در عین تنزیه توسط متکلمان امامیه، رویکردی خاص در مخالفت با تشبیه محض و تنزیه محض است.

راز حیرت و سکوت در مرتبه ... (فاطمه صادق زاده قمصری) ۲۲۳

۶. در متون عرفانی اصطلاحات احد را به «اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات و الاسماء و النسب و التعینات عنه» و احدیت را به «اعتبارها مع اسقاط الجميع» و واحدیت را به «اعتبار الذات من حیث انتشاء الاسماء منها و و واحدیتها بها مع تكثرها بالصفات» تعریف کرده‌اند (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۴۷)

۷. عارف در حالی که مقام احدیت را ورای تشبیه و تنزیه می‌داند، هنگام ملاحظه مظاهر حق متعال، با اعتقاد به اطلاق و تقید، بین دو نگاه تنزیهی و تشبیهی جمع کرده است. برای مطالعه بیشتر در باره نظریه تشبیه در عین تنزیه از نگاه عارف و تفاوت آن با معنای متداول آن نزد فیلسوفان و متکلمان نک: برنجکار، ۱۳۹۱: ۷-۱۵؛ علیزمانی، ۱۳۸۶: ۳۴۱-۳۵۶

۸. دو موضع سکوت و الهیات سلبی نباید با هم اشتباه شوند. در حالی که نظریه سکوت از اساس با هر نوع توصیف در باره خدا مخالف است الهیات سلبی با پذیرش امکان توصیف خدا، سخن گفتن در باره خدا را تنها با از طریق اوصاف سلبی جایز می‌داند. اولی به نفی صفات (اتصاف) قائل است و دومی به صفات منفی. برای مطالعه در باره الهیات سلبی و ارزیابی آن و مهم‌ترین پیروان آن در آیین یهود، مسیحیت و اسلام رک: توکلی، ۱۳۸۶: ۹۲-۱۱۴

۹. برای مطالعه بیشتر رک: هدایت‌افزا، ۱۳۹۶: ۲۳۶-۲۴۴

۱۰. برخی از اهل تحقیق ضمن اشاره به دو نوع گفتار شیخ‌الرئیس در بحث صفات الهی (که گاهی از وحدت مفهومی صفات سخن می‌گوید و گاهی دیگر به شرح اوصاف او که با هم متفاوت هستند پرداخته است) با توجه به بزرگی موقعیت علمی او، دوگونه بودن بیان شیخ در بحث مفهوم‌شناسی اوصاف الهی را به تفاوت سطوح مخاطبان او مربوط دانسته‌اند. مطابق این دیدگاه، ابن‌سینا هنگام طرح مبحث دشوار اوصاف الهی، با تفتن به تفاوت انسان‌ها در کمالات معرفتی، نظریه اتحاد مفهومی صفات واجب را برای گروه نخبگان و خواص مطرح کرده است. برای مطالعه بیشتر رک: شهیدی، ۱۳۸۹: ۳۹-۴۷

۱۱. ابن‌سینا این حکم را در مورد همه بسائط جاری می‌داند. بسیط در مقایسه با لوازم خود، از همان حیث که فاعل است قابل نیز هست. در بسیط، «عنه» و «فیه» شیء واحدی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۸۱). به این ترتیب، امر بسیط می‌تواند لوازم کثیر داشته باشد بی آن‌که اجتماع فاعل و قابل (که امر محالی است) لازم آید.

۱۲. ابن‌سینا در حالی که پیش از این وحدت را به عنوان یکی از لوازم اول تعالی، صفتی نفسی و ایجابی تحلیل کرده بود در این موضع آن را به معنای «لا شریک له» یا «لا جزء له»، به عنوان صفتی سلبی می‌داند (برای مقایسه بیانات مختلف ابن‌سینا در مورد وحدت رک: (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۳-۳۴، ۱۸۱، ۱۸۸).

۱۳. از نظر ابن‌سینا اوصاف اضافی (مانند غنی) و سلبی (مانند فقر) در همه موارد (واجب یا ممکنات) در موصوف‌های خود وجود ندارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۸۸).

۱۴. اهل نظر معتقد هستند لوازم ذات واجب همواره از ذات بیرون هستند و نمی‌توانند متحد با ذات باشند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۲۲۹).

۱۵. ملاصدرا در مبدء و معاد در بحث عینیت صفات و ذات، در عین حال که با بیان و تلخیص چند عبارت تعلیقات، مطالب شیخ را بررسی و تکمیل می‌کند، به مهم‌ترین نکته مورد نظر ابن‌سینا یعنی عدم ملاحظه صفات در ذات الهی اشاره‌ای ندارد. برای مطالعه بیشتر رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۱-۱۲۶
۱۶. ملاصدرا این مطلب عظیم (گرانقدر) را با سه دلیل سدید (محکم) اثبات می‌کند (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۳۳-۱۳۵).
۱۷. أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِّيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ (نهج البلاغه، خطبه اول)
۱۸. رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۳۵-۱۴۰
۱۹. تعبیر صدرا: اذا عرفت هذا فاعلم ان جميع ما ثبت له تعالى في المقام الاول و مقام غيب الغيوب من التنزيه و التجريد و الغنى عن الغير و الواحدية و الاحدية و الصمدية فهو ثابت له في هذا المقام و هو مقام الالهية و الواحدية الجمعية، و كلما ثبت في هذا المقام من الاحوال و الصفات و مزاوله الافعال و الآثار فهو ثابت له في مقام الفرق الاحدى التنزيهي كما يعرفه الكاملون في العرفان.
۲۰. برای مطالعه توضیحات علامه رک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۳۵-۱۳۸
۲۱. شیخ صدوق این روایت را در کتاب توحید آورده است. رک: ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۰۸

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- (۱۴۱۲ق)، نهج البلاغه، تحقیق الدكتور صبحی الصالح، قم: مؤسسه دارالهجرة
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۶)، اسماء و صفات حق، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ سوم
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول
- ابن ترکیه، صائن الدین علی (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تحقیق و تصحیح سید جلال الدین اشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چاپ اول
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶ق)، تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، قاهره: دارالعرب، چاپ دوم
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدء و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، چاپ اول
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی

راز حیرت و سکوت در مرتبه ... (فاطمه صادق زاده قمصری) ۲۲۵

- اسماعیلی، محمدعلی، چنگی آشتیانی، مهری (۱۳۹۹)، «الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی در اندیشه علامه طباطبائی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال پنجاه و سوم، شماره ۲: ص ۳۰۷-۳۲۶
- برنجکار، رضا؛ حجت‌خواه، حسین (۱۳۹۱)، «بررسی و نقد دیدگاه‌های ابن عربی، ملاصدرا و علامه طباطبائی در معناشناسی صفات الهی»، *حکمت معاصر*، سال سوم، شماره ۱: ص ۱-۳۲
- توکلی، غلامحسین (۱۳۸۶)، «الهیات سلبی»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، شماره ۹: ص ۹۱-۱۱۸
- شریفی، حسام‌الدین (۱۴۰۰)، «بررسی مقام احدیت در عرفان نظری از منظر ملاصدرا»، *حکمت اسلامی*، سال هشتم، شماره ۱: ص ۱۸۵-۲۰۲
- شهیدی، سعیده‌سادات (۱۳۸۹)، «مفهوم‌شناسی اوصاف الهی در فلسفه ابن‌سینا»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، شماره ۱۶: ص ۳۱-۵۰
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، *المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۵)، *شرح الاصول من الکافی*، کتاب التوحید، جلد ۴، تصحیح، تحقیق و مقدمه: محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۸)، *رسائل توحیدی*، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، لبنان- بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۶ق)، *نهاية الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوازدهم
- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۶)، *سخن گفتن از خدا*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول
- قربانی، اکبر (۱۳۸۸)، *بررسی و تحلیل دیدگاه علامه طباطبائی در باب سخن گفتن از خدا*، *اندیشه نوین دینی*، سال پنجم، شماره ۱۸: ص ۱۶۱-۱۸۸
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، *اصطلاحات الصوفیة*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الذرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول

۲۲۶ حکمت معاصر، سال ۱۵، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: صدرا، چاپ هشتم
هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۶)، «استیفای عوامل مہجوریت ایده‌ی ترادف مفہومی در باب صفات الہی با تأکید
بر آثار ابن سینا و شیخ احسانی»، پژوهشنامہ فلسفہ دین، شماره ۳۰: ص ۲۳۳-۲۵۶