

An Explanation and Analysis of the Impact of the Primacy and Simplicity of Existence in Sadrian Philosophy on the Interpretation of Qur’anic Monotheism in *al-Mizān*

Esmat Hemmati*

Abstract

Monotheism (tawḥīd) is the foundational principle of all Islamic teachings. This study examines how the principles of the primacy of existence (aṣālat al-wujūd) and the simplicity of existence (basāṭat al-wujūd) shape the understanding of Qur’anic monotheism in the thought of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. Using a descriptive–analytical method based on textual analysis, the research focuses on his Qur’anic exegesis, *Tafsīr al-Mizān*.

‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī (1902–1981), a leading exegete and philosopher of the school of Transcendent Wisdom (al-ḥikmah al-muta‘āliyah), interprets Qur’anic monotheism as the oneness of the Divine Essence (aḥadiyyat al-dhāt). This denotes absolute non-composition of God’s Essence—whether external, mental, or analytical—rather than mere numerical unity.

The study shows that Ṭabāṭabā’ī extensively employs metaphysical principles such as the primacy, simplicity, and absolute purity (ṣarāfah) of existence to explain divine unity, while viewing them as fully compatible with the Qur’an-by-Qur’an method of exegesis. It concludes that, within his intellectual framework, rational demonstration can deepen the understanding of revealed knowledge.

Keywords: Primacy of existence, Simple reality (*basīṭ al-ḥaqīqah*), Numerical unity, Oneness of the Divine Essence.

* Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran, e.hemmati@cfu.ac.ir

Date received: 23/11/2024, Date of acceptance: 22/04/2025



Introduction

In the field of hermeneutics, it is widely acknowledged that the interpreter's presuppositions and pre-understandings influence the interpretation of a text. At the beginning of *Tafsīr al-Mīzān*, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī introduces his exegetical approach as the Qur'an-by-Qur'an method. Nevertheless, this research demonstrates that, in explicating Qur'anic monotheism, he draws upon the principles of Sadrian philosophy—particularly the primacy of existence and the simplicity of the reality of existence—without considering this practice to be in conflict with the Qur'an-by-Qur'an approach. The reason lies in 'Allāmah's intellectual framework, which recognizes reason and rational demonstration as authoritative. The aim of this research is to explain and analyze 'Allāmah's interpretation of Qur'anic monotheism with reference to the foundations of Transcendent Wisdom.

Materials & Methods

This study has been conducted using a descriptive–analytical method based on textual analysis.

Discussion & Result

According to 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, the use of the term *aḥad* in the verse “Say: He is Allah, the One” (Qur'an 112:1), employed affirmatively and without qualification, addition, or description, conveys the meaning that the existence of God absolutely negates the possibility of any likeness or equivalent. *Aḥad* denotes an existence that does not admit any form of multiplicity and, because it cannot be counted or enumerated, does not fall within the category of number. This contrasts with *wāḥid* (one), for which multiplicity may be conceived either externally, mentally, or hypothetically by secondary rational consideration.

The term *aḥad* is used positively and exclusively for God, who is free from any suspicion of composition—whether external, mental, or analytical. In analyzing this concept, God is presented as the Necessary Reality of existence, identical with the very reality of existence itself, from which all the effects of other levels of existence derive. In this sense, He is the remover of all need from the entirety of being and the invincible Lord and object of worship.

The idea that what is realized externally is existence itself, that existence is the source of all effects, and that existence is a graded reality whose highest level is Necessary Existence—one for whom non-existence is inconceivable—is among the

well-known doctrines of Transcendent Wisdom (the primacy and gradation of existence). Another point ‘Allāmah employs in interpreting the oneness of the Divine Essence is that the attributes of perfection ascribed to God in the Qur’an are either exclusive or expressed in an exclusive context. He specifically refers to the attribute *al-Wāḥid al-Qaḥḥār* (the One, the All-Dominant), explaining that an entity which has no limit or boundary cannot admit multiplicity, since the absence of limitation precludes differentiation. There is nothing outside such an existence that could strengthen it by addition or weaken it by removal. Such unity is conceivable only if the reality in question is infinite.

“Infinity,” understood as the absolute negation of all limits, is synonymous with complete purity and absolute simplicity, for limitation necessarily entails a composition of existence and non-existence and implies contingency. Embedded in the concept of infinity is the idea that nothing lies outside the encompassing scope of such an existence for a second to be supposed (the simplicity of the reality of existence). In this perspective, unity is an attribute of the Essence itself, and the Essence is such that it rejects all forms of multiplicity—whether arising from the Essence itself or from the relation between attributes.

In Mullā Ṣadrā’s formulation of the principle “*The simple reality is all things and nothing is outside it*,” the denial of simplicity in the Necessary Being entails accepting composition, which implies need, negates simplicity, and introduces limitation. The negation of limitation, by contrast, entails the affirmation of infinite existence. The very conception of infinity prevents the supposition of a second, even at the level of rational hypothesis. This is precisely the meaning of the oneness of the Divine Essence. Therefore, from ‘Allāmah’s perspective, understanding Qur’anic monotheism—understood as the oneness of God’s Essence—is impossible without grasping the simplicity and absolute purity of existence, which in turn is inconceivable without the principle of the primacy of existence. Only a simple existence can be infinite, rendering the supposition of a second intrinsically impossible, as ‘Allāmah explains in his commentary on the opening verse of Sūrat al-Tawḥīd.

‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī interprets God’s attribute of dominance (*qaḥḥāriyyah*) as signifying total existential encompassment and, consequently, invincibility—once again grounded in the primacy and simplicity of the reality of existence.

Conclusion

The application of the principles of the primacy and simplicity of existence in interpreting the oneness of the Divine Essence in *Tafsīr al-Mizān* demonstrates one form of interaction between reason and revelation in opening new epistemic horizons of revealed knowledge for the intellect. ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī holds that human beings, by employing sound demonstration—consisting of certain premises and correct logical form—can arrive at truths that correspond to reality and thereby uncover revealed knowledge. For this reason, he does not regard the use of the principles of Transcendent Wisdom as contradictory to the Qur’an-by-Qur’an exegetical method.

An exegete never engages in interpretation without presuppositions that have been critically examined at the epistemological level. According to ‘Allāmah’s intellectual system, in which reason is authoritative, certain rational knowledge and revealed knowledge will share common insights. Reliance on demonstrative knowledge can therefore lead to a deeper understanding of revealed knowledge.

Bibliography

The Holy Qur’an

Nahj al-Balāghah

Ashtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn (2003). *Existence from the Perspective of Philosophy and Mysticism*. Qom: Bustān-e Ketāb. **(in Persian)**

Ibn Turka, Šā’in al-Dīn (1999). *Tamhīd al-Qawā’id*, ed. and annot. by Sayyid Jalāl al-Dīn Ashtiyānī. Qom: Bustān-e Ketāb. **(in Arabic)**

Javādī Āmulī, ‘Abdullāh (1989). *Commentary on Transcendent Wisdom*, Part One of Vol. 6. Tehran: al-Zahrā’ Publications. **(in Persian)**

——— (1989). *Commentary on Transcendent Wisdom*, Part Two of Vol. 6. Tehran: al-Zahrā’ Publications. **(in Persian)**

Ḥā’irī, Mahdī (1982). *The Hierarchy of Being*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. **(in Persian)**

——— (2005). *Philosophical Essays*, ed. by ‘Abdullāh Naṣrī. Tehran: Institute for Research in Philosophy of Iran. **(in Persian)**

al-Ḥillī, Muḥammad b. Yūsuf (2003). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I’tiqād*, introd. and annot. by Ja’far al-Subḥānī. Qom: Imam al-Šādiq Institute. **(in Arabic)**

Sabzawārī, Mullā Hādī (n.d.). *Sharḥ al-Manzūmah*. Beirut: Dār al-‘Ilm. **(in Arabic)**

- Kamālī Sabzawārī, Shahryār & Saʿīdī Mehr, Muḥammad (2017). "Essential Unity and the Simplicity of the Divine Essence from the Perspective of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī." *Journal of Kalām and Islamic Philosophy*, 50(2), 301–313. **(in Persian)**
- Shirāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad (Mullā Ṣadrā) (1981). *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-Aqliyyah al-Arbaʿah*, vols. 2, 3, 6. Beirut: Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. **(in Arabic)**
- (2003). *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāḥij al-Sulūkiyyah*, ed., intro., and crit. study by Sayyid Muṣṭafā Muḥaqiq Dāmād. Tehran: Ṣadrā Islamic Philosophy Foundation. **(in Arabic)**
- (2002). *al-Mabdaʾ wa al-Maʿād fī al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah*, ed., intro., and crit. study by Muḥammad Dhabīḥī & Jaʿfar Shānzārī. Tehran: Ṣadrā Islamic Philosophy Foundation. **(in Arabic)**
- Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Husayn (n.d.). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*, vols. 1, 5, 7, 20. Qom: Society of Seminary Teachers. **(in Arabic)**
- (1983). *Nihāyat al-Ḥikmah*. Qom: Islamic Publications Institute. **(in Arabic)**
- (2013). *Nihāyat al-Ḥikmah*, vol. 1, rev. by Gholām-Rezā Fayāzī. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. **(in Persian)**
- Qazvīnī, Abū al-Ḥasan Rafīʿī (1997). *Collected Philosophical Treatises and Articles*, ed. and intro. by Gholām-Husayn Rezā-Nezhād. Tehran: Sepehr. **(in Persian)**
- Corbin, Henry (2006). *History of Islamic Philosophy*, trans. by Javād Ṭabāṭabāʾī. Tehran: Kavir Publications. **(in Persian)**
- Lāhijī, Mullā Jaʿfar (2007). *Commentary on Mullā Ṣadrā's Risālat al-Mashāʾir*, ed. and crit. study by Sayyid Jalāl al-Dīn Ashtiyānī. Qom: Bustān-e Ketāb. **(in Arabic)**
- Maʿāref, Muḥīd & Nowrūzī, Gholām-Rezā (2016). "'Allāmah Ṭabāṭabāʾī's View on Non-Numerical Unity." *Journal of Religious Studies*, 16(33), 5–30. **(in Persian)**
- Mostajerān Gūrtānī & Bīdehandī, Muḥammad (2022). "A Foundational Study of the Primacy of Existence and Quiddity in Explaining the Quidditylessness of the Necessary Being." *Journal of Islamic Philosophy and Theology*, 55(1), 155–177. **(in Persian)**
- Mostajerān Gūrtānī & Riyāḥī, ʿAlī Arshad (2022). "An Evaluation of Mīrzā Javād Tehrānī's Critiques of Mullā Ṣadrā's Primacy of Existence." *Contemporary Wisdom*, 3(34), 181–214. **(in Persian)**
- Moṭahharī, Murtaḍā (n.d.). *A Journey through Nahj al-Balāghah*. Qom: Ṣadrā Publications. **(in Persian)**
- Hemmatī, ʿEṣmat (2015). "An Analysis and Evaluation of the Foundations and Proofs of the Particular Gradation of Existence." *Kheradnāmeḥ-ye Ṣadrā*, no. 80, 77–94. **(in Persian)**
- Hemmatī, ʿEṣmat & Dehbāshī, Mahdī (2015). "The Intellectual System of 'Allāmah Ṭabāṭabāʾī: Moderate Rationalism and Reasoned Faith." *Contemporary Wisdom*, 6(3), 121–141. **(in Persian)**

تبیین و تحلیل تأثیر اصالت و بساطت وجود در حکمت صدرایی بر تفسیر توحید قرآنی در المیزان

عصمت همتی*

چکیده

توحید اساسی‌ترین اصل اعتقادی است که جمیع معارف اسلامی مبتنی بر آن است. موضوع این پژوهش تحلیل تأثیر اصالت و بساطت وجود بر فهم توحید قرآنی از دیدگاه علامه طباطبایی است. روش تحقیق: توصیفی-تحلیلی با تکیه بر متن است. علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰) مفسری بزرگ و فیلسوفی پیرو حکمت متعالیه است. او معتقد است توحید قرآن به این معناست که خداوند احدی الذات است و ذات از هر نوع ترکیبی اعم از خارجی، ذهنی، تحلیلی، منزّه است که با درک عرفی یعنی وحدت عددی خداوند متفاوت است. هدف: این پژوهش این است که با تحلیل متن تفسیر المیزان نشان داده شود که علامه چگونه در تبیین احدیت ذات از اصول حکمت متعالیه بهره برده است. یافته‌های پژوهش: نشان می‌دهد که علامه در تبیین احدیت ذات از مبانی چون اصالت وجود، بساطت و صرافت حقیقت وجود استفاده فراوان کرده است و استفاده از این اصول را منافی شیوه تفسیری قرآن به قرآن نشمرده است. در نتیجه: می‌توان گفت با توجه به نظام فکری علامه در اعتماد به عقل در فهم حقایق مطابق با واقع، در سایه معرفت برهانی می‌توان از معرفت و حیانی دریافت عمیق‌تری داشت.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود، بسیط الحقیقه، وحدت عددی، احدیت ذات.

* استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، e.hemmati@cfu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۲



۱. مقدمه و طرح مساله

حکمت متعالیه نام نظام فلسفی صد الدین شیرازی است (۹۷۹-۱۰۵۰). ملاصدرا با تا سیس و تبیین اصول دقیق وجود شناسی توفیق حل بسیاری از مسائل مهم الهیات را که تا قبل از او در تفکر مشایی و اشراقی حل نشده باقی مانده بود، یافت و درواقع همین کار آیی رمز اصلی روی آوری متفکران و صاحب نظران به این نظام فکری است. ملاصدرا درباره ی نظام فلسفی اش قائل بود که حکمت متعالیه بین دریافت های شهودی و معارف و حیانی و براهین عقلی جمع معرفتی کرده و در سایه برهان عقلی با محوریت قران، توافق دریافت های معرفتی این سه حوزه را نشان داده است (جوادی آملی، ۱۴۰۱ق: ۳۹). علامه طباطبایی (۱۲۷۹-۱۳۶۰) فیلسوفی پیرو حکمت متعالیه و درعین حال مفسر بزرگ قران کریم است و قطعاً المیزان بزرگ ترین اثر علمی ایشان است. علامه در تبیین آیات قرانی از مبانی فلسفی حکمت متعالیه استفاده کرده است و متذکر می شود که برخی مفاهیم عالی قرانی (چون احدی الذات بودن حضرت حق) را بشر تا به فهم مبانی و مفاهیم وجود شناسی فلسفه ی صدرای نرسید، نتوانست دریابد (طباطبایی، بی تا: ج ۶/۱۰۴). پرسش اصلی این تحقیق چگونگی بهره گیری علامه از اصول فلسفی صدرای در تبیین توحید قرانی است. ابتدا اجمالاً دو اصل اصالت وجود و قاعده ی بسیط الحقیقه به اختصار توضیح داده می شود و سپس دیدگاه صاحب المیزان درباره توحید قرانی مورد بررسی و تحلیل قرار می گیرد.

۲. پیشینه

مجید معارف (۱۳۹۵) وحدت حقیقی حضرت حق را از دیدگاه علامه مورد بررسی قرار داده است اما به اصول فلسفی مورد استفاده علامه نپرداخته است. او معتقد است که علامه در اثبات وحدت اطلاقی حضرت حق به آیات و روایات استناد کرده است، درحالی که علامه از مبانی فلسفی حکمت متعالیه به طور مستقل بهره برده و مطلب را برهانی کرده است و آیات و روایات را در تائید و تکمیل ذکر کرده است. در پژوهش حاضر مبانی فلسفی مورد استفاده علامه تحلیل شده است. سید شهریار کمالی سبزواری (۱۳۹۶) توحید صفات و بساطت ذات واجب تعالی از دیدگاه علامه طباطبایی را مورد تحلیل قرار داده است که محور بحث درباره رفع تعارض ظاهری دو دیدگاه علامه در توحید صفاتی در کتاب رسائل و المیزان است. از نظر نویسنده لازمه نظریه تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی صفات خداوند ترکیب ذات واجب تعالی از وجود و عدم خواهد بود و نظریه صحیح نفی

کثرت مفهومی صفات در مقام ذات و تأخر صفات واجب از مقام ذات است. نویسنده مقاله توجه نکرده است که این سخن زمانی درست است که وجود خداوند بسیط الحقیقه باشد که یکی از مفاهیم تبیین شده در حکمت متعالیه است. در مقاله علی مستأجران گورتانی و محمد بید هندی (۱۴۰۱) محور بحث نقش اصالت وجود بر نفی ماهیت از واجب الوجود است و به طور خاص به شبهه ابن کمونه مطابق حکمت متعالیه پاسخ داده شده است و به بحث وحدت اطلاقی پرداخته نشده است. علی مستأجران گورتانی (۱۴۰۱) معتقد است میرزا جواد تهرانی با طرح هشت اشکال بر استدلال ملاصدرا بر اصالت وجود معتقد بوده که اثبات توحید ذاتی فقط با اصالت ماهیت سازگار است. از نظر نویسنده علت خطای او این است که بین اقتضا پذیری و علیت پذیری تفکیک نکرده است و اینکه نتوانسته برهان توحید واجب الوجود را با مبانی اصالت وجود سازگار کند. واقعیت این است که نقش پیش فرض‌ها و پیش فهم های فلسفی علامه طباطبایی در تفسیر احدیت ذات در پژوهش های پیشین مورد بررسی قرار نگرفته است. در این پژوهش تأثیر دو اصل اصالت وجود و بساطت حقیقت وجود بر تحلیل توحید قرآنی از دیدگاه علامه مورد بررسی قرار گرفته است.

۳. اصالت وجود

اثبات اصالت وجود، انقلابی حقیقی در فلسفه است. (کوربن، ۱۳۸۵: ۴۵۳) بر مبنای اصالت وجود مسائل بسیاری از فلسفه حل می شود و بنابر اصالت ماهیت محذوراتی پیش می آید و بسیاری از مسائل مهم در تردید باقی می ماند. (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۸۱).

ماهیتی که اصالت یا عدم اصالت آن مورد بحث است همان نفس طبیعت و مفهومی است که از آن به کلی طبیعی تعبیر می شود. اختلاف اصلی در این مسئله به دو نحو قابل طرح است، اول: بعد از اینکه پذیرفتیم ازهرشی خارجی، دو مفهوم مغایر در ذهن حاصل می شود که با براهین متقنی اثبات می شود این دو مفهوم عین یکدیگر نیستند و مفهوم وجود جزء ماهیت نیست، همان طور که مفهوم ماهیت نمی تواند جزء مفهوم وجود باشد، زیرا وجود بسیط است و جزء ندارد (زیادت وجود بر ماهیت). در بحث اصالت وجود سؤال اصلی این است که آیا مفهوم وجود مفهومی است که عقل آدمی صرفاً با تحلیل و تعمل شدید از ماهیات انتزاع می کند؟ یا اینکه مفهوم وجود و هستی با قطع نظر از تحلیل عقلی دارای فرد خارجی است؛ به عبارت دیگر آیا برای وجود، فردی خارجی جز حصص ذهنی

مضاف به ماهیات، متحقق است یا این که وجود مفهومی ذهنی است که عقل با تحلیل ماهیت در ذهن آن را از ماهیات انتزاع کرده و این اضافه امری صرفاً ذهنی است؟ پاسخ صدرا به این سؤال این است که وجود یک مفهوم صرفاً ذهنی نیست که از تحلیل ماهیت به دست آمده باشد، بلکه وجود داری حقیقت خارجی است. دوم: آیا برای وجود فردی بالذات تحقق دارد یا اینکه وجود امری انتزاعی است و فرد بالذاتش ماهیت است؟ اصالت مورد نزاع در این بحث به معنای تحقق و منشأیت اثر است. قائل به اصالت وجود کلیه آثار؛ اعم از علیت و معلولیت، تقدم و تأخر، شدت و ضعف را خارج از ذات ماهیت دانسته و همه این امور را در حقیقت وجود می داند، از نظر او ماهیت حقیقت و واقعیت خارجی ندارد و حداکثر حد و نفاد وجود است (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۸۳). ملاصدرا برای مفهوم انتزاعی وجود، افراد حقیقی قائل است از نظر او آنچه از وجود صادر شده وجودت خاصه است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳۹/۱، لاهیجی، ۱۳۸۶: ۱۴۸) خلاصه‌ی محل نزاع: بعد از اینکه مفاهیم ذهنی منحل به دو مفهوم وجود و ماهیت می شود، آیا تقرر و ثبوت خارجی اختصاص به شیئیت ماهوی انسان و فرس و بقر و شجر دارد یا تحقق اختصاص به وجود دارد و مفهوم وجود دارای فرد بالذات در خارج است و کلیه آثار خارجی از آن وجود است. به همین دلیل برخی شارحان فلسفه‌ی صدرا اصل اختلاف را در این دانسته‌اند که قائل به اصالت وجود پذیرفته که تحقق و منشأیت آثار، متعلق به وجود است؛ یعنی جا علیت و معلولیت، شدت و ضعف، تقدم و تأخر و آنچه خارج ذات ماهیات است در حقیقت وجود است. (طباطبائی، ۱۳۹۲: ج ۴۴/۱) از نظر ملاصدرا وجود موجود به ذات است و ماهیت به وجود موجود است. این نکته قابل ذکر است، اگر ادله اصالت وجود تمام باشد، باید وجود در واجب و ممکن هردو اصیل باشد و اگر دلایل اصالت ماهیت تمام باشد، این اصل در تمام موجودات باید رعایت شود؛ یعنی نمی توان قائل به تئوری‌ای شد که در واجب وجود را اصیل بداند و در ممکنات ماهیت را؛ زیرا ادله عقلی تخصیص بردار نیستند. اگر قول به اصالت ماهیت تنها درباره واجب محذور داشته باشد، همین یک مورد کافی است که اصل اصالت ماهیت باطل شود ملاصدرا یکی از دلایل ابطال دیدگاه اشراق را همین نکته ذکر می کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۴۱) برهانی که برای آن ادعای بدهت می شود به تقریر علامه طباطبائی این است که ماهیت در حد ذاتش نسبت تساوی به وجود و عدم دارد، اما ماهیت در خارج از حالت تساوی خارج شده آنچه که ماهیت را از حالت تساوی خارج کرده

تبیین و تحلیل تأثیر اصالت و بساطت وجود در حکمت ... (عصمت همتی) ۲۹۳

وجود است، بنابراین چطور می‌توان پذیرفت چیزی که عامل تحقق ماهیت و اشیاء است خودش تحقق به ذات نداشته باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۰)

کیف و بالکون عن استوی قدخرجت قاطبه الاشیایی. (السزواری، بی‌تا: ۱۲)

مسئله اساسی این است که قول به اصالت وجود پایه اساسی اثبات وحدت حقیقی بین وجود واجب با سائر مراتب هستی قرار می‌گیرد؛ زیرا با دیدگاه اشراق که وجود را در واجب اصیل می‌شمارد و در مخلوقات ظاهراً قائل به اصالت ماهیت است، سنخیت حقیقی بین خدا و جهان قابل تبیین نیست و با دیدگاه مشاء هم که حقایق وجودی تباین به تمام ذات دارند، باز تصور سنخیت حقیقی ممکن نیست. به همین دلیل اصالت وجود تأثیر تام در مفهوم وحدت حقیقت هستی دارد. (ابن ترکه، ۱۳۸۷: ۲۴). ملاصدرا با اثبات تشکیک خاصی این حقیقت را به ذات ذومرتبه می‌داند. (همتی، ۱۳۹۴: ۸۸)

۴. معرفی اجمالی قاعده بسیط الحقیقه

ملاصدرا این اصل را نقل شده از ارسطو می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۶۸/۲) به دلیل اینکه گمان می‌کرده که کتاب اثولوجیا از ارسطوست، اما امروزه انتساب کتاب به ارسطو محل اشکال است و آن را یا باید از افلوطین دانست یا فرفورئوس که تفسیری از کتاب یا بخش خداشناسی ارسطو ارائه کرده است. (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۵۱۷) فهم بسیاری از مسائل مهم الهیات در فلسفه‌ی حکمت متعالیه مبتنی بر این قاعده است. ملاهادی سبزواری در تعلیقه بر اسفار معتقد است شرح تفصیلی و تهذیب و تنقیح این اصل فلسفی - عرفانی و ادای حق مطلب از ویژگی‌های صدرالمتالهین است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۶۸/۲) و ملاصدرا درباره فهم و تقریر خود از این اصل می‌گوید: «لم اجد من له علم بذلک فی وجه الارض» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۴۰/۳) او از این اصل در تبیین وحدت حق و احدی الذات بودن واجب و عینیت ذات و صفات و برای بیان علم حضوری باری تعالی به جزییات در مرتبه ذات و فعل بهره برده است. ملاصدرا در مشعر ششم از منهج اول المشاعر و در جلد دوم اسفار این مطلب را موردتحقیق قرار داده و می‌نویسد: «اعلم إن واجب الوجود بسیط الحقیقه غایه البساطه و کل بسیط الحقیقه کذلک، کل الاشیاء. فواجب الوجود کل الاشیاء لا یخرج عنه شیء من الاشیاء» (همان: ج ۳۷۰/۲) او براین قاعده دو برهان اقامه کرده است، اساسی‌ترین برهان این است که اگر از هویت حقیقه‌ی بسیط چیزی خارج باشد، بنابراین ذات بسیط مصداق سلب آن چیز خواهد بود؛ در غیر این

صورت بر آن ذات، سلب سلب آن چیز صدق خواهد کرد، سلب سلب، مساوق ثبوت است (چیزی نمی‌تواند از دو طرف نقیض خالی باشد، اگر سلب صدق نکند، سلب سلب صدق خواهد کرد)، اگر سلب چیزی از بسیط ممکن باشد، در این صورت ذات متحصل القوام خواهد بود از حقیقت چیزی و لا حقیقت چیزی؛ در این صورت مرکب خواهد شد، ولو ترکیب به حسب عقل که با تحلیل قابل طرح باشد؛ بنابراین دیگر بسیط نخواهد بود. درواقع به بیان شارح مشاعر درک درست قاعده درگرو فهم و تصور صحیح بسیط الحقیقه است. (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۲۳) بسیط در اینجا در مقابل انواع ترکیب است؛ یعنی ترکیب خارجی، ذهنی، عقلی، مقداری و تحلیلی. بسیط الحقیقه؛ یعنی وجودی که از شائبه هر ترکیبی حتی ترکیب عقلی و تحلیلی مبرا باشد، درواقع بساطت در این عبارت همان صرافت محض است؛ به عبارت دیگر بسیط الحقیقه جامع‌ترین و کامل‌ترین وجود است که کامل‌ترین و جامع‌تر از آن قابل تصور نیست؛ به همین دلیل چنین وجودی تمام مراتب وجود و کمالات وجود را در بر خواهد گرفت. البته چنین وجودی هیچ نوع محدودیتی نخواهد داشت، محدودیت با بساطت قابل جمع نیست، هر موجود محدودی مرکب از حد و محدود است؛ بنابراین لازمه بساطت عدم‌تناهی و صرافت محض است. صرف حقیقت یا حقیقت صرف حقیقتی را گویند که از کافه متقابلات خالی باشد و به وجهی از وجوه به عدم آن حقیقت متصف نباشد؛ مثلاً بیاض صرف، بیاضی را گویند که اولاً: شائبه ترکیب با غیر بیاض در آن نباشد. ثانیاً: جمیع مراتب سفیدی را واجد باشد؛ یعنی هیچ سفیدی فرض نشود که داخل در آن نباشد و از آن قابل سلب باشد؛ زیرا فقدان هر مرتبه‌ای از سفیدی مستلزم ترکیب عدم و وجدان خواهد شد که مخالف صرافت و بساطت است، تنها مصداق بسیط الحقیقه و صرف الوجود خود واجب‌الوجود است؛ بنابراین باید گفت: «إن الواجب الوجود صرف الوجود لان الوجود إذا كان مشوباً كان ناقصاً ليس بواجب بالذات و صرف الشی لا یسلب عنه الشی وکل ما لا یسلب عنه الشی فهو کل الاشیاء». (همان: ۴۱۸)

۱.۴ تفاوت قاعده بسیط الحقیقه و قاعدی صرف الشیء

قابل ذکر است که قاعده‌ی دیگری در فلسفه وجود دارد به نام قاعده‌ی «صرف الشی» که بیان می‌کند: «صرف الشی لا یشنی و لا یتکرر» که متقدمان حکماء مانند فارابی و متأخران چون شیخ اشراق به آن استدلال کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۶۸ ب: ۲۱۹) و قاعده عرفانی هم مطرح است که «لا تکرار فی التجلی» که در نظر اول ممکن است تمایز آن‌ها آشکار

نباشد؛ اما می‌توان گفت قاعده «صرف الشیء» اگر درباره وجود مطرح شود؛ یعنی گفته شود: «صرف الوجود لا یتثنی و لا یتکرر» با قاعد بسیط الحقیقه متصادق خواهند شد، صرف الحقیقه ی وجود و بسیط الحقیقه یک حقیقت و در خارج هم یک مصداق خواهند داشت که همان واجب‌الوجود است، از طرف دیگر می‌توان گفت قاعده‌ی «صرف الشیء» در ماهیت هم جاری می‌شود، اما بسیط الحقیقه در غیر حقیقت وجود قابل طرح نیست. شاید به این اعتبار بتوانیم بگوییم قاعده ی صرف الشیء اعم مصداقی از قاعده بسیط الحقیقه خواهد بود؛ به این معنا که درباره ماهیت صرف هم می‌توان سخن گفت که جای آن در ذهن خواهد بود و یکی از دلایل اثبات وجود ذهنی است ولی قاعده عرفانی «لا تکرار فی التجلی» مربوط به تجلیات حق است و متأخر از مرتبه ذات است.

۵. تفاوت «واحد» و «احد» از دیدگاه علامه طباطبایی

در فلسفه گفته می‌شود وحدت و کثرت از مفاهیم اولی بدیهی هستند که به دلیل بداهت بی‌نیاز از تعریف‌اند و تعریف‌های ارائه‌شده به نحوی مستلزم دور است؛ به‌طور خلاصه می‌توان گفت: واحد چیزی است که از آن نظر که واحد است تقسیم نمی‌شود. وحدت گاهی صفت ذات است و گاهی صفت وصف. اگر وحدت صفت ذات باشد وحدت حقیقی است. اگر وحدت عین ذات باشد نه وصف ذات؛ در این صورت نوع خاصی از وحدت مطرح می‌شود. (السبزواری، بی‌تا: ۱۰۸). علامه در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی: «وَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (۱۶۳ بقره / ۱۶۳) در باره تفاوت معنای «واحد» و «احد» چنین توضیح می‌دهد:

خداوند سبحان واحد است به خاطر صفت مثلاً الوهیتش که احدی با او در این صفت شریک نیست. او واحد است به این معنی که صفاتی که برای اوست جز تكثر مفهومی ندارند، پس علم و قدرت و حیاتش جمیعاً چیز واحدی است که همان ذاتش است و هیچ‌کدام از آنها غیر دیگری نیست، بلکه خداوند به قدرتش می‌داند و به حیاتش قادر است و به علمش حیات دارد و آن به معنای عدم تكثر و قسمت در ذات بذاتش است؛ یعنی او به ذاتش هیچ‌گونه تكثر و تجزی نمی‌پذیرد؛ یعنی نه تقسیم به جزء می‌شود نه ذات و اسم و نه ذات و صفت، این‌گونه وحدت احدیت ذات نامیده می‌شود و بر چنین وحدتی، لفظ «احد» اطلاق می‌شود در این استعمال حتماً باید به کلمه، ذات و مثل آن اضافه شود؛ مانند وقتی که می‌گوییم «ماجانی احد» با این ترکیب اصل ذات، چه واحد

چه کثیر رفع می‌شود، زیرا وحدت در ذات نه در وصفی از اوصاف اخذ شده است، برخلاف وقتی که می‌گوییم، «ما جاءنی واحد» یعنی یک نفر که دارای وصف وحدت است نزد من نیامد، در این صورت اگر دو نفر یا بیشتر نزد من آمده باشند، دروغی گفته نشده است، چون آنچه نفی شده وصف یک‌نفری بود، خواستیم بگوییم یک مرد با قید یک نفر نزد من نیامد و این منافات ندارد که چند مرد نزد من آمده باشد. خلاصه آنکه «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ» با همه کوتاهی‌اش می‌فهماند که الوهیت مختص و منحصر به خدای تعالی است و وحدت او وحدت مخصوصی است که لایق ساحت قدس اوست. چون وحدت به حسب آنچه مخاطبین می‌فهمند بر بیش از وحدت عامه که قابل انطباق بر انواع مختلف است دلالت نمی‌کند. در چنین زمینه‌ای اگر قرآن بفرماید معبود شما واحد است ذهن شنونده به آن وحدتی متوجه می‌شود که واحد در نظرش به آن معناست. اگر فرموده بود: «إِلَهٌ وَاحِدٌ» توحید را نمی‌رساند، اگر فرموده بود «إِلَهُكُمْ وَاحِدٌ» باز نص در توحید نبود؛ زیرا ذهن شنونده متوجه وحدت نوعی می‌شد، وقتی فرمود: «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ» معنای «إِلَهٌ وَاحِدٌ» بر «إِلَهُكُمْ» اثبات می‌شود که صریح در توحید می‌شود. (طباطبایی، بی‌تا: ج ۳۹۲/۱)

از نظر علامه در آیه‌ی شریفه‌ی: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، «احد» وصف گرفته شده از «وحدت» است، مانند واحد با این تفاوت که احد فقط بر چیزی اطلاق می‌شود که کثرت خارجی و ذهنی نمی‌پذیرد؛ به همین دلیل که عاد و شمارنده نمی‌پذیرد داخل در عدد نیست، برخلاف واحد که هر واحدی، خارجا یا ذهنی یا به واسطه توهم و یا به فرض عقل، دوم و سوم دارد. هر چه برای «احد» دوم فرض شود به همان اولی برمی‌گردد و چیزی بر آن نمی‌افزاید. «احد» به شکل ایجابی جز در درباره خداوند به کار نمی‌رود و لطیف‌ترین کلام در این مورد مربوط به علی (ع) است که می‌فرماید: «کل مسمى بالوحده غیره قلیل» (همان: ج ۳۸۷/۲۰). علامه می‌گوید باینکه در قرآن این معنای از وحدت درباره خداوند آمده بود، اما هیچ‌کدام از مفسرین و محدثین با آن توجه نکرده و درباره آن چیزی ننوشتند، تنها امیرالمؤمنین علی (ع) بود که این معنا را مورد توجه قرار داد و هزار سال بعد (زمان ملاصدرا) - آن‌هم با توجه به کلمات مولی‌الموحدین - عقل بشر به اصولی رسید که معنای وحدت خداوند را توانست بفهمد. (طباطبایی، بی‌تا: ج ۱۰۴/۶)

۱.۵ تحقیقی پیرامون وحدت حقه خداوند

علامه طباطبایی در تفسیر آیات ۸۷-۸۹ سوره مائده تحت عنوان «کلام فی معنی التوحید فی القرآن» در دو بخش وحدت حقه خداوند را مفصل بحث می‌کند. در بخش اول با استفاده از آیات مختلف توحید ذاتی موردنظر قرآن را شرح می‌دهد که کاملاً مبتنی بر مبانی فلسفه ملاصدرا است. در بخش دوم با شرح بخش‌های مختلف از خطبه اول نهج‌البلاغه تأییدی تام بر دیدگاه قرآن و عقل در محالیت اطلاق وحدت عددی بر خداوند ذکر می‌کند.

۲.۵ وحدت حقه توحید ذاتی موردنظر قرآن

از نظر علامه فهم توحید در مقام تصور و تصدیق بسیار مشکل است، زیرا سطح آن بالاتر از فهم عادی و معمولی در قضایای مبتلابه است. ایشان متذکر می‌شود چنین مسئله‌ای به دلیل اختلاف افهام بشری در همگان یکسان قابل درک نیست، باینکه فطرت انسان را به اشتراک در اعتراف به وجود خداوند می‌رساند، اما وقتی فهم برخی از مردم چنین شد که بت‌ها و مصنوعات خود را به جای خداوند بپرستند و از آن‌ها رفع حوائجشان را بطلبند؛ بنابراین وجود خداوند مثل وجود بت‌ها تصور می‌شود و صفت وحدت در خداوند مانند صفت وحدت بت‌ها تلقی می‌گردد؛ یعنی وحدت عددی که از این واحدها، اعداد تألیف می‌شود. قرآن، وحدت عددی را از خداوند نفی می‌کند؛ زیرا این وحدت جز با تمایز هر کدام از افراد آن به دلیل محدودیت و حد و اندازه‌ای که بر آن خواهد بود، قابل تحقق نیست. هر انسان واحدی در عین اینکه خودش، خودش است، اما غیر خودش، به دلیل محدودیتش از او قابل سلب است. در واقع محدودیت وجودی، واحد عددی را متحقق می‌سازد و با سلب این وحدت از بعض جهات، کثرت عددی حاصل می‌شود، اما خداوند که قاهر غیر مقهور و غالبی است که چیزی او را مغلوب نمی‌کند - همان‌طور که تعالیم قرآن به انسان می‌آموزد - وحدت عددی و کثرت عددی درباره او صادق نیست. خداوند می‌فرماید: «اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ» (یوسف ۴۰) در این آیات، خداوند هر نوع وحدت مضاف به کثرت مقابل را از خدا نفی می‌کند، خواه وحدت عددی باشد مانند فردی از نوعی که بتوان برای آن فرد دیگری فرض کرد که با مفروض دو شوند؛ زیرا این فرد مقهور به حدی می‌شود که فرد دیگر را از او جدا و قابل سلب می‌کند یا وحدت نوعیه و جنسیه باشد؛ یعنی وحدت کلیه مضاف به کثرتی از سنخ آن، مانند انسانی که نوع واحدی است که مضاف به انواع کثیره حاصل از انسان و بقر و

غنم است؛ زیرا در اینجا هم حدی است که او را از سائر انواع محدود جدا می‌کند درحالی‌که چیزی نمی‌تواند خداوند را در ذات، صفت و فعل مقهور سازد، او قاهر فوق هر چیزی است، او موجودی است که عدم و بطلان به او راه ندارد، او حی است که موت با او همراه نمی‌شود، او علیمی است که جهل به علمش راه نمی‌یابد و عجز بر او غلبه نمی‌کند، مالک و ملکی است که هیچ‌چیز از دامنه ملک او خارج نیست؛ یعنی خداوند از هر کمالی محض و خالص آن را دارد و می‌توان چنین فرض کرد که اگر امری نامتناهی و امری متناهی باشد، نامتناهی همیشه محیط بر متناهی است به گونه‌ای که هیچ‌گاه متناهی نمی‌تواند نامتناهی را از هیچ کمالی دفع کند؛ بلکه غیرمتناهی همیشه بر متناهی چیره و مسلط خواهد بود به گونه‌ای که هیچ‌گاه متناهی نمی‌تواند کمال او را محدود و سلب کند. همیشه غیرمتناهی، قائم، محیط و شاهد بر متناهی خواهد بود، به همین دلیل عموم آیات وصف کننده صفات الهی در قرآن در سیاق حصر یا ظاهر در حصر است؛ مانند: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (طه / ۸) «هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۚ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (مومن / ۶۵) «وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ» (روم / ۵۴) «لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (تغابن / ۱) ﴿٥١﴾ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر / ۱۵) این آیات و امثال آن‌ها با صدای بلند فریاد می‌زنند که هر کمال مفروضی بالا صاله از آن خداوند است و هر کمالی هر موجودی دارد با بخشش و اعطای اوست، بدون اینکه این عطاء، مالکیت خود او را منعزل نماید. پس اگر برای چیزی کمالی در برابر خداوند فرض کنیم که بخواهد شریک و ثانی او باشد، آن کمال محض اش از آن خداوند خواهد بود. او تنها حقی است که مالک همه چیز است و غیر او باطل‌هایی هستند که از نفس خویش هیچ ندارند: «لَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا» (الفرقان / ۳) این همان دلیل اصلی است که وحدت عددی را از خداوند نفی می‌کند؛ زیرا اگر خداوند واحد عددی بود، یعنی موجودی غیر محیط به سایر موجودات بود، عقل می‌توانست برای او مثل و ثانی فرض کند، خواه این ثانی در خارج جایز التحقق یا غیر جایز التحقق باشد و همچنین صحیح بود که عقل با نظر به ذاتش آن را متصف به کثرت نماید، اگرچه تحقق کثرت امتناع وقوعی داشته باشد، درحالی‌که چنین نیست. بنابراین او واحد است، به معنی اینکه او وجودی است که هیچ حدی او را محدود نمی‌کند تا بتوان و رای آن حد برای او فرض دوم کرد و مفهوم احد در سوره توحید همین را می‌رساند. استعمال لفظ احد در آیه: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» به صورت ایجابی و بدون قید و اضافه و وصف این معنا را افاده می‌کند که وجود

خدای تعالی به گونه‌ای است که فرض مماثل را مطلقاً متفی می‌کند، خواه واحد یا کثیر. به‌حسب فرض صحیح با قطع نظر از خارج مماثل برای او محال است، به همین دلیل در سوره توحید بعد از اثبات احدیت، خداوند به «الصَّمَد» وصف شده است، یعنی او مصمتی است که هیچ حفره‌ی ندارد و هیچ مکانی از او خالی نیست. تمام اوصافی که در سوره توحید از خداوند سلب شده مانند: «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» (۳) و «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» مستلزم محدودیت و انعزال هستند، به همین دلیل هم معانی کلیه‌ی که ما خداوند را با آن وصف می‌کنیم اوصاف محدوده‌ی هستند که ساحت خدای سبحان از حدود و قیود آن‌ها منزّه است، این توحید قرانی همان است که تثلیث نصاری را هم دفع می‌کند؛ زیرا آنان در عین تثلیث موحدند؛ یعنی آن وحدتی که آن‌ها قائل‌اند وحدت عددی است که کثرت را از جهت دیگری دفع نمی‌کند. آن‌ها اقامیم را سه تا در عین حال یکی می‌دانند؛ مانند «الانسان الحی العالم» که یک‌چیز است و در عین حال سه چیز است، انسان است و حی است و عالم است، اما وحدت مورد نظر قران با هیچ کثرت و تمایزی در ذات و صفت سازگار نیست. چون خداوند نامتناهی است هر چه دوم آن فرض شود به همان اولی بر می‌گردد، بنابراین خداوند عین صفاتش است و هر صفتی عین صفت دیگر است. به همین دلیل آیاتی که خداوند را به قهاریت وصف می‌کنند، اول او را به صفت وحدت می‌ستایند تا دلالت کند که وحدتش برای هیچ فرض کننده‌ای امکان فرض ثانی باقی نمی‌گذارد تا چه رسد که مفروض بخواهد موجود شود. خداوند می‌فرماید: «أَرَبَابٌ مُتَّفَقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (۳۹) «مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ» (یوسف / ۴۰). (طباطبایی، بی‌تا: ج ۵، ۸۸-۹۱).

۱.۲.۵ تحلیل مفاهیم فلسفی

در این کلام علامه استفاده از اصل اصالت وجود و قاعده‌ی بسیط الحقیقه کاملاً آشکار است. برهانی که علامه در اثبات حقه مورد استناد قرارداد، همان مفهوم لاحدی و بسیط الحقیقه بودن واجب‌الوجود است. واحد عددی، موجود محدودی است که خودش، خودش است و غیر خودش از او قابل سلب است؛ بنابراین او مصداق سلب هر چیزی غیر خود است که لازمه‌ی آن حداقل ترکیب وجود و عدم خواهد بود که بدترین نوع ترکیب است. خداوند، موجود محدود نیست به این دلیل هر موجود محدودی از ناحیه ذات خودش محدود نمی‌شود بلکه یک موجود محیط بر او، او را محدود می‌سازد فرض

محدودیت، مساوی فرض معلولیت است، به همین دلیل علامه قهاریت خداوند را احاطه تام وجودی معنا کردند و وحدت با وصف قهاریت را به معنای عدم تناهی وجود دانسته و مساوق رفع فرض امکان ثانی شمرده است و این دو را مترادف معنای اطلاق مفهوم احد به خداوند دانست و همین برهان (تکیه بر لاحدی) بعینه پایه اثبات عینیت ذات و صفت نیز قرار گرفت. ملاصدرا قاعده بسیط الحقیقه را به عنوان برهان خودش بر وحدت و عینیت ذات و صفت ذکر می کند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۷۲) فهم درست معنای بی حدی وجود واجب (بر مبنای اصالت وجود) و مبرا بودن وجود او از هر گونه محدودیت و بالتبع ترکیبی (بساطت حقیقت واجبی) که موجب یکی شدن مصداق دو قاعده «صرف الوجود» و «بسیط الحقیقه کل الاشياء» خواهد بود، مبنای تصور صحیح و تصدیق مفهوم احدی الذات بودن خداوند را فراهم می کند و اساس اثبات عینیت ذات و صفات و اتصاف به کلیه صفات کمالیه متناسب با ذات احدی نیز بر همین پایه استوار است که علامه به آن اشاره کرد، کمالی نیست که در موجودات باشد که خداوند فاقد آن باشد؛ زیرا در این صورت لازم می آید متناهی، نامتناهی را از کمالی دفع کند که محال عقلی است. بنابراین از هر کمالی محض و نامحدود آن متعلق به خداوند است. در این بحث دیدگاه قرانی با حکمت متعالیه کاملاً قابل تبیین می شود. تا قبل از ملاصدرا، صفات کمالیه واجب از مفهوم وجوب وجود انتزاع می شد (الحلی، ۱۳۸۲: ۳۴)، اما ملاصدرا و بالتبع علامه صرافت وجود را پایه ی اثبات صفات کمالیه ی واجب قرار می دهد. (مطهری، بی تا: ۷۳) خلاصه می توان گفت پایه سخنان علامه چنین است. واجب الوجود، وجود صرف و بسیط است، به دلیل اصالت وجود و توجه به اینکه اگر واجب وجود محض و بسیط تصور نشود، در این صورت دارای ترکیب و محدودیت خواهد بود که ترکیب مستلزم نقص است، چنین حقیقتی، به ذات، فرض احتمال ثانی را منتفی می کند؛ پس او واحدی است که هیچ چیزی، خارج از حیطه ی وجودی او قابل تصور نیست، هر چه غیر اوست به او بر می گردد؛ یعنی صفات و فعل اوست به همین دلیل او قاهر و غلبه ناپذیر است؛ منشأ قهاریت مطلق او همان احاطه ی تام وجودی است. علامه در تفسیر آیه ی شریفه: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۖ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ» (انعام ۱۷) با تعریف معنای قهر به نوعی غلبه؛ به این معنا که چیزی بر چیز دیگر چنان جلوه و ظهور کند که آن را مجبور به قبول اثری از آثار خود نماید، اثری که بالطبع و به عنایت و فرض، مخالف با اثر مقهور باشد؛ مانند ظهوری که آب بر آتش نموده و آن را خاموش می سازد و ظهوری که آتش بر آب نموده و آن را تبخیر و یا رطوبتش را

خشک می‌کند و از آنجایی که تمام اسباب عالم کون را خدای تعالی ایجاد و اظهار کرده تا وسایطی برای حدوث حوادث باشند و اوست که مسببات را از آثار اسباب متأثر می‌سازد و این اسباب و مسببات هر چه باشند، مجبور به قبول آثاری هستند که خداوند فعل آن را از یکی و انفعال آن را از دیگری خواسته است، از این جهت می‌توان گفت تمامی آن‌ها مقهور خدای سبحان‌اند و خدای سبحان قاهر بر همه آن‌هاست. از نظر علامه، لفظ قاهر از اسمایی است که هم بر خدای متعال اطلاق می‌شود و هم بر سلسله اسباب صادق است با این تفاوت که بین قهر او و قهر اسباب فرق است؛ زیرا اگر غیر او بر یکدیگر غلبه دارند در عین حال قاهر و مقهور از جهت مرتبه وجودی باهم برابرند؛ به این معنا که اگر آتش بر هیزم غلبه می‌کند و آن را مشتعل می‌سازد، خودش و آن هیزم هر دو موجودی طبیعی هستند با این تفاوت که اقتضای طبع یکی مخالف اقتضای طبع دیگری و اقتضای طبع آتش در تحمیل اثر خود بر هیزم قوی‌تر از اقتضای طبع هیزم در تحمیل اثرش بر آتش است و از این جهت است که آتش بر هیزم غلبه و ظهور کرده و آن را تحت تأثیر خود متأثر می‌سازد، ولی قهر خداوند به تفوق و احاطه مطلق است نه به قوی‌تر بودن در اقتضای طبیعی. به این معنا که اگر آتش زدن و شعله‌ور ساختن چیزی از قبیل هیزم به خدای سبحان نسبت داده می‌شود، معنای آن این است که خدای سبحان هم به وجود مخصوص و محدودی که با آن وجود هیزم را ایجاد کرده و هم به خواص و کیفیاتی که به آنان داده و آن را با دست قدرت خود مجهز به آن خواص نموده و هم به ایجاد آتشی که آن را طعمه خود ساخته و آن آتش نیز ذات و آثارش ملک اوست و هم به اینکه نیروی مقاومت در برابر آتش را از آن سلب نموده بر آن قاهر است. (طباطبایی، بی‌تا: ۳۵/۷)

بنابراین قاهریت خداوند به معنای احاطه وجودی او بر همه چیز است؛ و چنین احاطه همه‌جانبه ایی جایی برای قاهریت غیر خداوند باقی نمی‌گذارد. تمام وجودها و قدرت‌ها از خداوند افاضه شده است، بنابراین قاهریت مطلق او قابل مقایسه با بقیه روابط بین اشیاء نیست. وجود واجب را بالاترین مرتبه وجود دانستن و احاطه وجودی او به تمام مراتب مادون را علت و معنای قاهریت مطلق او شمردن از مفاهیم آشنای حکمت متعالیه است که بعد از تبیین اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و مشکک دانستن آن حقیقت می‌توان از آن سخن گفت. (همتی، ۱۳۹۴: ۹۰)

۳.۵ احادیذ ذات بودن خداوند در نهج البلاغه

علامه تحت عنوان بحث روایی با نقل بخشی از خطبه اول نهج البلاغه که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَّنَهُ وَمَنْ قَرَّنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَمَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّه» می‌نویسند: این سخن بیانی کاملاً بدیع است و ماحصل بخش اول این کلام این است که معرفت خداوند در استکمالش منتهی به نفی صفات از او خواهد شد، بخش دوم متفرع بر بخش اول است؛ یعنی از قسمتی که امام می‌فرماید: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَّنَهُ...» این نکته را می‌رساند که اثبات صفات مستلزم اثبات وحدت عددی است که متوقف بر محدودیت خداوند خواهد بود که این بر خداوند جایز نیست. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که کمال معرفت خداوند نفی وحدت عددی از او و اثبات وحدت به معنای دیگری است.

نکته مهم دیگر این کلام امام است که: «كُلُّ مُسَمًّى بِالْوَحْدَةِ غَيْرُهُ قَلِيلٌ» (نهج البلاغه /خ ۶۵) علامه این فراز خطبه را مقصود اصلی از نقل آن می‌داند، بنای این کلام بر معنای «حد» است. وحدت عددی متفرع بر محدودیت مسمی به وحدت است و لازمه آن تقسیم معنی و تكثر آن است، هر چه بر تقسیم و تكثر افزوده شود واحد به نسبت تكثر حادثه، ضعیف و قلیل می‌شود؛ بنابراین هر واحد عددی نسبت به کثیری که به ازای آن است ولو به فرض، قلیل خواهد بود، اما واحدی که حد و نهایت ندارد به دلیل نداشتن حد و عدم عروض تمیز، تحمل فرض تكثر را نمی‌کند. چیزی بیرون از وجود او نخواهد بود تا با افزون شدن آن قوی گردد و با عزلش ضعیف شود بلکه هر چه برای او ثانی فرض شود، همان خودش خواهد بود.

تصریح امام به این جمله که: «الْأَحَدُ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدًا» (نهج البلاغه /خ ۱۵۲) مقصد اصلی کلام امام است، علامه معتقد است نه اهل فلسفه از حکماء مصر قدیم و یونان و اسکندریه و نه شیخ فلاسفه اسلامی بوعلی تا حدود هزار هجری (صدرا) متفطن به وحدت غیر عددی خداوند نشده بودند، باینکه این سخن قرآن است اما اهل تفسیر از صحابه و تابعین نیز در جوامع حدیثی و کتب تفسیرشان به این بحث نپرداخته و شرحش نکرده و برای آن استدلالی نیاوردند. اولین کسی که فاتح این باب است، امیرالمؤمنین علی (ع) است و سپس در کلام فلاسفه مسلمان قرن دهم هجری است که خود مقررند که از کلام امام استفاده کرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۶، ۱۳۸)

۶. قوی‌ترین برهان بر توحید

علامه طباطبایی آیه شریفه «سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۖ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت / ۵۱) را قوی‌ترین برهان بر توحید می‌داند. شهید می‌تواند به معنای شاهد یا مشهود باشد او قائل است که سیاق آیه دلالت می‌کند که شهید به معنای مشهود است و

معنای آیه این است که در تبیین حق بودن پروردگارت آبا کفایت نمی‌کند که او مشهود هر چیزی است؟ آری کافی است برای اینکه هیچ موجودی نیست، مگر اینکه از جمیع جهاتش محتاج و وابسته به اوست و او قائم و قاهر و مافوق آن است؛ پس خدای تعالی برای هر چیزی مشهود و معلوم است هر چند که بعضی او را نشناسند. ادامه‌ی آیه: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ» آنچه از سیاق آیه استفاده می‌شود این است که این آیه هشدار می‌دهد که مشرکین از احتجاج بر وحدانیت خدایتعالی به این طریق که او شهید بر هر چیزی است، سودی نمی‌برند باینکه این طریق روشن‌ترین برهان بر مسئله توحید است اگر کسی درست تعقل کند. (طباطبایی، بی‌تا: ج ۴۰۵/۱۷)

درواقع درک نیازمندی و فقر ذاتی وجودی درکی بدیهی است اگر موجودی درک نیاز و رافع نیاز کند درواقع به نحوی درک خداوند کرده است؛ زیرا هر آنچه رافع نیاز محسوب شود از اوست؛ چون غیر او، هیچ هستی مستقلی وجود ندارد. به نظر می‌رسد با همین دیدگاه می‌توان قائل شد که وجود شناسی اسلامی و قرآنی نوعی وجود شناسی توحیدی است که البته فرسنگ‌ها فاصله خواهد داشت با سخن چهار صوفیه که از آن تعبیر می‌شود به اینکه همه‌چیز خداست و موجودات و کثرات همه خیالات واجب الود هستند و وجود حقیقی ندارند (قزوینی، ۱۳۶۷: ۵۲) در این دیدگاه همه‌چیز از خداست و معنای دقیق این «از» همان تعلق ذاتی و وابستگی حقیقی وجودی است (اصالت وجود و جعل وجود) که باعث می‌شود هیچ موجودی در هیچ مرتبه‌ی اعم از ذات و صفت و اثر از واجب‌الوجود مستقل و جدا نباشد. در این تفکر هستی یک واحد حقیقی است که کثرات عارض بر آن می‌شوند و حقیقت بی‌نهایت مطلق ذوالجلال والاکرام در رأس هرم و هریک از اجزاء در عین جزء بودن، متصل و وابسته و غیرمستقل از رأس، ذیل احاطه‌ی قیومیه‌ی آن حقیقت، به اراده و اذن او مصداق وجود و صاحب اثرند. (حائری، ۱۳۶۱: ۱۸۲) در این تفکر وجود و آثار وجودی از غیر خداوند سلب نمی‌شود، بلکه استقلال در وجود و آثار، برای غیر آن حقیقت قابل تصور نیست.

۷. نتیجه‌گیری

در این مقاله تأثیر د و اصل وجود شناسی صدرا؛ یعنی اصالت وجود و بساطت حقیقت وجود، در تبیین توحید قرآنی از دیدگاه صاحب المیزان مورد بررسی قرار گرفت. بر اساس این پژوهش می‌توان گفت علامه فهم صحیح و عمیق توحید مورد نظر قرآن را در فهم معنای احدیت ذات می‌داند، از نظر ایشان احدیت ذات به این معناست که ذات به گونه‌ای است که فرض عقلی و وهمی ثانی را منتفی می‌کند. نه اینکه خداوند دوم و سوم ندارد یا محال وقوعی است که خداوند ثانی داشته باشد، چنین مفهومی از وحدت خداوند به معنای وحدت عددی خواهد بود که مشروط بر محدودیت و تمایز وجودی است، خداوند نمی‌تواند محدود باشد، به این دلیل که لازمه‌ی محدودیت معلولیت و مقهوریت نسبت به غیر است که شایسته‌ی خداوند نیست. اگر وجود خداوند به دلیل مبرا بودن از نقص بسیط مطلق باشد که بالملازمه بی‌نهایت و لایتناهی هم خواهد بود، البته هیچ چیزی از دایره احاطه‌ی وجودی او خارج نمی‌ماند تا ثانی او قابل تصور عقلی باشد. فهم این تحلیل از وحدت مبتنی بر فهم اصل اصالت وجود (تا بتوان از وجود خدا و وجود مخلوقات سخن گفت) و بساطت و صرافت حقیقت وجود خداوند است که بررسی و تحقیق آن در کتب صدرا لمتالیهین آمده است که خود او نیز مقرر است که در درک مطلب وامدار مولی المتقین، امیر المومنین علی (ع) است. فهم احدیت ذات خود به نحوی برهان بر توحید صفتی و عینیت ذات و صفت و توحید افعالی به معنای نفی اثر مستقل از غیر خداوند در عین اثبات اثر بر ای هر وجودی نیز هست. نکته قابل ذکر در این پژوهش این است که علامه طباطبایی با اینکه در مقدمه کتاب المیزان روش تفسیری خود را تفسیر قرآن به قرآن ذکر می‌کند اما استفاده از اصول قطعی برهانی را منافی شیوه تفسیری خود نمی‌داند، زیرا در نظام فکری علامه عقل قدرت درک و دریافت مطابق با واقع را دارد و در جایی که قضیه‌ای با برهان عقلی به ثبوت یقینی برسد می‌تواند مانند وحی حجت باشد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

نهج البلاغه

آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۸۲)، هستی/از نظر فلسفه و عرفان، قم: بوستان کتاب.

تبیین و تحلیل تأثیر اصالت و بساطت وجود در حکمت ... (عصمت همتی) ۳۰۵

ابن ترکه، صائن الدین، (۱۳۷۸)، تمهید القواعد، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه / بخش یکم از جلد ششم، تهران: انتشارات الزهراء. (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه / بخش دوم از جلد ششم، تهران: انتشارات الزهراء.

حائری، مهدی (۱۳۶۱)، هرم هستی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. (۱۳۸۴)، جستارهای فلسفی، به اهتمام عبدالله نصری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

الحلی، محمد بن یوسف، (۱۳۸۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قدم له و علل علیه: جعفر السبحانی، قم: موسسه الامام الصادق.

السبزواری، ملا هادی (بی تا) شرح المنظومه، بیروت: دارالعلم. شهریار کمالی سبزواری و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۶)، توحید صفاتی و بساطت ذات از دیدگاه علامه طباطبایی، مجله کلام و فلسفه اسلامی، سال پنجاهم، شماره ۲، صص ۳۰۱-۳۱۳.

الشیرازی، صدرالدین محمد (ملا صدرا)، (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ۳، ۶، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

_____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طباطبایی، محمد حسین، (بی تا) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۵، ۷، ۲۰، قم: جامعه المدرسین فی الحوره العلمیه.

..... (۱۳۶۲) نهایه الحکمه، قم: موسسه النشر الاسلامیه

..... (۱۳۹۲). نهایه الحکمه، ج ۱، صحفها: غلامرضا فیاضی، قم: موسسه علمی و پژوهشی امام خمینی.

قزوینی، ابوالحسن رفیعی (۱۳۷۶)، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، با تصحیح و مقدمه: غلامحسین رضا نژاد، تهران: سپهر.

کوربن، هانری، (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه ی اسلامی، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر. لاهیجی، ملا جعفر، (۱۳۸۶). شرح رساله المشاعر ملا صدرا، تصحیح و تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

۳۰۶ حکمت معاصر، سال ۱۶، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴

محید معارف و غلامرضا نوروزی (۱۳۹۵)، دیدگاه علامه طباطبایی در تبیین توحید غیر عددی، مجله پژوهش دینی، دوره ۱۶، شماره ۳۳، صص ۵-۳۰.

مستاجران گورتانی و محمد بیدهندی (۱۴۰۱)، بررسی مبنایی اصالت وجود و اصالت ماهیت در تبیین ماهیت نداستن واجب الوجود با تکیه بر دیدگاه صدرالمتألهین و علامه طباطبایی، مجله فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۵۵، شماره ۱، صص ۱۵۵-۱۷۷.

مستاجران گورتانی و علی ارشد ریاحی (۱۴۰۱)، ارزیابی نقدهای میرزا جواد تهرانی بر اصالت وجود ملا صدرا با بکیه بر نقش اصالت وجود یا ماهیت رد تبیین برهان توحید، نشریه حکمت معاصر، دوره ۳، شماره ۳۴، صص ۱۸۱-۲۱۴.

مطهری، مرتضی (بی تا)، سیری در نهج البلاغه، قم: انتشارات صدرا.

همتی، عصمت (۱۳۹۴) تحلیل و ارزیابی مبانی و برهین تشکیک خاصی وجود، خردنامه صدرا، شماره ۸۰، صص ۷۷-۹۴.

همتی عصمت، مهدی دهباشی (۱۳۹۴)، نظام فکری علامه طباطبایی: عقل گرایی اعتدالی و ایمان ورزی خردمندان، حکمت معاصر، سال ششم، شماره ۳، صص ۱۲۱-۱۴۱.