

استدلال برای آموزه «توحید»

بررسی، تحلیل و مقایسه دیدگاه علامه طباطبائی و ابن میمون

hasandinpanah@gmail.com

حسن دین پناه / دانشجوی دکتری ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۹۶/۱۱/۲۵ پذیرش: ۹۷/۴/۱۱

چکیده

آموزه «توحید» از جمله اصل‌های مورد تأکید همه ادیان الهی بوده و در میان آنها، تنها یهودیت و اسلام دارای توحید خالص و ناب هستند. از آنجاکه ابن میمون در یهودیت و علامه طباطبائی در امامیه، نقش بسزایی در شکوفا کردن تعالیم دینی داشتند، این مقاله به روش تطبیقی - تحلیلی، پس از ارائه دیدگاه‌های این دو دانشمند بزرگ از براهین توحید، نقاط اتفاق و اختلاف آنان را بیان، مورد بررسی و تحلیل قرار داده است. تنها استدلال ابن میمون برای توحید، بساطت ذات الهی است. اما با وجود اینکه مهم‌ترین برهان علامه طباطبائی، صرافت وجود الهی است، ولی برهان بساطت و براهین دیگر را نیز برای توحید اقامه کرده است. ابن میمون، اشکالاتی بر براهین توحید وارد کرده است که این تحقیق بیانگر آن است که هیچ‌یک از آنها، بر تقریرهای علامه طباطبائی از برهان تمانع و تغایر وارد نیست.

کلیدواژه‌ها: توحید، علامه طباطبائی، ابن میمون، براهین توحید، صرافت، بساطت، تمانع.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

در مجموعه ادیان توحیدی، دینی که از نظر معارف به اسلام شباهت بیشتری دارد، یهودیت است. از سویی دیگر، قرآن کریم در میان مخالفان دین اسلام، بیشتر از همه به معرفی بنی‌اسرائیل و یهود و عملکرد آنها اشاره دارد. دلیل این مسئله دو امر است: اول اینکه آنان، خطرناک‌ترین دشمن مسلمانان هستند. همان‌طور که در صدر اسلام در مدینه، علمای یهود با مشرکان و کفار همدست شده، به دشمنی و جنگ با پیامبر پرداختند (مائده: ۸۲). بنابراین، قرآن می‌خواهد مسلمانان آنان را بهتر شناخته تا از توطئه‌های آنان غافل نباشند. دوم - ظاهراً قوی‌تر هم به نظر می‌رسد - اینکه حیات دنیوی مسلمانان، پس از پیامبر اسلام ﷺ شباهت فراوانی به بنی‌اسرائیل دارد. پیامبر اکرم ﷺ در ذیل آیه ۲۱۴ سوره «بقره» فرمودند: «حَتَّىٰ أَنْ لَوْ كَانَ مِنْ قَبْلِكُمْ دَخَلَ جُحْرُ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ»؛ تا آنجا که اگر پیشینیان شما به داخل لانه سوسماری درآمده باشند، شما نیز وارد می‌شوید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۲۴۹)؛ یعنی هر جایی که بنی‌اسرائیل قدم گذاشتند، شما نیز قدم خواهید گذاشت؛ همان راهی را که آنها رفتند، شما نیز خواهید رفت (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۲۲۹؛ همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۳۳). از این‌رو، اسلام، تکیه فراوان بر شناخت این قوم دارد تا آینه‌ی عبرت مسلمانان شده، و در برابر خداوند، تسلیم محض را پیشه خود کرده و از شرک، پیمان‌شکنی، تفرقه‌جویی برحذر باشند.

بحث توحید در میان منابع و متون ادیانی، از جایگاه مهم و ممتازی برخوردار است. به‌گونه‌ای که ریشه‌ی معارف دیگر محسوب می‌شود. اگر توحید نباشد، دین به معنای واقعی کلمه تحقق نمی‌یابد؛ زیرا مرز و پلی میان ایمان و شرک به حساب می‌آید. از این‌رو، تبیین صحیح از آن در حفظ دین‌داری مؤمنان عالم، از ارزش والایی برخوردار می‌باشد. علامه طباطبائی در این زمینه می‌گوید:

تمام اجزاء و عناصر دین اسلام، پس از یک تحلیل و بررسی به توحید می‌رسند؛ زیرا توحید زیربنای همه آنهاست. قوس نزولی روح توحید، همان اخلاق و اعمال است و قوس صعودی اخلاق و اعمال، همان روح توحید است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ج ۱۷، ص ۳۰؛ ج ۱، ص ۹۹). به همین دلیل، سنن و قوانین فردی و اجتماعی هیچ وقت از گزند تخلف و بطلان ایمن نمی‌شود، مگر اینکه بر اساس فضائل اخلاقی و شرافت انسانیت تأسیس شده باشد. این فضائل اخلاقی هم

به تنهایی در تأمین سعادت کافی نیستند، مگر وقتی که بر اساس توحید باشند؛ یعنی مردم ایمان داشته باشند به اینکه جهان، آفریدگار و معبودی یکتا، ازلی و سرمدی دارد که هیچ چیز از علم، قدرت و احاطه او بیرون نیست (همان، ج ۱۱، ص ۲۱۳). مهم‌ترین دلمشغولی/بن‌میمون نیز محافظت از تقدس آموزه توحید بود. از این‌رو، بخش زیادی از کتاب *دلالة الحائرين* را به بررسی مباحث مربوط به توحید اختصاص داده است (ایستاین، ۱۳۸۸، ص ۲۵۴). *بن‌میمون*، تنها دانشمند یهودی است که در قرن دوازدهم، به تنظیم دقیق یک چارچوب اعتقادی برای یهودیان اقدام کرد (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۶۱). او ۱۳ اصل اعتقادی تعیین کرد که دانشمندان پس از او هم در این زمینه از وی تبعیت کردند (قزوینی یزدی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷). این اصول، امروزه در کتاب عبادات روزانه یهود داخل شده است (زریاب، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۲). در جنگ جهانی دوم، وقتی مأموران هیتلر، یهودیان را به سوی قتلگاه‌ها می‌بردند، آنها این سیزده اصل ایمان را می‌سرودند و با سربلندی به استقبال مرگ می‌رفتند (کلاپرمن، ۱۳۵۴، ج ۳، ص ۵۱). بیشتر این اصل‌ها، درباره اعتقاد به خداست. اصل دوم آن، به وحدت و یگانگی خداوند مربوط است (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۶۱).

این نوشتار، با تمرکز بر *دلالة الحائرين* / *بن‌میمون*، و مرحله دوازدهم *نهاییة الحکمه* علامه طباطبائی، به بررسی براهین توحید پرداخته است. وجه مشترک کارهای علمی این دو اندیشمند، در این است که *بن‌میمون* از متفکران و فیلسوفان برجسته یهودی در قرون وسطا بوده است که تحت تأثیر فلسفه *ارسطو* (بن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۲۳۱) و اندیشمندان اسلامی (معتزله) به تبیین عقاید یهود و فقرات تورات پرداخته است (ولفسن، ۱۳۸۷، ص ۱۸). علامه طباطبائی، نیز در قرن اخیر، جایگاه ویژه‌ای در تفکر امامیه داشته و سبب تحول فکری زیادی در حوزه علمی قم گردیده است. او تلاش کرد تا با تفکر فلسفی و عقلانی، از معارف دین دفاع، و به تفسیر آیات قرآن بپردازد. لازم به یادآوری است که هر دو اندیشمند، برای اثبات توحید از روش فلسفی استفاده کرده‌اند.

هرچند دیدگاه دو اندیشمند، درباره استدلال بر «توحید» به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گرفته است، ولی درباره تحلیل موضوع پیش‌روی، به صورت مقایسه‌ای، نوشتاری مشاهده نشده است. بر این اساس، مسئله اصلی این مقاله، عبارت است از: «از نگاه

ابن‌میمون و علامه طباطبائی، مهم‌ترین استدلال برای آموزه توحید کدام است؟» و دیگر اینکه: «آیا نقدهای ابن‌میمون بر برهان‌های و تمایز که از سوی متکلمان اسلامی برای توحید اقامه شده است، با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی وارد است، یا نه؟» برای پاسخ به پرسش‌ها، ابتدا دیدگاه این دو اندیشمند را در باب توحید و براهین آن بیان کرده، سپس آنها را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم.

توحید از نگاه ابن‌میمون و علامه طباطبائی

پیش از تبیین دیدگاه دو اندیشمند درباره براهین توحید، لازم است به اختصار، نگاه ایشان را درباره توحید شرح دهیم:

توحید از نگاه ابن‌میمون

ابن‌میمون به وحدانیت حقیقی خداوند معتقد است، به گونه‌ای که هیچ نوع ترکیب در آن راه نیافته، هیچ وجه از تقسیم و تعدد در آن فرض ندارد. اگر کسی معتقد باشد که خدا واحد دارای صفات عدیده است، او در واقع خدا را فقط در لفظاً، واحد و در معنی و حقیقت، متعدد می‌داند. این سخن، شبیه گفتار مسیحیان است که خدا را واحد، اما ثلاثه می‌دانند؛ (قول به تثلیث و سه‌گانه بودن واحد). همچنین، اگر کسی معتقد باشد: خداوند واحد است، اما صفات متعدد دارد؛ به این معنی که خداوند با صفاتش یکی بوده، البته به همراه ارتفاع جسمانیت از خداوند و اعتقاد به بساطت محض او؛ این سخن هم شبیه کلام قبلی و باطل است (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۱۵). اما اینکه می‌بینیم متکلمان، صفات متعددی برای خداوند شمرده‌اند، به جهت کثرت افعال و مخلوقات صادر از اوست، نه به جهت کثرت در ذاتش (همان، ص ۱۲۲-۱۲۵). حتی گفتن واحد نیز از باب تسامح و ضیق تعبیر است. وگرنه وحدت و کثرت از اعراض کمّ منفصل هستند، که در موجوداتی که مستعد قبول این اعراض هستند راه دارند، نه در خداوند (همان، ص ۱۳۵).

ابن‌میمون در بررسی اسناد صفات به خداوند می‌گوید:

توصیف خداوند به اوصاف، از قبیل توصیف یک شیء بر اساس افعال آن است؛ زیرا ما صفات ذات نداریم، و فقط ذهن ما از افعال الهی صفاتی را انتزاع می‌کند و به او اسناد می‌دهد (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۱۸-۱۲۲). همان‌طور که خداوند جسم ندارد، هیچ‌گونه صفت ذاتی نیز ندارد؛ چون

صفت غیر از ذات موصوف است. در واقع حالتی از ذات است، پس عرض است. اگر صفت عین ذات موصوف (باری) باشد، در این صورت صفت، شرح اسم خدا یا فقط تکرار موصوف در گفتار خواهد بود، ولی اگر صفت معنایی زائد بر موصوف داشته باشد، اشکالات زیادی از جمله تعدد قدماء و ترکیب در ذات خداوند لازم می‌آید (همان، ۱۱۵-۱۱۷). اینکه تورات خداوند را با اوصاف جسمانی توصیف کرده، به‌خاطر این است که قوای ادراکی عموم مردم بجز اهل علم ضعیف است (همان، ص ۷۱-۷۲)، و مانند بچه شیرخواری هستند که حقیقت مفاهیم بلند را نمی‌توانند هضم و درک کنند و لذا تورات به لسان بنی‌آدم تکلم کرد تا مردم عوام آن را بفهمند و به وجود خداوند هدایت یابند وگرنه با این عبارات لحظه‌ای تجسیم به ذهن حکما خطوط نکرده است (همان، ص ۷۷ و ۱۰۹).

به عقیده ابن‌میمون، ذکر صفات ایجابی و ثبوتی برای خداوند، به ثبوت و شرک و نقص در خداوند منتهی می‌شود. از این‌رو، برای معرفی ذات خدا تنها می‌توان از صفات سلبی استفاده کرد؛ یعنی مجازیم بگوییم که خدا چه نیست، اما به‌هیچ‌وجه نباید تلاش کنیم تا بگوییم: خدا حقیقتاً چه است؛ زیرا عقول ما از درک ماهیت خدا، که متعالی است، عاجز است. تنها خود خدا می‌تواند درک کند که کیست. پس خدا را تنها از طریق سلب می‌توان شناخت و احدیت او را از طریق نفی‌ها می‌توان توضیح داد؛ زیرا سلب، مستلزم هیچ نقص و کثرتی نیست. اما به صورت ایجابی فقط می‌توان گفت که خدا موجود است (همان، ص ۱۳۶-۱۴۰).

واجب‌الوجود بودن خداوند نیز به این معناست که ذات او همان وجود او، و وجود او همان ذات و حقیقت اوست، نه اینکه وجود خداوند عارض بر ذات او باشد. عینیت ذات با وجود در خداوند، ضروری و واجب است. بنابراین، خداوند موجود است لا بوجود، حی است لا بحیاء، قادر است لا بقدره و عالم است لا بعلم و بلکه تمام این اوصاف به معنای واحد برمی‌گردد، به نحوی که هیچ تکثری در آن نیست (همان، ص ۱۳۵).

توحید از نگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی، توحید را امری فطری می‌داند؛ زیرا انسان به مقتضای اصل فطرت خویش، وجود را ذاتاً درک می‌کند و می‌یابد که هر موجود متعین و محدودی در عالم، از یک هستی مطلق و بی‌قید

علامه در نقد کسانی که گفته‌اند: برگشت معانی صفات خدای تعالی به نفی است. مثلاً برگشت علم، قدرت و حیات او به عدم جهل، عدم عجز و عدم موت است؛ زیرا خداوند منزله است از صفاتی که در مخلوقات اوست می‌گوید: این دیدگاه مستلزم آن است که تمامی صفات کمال را از خداوند نفی کنیم. اینکه ما صفات کمال از قبیل حیات، قدرت، علم و امثال آن را برای او اثبات می‌کنیم، در واقع از راه ادعان به مالکیت او، نسبت به جمع کمالات ثابت شده در دار وجود اثبات می‌کنیم، اما چیزی که هست اینکه صفات در دار وجود ملازم با جهاتی از نقص و حاجت است و ما این جهات نقص و حاجت را از خدای تعالی نفی می‌کنیم. مثلاً علم در ما آدمیان عبارت است از: احاطه حضوری به معلوم از راه عکس گرفتن با ابزار بدنی از خارج، اما در خدای تعالی عبارت است از: احاطه حضوری فقط، و اما عکس گرفتن از خارج، که محتاج به دستگاه مادی بدنی و بینایی است را از خدای تعالی نفی می‌کنیم، چون او منزله از جهات نقص است.

علامه صفات خدا را به دو دسته ذاتی و فعلی تقسیم کرد: صفات ذاتی، صفاتی‌اند که عین ذات او است. مانند حیات، قدرت و علم به ذات که ذات بدون اینها تمام نیست. صفات فعلی، صفاتی‌اند که تحققشان محتاج به این است که ذات پیش از تحقق آن صفات، محقق فرض شود. مانند خالق، رازق و رحیم بودن. این‌گونه صفات، زائد بر ذات و منتزع از مقام فعل هستند؛ به این معنا که خدا به این صفات منتسب است، بدون اینکه خداوند به معانی آنها متلبس باشد؛ زیرا اگر خداوند حقیقتاً متلبس به آنها می‌بود، می‌بایستی آن صفات، صفات ذاتی خدا باشند نه خارج از ذات (همان، ج ۸، ص ۴۶۰-۴۶۱؛ ج ۲، ص ۴۸۱).

علامه، دلیل عمده این مسئله که خداوند معارف بلند را به گونه‌ای ساده و احیاناً حسی بیان فرمودند، این می‌داند که برای مردم قابل درک باشد. انس همه روزه و بلکه همه ساعتاً انسان به مادیات و محسوسات، او را وادار کرد به اینکه حتی برای پروردگارش نیز یک صورتی خیالی متناسب با امور مادی و جسمانی تصویر کند، والا برای خواص، حقیقت این معارف مکتوم نیست (همان، ج ۱۰، ص ۴۰۴-۴۰۶).

براهین توحید

در اینجا براهینی که دو اندیشمند درباره اثبات توحید ذکر کرده‌اند، بیان می‌شود:

ناشی می‌شود. وجود مقید، بدون وجود مطلق ممکن نیست و هر تعینی ذاتاً وابسته به اطلاق تام و کامل خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۳۳). ذات خداوند، واحد است. مراد از این وحدت، وحدت عددی، یا وحدت نوعی یا وحدت جنسی نیست، که در سایر موجودات عالم دارای کثرت به کار می‌رود. این انواع وحدت لایق ذات بی‌مثال او نیست؛ زیرا صفاتی مانند الوهیت، علم، قدرت و حیات که در اوست، احدی با او در آن صفات شریک نیست و به خاطر داشتن چند صفت، وحدتش مبدل به کثرت نمی‌شود. به این دلیل که علم او چون علوم دیگران و قدرتش و حیانتش چون قدرت و حیات دیگران نیست. ظاهراً علامه برای معانی این اوصاف، امری تشکیکی قائل است؛ یعنی دارای مراتب مختلف هستند و خداوند بالاترین مرتبه این اوصاف را که مثلاً علم بی‌نهایت یا قدرت بی‌نهایت و... است، داراست. تکراری که در صفات او هست، تنها تکرر مفهومی است و آن صفات چیزی را بر ذات او نمی‌افزاید. خود صفات هم اگر به یکدیگر اضافه شوند، موجب تکرر در ذات نمی‌گردند (طباطبائی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۹۵؛ ج ۶، ص ۱۰۲).

وحدت خداوند به صورت «وحدت حقه» است؛ به این معنا که از هرگونه تعیین اسمی، وصفی و تنقید مفهومی منزله بوده، مقید به هیچ قیدی نیست، حتی قید اطلاق (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۶-۳۶). به باور علامه، وجود حقیقتی اصیل و صرف است و غیره برای او در خارج نیست، در نتیجه، هر چیزی برای آن به عنوان «دوم» در نظر بگیریم، در واقع همان وجود خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۶). بنابراین، حقیقت وجود، واحد حقیقی است و چون وجود ذاتاً نقیض عدم و طردکننده آن است؛ به همین دلیل، وجود ذاتاً واجب‌الوجود است، و دارای همه صفات کمال و مبری از تمام نقص‌ها و امور عدمی می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۶).

ذات پروردگار متعال احد نیز هست؛ یعنی نه در عقل و نه در وهم و نه در خارج قابل انقسام و تکرر نیست، و نیز ذات مقدسش چنان نیست که از دو چیز ترکیب یافته باشد، و هرگز نمی‌توان آن حقیقت را به چیزی و چیزی تجزیه کرد، و نیز نمی‌توان با نسبت دادن وصفی یا اسمی به آن جناب، او را به دو چیز یا بیشتر تجزیه نمود. اگر هر چیزی را بخواهیم در عالم فرض و یا در عالم وهم و یا در عالم خارج به آن حقیقت بیفزاییم، او خود با آن چیز همراه است، و از آن جدا نیست (طباطبائی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۹۵؛ ج ۶، ص ۱۰۲).

براهین ابن‌میمون بر توحید

موسی‌بن‌میمون پنج دلیل از متکلمان برای اثبات توحید نقل می‌کند. دو دلیل اول، یعنی تمناع و تغایر (ترکب)، که در کلام و فلسفه اسلامی مطرح شده است، را از مهم‌ترین آنها برمی‌شمارد. این دلایل به تقریر وی عبارتند از:

۱. **دلیل تمناع:** اگر برای عالم دو اله وجود داشته باشد؛ جوهر خدایی، از دو حالت بیرون نیست: یا خالی از هر دو ضد است و این محال است، و یا هر دو ضد، در یک زمان و در موضوع واحد در او جمع هستند. این نیز محال است. برای مثال، یک اله اراده می‌کند الان عالم گرم شود و اله دیگر اراده می‌کند در همان زمان سرد شود (تمناع و تراحم میان خواسته‌ها). در این صورت، یا هیچ‌یک از سردی و گرمی رخ نمی‌دهد؛ زیرا تمناع دو فعل لازم می‌آید که محال است. هر جسم قابلیت یکی از دو ضد را دارد. یا اینکه جسم در یک زمان، هم سرد و هم گرم شود. این نیز محال است. یا اینکه یکی، اراده حرکت و دیگر، اراده سکون عالم کند. در این صورت، لازم می‌آید یا حرکت و سکون هیچ‌یک محقق نشود یا اینکه هم حرکت و هم سکون باشد.

۲. **برهان تغایر:** اگر دو خدا موجود باشند، باید در یک معنا، با هم مشترک و به سبب معنای دیگر، از هم متمایز شوند؛ یعنی باید برای هر دو، یک معنا باشد که هر دو خدا در آن معنا مشترک باشند. همچنین، باید یکی از آن دو، واجد معنایی باشد که دیگری فاقد آن باشد، تا تغایر و دوگانگی واقع شود. لازمه تغایر و دوگانگی، ترکیب هر یک از دو خدا از مابه‌الاشتراک (معنای مشترک) و مابه‌الامتیاز (معنای مباین) خواهد بود و این ممتنع است.

۳. **قدما معتقدند:** خداوند واجد اراده است. آن اراده معنایی زاید بر ذات باری نیست، بلکه اراده واحدی است که محلی غیر از ذات ندارد و عین ذات باری است. پس، این اراده محال است که برای دو خدا باشد.

۴. وجود هر فعلی، بالضرورة دلیلی بر وجود یک فاعل است و حاکی از چند فاعل نیست. وجود چنین عالمی نیز باید یک فاعل واجب داشته باشد.

۵. **برهان افتقار:** برخی متأخرین قائلند که موجودات در خلق و بقا عاجز بوده، ضرورتاً محتاج غیر می‌باشند که خود محتاج غیر نیست و ذاتاً مستغنی است.

ابن‌میمون در پایان مطالب می‌گوید: با وجود استدلال‌های تفصیلی، که از ناحیه متکلمان برای بحث توحید آورده شده است، اما

باید گفت: نیازی به چنین استدلالاتی نیست؛ زیرا امر مقبول در شرع، یگانه بودن خداوند است و فطرت انسان‌ها نیز این وحدت را درک می‌کند. استدلال به فطرت، که مستقیماً ما را به باور و نتایج صحیح در این باب می‌رساند، بهترین دلیل در این باب است. و اهل عقل و انصاف شکی در آن ندارند (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۲۲۱-۲۲۴).

اساساً ابن‌میمون، میان اعتقاد و یقین ناشی از برهان، فرق نهاده، می‌گوید: اعتقاد در گفتار کار آسانی است و چه بسیار مردم کم‌خردی که به صرف گفتار، عقایدی را حفظ می‌کنند و معنی آن را تصور نمی‌کنند، اما فردی که همتی عالی دارد و می‌خواهد وحدانیت حقیقی خدا را از روی برهان و یقین به دست آورد، به صرف اعتقاد اکتفا نمی‌کند؛ زیرا وحدانیت حقیقی خداوند آن است که در آن اصلاً ترکیبی و انقسامی نباشد. به همین جهت، چنین کسانی خدا را دارای صفات نمی‌دانند (همان، ص ۱۱۴-۱۱۵).

از نگاه ابن‌میمون راه درست برای اثبات خداوند و توحید او به طریق فلسفی است. از این رو، دلایل متکلمان بر توحید را رد می‌کند و خود بیست و پنج مقدمه برهانی برای اثبات خداوند و توحید او می‌آورد (زریاب، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۷). ابن‌میمون بدون اینکه دلیلی برای اثبات مقدمات بیست و پنج‌گانه بیاورد، به بیان آنها پرداخته، می‌گوید: در هیچ‌یک از این مقدمات، نمی‌توان تردید و شک کرد؛ زیرا ارسطو و سایر حکمای مشائی پس از او، برای هر یک از آنها برهان آوردند (همان، ص ۲۳۱). لازم به یادآوری است که ایشان دلیل مستقلاً برای توحید نیاورده است، بلکه در بحثی که به اثبات وجود خداوند می‌پردازد، در دل مقدمات آن، توحید نیز مطرح و اثبات می‌شود. از این رو، در این مقاله به بیان کامل مقدمات برهان او می‌پردازیم:

اجسام در حجم و مقدار متناهی هستند و بی‌نهایت بودن وجود مقدار آنها محال است (مقدمه اول). اجسام در عدد نیز متناهی هستند (مقدمه دوم). سلسله علل و معلولات، متناهی است و قهراً به علتی پایان می‌یابد که علت‌العلل برای همه علت‌ها هست (مقدمه سوم).

مقدمه چهارم: دگرگونی در چهار مقوله انجام می‌شود: ۱. مقوله جوهر، که تغییرات در این مقوله را کون و فساد می‌گویند. ۲. مقوله کم، که نمو و اضمحلال گویند. ۳. مقوله کیف، که استحاله یا تغییر از حالی به حالی دیگر گویند. ۴. مقوله این، که حرکت از مکانی به مکان دیگر نامند. از نگاه ابن‌میمون لفظ حرکت، مخصوص تغییر در مقوله این است.

استحاله، و نمو و نقص نیز پس از کون و فساد حاصل می‌شوند (مقدمه چهاردهم).

مقدمه پانزدهم: زمان، عرضی است که تابع حرکت و از لوازم آن می‌باشد. اساساً حرکت موجود نمی‌شود، مگر در زمان و زمان تعقل نمی‌شود مگر همراه با حرکت. پس هر آنچه که متحرک و متغیر نباشد، واقع در زمان نیست؛ یعنی غیر متحرکات، زمان ندارند.

مقدمه شانزدهم: هر آنچه جسم نیست، تعددی در آن متصور نیست، مگر اینکه قوه‌ای در جسم باشد که در این صورت، تعدد اشخاص این قوا به تعدد موضوعات آنهاست، مانند نفس‌ها که تعدد آنها بر حسب مواد و ابدان می‌باشد. همین طور است وضع امور مجرد تام، که نه جسم‌اند و نه قوه‌ای در جسم. تصور تعدد و تکرار مجردات محض ممکن نیست، مگر از جهت علیت، که هر عقلی علت عقل دیگر و معلول مافوق خود هست.

مقدمه هفدهم: هر متحرکی حتماً دارای محرکی هست. حال آن محرک یا خارج از ذات متحرک هست. مانند سنگ که با حرکت دست متحرک می‌شود و یا محرک در ذات متحرک است، مانند جسم حیوان، که با مردن آن، محرک آن؛ یعنی نفس، از آن بیرون می‌آید و جسد در مکان خود بی‌حرکت می‌ماند.

مقدمه هجدهم: هر چیزی که از قوه به سوی فعل می‌آید، مانند ایجاد حرارت در آب، سبب و علتی خارج از خود دارد؛ زیرا اگر آن علت در خود او باشد و مانعی هم نباشد. در این صورت، هیچ‌گاه در مرتبه قوه نمی‌ماند، بلکه دائماً بالفعل می‌باشد. هنگامی که مقتضی داخلی موجود و مانع مفقود باشد، در این صورت دائماً بالفعل خواهد بود. اگر هم مانعی باشد و مرتفع شده است، در این صورت تردیدی نیست که آنچه مانع را زایل می‌کند، همان امری است که آن قوه را به فعلیت می‌آورد، و همین علت خارجی است.

هر موجودی که در وجودش نیازمند به سبب باشد، ذاتاً ممکن الوجود خواهد بود؛ زیرا هرگاه اسبابش حاضر گردد، موجود می‌شود و اگر سببش نیاید یا معدوم شود یا شرایط و جهات سببیت آن تغییر کند، تحقق خارجی پیدا نمی‌کند (مقدمه نوزدهم). واجب‌الوجود لذاته را به هیچ‌وجه سببی نیست (مقدمه بیست).

مقدمه بیست و یک: هر ماهیتی که مرکب از دو امر باشد، بالضرورة اجزاء آن ترکیب، سبب وجود آن خواهد بود. در این صورت، چنین ماهیتی واجب‌الوجود لذاته نخواهد بود؛ زیرا وجودش وابسته و

هر حرکتی، در واقع تعبیر و خروج از قوه به فعل است (مقدمه پنجم). اقسام حرکت عبارتند از: ۱. حرکت بالذات، مانند انتقال جسم از محلی به محل دیگر. ۲. حرکت بالعرض، مانند حرکت رنگ سیاهی در جسم، که به تبعیت از انتقال جسم از مکانی به مکان دیگر، آن سیاهی نیز نقل داده می‌شود. ۳. حرکت بالقسر، مانند حرکت سنگ به طرف بالا، که توسط فردی پرتاپ می‌شود. ۴. حرکت بالجزء، مانند حرکت میخ‌ها در کشتی که به تبع حرکت کشتی، آن میخ‌ها نیز حرکت می‌کنند؛ زیرا هر امر مرکب که متحرک شود، می‌توان گفت: اجزاء آن نیز متحرک است (مقدمه ششم).

هر متحرک و متغیری قسمت‌پذیر هست. از این رو، جسم هست. پس هر آنچه که قسمت‌پذیر نیست، نه متحرک است و نه جسم (مقدمه هفتم). هر آنچه که بالعرض متحرک هست، حتماً ساکن و آرام خواهد شد؛ زیرا اولاً، حرکت ذاتی نیست. ثانیاً، امکان ندارد که حرکت عرضی، دائمی باشد. بنابراین، هر آنچه عرضی است، زایل می‌گردد و آنچه ذاتی است برقرار می‌ماند (مقدمه هشتم).

هر جسمی که حرکت‌دهنده جسم دیگر است، خود نیز در عین محرک بودن، متحرک هست (مقدمه نهم). اموری که در اجسام واقع هستند، دو قسم‌اند: اموری که قوامشان به اجسام است، مانند اعراض. و اموری که قوام جسم به آنهاست، مانند صورت‌های طبیعی. هم عرض و هم صورت به صورت بالقوه در جسم واقع هستند (مقدمه دهم).

برخی از اشیا که قوامشان به جسم است، با انقسام جسم منقسم می‌گردند و در نتیجه منقسم بالعرض هستند، مانند رنگ‌ها و دیگر قوا که در همه اجزاء جسم پراکنده هستند، و همین‌طور برخی از اشیا با انقسام جسم، قابل انقسام نیستند، مانند نفس و عقل (مقدمه یازدهم). از آنجاکه جسم، متناهی هست، تمام قوای آن نیز متناهی هستند (مقدمه دوازدهم).

امکان ندارد که چیزی از انواع تغییرات و حرکات، متصل و پیوسته و دائم باشد، مگر حرکت در مقوله «این» و حرکت دوری که از آن نشئت می‌گیرد (مقدمه سیزدهم). مقدم‌ترین و اولین حرکت در میان انواع حرکت‌ها، حرکت نقله یا حرکت در مقوله «این» است؛ زیرا تا عامل مَحیلی نباشد، استحاله صورت نمی‌گیرد. در اینجا عامل مَحیل که استحاله (تغییر از حالی به حال دیگر) را انجام می‌دهد، حرکت نقله یا حرکت در مقوله «این» است. کون و فساد پس از

براهین علامه طباطبائی بر توحید

پیامبران برای اثبات توحید معجزه نیاوردند، بلکه در اثبات آنها به حجت عقل اکتفا کردند، و مردم را از طریق نظر و استدلال هوشیار ساختند (طباطبائی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۳۱). علامه طباطبائی در قالب دو فصل، به اثبات توحید می‌پردازد: «توحید در وجوب وجود (نفی شریک)» و «توحید در خالقیت و ربوبیت. به همین دلیل ما با همین دو عنوان، برهان‌های علامه طباطبائی بر توحید را بیان می‌کنیم:

براهین توحید در وجوب وجود

۱. **برهان صرافت:** علامه در این برهان، با استفاده از صرافت وجود به اثبات وحدانیت خداوند می‌پردازد. وجود، حقیقتی اصیل و صرف است و هیچ‌غیری و هیچ‌گونه همراهی برای او متصور نیست. هر چیزی غیر از وجود، امری موهوم، باطل و نیستی محض است. تنها حقیقت وجود است که واقعیت و هستی دارد و خارج را پر کرده است و منشأ اثر است. حقیقت وجود تنها در صورتی متعدد است که حدود و قیودی به آن ضمیمه شود و این با صرافت وجود منافات دارد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۵۵).

در صورتی که چیزی را به عنوان «دوم» برای آن در نظر بگیریم، در واقع همان وجود خواهد بود؛ زیرا اگر چیز دیگر باشد و یا به‌وسیله چیز دیگر از آن ممتاز شود، باطل خواهد بود؛ زیرا در این صورت، ذات الهی از وجود (وجدان) و عدم (فقدان) مرکب می‌گردد. وجود محض و صرف نیست. فرض واحد بودن کثیر (دو چیز) تناقض است. بنابراین، وجود صرف و محض، تشبیه‌بردار و تکرارپذیر نیست. بنابراین، مقدمات این برهان به شرح زیر است:

مقدمه اول، واجب‌الوجود، وجودی است که ماهیت ندارد؛ زیرا «ماهیت» عبارت است از: «چیستی» اشیا، که در مرتبه ذاتش و با نظر به ذاتش هم می‌تواند متصف به موجودیت شود و هم می‌تواند به معدومیت متصف گردد. درحالی که وجود، جزء عدمی ندارد. وقتی این‌گونه بود، صرف‌الشیء و صرف‌هستی است.

مقدمه دوم، وجود صرف، امکان ندارد دو تا و متعدد شود؛ زیرا کثرت و تعدد در صورتی در یک حقیقت واقع می‌شود که افراد آن حقیقت از یکدیگر متمایز باشند. تمایز افراد به این است که هر کدام واجد معنایی باشد که دیگری فاقد آن است و این با صرافت آن حقیقت ناسازگار است.

محتاج به دو جزء آن می‌باشد. بنابراین، واجب‌الوجود لذاته باید یکتا، بسیط و بدور از انحاء ترکیب باشد.

مقدمه بیست و دو: هر جسمی بالضروره مرکب از دو امر ماده و صورت است، که مقوم جسم هستند و اعراضی مانند کم، شکل و وضع نیز بالضروره به جسم ملحق می‌شود.

هر امری که بالقوه و دارای امکان ذاتی هست، گاهی ممکن هست که اصلاً وجود بالفعل نیابد و در حال قوه باقی بماند. مانند حوادثی که موجود می‌شوند و معدوم می‌گردند (مقدمه بیست و سه). هر چیزی که بالقوه موجود هست، بالضروره دارای ماده است؛ زیرا امر ممکن یعنی بالقوه، همواره در ماده واقع است و بدون ماده و موضوع متصور نمی‌باشد (مقدمه بیست و چهار).

مقدمه بیست و پنج: مبادی جوهر مرکب مشخص، ماده و صورت است. این جوهر مرکب از ماده و صورت، نیاز به فاعل و محرکی دارد که موضوع را به حرکت درآورد تا آن را آماده پذیرش صورت کند. عبارت صریح/ارسطو این است که «ماده، ذات خود را به حرکت در نمی‌آورد». یک امر نمی‌تواند هم قابل و در عین حال فاعل هم باشد. پس محرک قبول هر ماده نسبت به صورت، چیزی غیر از آن ماده و موضوع هست و آن غیر، محرک اول است.

ابن‌میمون، این بیست و پنج مقدمه را از زبان فلاسفه مطرح می‌سازد و خود نیز مقدمه بیست و ششم را بر آن می‌افزاید و آن «زلزلیت و قدم عالم» و نه حدوث عالم است. ابن‌میمون، این مقدمه را از روی فرض و مصلحت می‌پذیرد و در حقیقت به آن عقیده ندارد؛ زیرا هدف او از افزودن این مقدمه آن بود که بگوید: با وجود قول به قدم عالم، باز هم می‌توان بر اثبات وجود خدا و صفات او برهان اقامه کرد (همان، ص ۲۳۰-۲۶۷).

آنچه از مقدمات فوق، به‌ویژه مقدمه بیست و یک، و نیز آنچه از دیگر مطالب ابن‌میمون درباره توحید (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۱۵، ۱۲۴ و ۱۳۵) استفاده می‌شود، این است که استدلال اصلی او بر توحید، بساطت ذات خداوند و محال بودن ترکیب در ذات اوست. به نظر ابن‌میمون، هر مرکبی محتاج و وابسته به اجزای خود است و زمانی که احتیاج به غیر خود باشد، ممکن‌الوجود خواهد بود و حال آنکه خداوند واجب‌الوجود لذاته است. بنابراین، خداوند بسیط و یکتاست و نه مرکب.

براهین توحید در خالقیت و ربوبیت

۱. اقامه برهان از راه نظام حاکم در عالم بر توحید در ربوبیت: در سه مقدمه و اصل:

مقدمه اول: اصل ارتباط اجزاء جهان طبیعت با یکدیگر: اجرام زمینی و آسمانی از نظر حجم و فاصله مختلفند. بزرگ‌ترین آنها، که حجمش میلیون‌ها برابر حجم زمین است، کره‌ای است که قطرش تقریباً معادل ۹۰۰۰ میل است و فاصله میان دو ستاره و دو جرم آسمانی، قریب به سه ملیون سال نوری است و سال نوری تقریباً برابر با ۳۶۵ ضرب در ۲۴ ضرب در ۶۰ ضرب در ۶۰ ضرب در ۳۰۰۰۰۰ کیلومتر است. این ارقام بهت‌آور، معرف شگفت‌آور بودن نظام این عالم است. عالمی که با آن همه وسعتش هر ناحیه‌اش در ناحیه دیگر و هر جزء‌ش در جزء دیگر اثر می‌گذارد. جاذبه عمومی‌اش یک‌دگر را به هم متصل می‌کند، نورش و حرارتش همچنین، و با این تأثیر و تأثر، قانون حرکت عمومی و زمان به وجود می‌آید.

از یک‌سو، این نظام تحت قانونی ثابت است و حتی فرضیه نسبت عمومی هم که قوانین حرکت در عالم جسمانی را محکوم به دگرگونی می‌داند، نمی‌تواند از اعتراف به اینکه خودش هم محکوم قوانین ثابتی است، خودداری کند. از سوی دیگر، این حرکت و تحول عمومی، در هر جزء از اجزاء عالم به صورتی خاص به خود دیده می‌شود، در بین کره آفتاب و سایر کراتی که جزء خانواده این منظومه‌اند، به یک صورت است و هرچه پایین‌تر می‌آید، دایره‌اش تنگ‌تر می‌گردد، تا در زمین ما در دایره‌ای تنگ‌تر، نظامی دیگر به خود می‌گیرد، حوادث خاص به آن و جرم ماه، که باز مختص به آن است و شب و روز و وزش بادها و حرکت ابرها، و ریزش باران‌ها، در تحت آن نظام اداره می‌شود. باز این دایره، نسبت به موجوداتی که در زمین پدید می‌آیند، تنگ‌تر می‌شود. در آن دایره معادن و نباتات و حیوانات و سایر ترکیبات درست می‌شود، و باز این دایره در خصوص یک یک انواع نباتات، حیوانات، معادن و سایر ترکیبات تنگ‌تر می‌شود، تا اینکه نوبت به عناصر غیرمرکب برسد و باز به ذرات و اجزاء ذرات و در آخر به آخرین جزئی که تا کنون علم بشر بدان دست یافته برسد؛ یعنی به الکترون و پروتون، که تازه در آن ذره کوچک، نظامی نظیر نظام در منظومه شمسی می‌بینیم، هسته‌ای در مرکز قرار دارد و اجرامی دیگر دور آن هسته می‌گردند؛ آنچنان که ستارگان به دور خورشید در مدار معین می‌گردند، و در فلکی حساب شده، شنا می‌کنند.

نتیجه اینکه واجب‌الوجود، واحد بوده و تعدد آن ناممکن است.

۲. تعدد، مستلزم ترکیب است؛ یعنی اگر دو واجب‌الوجود موجود باشند، این دو در وجوب وجود با هم مشترک‌اند و قهراً باید به سبب چیز دیگری، غیر از این معنای مشترک، از هم متمایز شوند؛ زیرا اگر هیچ تمیزی میان آن دو نباشد، هرگز دو چیز نخواهند بود. این امر مستلزم ترکیب هر کدام از خدایان، به مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز است. حال اینکه خداوند بسیط است نه مرکب.

۳. برهان بساطت یا بسیط‌الحقیقه: اگر دو واجب‌الوجود بالذات در عالم خارج تحقق داشته باشند، رابطه میان آن دو، امکان‌بالیاس است. ضابطه امکان‌بالیاس آن است که میان دو شیء موردنظر نه رابطه علیت و معلولیت برقرار است و نه هر دو معلول یک علت ثالث‌اند. در این صورت، هیچ علاقه ذاتی لزومی میان آن دو واجب‌الوجود برقرار نخواهد بود؛ زیرا علاقه ذاتی لزومی، تنها در صورتی میان دو موجود برقرار می‌گردد که یکی معلول دیگری باشد و یا هر دو معلول علت سومی باشند، و معلولیت با وجوب بالذات ناسازگار است. در این صورت، رابطه میان دو واجب مفروض، امکان‌بالیاس است، هریک از آن دو بهره‌ای از هستی و مرتبه‌ای از کمال را داراست که دیگری از آن محروم و فاقد آن است. این همان ترکیبی است که در مورد واجب‌الذات محال است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۶-۲۹۷).

نتیجه اینکه، علامه در برهان دوم و سوم، با استمداد از بساطت واجب‌الوجود، توحید واجب‌الوجود و نفی هرگونه شریک را اثبات می‌کند. به نظر می‌رسد در دیدگاه علامه، برهان صرافت، مهم‌ترین برهان بر توحید در وجوب وجود است؛ زیرا آن را بر برهان بساطت مقدم کرده است. در ضمن، برهان صرافت در میان فیلسوفان قدیم مطرح نبوده است. از این‌رو، علامه عبارتی را از این‌سینا می‌آورد و می‌گوید: شاید مراد ایشان از آن عبارت، صرف‌الوجود بودن خداوند بوده است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۶).

افزون بر این، میان بساطت وجود و صرافت آن، تلازم برقرار است؛ یعنی لازمه بساطت، صرافت و لازمه صرافت، بساطت وجود الهی است. مهم‌ترین دلیل بر اینکه علامه، آن دو را به عنوان دو برهان مستقل مطرح کرده است، تفاوت‌شان در حد و وسط برهان است. حد وسط در برهان اول، «صرافت» است؛ «واجب‌الوجود، صرف‌الوجود است. صرف‌الوجود، تشبیه‌بردار نیست. پس واجب‌الوجود، واحد است». و حد وسط در برهان دوم، «بساطت» است؛ «واجب‌الوجود، بسیط است. بسیط، متعدد نیست؛ چون تعدد، مستلزم ترکیب است. پس واجب‌الوجود، واحد است».

تباين میان دو فاعل، میان فعل آن دو نیز برقرار باشد. همین که پای اختلاف در تدبیر به میان بیاید، تدبیر هریک، تدبیر دیگری را فاسد می‌کند، و آسمان و زمین رو به تباهی گذاشته، از هم می‌پاشند. در نتیجه، تدافع میان اجزای عالم لازم می‌آید. از آنجا که نظام جاری در عالم، نظام واحدی است که میان اجزای آن بستگی و تلازم مستمر برقرار است و همه اجزای عالم به هم پیوسته و همبسته است و منجز از یکدیگر نیست و یکدیگر را در رسیدن به هدف خود یاری می‌دهند، و با رسیدن اجزای دیگر، به هدف‌های خود سازگارند، پس برای عالم غیر از یک اله نیست. معلوم می‌شود که شخص واحدی است که نظام واحدی را به وجود آورده است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۲۶۶-۲۶۸).

دو دلیل فوق، که علامه برای توحید در خالقیت و ربوبیت اقامه کرده است، در حقیقت به تأمل در دو نکته پرداخته است. دلیل اول، بیانگر این است که باید در همبستگی جهان و مرتبط بودن اجزاء جهان و حکم‌فرما بودن نظام واحد، بر جهان تأمل نمود تا روشن گردد که چنین نظام همبسته‌ای، نمی‌تواند آفریده چند خدا یا تحت تدبیر چند ربّ مستقل باشد. دلیل دوم، دقت در معنای علت هستی‌بخش و ویژگی‌های این نوع علیت است تا معلوم شود که تعدد چنین علتی، برای معلول واحد، محال است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۴، ص ۱۳۰).

تحلیل و بررسی دو دیدگاه

پیش از بررسی برهان‌های ابن‌میمون و علامه طباطبائی درباره توحید، یادآوری این نکته لازم است که علامه طباطبائی برخلاف ابن‌میمون، در قالب دو فصل به اثبات توحید می‌پردازد. ایشان «توحید واجب‌الوجود (نفی شریک)» را در یک فصل و «توحید در خالقیت و ربوبیت (نفی رب و پروردگار و مدبر دیگر)» را در فصلی دیگر، به طور جداگانه مورد بحث قرار می‌دهد. اکنون به بررسی برهان‌های دو اندیشمند بر توحید می‌پردازیم:

با وجود آنکه دل‌مشغولی اصلی ابن‌میمون تبیین مسئله توحید بود و بخش زیادی از کتاب *دلالة الحائرين* را به بررسی آن پرداخته است، اما تنها استدلال او بر توحید، بساطت ذات خداوند و محال بودن ترکیب در ذات اوست. با وجود این، او معتقد است: استدلال به فطرت و شرع، بهترین دلیل در باب توحید است و حال آنکه علامه با چندین دلایل عقلی، به اثبات توحید می‌پردازد. مهم‌ترین برهان

انسان در هر نقطه از نقاط این عالم بایستد و نظام هر یک از این عوامل را زیر نظر بگیرد، می‌بیند که نظامی است دقیق و عجیب و دارای تحولات و دگرگونی‌هایی مخصوص به خود، دگرگونی‌هایی که اگر نبود، اصل آن عالم پای بر جا نمی‌ماند و از هم پاشیده می‌شد، دگرگونی‌هایی که سنت الهیه با آن زنده می‌ماند، سنتی که عجائش تمام‌شدنی نیست، و پای عقل به کرانه‌اش نمی‌رسد. پس مجموع عالم یک چیز است، و تدبیر حاکم بر سراپای آن متصل است و تمامی اجزایش مسخر برای یک نظام است، هر چند که اجزایش بسیار و احکامش مختلف است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۹۸؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۲۹۸).
مقدمه دوم: اصل دیگر اینکه سلسله عللی که سبب به وجود آمدن این جهان شدند، سرانجام به نظام ربانی در علم واجب تعالی می‌رسد که مبدأ و علت همه نظام‌های مادون است.

مقدمه سوم: یک اصل ضروری دیگر اینکه علت علت شیء، علت آن شیء و نیز معلول معلول یک شیء، معلول آن شیء است. از آنجا که سلسله علل به واجب تعالی می‌رسد، پس هر موجودی اثر او خواهد بود و تنها اوست که به موجودات، وجود را افاضه می‌کند. پس با توجه به این اصول روشن می‌شود که واجب تعالی، اله عالم و پدیدآورنده آن و مدبر امر آن است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۸).

نتیجه اینکه تمام اجزاء و موجودات این عالم، با یکدیگر ارتباط و همبستگی دارند، هر جزئی نسبت به جزء دیگر اثر می‌گذارد و اثر می‌پذیرد. قوانین این جهان نیز از همین تأثیر و تأثر به وجود می‌آیند. پس تمام عالم از نظر نظام، یک چیز است و یک تدبیر بر تمام اجزاء عالم حکمفرماست؛ زیرا نظام همبسته، نمی‌تواند آفریده چند مدبر مستقل باشد. بنابراین، اله و مدبر واحدی است که چنین نظام واحد و یکپارچه را وجود بخشیده است.

۲. برهان تمناع: برهان مبتنی بر تدبیر این جهان: اگر فرض شود که برای عالم، دو یا چند پروردگار باشد، ناچار باید این چند اله با یکدیگر اختلاف ذاتی، و تباين حقیقی داشته باشند. در غیر این صورت، چند اله نمی‌شدند. از آنجا که پروردگار عالم مجرد است و نه مادی، و نوع مجرد منحصر در فرد است، از این رو، تمایز میان چند پروردگار تنها تمایز ذاتی می‌تواند باشد. تباين در حقیقت و ذات، مستلزم این است که در تدبیر امور عالم هم با یکدیگر متباين و مختلف باشند؛ زیرا سنخیت میان فاعل و فعل، اقتضا دارد که همان

چیزی را بر ذات او نمی‌افزایند. خود صفات هم اگر به یکدیگر اضافه شوند، موجب تعدد و تکثر در ذات نمی‌گردند» (طباطبائی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۹۵؛ ج ۶ ص ۱۰۲).

نکته آخر اینکه، *ابن‌میمون* در رد تقریری که خود از برهان تمانع ارائه کرده است، می‌گوید:

اگر کسی ادعا کند که ماده سفلی (هیولا و ماده اولیه) غیر از ماده علوی (افلاک) هست و هر کدام از اینها، اله و مدبر مخصوص به‌خود را دارند. فعل اله و مدبر ماده سفلی به افلاک تعلق نمی‌گیرد و فعل مدبر افلاک نیز به هیولا و ماده اولی تعلق نمی‌گیرد. چنین دیدگاهی اصلاً موجب تمانع نمی‌شود. حال اگر به این قول اشکال شود که بر اساس این دیدگاه، نقص به هر کدام از خدایان وارد می‌شود؛ زیرا هر خدایی در آنچه دیگری تصرف می‌کند، تصرف نکرده است و این نشانه محدودیت قدرت خدایان است. در پاسخ گفته می‌شود: آن چیزی که فعل یک خدا به آن تعلق نمی‌گیرد، در حق او ممتنع است و لذا در مورد صانعی که قادر بر امر ممتنع نیست، نقصی بر او وارد نیست. موحدان نیز می‌گویند اینکه خداوند نمی‌تواند در محل واحد بین دو ضد جمع کند، نقصی بر خدا نیست؛ زیرا قدرت خداوند بر امر محال و ممتنع تعلق نمی‌گیرد (*ابن‌میمون*، ۱۹۷۲، ۲۲۲).

نقد بیان شده از *ابن‌میمون* بر تقریری که خودش از تمانع ارائه کرده است، وارد است؛ اما به تقریری که علامه از تمانع ارائه کرده است، بی‌تردید وارد نیست؛ زیرا در تقریر علامه از تمانع، «حکمرما بودن نظام واحد بر تمام عالم، اعم از زمین گرفته تا آسمان و افلاک و تمام پدیده‌های آن»، مورد تأمل و دقت قرار گرفته است. منظور از «نظام واحد»، این است که این عالمی که ما می‌شناسیم، به گونه‌ای آفریده شده است که موجودات این عالم از هم گسسته و منعزل نیستند، بلکه طوری آفریده شدند که وجود همه پدیده‌ها ارتباطی با پدیده‌های گذشته دارند، یا موجودات همزمان، رابطه‌ای با موجودات آینده دارند. این عالم، مانند دانه‌های برنجی نیست که در یک کیسه گنجانده می‌شود و هیچ‌یک از اینها ربطی با هم ندارند و فقط در کنار هم قرار گرفته‌اند. بررسی اجزاء این عالم، احتیاج به مطالعه دقیق علمی ندارد؛ یک نظر سطحی کافی است: به بوتۀ گلی که در گلدان گذاشته شده است نگاه کنید، یا به درختی که در باغچه کاشته‌اید، یا به بچه‌ای که در گهواره است و به همه چیزهای پیرامون خود نگاه

علامه، صرافت واجب‌الوجود است که طرح چنین برهانی در میان فیلسوفان قدیم، از جمله *ابن‌میمون* دیده نشده است. شاید دلیل این مطلب، همان تلازم میان بساطت وجود الهی و صرافت آن باشد، که توضیح آن گذشت. علاوه بر این، علامه برهان بساطت و نبود ترکیب در ذات الهی و نیز براهین دیگری را بعد از برهان صرافت وجود الهی برای استدلال بر توحید مورد بررسی قرار داده است.

نکته دیگر اینکه، *ابن‌میمون* اعتقاد به صفات به معنای واقعی را درباره خداوند خطا می‌داند؛ زیرا با وحدانیت خداوند به معنای بساطت مطلق او در تناقض است. به عقیده او، کسی که خدا را دارای صفات ذاتی و واقعی تصور می‌کند، نادانسته اعتقاد خود را به خدای واحد نفی می‌کند. چنین تصویری، مساوی است با تصور امر محالی که اصلاً وجود ندارد (همان، ص ۱۱۵ و ۱۴۷-۱۴۹). از این رو، برهان تغایر، که ترکیب را از ذات خداوند دور می‌کند، برای او مهم است. به عقیده *ابن‌میمون*، هر چند متکلمان برای اثبات توحید، برهان تغایر را اقامه می‌کنند، ولی این برهان برای متکلمانی که به وجود صفات برای خدا اعتقاد دارند، ارزشی ندارد؛ زیرا از دیدگاه آنها خداوند قدیم، دارای معانی و صفات متعدد و متغایر هست و معنای علم، غیر از معنای قدرت و معنای قدرت غیر از معنای اراده است. بنابراین، بر اساس دیدگاه آنها ممتنع نیست که هر کدام از دو خدا، در یک معنی با دیگری مشترک، و در یک معنی، با دیگری مباین و متمایز باشد؛ یعنی آن دیگری فاقد این معنی باشد (همان، ص ۲۲۲).

در پاسخ باید گفت: منظور از معتقدان به صفات، که در نقد او از تغایر آمده است، کسانی هستند که صفات را زائد بر ذات خداوند می‌دانند. چنان که خودش در جای دیگر بدان اشاره کرده است (همان، ص ۱۴۷). اما در نظر کسانی که صفات خداوند عین ذات اوست، این اشکال وارد نیست؛ زیرا اگر تعددی در صفات مشاهده می‌شود، این به لحاظ مفهومی است. ولی در عالم واقع، عینیت وجودی دارند. به عبارت دیگر، بین ذات و اوصاف خدا مانند علم، قدرت و حیات و نیز بین خود صفات الهی تغایر اعتباری و مفهومی برقرار است. ولی در خارج همگی به وجودی واحد، که همان وجود مطلق غیر متناهی است، موجود هستند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۹). علامه نیز می‌گوید: «صفات علم و قدرت و حیات عین ذات اوست، و هیچ‌یک از آنها غیر دیگری نیست، بلکه او عالم است به قدرتش و قادر است به حیانتش، و حی است به علمش. آن صفات

استفاده کند و اگر استفاده نکند، می‌میرد و از بین می‌رود. پس این وحدتی که در عالم حکم فرماست، از نظر نظام مشهود است؛ همه می‌توانند آن را درک کنند. البته سطح درک‌ها تفاوت می‌کند. ولی همه این مطلب را درک می‌کنند که اجزای این عالم، به هم پیوسته و همبسته است. این امر حاکی از این است که دست کسی که این جهان را در اختیار دارد، دست واحدی است. همه اینها را به هم مربوط می‌کند و می‌چرخاند. اگر دست‌های مستقلی بود که هر یک می‌خواستند مستقلاً این عالم را اداره کنند، این عالم متلاشی می‌شد. پس چون که این نظام واحد برقرار است و فساد در این عالم پدید نمی‌آید، معلوم می‌شود آن کسی که اختیاردار این جهان است و این عالم را تدبیر می‌کند و پرورش می‌دهد و همه را به هم مربوط ساخته است، شخص واحدی است که نظام واحدی را به وجود آورده است (مصباح، ۱۳۹۱ ب، ص ۸۰-۸۴).

افزون بر این، در تقریر/ابن‌میمون درباره تمناع، که آن را از قول متکلمان ارائه و سپس رد کرده است، فرضیه چندخدایی از این جهت محکوم به بطلان است، که جهان بر اثر اختلاف خدایان به فساد کشانده می‌شود؛ زیرا اختلاف خدایان در این جهت که اراده یکی، مزاحم اراده دیگری می‌شود، به بی‌نظمی و تباهی جهان منجر می‌شود. در حقیقت، تالی فاسد در تقریر او، صدور و تحقق جهان است. این تقریر، اشکال دیگری هم دارد که ابن‌میمون به آن اشاره نکرده است. آن اینکه در فرض تعدد واجب‌الوجود، هریک از آنها کامل، حکیم و عادل هستند و هیچ‌گاه بر خلاف حکمت و مصلحت کار نمی‌کنند و مشکل بی‌نظمی و اختلاف پیش نمی‌آید (محمودی گلپایگانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۶۴). به عبارت دیگر، فرض این است که هر دو اله، به نظام احسن جهان علم دارند و از هر عیب و نقصی به دور هستند؛ بر وفق مصلحت و حکمت عمل می‌کنند و چون حکمت و مصلحت واقعی عالم و نظام احسن بیش از یکی نیست، پس اراده واجب‌الوجودها، هر چند عددشان از ریگ‌های بیابان و دانه‌های باران بیشتر باشد، با یکدیگر موافق است و با هماهنگی و اتحاد، عالم آفرینش را مطابق نظام احسن می‌آفرینند (جوادی، ۱۳۸۳، ص ۷۹؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶ ص ۱۰۱۹). تزامم اراده‌ها یا ناشی از منفعت‌خواهی و خودپرستی است؛ یعنی هر فردی فقط منافع شخصی خود را در نظر می‌گیرد، یا ناشی از جهل و نادانی و عدم تشخیص است، که هیچ‌یک از این دو درباره واجب‌الوجود قابل تصور نیست (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶ ص ۱۰۲۰).

کنید و ببینید که چگونه به وجود می‌آیند. آیا این بوته گل بدون اینکه شما به آن آب بدهید، سبز خواهد ماند، یا نه؟ پس بقاء این بوته گل، به آبی است که شما به او می‌دهید؛ بدون آب نمی‌تواند دوام بیاورد. بدون آن تخمی که کاشته یا نشایی که غرس شده است، این گل به وجود نمی‌آید؟ قبلاً شما باید تخم را کاشته باشید، تا این گل سبز شود. پس با پدیده قبلی هم ارتباط دارد و منعزل از پدیده قبلی نیست. خود این گل از هوا یا از اکسیژن و نیز گازهای سایر موجود در هوا استفاده می‌کند. اگر اینها نباشند این گل نمی‌تواند به وجود خود ادامه دهد و به نوبه خود، نیز در تغییر هوا مؤثر است؛ یعنی نسبت گازها را تغییر می‌دهد. اگر اکسیژن می‌گیرد، نسبت اکسیژن کم می‌شود و اگر گازهای دیگری را می‌گیرد، نسبت اکسیژن بالا می‌رود. پس با هوای مجاور نیز در ارتباط است و نه هوا مستقل از این بوته گل و نه این گل مستقل از هواست. اما حیوانات؛ جوجه‌ای که در کنار حیاط از تخم بیرون آمده است، شما آن را تماشا می‌کنید. آیا بدون تخم به وجود می‌آید؟ الان که زندگی می‌کند و در حیاط راه می‌رود، با اشیا اطراف خود ارتباط فعل و انفعال و تفاعل دارد. از هوا تنفس می‌کند، غذا می‌خورد و بالاخره به نوبه خود، در محیط اثر می‌گذارد. همین امر موجب می‌شود که تخمی بگذارد و جوجه‌های آینده از او به وجود بیایند. پس هم با موجودهای همزمان ارتباط و فعل و انفعال دارد و هم با موجودات گذشته و هم با موجودات آینده. حتی موجودات بی‌جان در این هستی چنین هستند؛ وقتی در فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی که در جهان موجودات بی‌جان تحقق پیدا می‌کند، دقت کنید، می‌بینید که هر پدیده‌ای در اثر فعل و انفعال پدیده قبلی، به وجود آمده است و به نوبه خود، در پدیده‌های همزمان اثر می‌گذارد و زمینه موجب پیدایش پدیده‌های بعدی می‌شود. این نظامی است که بر این جهان حکم فرماست؛ نظام همبستگی و تفاعل و تأثیر و تأثر.

بنابراین، چنین مطلبی که عالم از نظر نظام، واحد است، هیچ نیازی به برهان فلسفی ندارد. هر کسی به اندازه معلومات خود می‌تواند درک کند که هیچ موجودی و سیستمی، بدون ارتباط و همبستگی با موجودات دیگر تحقق پیدا نمی‌کند. اگر هم تحقق پیدا کند، دوام نمی‌یابد. اگر هم فرض کنیم که این خدا، انسان را بدون ماده‌ای خاکی و بدون نطفه‌ای به وجود آورده، این انسان باید تنفس کند و باید غذا بخورد، از آب، از غذا، از گیاه، از گوشت حیوانات باید

۵. تبیین و تقریر علامه طباطبائی از برهان تمنع و تعابر به حدی دقیق است که اشکالات ابن‌میمون بر این دو برهان، بر تقریرهای علامه خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

منابع.....

ابن‌میمون، موسی، ۱۹۷۳م، *دلالة الحائرين*، تحقیق حسین آتای، استانبول: مکتبه الثقافة الدینیه.

اپستاین، ایزیدور، ۱۳۸۸، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

آترمن، آلن، ۱۳۸۵، *یاورها و آیین‌های یهودی*، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.

جوادی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.

زریاب، عباس، ۱۳۷۲، «ابن‌میمون» در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، چ سوم، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *بداية الحکمه*، قم، مطبعة العلمیه.

_____، ۱۳۷۷، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ دهم، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۳۸۲، *رسائل توحیدی*، ترجمه علی شیروانی هرنیدی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

قزوینی بزدی، حاج بابا، ۱۳۷۸، *محضرالتشهود فی رد الیهود*، قم، حضور.

کلاپرمن، ژیلبرت ویبی، ۱۳۵۴، *تاریخ قوم یهود*، تهران، انجمن فرهنگی و تصر هتورا گنج دانش ایران.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

محمودی گلپایگانی، سیدمحمد، ۱۳۶۲، *خداشناسی*، قم، مهر.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *در پرتو ولایت*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۸۴، *آموزش عقائد*، چ هفدهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۹۱الف، *طوفان فتنه و کشتی بصیرت*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۱ب، *معارف قرآن ۱-۳ (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ ششم، تهران، صدرا.

ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۷، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ترجمه علی شهیازی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.

بنابراین، تقریر/ابن‌میمون از تمنع، از اساس باطل است و بهترین تقریر، تقریری است که علامه طباطبائی ارائه کرده است. هرچند ابن‌میمون اشکال اخیر را بر تقریر خود از تمنع وارد نکرده است، اما به نظر می‌رسد، او به این اشکال توجه داشته است. لذا به رد آن تقریر از برهان تمنع اقدام کرده است.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت، می‌توان گفت: دیدگاه توحیدی/ابن‌میمون در موارد زیر، با نگاه توحیدی علامه طباطبائی مشترک است:

۱. فرض ترکیب، تقسیم و تعدد، که از ویژگی‌های جسمانی است، با وحدانیت حقیقی خداوند منافات دارد.

۲. اساس همه عناصر دین توحید است. به همین دلیل، کاملاً کوشیدند تا هیچ امری حتی صفات، که ابن‌میمون به دلیل همین مسئله فقط دیدگاه سلبی اوصاف الهی را پذیرفت، با وحدانیت مطلق خداوند ناسازگار نباشد.

۳. توصیف تورات از خداوند، متضمن جسمانی و حدوث است؛ زیرا که مردم با امور مادی و حسی انس دارند. از نگاه علامه طباطبائی نیز خداوند به همین دلیل بیان‌شده معارف بلند را به گونه‌ای احیاناً حسی و جسمانی بیان فرمودند.

۴. هر دو اندیشمند از برهان بساطت و عدم ترکیب در ذات الهی، برای اثبات توحید استفاده می‌کنند.

در برخی موارد نیز دیدگاه این دو شخصیت از اقامه برهان بر توحید، با هم تفاوت اساسی دارند:

۱. ابن‌میمون، تنها صفات سلبیه را برای خداوند جایز می‌داند، اما علامه طباطبائی، صفات ثبوتی را هم برای خداوند ثابت می‌داند؛ با این تفاوت که هنگام اتصاف خداوند به این نوع صفات، آن جهات نقصی که این صفات در عالم وجود دارند، را از خداوند نفی می‌کنیم.

۲. علامه نظر/ابن‌میمون را مبنی بر اینکه خداوند صفات ذاتی ندارد، نمی‌پذیرد و به دسته‌ای به نام صفات ذاتی، علاوه بر صفات فعلی برای خداوند قائل است.

۳. علامه برخلاف ابن‌میمون، مجهز بودن انسان دین‌دار را به استدلال عقلی برای توحید در کنار شرع و فطرت، لازم می‌داند.

۴. تنها استدلال/ابن‌میمون برای توحید، بساطت الهی است. اما علامه چندین برهان را اقامه می‌کند و برهان صرافت را مهم‌ترین آنها می‌داند.