

خدای شخص‌وار از منظر علامه طباطبایی در مقایسه با الهیات گشوده^۱

مسعود رهبری^۲، فروغ‌السادات رحیم‌پور^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۶/۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۹/۲۱)

چکیده

شخص‌وارگی به معنای بهره‌مندی از صفاتی چون آگاهی، اراده، حیات، قدرت، خیرخواهی و قابلیت تخاطب است و متون مقدس ادیان ابراهیمی چنین صفاتی را به خداوند نسبت می‌دهند. نحلۀ «الهیات گشوده» راه طی شده در الهیات کلاسیک مسیحی برای توصیف حقیقت الوهی را ناسازگار با کتاب مقدس می‌داند. این نحلۀ به بازاندیشی در اوصاف الهی پرداخته، به بازتعریف اطلاق، بساطت و کمال مطلق الهی دست می‌یازد. اما علامه طباطبایی در برابر دوگانۀ تعالی یا شخص‌وارگی حقیقت الوهی، راه سومی می‌یابد که هر دو جنبه را در جایگاه شایسته خود نگاه‌دارد و هیچ کدام را فدای دیگر نکند. علامه طباطبایی ابتدا با استفاده از قواعد فلسفی، اتصاف خداوند به صفات کمالی شخص‌وار را اثبات می‌کند و آنگاه با تفکیک مقام احدیت از مقام واحدیت، تعالی، بی‌صورتی و فراشخص‌بودگی را به مقام احدیت، و اتصاف به صفات کمالی شخص‌وار را به مقام واحدیت خداوند اسناد می‌دهد.

کلید واژه‌ها: الهیات گشوده، خدای شخص‌وار، علامه طباطبایی، مقام احدیت، مقام واحدیت

۱. این مقاله مستخرج از رسالۀ دکتری است.

Email: msd.rahbari@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان؛

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤول)؛

Email: fr.rahimpoor@gmail.com

۱. مقدمه

«تصویر خدا» (The concept of God) توصیف نحوه بازنمایی ذهنی، زبانی و عاطفی آدمی از خداوند است. تصویر انسان از خداوند، از دل تأملات عقلی، داده‌های سنتی، امکان‌ها و ظرفیت‌های زبانی و نیازها و گرایش‌های باطنی و روانی او زاده می‌شود. هر تصویری که از خداوند ساخته شود، آثار و پیامدهای مهم معرفتی، تربیتی و عاطفی در پی خواهد داشت و از این‌رو الهی‌دانان، فیلسوفان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان دین، هرکدام از دریچه تخصص خود، بازاندیشی درباب تصویر آدمیان و سنت‌های دینی از خداوند را در حیطه پژوهش خود قرار داده‌اند.

تنقیح تصور از خداوند، نسبت به مباحث مربوط به اثبات وجود خداوند (تصدیق خداوند) اولویت منطقی دارد؛ زیرا تا هنگامی که تصویری از شیء، ولو در حد اجمال، وجود نداشته باشد، هیچ گامی در مسیر تصدیق آن نمی‌توانیم برداشت. به بیان شهید مطهری: «اشکال مسائل ماوراء الطبیعی در مرحله تصور است نه در مرحله تصدیق، یعنی عمده این است که ذهن بتواند تصور صحیحی از آن معانی پیدا کند، و پس از آن که چنین توفیقی یافت، تصدیق کردن آنها بسی آسان است» [۲۴، ص ۸۹۹].

انگاشت ما از خداوند، متشکل از گزاره‌ها، تصاویر و تصورات مفرد و مرکبی است که تحت عنوان مدل‌هایی چون «متشخص»، «نامتشخص»، «شخص‌وار» یا «شیء‌وار» به انسجام و انتظام می‌رسند. هرکدام از این مدل‌ها نظام‌های فلسفی و الهیاتی متمایزی را در پی آورده است. آنچه در این نوشتار مدنظر است، مقایسه‌ای است میان آرای یکی از نحله‌های الهیاتی معاصر غرب، به نام «الهیات گشوده»، که مدافع تصویر شخص‌وار از خداوند است با تصویری که علامه طباطبایی به‌عنوان نماینده معاصر فلسفه اسلامی از خدای متعال به دست می‌دهد. هدف این است که خطوط کلی و مشترک اندیشه چهره‌های شاخص این مکتب الهیاتی یا تفکر حکمت متعالیه که در علامه طباطبایی تبلور یافته است در موضوع شخص‌وارگی خداوند بررسی شود. پرسش اصلی تحقیق این است که هرکدام از طرفین، چه تبیینی از شخص‌وارگی خداوند دارند و در ذیل این پرسش، به این سؤال فرعی می‌پردازیم که این دو تفکر در نسبت میان تعالی خداوند و شخص‌وارگی او چه موضعی اختیار کرده‌اند و چگونه این دو معنا را در کنار هم نشانده‌اند. ما برای سامان‌دادن به این تحقیق، به آثار چهره‌های برجسته الهیات گشوده و کتب و رسائل به‌جامانده از علامه طباطبایی مراجعه کرده و تلاش کرده‌ایم پس از ارائه

گزارشی اجمالی از رویکرد آنان به مسأله تحقیق، مسیر طی شده آنان را با یکدیگر مقایسه و جمع‌بندی روشنی از مسأله به‌دست بیاوریم.

۲. پیشینه تحقیق

تاکنون درباره نظام اندیشه الهیات گشوده مقالات معدودی به‌زبان فارسی منتشر شده که از آن جمله می‌توان به دو مقاله «نقد و بررسی سه تصور از خدا در فلسفه مسیحی معاصر»، نوشته حسن احمدی‌زاده و «جایگاه خداباوری گشوده به‌عنوان رویکردی نوین در میان انواع خداباوری»، نوشته مهدی ابوطالب یزدی و دیگران اشاره کرد. درخصوص اندیشه علامه طباطبایی درباب صفات خدای متعال نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته است که از میان آن‌ها سه مقاله «توحید صفاتی و بساطت ذات واجب‌تعالی از دیدگاه علامه طباطبایی»، نوشته سیدشهریار کمالی سبزواری و محمد سعیدی‌مهر؛ «نحوه اتصاف ذات الهی به صفات کمالی از دیدگاه علامه طباطبایی»، نوشته مریم باروتی و رضا اکبریان؛ و «مبانی فلسفی توحید صفاتی از دیدگاه علامه طباطبایی»، نوشته محمد سعیدی‌مهر و مریم باروتی درخور ذکر است. اما آنچه موضوع و مسأله این تحقیق را از تحقیقات پیشین متمایز می‌کند، تمرکز بر شخص‌وارگی صفات الهی و مقایسه دیدگاه علامه با دیدگاه الهیات گشوده در این محور است که می‌توان آن را پژوهشی بدیع به‌حساب آورد.

۳. خدای شخص‌وار در ادیان ابراهیمی

مراد از شخص‌وارگی خداوند، آن دریافت و تلقی از خداوند است که او را چونان یک شخص می‌انگارد، به‌نحوی که می‌توان صفاتی را که در عالم روابط انسانی، مطلوب و نشانه کمال انگاشته می‌شوند به او نسبت داد. وقتی می‌گوییم خداوند «شخص‌وار» است، حداقل مقصودمان این است که خداوند صاحب «علم» و «آگاهی» است، «افعالی انجام می‌دهد»، در کارهای خود، «مختار» است و می‌تواند با دیگران «رابطه برقرار کند» [۶، ص ۱۰۷].

هرچند بسیاری از نحله‌های الهیاتی قائل به خدای شخص‌وار، به خدای انسان‌وار نیز قائل بوده‌اند، نباید «شخص‌وار» بودن را با «انسان‌وار» بودن یکی دانست. رابطه میان این دو مفهوم عموم و خصوص مطلق است. تردیدی نیست که انسان‌ها شخص‌اند و واجد صفاتی چون آگاهی، اراده، احساسات و عواطف‌اند که آنها را شایسته نام شخص می‌کند. اما چنان نیست که هر موجود شخص‌واری لزوماً انسان‌وار باشد. باور به خدای انسان‌وار

معادل با مفهوم آنتروپومورفیسم (Anthropomorphism) در الهیات است که سر از تشبیه افراطی و جسم‌انگاری خداوند درمی‌آورد. اما باور به خدای شخص‌وار (personal God) لزوماً این‌گونه نیست.^۱ تصور شخص‌وار از خداوند در برابر تصور «شی‌ءوار» قرار می‌گیرد. خدای شی‌ءوار نه عنایت خاصی به مخلوقاتش دارد و نه لطف ویژه‌ای. او چنان منزه است که در قالب صفات شخصی نمی‌گنجد و چنان متعال است که رابطه‌ای شخص‌وار با آدمی برقرار نمی‌کند. در تصاویر شی‌ءانگار از خداوند، رابطه‌ی انسان‌ها با خدا رابطه‌ی «من - آن» است نه «من - تو» [نک: 32]. اما مفهوم «خدای شخص‌وار» به تعبیر الیستر، بیانگر این نکته‌ی اساسی است که ما می‌توانیم با خدا ارتباط داشته باشیم و ارتباطمان با وی درست شبیه ارتباطی است که می‌توانیم با انسان‌های دیگر داشته باشیم؛ یعنی رابطه‌ای میان یک «من» و یک «تو» [29, p.290]. به‌دست‌دادن این تصویر از خداوند، حکایت از تمایل آدمی برای درگیری احساسی و عاطفی (و نه فقط رابطه‌ای برهانی، استدلالی و عقلی محض) با واجب‌الوجود دارد؛ تمایل به خدایی که بشنود، جواب دهد، دلسوزی کند، به رحم آید، درگذرد، به خشم آید، داد مظلومان بستاند و...

به‌گفته‌ی جان هیک، این عقیده که خدا دارای هویت شخصی یا شخص‌وار است، پیوسته و به‌وضوح، هم در متون مقدس و هم در متون و منابع متأخر دینی و الهیاتی یهودی و مسیحی مورد تأکید قرار گرفته است. در عهد قدیم، تصویری کاملاً شخص‌وار از خداوند ارائه شده و در عهد جدید، با ورود آموزه‌ی تجسد، این ویژگی غلظت شدیدتری پیدا کرده، به‌نحوی که خداوند در هیأت ابوت تجسم یافته است [۲۸، ص ۳۹]. به تعبیر یکی دیگر از الهی‌دانان مسیحی، خدای مذاهب ابراهیمی آفریدگار و پروردگار است. او هادی و راهنما است و همه‌چیز به‌خصوص آدمیان را به سوی قرب خویش هدایت و راه‌بری می‌کند. او ربّ و مربی و پرورش‌دهنده، خیرخواه، مسؤول و پاسخ‌گوی نیاز و نیایش بندگان است. آگاه (خبیر) و مرید است و اوصافی چون دانستن، باورداشتن و اراده‌کردن را می‌توان به او نسبت داد. شخصی است ازلاً مختار، خیر مطلق و منشأ تکالیف اخلاقی [34, p.153].

به‌نظر می‌رسد در قرآن، دعاها و سخنان بزرگان اسلام نیز از خداوند چونان یک شخص سخن گفته شده است. در همه‌جا سخن از «او» (هو) و درباره‌ی «او» است و هرگز سخن از «آن» نیست.

۱. البته برخی از الهی‌دانان مسیحی، «شخص» را موجودی می‌دانند که متشکل از روح و بدن باشد و یا قابلیت تغییر یا زمان‌مند بودن را لازمه‌ی شخص بودن می‌دانند. این تعاریف از «شخص» در مقاله حاضر مدنظر نیست.

۴. شخص‌وارگی خداوند از نگاه الهیات گشوده

در الهیات مسیحی، صفات الهی در یک تقسیم‌بندی به صفات ذاتی یا متافیزیکی^۱ و صفات اخلاقی^۲ تقسیم می‌شود. صفات ذاتی یا متافیزیکی به آن دسته از صفات الهی می‌گویند که از طبیعت الوهیت ناشی می‌شود و مفهوم خدا بدون فرض آنها کامل نیست. صفاتی از قبیل سرمدیت^۳، قدرت مطلق^۴، علم مطلق^۵، تغییرناپذیری^۶ و حضور همه‌مکانی^۷ از این جمله‌اند. درمقابل، صفات اخلاقی به اوصافی گفته می‌شود که مشابه آنها را در انسان‌ها نیز می‌توان سراغ گرفت. پارسایی^۸، عشق، اعتمادپذیری^۹ و نیکویی^{۱۰} از این جمله‌اند. تفاوت مهم این دو دسته از صفات در این است که انسان توان و امکان تخلّق به اوصاف دسته نخست را ندارد، اما می‌تواند در حد ظرفیت خویش، متخلّق به اوصاف دسته دوم گردد. با نظر به تعریفی که از شخص ارائه دادیم، می‌توان گفت که مؤلفه‌های سازنده شخص هرچند در صفات دسته دوم، که ناظر به رابطه خداوند با انسان و جهان است، نمود بیشتری دارند، در میان صفات دسته نخست نیز یافت می‌شوند. قدرت و علم مطلق و حیات بی‌نقص الهی با این‌که جزو صفات متافیزیکی شمرده می‌شوند، جزو مؤلفه‌های برساننده مفهوم "شخص" هستند. با این حال، می‌توان پذیرفت که هرچه صفات دسته دوم در ذهن خداپاوران برجسته‌تر باشد، تلقی‌شان از صفات دسته نخست به قیدوبندها و محدودیت‌های بیشتری دچار خواهد شد.

بسیاری از الهی‌دانان قرون میانه، خداپاوری ابراهیمی را از دریچه فلسفه یونانی تفسیر و تبیین کردند و صفات و احکامی را به خداوند نسبت دادند که حداقل در بدو امر، با شخص‌وارگی او جمع‌شدنی نیست. صفاتی چون تغییرناپذیری، انفعال‌ناپذیری، علم پیشین و فراگیر، و قدرت مطلق و بیکران الهی، که براساس تقسیمی که در بخش قبل ذکر کردیم، جزو صفات ذاتی و متافیزیکی خداوند محسوب می‌شوند، تصویری از خدا به دست می‌دهد که ظاهراً جایی برای تصویر شخص‌وار از خدا و ارتباط شخصی با او باقی نمی‌گذارد. در اواسط قرن بیستم، نحله‌ای در الهیات مسیحی شکل گرفت که

1. Natural attributes
2. Moral attributes
3. Eternity
4. Omnipotence
5. Omniscience
6. Immutability
7. Omnipresence
8. Holiness
9. Faithfulness
10. Goodness

تصویر و تلقی جدیدی از برخی صفات الهی ارائه داد و راه خود را در بعضی محورها از الهیات کلاسیک جدا کرد. پیروان این نهضت فکری که عموماً از مذهب پروتستان هستند، خود را «انجیل‌باور»^۱ می‌خوانند و الهیات خود را «الهیات گشوده»^۲ نام می‌دهند. خدای الهیات گشوده موجودی است که قدرت مطلق و علم مطلقش در مرزهای اختیار و اراده انسان و با نظر به ماهیت و تعریف زمان، دست‌خوش محدودیت می‌شود و خالق کاملاً خیرخواهی است که در تعامل با اشخاص انسانی، پذیرای تغییر بوده، به‌لحاظ متافیزیکی بسیط نیست. پیروان این الهیات در واقع با برجسته‌سازی و تأکید بر صفات اخلاقی خداوند، به بازتفسیر صفات متافیزیکی خداوند پرداختند و تعالی خداوند را که ناشی از این صفات است به نفع صفات اخلاقی، دست‌خوش تقیید و محدودیت کردند.

یکی دیگر از دغدغه‌های این نحله، جانب‌داری از اختیار انسان در برابر خداوند است. از آنجاکه اختیار در باور این مکتب، جزو مؤلفه‌های مهم برسازنده مفهوم «شخص» است، نباید رابطه انسان و خداوند به نحوی تبیین شود که یکی از دو طرف این رابطه فاقد عنصر اختیار و بنابراین ناشخص قلمداد شود. الهی‌دانان این مکتب به گشودگی آینده باور دارند؛ یعنی معتقدند مسیرهای قطعی حوادث آینده با اموری مثل علم پیشین یا مشیت قطعی پیشینی الهی مشخص نشده و راه برای انتخاب و اختیار انسان بسته نیست. به تعبیر یکی از دین‌پژوهان، خدای پیروان این الهیات، ناگزیر باید میان داشتن صفت پیش‌آگاهی خطاناپذیر و اجازه‌دادن به انسان‌ها برای برخورداری از اراده آزاد یا اختیار، دست به انتخاب بزند [۱۰، ص ۲۱۴].

یکی از الهی‌دانان پیرو این مکتب محدودیت در قدرت الهی را با شخص‌وارگی او پیوند می‌زند و می‌گوید خداوند چونان یک شخص در معرض انتخاب است و اگر در میان گزینه‌ها یکی را انتخاب کند، در عمل، راه را برای انجام گزینه‌های دیگر برای خود بسته است [۵، ص ۸۴]. خداوند برای ایجاد رابطه‌ای شخص‌وار با انسان او را آزاد آفریده و به او نعمت اختیار بخشیده، پس نمی‌تواند او را وادار به کاری کند. بنابراین تصمیم آزادانه خدا به آفرینش «اشخاصی» انسانی ضرورتاً مستلزم آن است که او قدرت خود را در رابطه با ایشان محدود کند.

بازاندیشی در نحوه فاعلیت الهی از دیگر محورهای تمایزبخش الهیات گشوده است که با محدودیت در اطلاق قدرت الهی رابطه نزدیک دارد. در الهیات گشوده، خداوند و

1. Evangelic
2. Open theism

انسان چونان اشخاصی صاحب اختیار و اراده آزاد، هر کدام فاعلیت مستقل دارند و دایره مشیت الهی نمی‌تواند مرزهای اراده و اختیار شخص انسانی را به سیطره خود دربرآورد [نک: 31, pp. 108-115].

از دید پیروان این مکتب، شخص بودن خداوند با فرازمانی‌دانستن خداوند نیز سازگار نیست؛ چراکه موجود بی‌زمان نمی‌تواند شخص باشد. ما اشخاص را موجوداتی می‌دانیم که پویا هستند و در طول زمان تغییر می‌کنند و با سایر اشخاص کنش و واکنش دارند. خدایی که فراتر از زمان یا بی‌زمان^۱ است، نمی‌تواند دست به «فعل» بزند، زیرا فعل در زمان صورت می‌پذیرد. چنین خدایی نمی‌تواند به فعل انسان پاسخ گوید، زیرا پاسخ چیزی است که زماناً بعد از فعل تحقق می‌یابد. همچنین خدای فرازمان نمی‌تواند وعده دهد، زیرا وعده چیزی است که زماناً قبل از یک رخداد انجام می‌پذیرد. در یک کلام، خدای فرازمان نمی‌تواند «شخص» باشد؛ زیرا موجودی که نمی‌تواند فعلی انجام دهد و به فعلی پاسخ دهد، شخص نیست [31, p.28].

چنان‌که می‌بینیم در اینجا نیز صفات متافیزیکی خداوند به نفع صفات اخلاقی کنار گذاشته یا دست‌کم با قید و بند مواجه شده است. الهیات گشوده برای دفاع از "مجیب" و "صادق الوعد" بودن خداوند، در تجرد ذات الهی از زمان و امور زمانی تردید می‌کند! از منظر الهیات گشوده، شخص‌واردانستن خداوند با باور به تغییرناپذیری و انفعال‌ناپذیری او نیز سازگار نیست. اگر خداوند شخص است و با انسان رابطه‌ای شخص‌وار برقرار می‌کند، نباید چنین انگاشت که نمی‌توان با دعا یا نیایش و یا دیگر راه‌های تعامل شخص‌وار با او، بر تقدیر و مشیت او تأثیر گذاشت. اگر خداوند به هیچ‌وجه نمی‌توانست تغییر کند اصلاً نمی‌توانست شخص باشد [35, p. 38f]. از دیگر سو، اگر بپذیریم که می‌توان به نحوی بر مشیت و اراده الهی تأثیر گذاشت، دیگر نمی‌توان او را تغییرناپذیر تلقی کرد. «خدای مطلقاً تغییرناپذیر بیشتر به مطلق نوافلاطونی می‌ماند تا به موجودی شخص‌وار که کتاب مقدس ارائه می‌دهد و از این رو آن‌گونه موجودی نیست که با او بتوان رابطه‌ای بیناشخصی برقرار کرد» [۵، ص ۹۲].

در اینجا نیز صف متافیزیکی و ذاتی تغییرناپذیر و انفعال‌ناپذیری به نفع صفاتی چون مهربانی، نیکویی، بخشایندگی، لطف، رحم و شفقت، که مدنظر نیایش‌گران است، به بازتفسیر توأم با تحدید و تقیید دچار شده است.

با این توضیحات، روشن می‌شود که الهیات گشوده در ازای دفاع از شخص‌وارگی

خداوند، به بازنگری در ارکان تعریف و تصویر الهیات سنتی از خدای متعال پرداخت و گام در مسیری نهاد که تعالی خداوند و بساطت و کمال محض او را در پای شخص‌وارگی فدا می‌شود و شخص‌انگاری خداوند به انسان‌انگاری او می‌انجامد.

۵. شخص‌وارگی خداوند در اندیشه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی بحث مستقلی در خصوص شخص‌وارگی یا شی‌وارگی خداوند ندارد و این پرسش در شکل و شمایل فعلی برای او مطرح نبوده است، اما از خلال بحث‌های ایشان در الهیات بالمعنی الاخص و مطالبی که در مباحث تفسیری‌اش در خصوص ذات و صفات الهی مطرح می‌کند می‌توان به تصویر خداوند در اندیشه وی دست یافت.

مسئله اصلی بحث حاضر این است که روشن شود علامه بر اساس کدام مبانی فلسفی، شخص‌وارگی خداوند را پذیرفته و چگونه توانسته است درعین پذیرش شخص‌وارگی خداوند، از تنگناهای مفهومی، معناشناختی و وجودشناختی آن به سلامت بگذرد. البته همین‌جا باید یادآور شد که وقتی از شخص‌وارگی خداوند در اندیشه علامه سخن می‌گوییم، در پی تطبیق آرای الهیات گشوده بر اندیشه ایشان نیستیم، بلکه هدفمان بررسی این نکته است که علامه با تکیه بر مبانی حکمی خود، چه تفسیری از صفات شخص‌وار الهی دارد و چگونه توانسته است تعالی، بساطت و کمالات بی‌قید و نقص خداوند را با شخص‌وارگی او و ارتباط شخص‌وار او با انسان جمع کند.

۵.۱. پرهیز از رویکرد الهیات سلبی

به‌باور الهی‌دانان سلبی، هرگونه اتصافی موجب بروز ترکیب و تکثر در ذات الهی می‌شود و بنابراین نباید هیچ وصفی اعم از شخص‌وار و غیرشخص‌وار را به خداوند نسبت داد. تمام ذهنیت ما از گستره معنایی واژگانی چون علیم، قدیر، حلیم، بصیر و... در چارچوب زمین و زمان ساخته شده است و ذهن انسانی هیچ درکی از موقعیتی فرازمینی و فرازمانی که بتوان چنین واژه‌هایی را در آن به کار برد ندارد. بنابراین تنها راهی که در سخن‌گفتن از خداوند باقی می‌ماند این است که یا «سکوت» پیشه کنیم و یا دست‌کم فقط با صفات سلبی از او یاد کنیم و بگوییم خداوند از کدام خصوصیات و صفات، بری و مصون است.

در مقابل، جمع دیگری از الهی‌دانان معتقدند صرف اطلاق صفاتی که مقتبس از روابط و خصائص انسانی‌اند بر خداوند، محل اشکال نیست؛ اشکال در آنجاست که هنگام

اطلاق این صفات بر خداوند، نقائص و محدودیت‌های موجود در نشئه مادی و انسانی را نیز بدون تجرید، به خداوند نسبت دهیم که باید از این خطا برحذر بود. علامه طباطبایی در معنانشناسی صفات الهی، هرچند از مفهوم سلب و نفی استفاده می‌کند، مرادش این نیست که همه گزاره‌های ایجابی درباره خداوند دارای معنای سلبی هستند؛ بلکه برعکس، معتقد است که حمل کردن همه این نام‌ها بر نفی نقص، دور از طریق اعتدال بوده، انحرافی است که وجدان بر کذب آن شهادت می‌دهد. چنین پنداشتی به معنای بازگشت همه کمالات ذاتی به عدم و تهی‌بودن ذات از کمال وجودی است؛ درحالی که خداوند وجود بحت و بسیطی است که دربرگیرنده تمام کمالات وجود است و محال است خالی از آنها باشد [۱۷، ص ۵۴ و ۱۹، ص ۲۷۶].

طباطبایی اشتراک موجود میان صفات کمالی انسان و خداوند را از نوع اشتراک لفظی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است واژه‌های حاکی از این صفات، مثل علم، حیات، قدرت، شوکت و... دارای هسته معنایی واحدی هستند که در کاربردهای گوناگون ثابت است؛ اما از آنجاکه این هسته واحد معنایی در کاربردهای این‌جهانی و مادی، همیشه قرین با جهات امکانی و شواغب مادی است، ما باید آنها را قبل از اسناد به خداوند، از این ناخالصی‌ها بیبراییم و همه نواقص و جهات امکانی را از آن هسته معنایی سلب کنیم [۱۷، ص ۵۴].

علامه در مقام فیلسوف، برای پرهیز از پذیرش هرگونه ترکیب و تشبیه در ذات الوهی، باید الوهیت را از هرگونه آرایش به صفات موجودات دیگر تنزیه کند، اما از سوی دیگر، لسان شخص‌وار متون مقدس دینی در سخن‌گفتن از خداوند، او را ناچار به پذیرش اتصاف حقیقت الوهی به این صفات می‌گرداند، از این‌رو این اتصاف را به نحوی تبیین می‌کند که ذات الهی از نقص و امکان منزّه بماند.

۵.۲. استفاده از قواعد فلسفی مقتضی صفات شخص‌وار

علامه طباطبایی در نوشته‌های خود، آنجا که به ذات و صفات الهی می‌پردازد، از مبانی و قواعدی استفاده می‌کند که لازمه آنها وجود صفات شخص‌وار در خداوند و در نتیجه پذیرش خدای شخص‌وار است. البته چنان‌که گفته شد، شخص‌وارگی خداوند در نزد علامه جا را بر تعالی و بساطت و مجد و علو او تنگ نمی‌کند.

۵.۲.۱. قاعده «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات»

به باور علامه، وجوب وجود از آنجا که طارد هرگونه نقص و عدم است، اقتضا می‌کند که

واجب‌تعالی از تمام جهات، واجب‌الوجود باشد؛ یعنی تمام کمالات وجودی و از جمله صفات کمالی شخص‌وار را به‌نحو ضرورت دارا باشد، چراکه در غیر این صورت، ذات الهی فاقد صفات کمالی خواهد بود که به‌معنای استقرار عدم کمال در ذات خداوند است و نتیجه این فرض، پذیرش ترکیب و نفی بساطت، غنا و وجوب از خداست، زیرا معنایش آن است که خداوند برای اّتصاف به کمال، به امر دیگری نیازمند باشد تا کمال را به ذات الهی ضمیمه کند و او را واجد کمالی خاص گرداند [۱۱، ص ۲۳ و ۱۹، ص ۵۶].

۵. ۲. ۲. قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء»

حق‌تعالی از آنجاکه منزّه از ماهیت است، اجزای حدّی (جنس و فصل) و اجزای خارجی (ماده و صورت) ندارد و بسیط‌الحقیقة است و به‌حکم قاعده «بسیط‌الحقیقة کلّ الأشياء»، متصف به همه صفات و کمالات وجودی است [۱۹، ص ۲۷۵-۲۷۷؛ ۲۵، ص ۴۷ و ۲۷، ج ۶، ص ۱۱۰]. صورت‌بندی برهانی که علامه طباطبایی بر این قاعده می‌آورد چنین است:

۱) واجب‌تعالی بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی حتی ترکیب از وجود و عدم در او راه ندارد.
 ۲) هر امری که بسیط حقیقی باشد، نمی‌تواند فاقد هیچ کمالی از کمال‌ها باشد، زیرا هر هویت وجودی که بتوان از آن کمالی را سلب کرد، درواقع ترکیبی است از سلب و ایجاب و نمی‌تواند بسیط باشد.

نتیجه: ذات متعال خداوند، که بسیط محض است، واجد همه کمالات وجودی است و چیزی از کمالات وجودی را نمی‌توان از او سلب کرد [۱۱، ص ۳۳].
 این استدلال مستلزم آن است که ذات الهی واجد صفات کمالی شخص‌وار باشد و هیچ‌کدام از این کمالات را نتوان از خداوند سلب نمود.

۵. ۲. ۳. قاعده صرف‌الوجود

قاعده صرف‌الوجود در واقع بیان همان قاعده فلسفی «صرف‌الشیء لایتثنی و لایتکرر» بر بستر اصالت وجود است که علامه به‌کرات از این اصل برای اثبات صفات کمالی واجب‌الوجود بهره برده است. در اندیشه وی، وجود حقیقت صرف و اصیلی است که گیری برای او در خارج نیست، زیرا هرچه غیر او باشد پوچ و باطل است؛ بنابراین وجود حقیقی صرف و خالص است که دارای هر کمال واقعی، بلکه عین آن می‌باشد [۱۷، ص ۲۰] و از آنجاکه وجود صرف حقیقی همان واجب‌الوجود است و مشوّب به چیزی از عدم یا

عدمی که مغایر با ذات مقدسش باشد نیست، بنابراین واجد تمام حقایق وجودی در همه تعینات و جامع تمام کمالات حقیقی است و هرگونه عدم و بطلان از حریم قدس او مسلوب است. لذا تمام صفات کمالی که حیثیتشان حیثیت وجود است، از جمله صفات شخص‌واری چون علم، حیات، قدرت و... به‌نحو صرف برای واجب‌تعالی ثابت است [۱۱، ص ۲۹].

۵. ۲. ۴. قاعده «معطی شیء فاقد شیء نیست»

براساس این قاعده، واجب‌تعالی از آنجاکه علت همه ممکنات و ماسوی‌الله است، واجد تمام کمالات ممکنات است و هیچ کمالی در عالم هستی موجود نیست، مگر این‌که واجب‌تعالی از آن به‌نحوی که متناسب با وجوب و بساطتش باشد، برخوردار است. صفات کمالی شخص‌واری چون قدرت، علم، کلام، اراده و... نیز هنگامی که در مورد مخلوقات به کار می‌روند حکایت از کمالات آنها می‌کنند. پس باید کامل‌ترین مرتبه آنها در علت هستی‌بخش تحقق داشته باشد، زیرا هر کمالی که در مخلوق یافت شود از خالق افاضه شده است و نمی‌توان آفریننده را فاقد کمال مخلوق تصور کرد [۱۹، ص ۲۸۴-۲۸۷].

۵. ۳. تعیین جایگاه صفات شخص‌وار در تقسیم‌بندی صفات الهی

در کلام و حکمت اسلامی تقسیمات گوناگونی از صفات الهی انجام شده است که ذکر تمام آنها از حوصله این نوشتار خارج است. علامه طباطبایی پس از تقسیم کلی صفات الهی به ثبوتی و سلبی، دو نوع از این تقسیمات را مدنظر قرار داده است که عبارت است از تقسیم صفات خداوند به صفات ذات و صفات فعل، و تقسیم صفات ثبوتی به صفات حقیقی و صفات اضافی^۱ [۱۹، ص ۲۸۴].

در این‌که آیا صفات حقیقی همان صفات ذات و صفات اضافی همان صفات فعل است یا خیر، در میان شارحان حکمت متعالیه اتفاق نظر وجود ندارد؛ برخی از آنان این دو نوع تقسیم را عبارة آخرای یک‌دیگر و منطبق بر هم می‌دانند و برخی رابطه این دو

۱. البته صفات حقیقی نیز خود به دو قسمت صفات حقیقی نفسی و صفات حقیقی ذات اضافه تقسیم می‌شوند؛ اما از آنجاکه غیر از صفت حی، تمام صفات شخص‌وار جزو صفات حقیقی ذات اضافه هستند، این تقسیم‌بندی در اینجا محل بحث نیست.

۲. اگر صفات حقیقی را صفات متخذ از ذات خداوند، بدون لحاظ هیچ شیء دیگر بدانیم، مصادیق صفات حقیقی همان مصادیق صفات ذات خواهد بود. اما اگر صفات حقیقی را صفاتی تعریف کنیم که مایزاه خارجی دارند، در این صورت، شامل صفات فعل نیز خواهد شد.

تقسیم با یکدیگر را از نوع عموم و خصوص من وجه تلقی می‌کنند، به این معنا که شماری از صفات اضافی (مثل عالمیت) ناشی از صفات ذات‌اند و شماری دیگر (مثل رازقیت) ناشی از صفات فعل؛ همچنین برخی از صفات حقیقی (مثل حی و عالم) جزو صفات ذات‌اند و برخی (مثل خالق و رازق) جزو صفات فعل.^۱ در هر حال، آنچه به بحث مربوط می‌شود این است که بعضی از صفات الهی، ذات خدا را از جهت ذات و بدون در نظر گرفتن نسبت و اضافه او با مخلوقات توصیف می‌نمایند و بعضی دیگر ذات را از حیث ارتباط و اضافه به مخلوقات وصف می‌کنند، نه فی‌نفسه و بدون قیاس. اوصافی از قبیل علم به ذات، قدرت، حیات و مانند آن از مصادیق دسته اول و اوصافی چون خالقیت، رازقیت، کرم، جود، مغفرت، رحمت و... از مصادیق دسته دوم می‌باشند [۲۷، ج ۶، ص ۱۱۹]. البته اضافی و نسبی بودن صفات دسته دوم بدین معنی نیست که آنها صرفاً اعتبار ذهن بوده و نسبتی با واقع ندارند؛ بلکه بدین معناست که موصوف در واقع و نفس الامر چنان است که وقتی عقل آن را با غیر مقایسه می‌کند، آن صفت خاص را انتزاع می‌کند.^۲

به‌طور کلی، صفات دسته نخست دارای ویژگی‌های ذیل هستند:

(۱) زائد بر ذات نیستند؛ (۲) نسبت به ذات، ضروری ازلی هستند؛ (۳) مستلزم هیچ نوع کثرتی نیستند؛ (۴) تغییر و تحول ناپذیرند.

در مقابل، صفات دسته دوم دارای این ویژگی‌های مشترک می‌باشند:

(۱) زائد بر ذات‌اند؛ (۲) نسبت به ذات ممکن‌اند؛ (۳) هر چند موجب کثرت در ذات نیستند؛ خودشان کثیرند و عین یکدیگر نیستند؛ (۴) به تبع مضاف‌الیه‌شان تغییر و تحول پذیرند.

با نظر به این تقسیم‌بندی، روشن می‌شود که بسیاری از اوصافی که تصویری شخص‌وار

۱. ملاصدرا در بیان مثال برای صفات اضافی، از خالقیت، رازقیت، تقدم و علیت نام می‌برد، اما علامه طباطبایی عالمیت و قادریت (و نه عالم و قادر) را نیز از صفات اضافی قلمداد می‌کند [۲۷، ج ۶، ص ۱۱۹]. اگر بگوییم صفات اضافی از نسبت میان خداوند و مخلوقات، از حیث ارتباطشان با خداوند انتزاع می‌شوند، در این صورت، صفات اضافی مصداقاً تفاوتی با صفات فعل نخواهند داشت؛ اما اگر همچون علامه صفات اضافی را حاصل اعتبار و انتزاع ذهن از نسبت میان صفت و متعلق صفت (مثل نسبت میان علم و معلوم یا قدرت و مقدر) بدانیم، تقسیم صفات به حقیقی و اضافی بر تقسیم آنها به صفات ذات و صفات فعل منطبق نخواهد بود.

۲. فإن النسب و الإضافات قائمة بأطرافها تابعة لها في الإمكان كالخلق و الرزق و الإحياء و الإمامة و غيرها... نعم لوجود هذه النسب و الإضافات ارتباط واقعي به تعالی و الصفات المأخوذة منها للذات واجبة بوجوبها فكونه تعالی بحیث یخلق و كونه بحیث یرزق إلی غیر ذلك... [۱۹، ص ۵۷].

از خداوند به دست می‌دهند و در متون دینی مکرراً به خداوند نسبت داده شده‌اند، در واقع، جز صفات فعل الهی محسوب می‌شوند که حتی اگر مقتضی حدوث، تغییر، تحول و در قید و بند زمان و مکان باشند، خللی بر تعالی و بساطت الهی وارد نمی‌کنند. البته از آنجا که تمام این اوصاف ریشه در «قدرت» خداوند بر ابداع، رزق، انعام، رحمت و... دارد و قدرت جزو صفات ذاتی حق تعالی است، اتصاف خداوند به این صفات، اتصافی حقیقی است نه مجازی. وجود خداوند به‌گونه‌ای است که اگر در هستی خَلقی وجود داشته باشد، خالقش اوست؛ اگر موهبتی وجود داشته باشد، واهبش اوست؛ اگر رزقی باشد، رازقش اوست و...؛ و جامع همه این اوصاف فعلی، صفت ذاتی قدرت است که عین ذات الهی و منبعث از مقام واحدیت اوست. پس این صفات فعل، حقیقتاً بر ذات خداوند متعال صدق می‌کنند، اما نه از جهت ویژگی‌های حدوث و تأخرشان از ذات متعالی تا مستلزم تغییر ذات و ترکیب آن از جهات متفاوت و متعدد شود، بلکه از جهت اصلی که در ذات باری تعالی است و هر خیر و کمالی از این اصل نشأت می‌گیرد [۱۹، ص ۲۸۸].

صفات شخص‌واری چون حیات، علم، قدرت، سمع و بصر نیز که از اوصاف ذاتی شمرده می‌شوند، در اندیشه علامه به‌نحوی به خداوند اسناد داده می‌شوند که اطلاق و بساطت ذات را تحت‌الشعاع قرار ندهند. چراکه در دیدگاه حکمت متعالیه، ذات او از حیث ذاتش مصداق معنای سمیع و بصیر است؛ یعنی او به ذات خود سمیع و بصیر است نه به غیر ذاتش. اتصاف او به تمام صفات وجودی دیگر نیز چنین است؛ خداوند موجودی واحد و بسیط از هر جهت است که نه در ذات و نه در اعتبار ذهنی، کثرت‌پذیر نیست. بنابراین از همان حیث که بصیر است، سمیع است و از همان حیث که علیم است قدیر است و ذاتش عین سمع و بصر و علم و قدرت و حیات و اراده او است. با کل ذاتش سمیع است و با کل ذاتش بصیر و... [۲۵، ص ۲۲۹].

۵.۴. معنانشناسی صفات شخص‌وار در تفکر علامه طباطبایی

تا اینجا اجمالاً بیان شد که علامه طباطبایی صفاتی را که سازنده مفهوم «شخص» است به خداوند نسبت می‌دهد. بنابراین خدای ایشان را اجمالاً می‌توان خدایی شخص‌وار دانست. اما تأکیدی که وی بر بساطت و تنزه ذات واجب تعالی از هر نوع ترکیب و تکثر و تمایز دارد، فهم این شخص‌وارگی را با مشکل مواجه می‌کند. در اشخاص انسانی، صفات شخص‌وار دارای معنایی متمایز و وجودی متمایز هستند که در انسان به‌منزله خصال و

کیفیات نفسانی جمع شده‌اند. طرفداران الهیات گشوده نیز آنچه از صفات شخص‌وار الهی درک کرده‌اند در معنا و مفهوم، تفاوتی با فهم متعارف ما از صفات شخص‌وار انسانی ندارد. حال پرسش این است که آیا اطلاق صفات شخص‌وار به خداوند، با همان معانی این صفات در عالم انسانی صورت می‌پذیرد یا جوهری از مجاز و استعاره و تمثیل را باید در این اطلاق مفروض دانست.

علامه واژه‌ها را زاییده نیازهای مادی و بیانگر خواست‌های مادی می‌داند و معتقد است دایره شمول آنها از دایره امور محدود و متناهی فراتر نمی‌رود. بنابراین از دید او، امر نامتناهی را نمی‌توان با ریسمان الفاظ به بند کشید. پس تنها در صورتی می‌توان آنها را در الهیات و در هنگام سخن گفتن از خدا به کار برد که از حجاب‌های مادی تجرید شده، تعینات و تشخیصاتی را که ملازم با جزئیت است از آنها سلب شود [۱۲، ص ۱۹۴ و ۱۶، ج ۶، ص ۱۰۱]. باین حال، طباطبایی معتقد نیست که اطلاق صفات شخص‌وار به خدا به‌نحو مجاز است. به‌باور او، الفاظ شخص‌وار، هم در معانی محسوس و هم در معانی معقول، حقیقت‌اند نه مجاز؛ چراکه موضوع‌له این الفاظ همان هسته اصلی معنای مشترکی است که چه در استعمال الوهی و چه در استعمال انسانی، یکسان است [۱۷، ص ۵۵]. پس برخلاف رویکردی که الهیات گشوده در پیش گرفته است، در دیدگاه علامه طباطبایی، حضور اوصاف شخص‌وار در ساحت الوهی به‌گونه‌ای است که از محدودیت‌های مندرج در ساحت زمان‌مند و مکان‌مند این جهانی منزه است و واجب‌تعالی این اوصاف را در عین ضرورت، بساطت و تغییرناپذیری هستی‌اش داراست. به عبارت دیگر، مصداق بشری این صفات، توأم با نقص و امکان و محدودیت است، اما مصداق الوهی، بری از هر نقص و تناهی است [۱۶، ج ۱۴، ص ۱۲۹ و همان، ج ۱۹، ص ۹۷].

۵.۴. فراشخص‌وارگی در مقام احدیت و شخص‌وارگی در مقام واحدیت

آنچه تاکنون بیان شد، دیدگاهی بود که علامه در آثار عمومی‌تر فلسفی خود، مثل *نهایه الحکمة*، تعلیقات بر اسفار و نکات فلسفی *تفسیر المیزان* آورده است. اما به‌نظر می‌رسد با اتکا به این آثار، نمی‌توان به‌نحو رضایت‌بخشی به پرسش مهم این مقاله پاسخ داد که چگونه می‌توان اوصاف شخص‌وار را به ذاتی نسبت داد که بسیط، نامتغیر، انفعال‌ناپذیر، فرازمانی، فرامکانی و در تعالی محض از زمین و زمان است. موجود بحت و بسیط چگونه می‌تواند وارد ارتباط کلامی شود، غضب کند، ببخشد، شادمان شود، آشتی کند، محزون شود و...؟ در جست‌وجوی پاسخ این پرسش، باید به آثاری از علامه رجوع کرد که در آنها وی

از لسان عمومی فلسفه فراتر رفته و نظرگاه و ادبیات عرفانی را برای بیان اندیشه الهیاتی خود به خدمت گرفته است.

واقعیت این است که یکی از مسائل مهم در تصویرسازی شخص‌وار از خداوند، میزان انطباق این تصویر با نفس الامر است. باید روشن شود که ذهن و زبان ما زمانی که درباره امر الوهی می‌اندیشد و سخن می‌گوید، آیا از واقعیت بیرونی حکایت می‌کند یا در حصار تمثیل و استعاره است و نمی‌تواند نقیبی به عالم عین و متن هستی بزند. پیش از این گفتیم که طباطبایی نه با الهی‌دانان سلبی همراه است که سخن‌گفتن از خداوند را جز از راه سلب یا سکوت، روا نمی‌دانند و نه گزاره‌های ناظر به الوهیت را تماماً مجاز و استعاره می‌داند. پس باید راهی دیگر بگشاید و این پرسش را از طریق دیگری پاسخ گوید. راهی که علامه در پیش می‌گیرد برگرفته از هستی‌شناسی عرفانی و با استفاده از ادبیات عرفا است. او به‌سان عارفان بزرگ اسلامی، با تمایزگذاشتن میان مراتب الوهی و تفکیک مرتبه احدیت (که مقام اطلاق، بی‌صورتی و غیب‌الغیوب است) از مرتبه واحدیت (که مقام تجلی خداوند در اسماء و صفات و کثرت شؤونات و ظهورات حق است) مبنایی برای حل مشکل تعارض تعالی و شخص‌وارگی و چگونگی پیوند ثابت به متغیر و امر سرمدی به عالم زمانی پیدا می‌کند.

۵.۴.۱. تنزه حضرت حق از صفات در مرتبه احدیت

ساحت الوهی دست‌کم واجد دو مرتبه است: مرتبه احدیت و مرتبه واحدیت. اگر ذات الهی را بدون نظر به صفاتی چون علم و حیات و قدرت و ... لحاظ کنیم، مرتبه احدیت و اگر آن را با نظر به آن صفات لحاظ کنیم، مرتبه واحدیت را مدنظر قرار داده‌ایم. در دیدگاه علامه، ذات الهی در مقام واحدیت، به‌گونه‌ای لحاظ می‌شود که همراه با کثرات اندماجی باشد، درحالی که در مقام احدیت، حتی کثرات اندماجی که همان شؤون ذاتیه خداوند هستند مدنظر نیست [۱۶، ج ۸، ص ۳۶۵ و ۱۷، ص ۴۵].

به‌باور طباطبایی، ذات الوهی در مرتبه احدیت، محدود به حدی نیست و هیچ وصف و صفتی محیط به او نیست. حضرت باری تعالی در این مرتبه چنان مطلق و متعالی است که نه اشاره‌ای به او منتهی می‌شود و نه عبارتی می‌تواند او را حکایت کند؛ از همه تعینات و نسبت‌ها مبرا و بی‌نام و نشان است [۱۵، ص ۲۹ و ۱۶، ج ۸، ص ۳۶۵]. درواقع، زبان سلب، که مورد استفاده طرفداران الهیات سلبی است، از منظر علامه، تنها با مقام احدیت ذات اقدس الهی سازگار است. خداوند در این مرتبه، آنچنان هستی مطلق

و منزله از حد و مرز است که مفاهیم ذهنی نمی‌توانند او را محدود سازند یا بر او منطبق باشند. زیرا هر مفهومی در حد ذات خود، محدود است و نمی‌تواند بر آن ذات مطلق و بی‌نهایت، محیط و منطبق باشد [۱۱، ص ۲۱۴]. پس در این مرتبه، نه تنها صفات شخص‌وار، که هیچ وصف و مفهومی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد. به بیان دیگر، دایره حکایت‌گری اوصاف الهی، مرتبه احدیت را در بر نمی‌گیرد و هیچ وصفی در این مرتبه نسبتی با واقعیت ندارد.

۵. ۴. ۲. انتزاع صفات شخص‌وار از مرتبه واحدیت خداوند

انتزاع اوصاف الهی و از جمله صفات شخص‌وار، در مرتبه تعین الوهی میسر می‌شود که به آن مقام واحدیت می‌گویند. در این مقام، اسماء و صفات الهی از حالت اندماج و کمون خارج می‌شوند و از امتیاز مفهومی و تشخیص برخوردار می‌شوند. خداوند در مقام واحدیت، به همه صفات کمالی و از جمله صفات کمالی شخص‌وار حقیقتاً متصف شده، به همه آنها نامیده می‌شود. در این مرحله، مفاهیم این صفات از ذات او بدون لحاظ هر چیز دیگری انتزاع می‌گردد [۱۷، ص ۴۴].

علامه در رساله "اسماء الهی"، مجموعه‌ای از اوصاف شخص‌وار خداوند را یک‌به‌یک نام می‌برد و نشان می‌دهد که چگونه از ذات بسیط الهی انتزاع یافته‌اند. به تعبیر او، خداوند متعال، از آن جهت که مبدأ دیگران است «قادر» و «قدیر» است... از آن جهت که بدون اقتضاء یا الزامی از سوی بیگانه افاضه وجود می‌کند، «رحمان» است... از جهت رحمت خاصش که همان سعادت است «رحیم» است... از آن حیث که متعلق رحمتش را دوست دارد «ودود» است، از آن نظر که در رساندن رحمتش انتظار پاداش ندارد، «کریم» است، از آن جهت که ستایشگرش را پاداش نیکو می‌دهد، «شاکر» و «شکور» است و... [۱۷، ص ۶۳-۶۴].

از دیدگاه عرفانی، مقام واحدیت نخستین مقامی است که اوصاف و اسماء الهی از حالت اطلاقی خارج می‌شود و تقید و تعین می‌پذیرد و هرچه مراتب تجلی از این مقام فروتر بیاید، تکثر و تقید نیز بیشتر می‌شود. مراتب و منازل تجلی خداوند آنچنان وسیع است که برخی عرفا تغییر و انفعال را نیز در مراتب نازل تجلی به ساحت الوهی نسبت داده‌اند، چنان‌که خدای ابن عربی در مراتب تجلی، با قبول همه صور، دائماً در حال تغییر است؛ هم معطی است و هم قابل؛ هم به بندگان قرض می‌دهد و هم از آنان قرض می‌گیرد؛ همراه با بندگان، گرسنه و تشنه و مریض می‌شود و درعین حال، مطعم و ساقی

و شافی خود اوست. این خدا دائماً با بنده در داد و ستد است. به قدری به ما محبت دارد که هر صفتی را که متعلق به ما باشد قبول می‌کند و به هر رنگی درمی‌آید [۴، ص ۵۸۷]. البته علامه طباطبایی با این که در تفکیک مراتب الوهیت، میراث‌دار مکتب عرفا است، از به‌کاربردن چنین تعبیری احتراز می‌کند و در سخن‌گفتن از خداوند، از ادبیات تنزیهی فاصله نمی‌گیرد. با این حال، پذیرش نظام تجلی، چه بسا گریزی از ادعان به آنچه ابن‌عربی می‌گوید باقی نگذارد.

به هر روی، تردیدی نمی‌توان داشت که در اندیشه طباطبایی، هر چند مفهوم خدای شخص‌وار با نظر به مقام ذات و مقام احدیتِ الهی، دست‌کم به معنای متعارف بر خداوند صدق نمی‌کند، با نظر به مرتبه واحدیت و سیر نزولی تجلیات الهی، می‌توان شخص‌وارگی را به آن نور واحد وجودی که در عالم منتشر و هزاران شأن و صورت و جلوه به خود گرفته است نسبت داد.

باری، این نکته را نباید از یاد برد که مراتب ذات الهی، از جمله تفکیکی که در خصوص مرتبه احدیت از واحدیت انجام شد، به حسب اعتباری است که در قبال ساحت الوهی اتخاذ می‌کنیم و چنان نیست که در متن واقعیت، ذات الهی دو مرتبه احدیت و واحدیت به نحو متمایز داشته باشد؛ بلکه این ذهن است که قدرت دارد ذات را یک بار به شرط لا و بری از هرگونه تعیین و بی‌صورت محض و بار دیگر به شرط شیء و متصف به مفاهیم متکثر اسماء و صفات اعتبار کند [۹، ص ۱۷۷ و ۱۲، ج: ۱، ص ۴۴، پاورقی ۲].

۶. نتیجه

هدف از نگارش این مقاله، تبیین مفهوم شخص‌وارگی خداوند و تطبیق دو برداشت از شخص‌وارگی در الهیات مسیحی و الهیات اسلامی بود. شخص‌وارگی به معنای وجود صفاتی در موجود است که بر آگاهی، قدرت، حیات، ارتباط‌پذیری و عواطف دلالت دارد و هر موجودی واجد آنها باشد، می‌توان با او ارتباط‌های کلامی، عاطفی و دوجانبه برقرار کرد. ادبیات به‌کاررفته در متون مقدس ادیان ابراهیمی، القاکننده تصویری کاملاً شخص‌وار از خداوند است و از این‌رو یکی از معضلات فلاسفه و الهی‌دانان در تاریخ این ادیان، به‌دست‌دادن تبیینی خردپسند از شیوه اتصاف خداوند به صفات شخص‌وار بوده است به‌نحوی که خللی در تعالی و اطلاق صفات کمال او وارد نیاید و انسان‌وارنگاری جای شخص‌وارگی را نگیرد. در الهیات مسیحی، نحله‌ای که در دهه‌های اخیر، بیش از همه بر

شخص‌وارگی خداوند و بازسازی تصویر الوهیت بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس تأکید می‌کند، نحله الهیاتی موسوم به الهیات گشوده است. در الهیات اسلامی نیز به‌نظر می‌رسد علامه محمدحسین طباطبایی به‌سبب جایگاه دوگانه‌ای که به‌منزله فیلسوفی عرفانی مشرب از یک‌سو و فقیه و مفسر قرآن از دیگرسو دارد، تلاش می‌کند بساطت و تعالی ذات الوهی را بدون افتادن در دام تناقض، در کنار تصویر شخص‌وار ارائه‌شده در قرآن و روایات بنشانند. با نظر به آثار به‌جا مانده از این دو اندیشه الهیاتی، می‌توان به نتایج ذیل رسید:

(۱) الهیات گشوده در دفاع و تأکید بر شخص‌وارگی خداوند و ارتباط شخص‌وار او با آدمیان، تا آنجا پیش می‌رود که در اطلاق و عدم تناهی صفاتی چون علم و قدرت الهی بازنگری می‌کند و با نفی بساطت ذات الهی، تغییر و انفعال را در خداوند پذیرا می‌شود. به بیان دیگر، این مکتب در دوراهی بین تعالی و شخص‌وارگی، دومی را بر اولی ترجیح می‌دهد و دست از تعالی، بساطت و اطلاق ذات الوهی می‌شوید.

(۲) در اندیشه طباطبایی، با تقسیم صفات الهی به صفات ذات و صفات فعل، بسیاری از صفات شخص‌وار در ذیل صفات فعل طبقه‌بندی می‌شود که حدوث و تحول در این صفات، هیچ خللی در تعالی و بساطت ذات وارد نمی‌کند. بنابراین بسیاری از تعبیر موهوم تغییر، تأثر و انفعال در ذات الوهی، در واقع از مقام فعل الهی انتزاع شده‌اند و نسبت‌دادن آنها به فاعل، خللی به بساطت و اطلاق ذات خداوند وارد نمی‌کنند.

در صفات ذات نیز این شخص‌وارگی در ذیل مفهوم وجود و با نظر به کمال و اطلاق وجود صرف قابل استنتاج است و هیچ شائبه‌ای از نقص، امکان، محدودیت، نیاز و انفعال در شخص‌وارگی برآمده از وجود بحث و صرف الهی باقی نمی‌ماند. این در حالی است که در الهیات گشوده، دفاع از شخص‌وارگی به پذیرش تغییر، انفعال، نقص و محدودیت در صفات کمال الهی می‌انجامد.

(۳) هرچند اقتضای تمسک علامه به قواعدی چون «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات»، «بسیط الحقیقة کل الأشياء»، «صرف الوجود لا یتثنی و لا یتکرر»، و «معطی شیء فاقد شیء نیست» در اثبات صفات و کمالات الهی، پذیرش صفات کمالی شخص‌وار برای خداوند است، با این حال، علامه که میراث‌دار عرفان نظری اسلامی است، در آن دسته از رساله‌هایش که رنگ‌وبوی عرفانی بیشتری دارد، با تفکیک مراتب امر الوهی و تمایز نهادن میان احکام مرتبه احدیت و مرتبه واحدیت، راهی برای جمع میان تعالی و شخص‌وارگی گشوده است.

۴) در اندیشه عرفانی علامه، حقیقت الوهی در مقام احدیت، چنان بی‌چون و بی‌صورت است که از هر اسم و صفت و حکمی برتر است و جز با سکوت و سلب، نمی‌توان با آن ساحت از حقیقت الوهی مواجه شد، اما صفات کمالی شخص‌وار، اعم از علم، قدرت، حیات، اراده، رحمت، غفران و... در مقام واحدیت و مراتب نازل‌تر تجلی خداوند، مجال ظهور می‌یابند تا جایی که می‌توان لطیف‌ترین روابط شخص‌وار را در مراتب مادون تجلی به ساحت الوهی نسبت داد. بنابراین رأی علامه در خصوص انصاف خداوند به صفات کمالی شخص‌وار، اجمالاً این است که خداوند، هم واجد این صفات هست و هم نیست؛ در مقام ذات و احدیت، بری از آنهاست، اما در مقام واحدیت و مراتب تجلی، واجد آنهاست.

منابع

- [۱] قرآن کریم
- [۲] نهج البلاغه
- [۳] کتاب مقدس
- [۴] ابن عربی (۹). *الفتوحات المکیه*. بیروت، دار صادر.
- [۵] برومر، ونسان (۱۳۹۲). *هنگام نیایش چه می‌کنیم؟*. مترجم: اشکان بحرانی و مسعود رهبری، تهران، انتشارات هرمس.
- [۶] پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*. مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- [۷] تیسن، هنری (۹). *الهیات مسیحی*. مترجم: ط. میکائیلیان، تهران، انتشارات حیات ابدی.
- [۸] جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. با مقدمه و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۹] حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ ق). *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*. مشهد، علامه طباطبایی.
- [۱۰] زاگزبسکی، لیندا (۱۳۹۴). *فلسفه دین؛ درآمدی تاریخی*. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- [۱۱] طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل علامه طباطبایی*. به کوشش سیدهادی خسروشاهی، ج ۱، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- [۱۲] _____ (۱۳۸۷). *نهایت فلسفه*. مترجم: مهدی تدین، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- [۱۳] _____ (۱۳۸۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. جلد ۵، تهران، انتشارات صدرا.
- [۱۴] _____ (۱۳۸۲). *شیعه (مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کرین با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی)*. تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- [۱۵] _____ (۱۴۱۹ق). *الرسائل التوحيدية*. بيروت، مؤسسة النعمان.
- [۱۶] _____ (۱۴۱۷ق). *الميزان في تفسير القرآن*. قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- [۱۷] _____ (۱۳۷۰). *رسائل توحيدية*. مترجم: علی شیروانی هرندي، تهران، انتشارات الزهرا.
- [۱۸] _____ (۱۹۸۱م). *حاشیه بر اسفار، مندرج در الحكمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعه*. بيروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۱۹] _____ (۴). *نهاية الحكمة*. قم، المؤسسة النشر الإسلامی.
- [۲۰] _____ (۴). *حاشیه الكفایة*. ج ۱، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- [۲۱] قیصری، داود (۱۳۶۳). *شرح القیصری علی فصوص الحکم*. قم، انتشارات بیدار.
- [۲۲] کاکایی، قاسم (۱۳۸۵). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. تهران، انتشارات هرمس.
- [۲۳] مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). *تعلیقه علی النهایة*. الطبعة الأولى، قم، فی طریق الحق.
- [۲۴] مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶). *مجموعه آثار*. جلد ۶، تهران، انتشارات صدرا.
- [۲۵] ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی*. به تصحیح محمد خواجهوی، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۲۶] _____ (۱۳۶۰). *شواهد الربوبية فی مناهج السلوکية*. به تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۲۷] _____ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعه*. با حاشیه علامه طباطبائی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۲۸] هیک، جان، (۱۳۹۰). *فلسفه دین*. ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات الهدی.
- [29] Alister, E. McGrath (2011). *Christian Theology; An Introduction*. 5th ed, London: Blackwell.
- [30] Brummer, Vincent (1991). *Theology and Philosophy Inquiry*. London.
- [31] Brummer, Vincent (1992). *Speaking of a personal God: an essay in philosophical theology*. New York: Cambridge University Press.
- [32] Buber, Martin (1958). *I and Thou*. New York: Charles Scribner's sons.
- [33] Hick, Jun. H (1990). *Philosophy of Religion*. 4th ed, New Jersey: Prentice-Hall.
- [34] Levine, Michael (1994). *Pantheism a non-theistic concept of Deity*. New York: Routledge.
- [35] Lucas, J. r. (1976). *Freedom and Grace*. London.
- [36] Peters, Ted (2007). "Models of God", in *Philosophia*. 35, 273-288.
- [37] Swinburne, Richard (1993). *The coherence of Theism*. New York: Oxford University Press.
- [38] Owen, H. P. (1971). *Concepts of Deity*. London: Macmillan.