علامه طباطبائی و نظر متکلمان درباره، علم خداوند به جزئیات

ابراهیمی دینانی، غلامحسین

فلسفهء اسلامی از بدو پیدایش خود همواره با موجی از مخالفت‏ها و خصومت‏ها مواجه بوده است دربارهء انگیزه‏ها و اغراض مخالفان فلسفه سخن بسیار گفته شده است. تقرب به عوام،کسب شهرت و نام،فضل فروشی و خودنمایی از جملهء این انگیزه‏ها به شمار می‏آید.کج‏ فهمی و نادانی را نیز باید از عوامل عمده در این باب به‏ حساب آورد.صدر المتألهین در مقدمه‏ای که بر کتاب‏ کبیر خود اسفار اربعه نوشته از دشمنی و عداوت اهل‏ زمانه نسبت به حکمت و فلسفه گله آغاز کرده و خمود فطنت و جمود طبیعت را از علل انزوا و گوشه‏گیری خود دانسته است او در مقابل توفان سهمگین مصائب و مشکلات به حضرت مولا امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب‏ علیه السلام تأسی جسته و گفته است:بردباری را پیشه‏ کردم در حالتی که خار در چشمم فرو رفته و استخوان راه‏ گلویم را می‏فشارد1.کسانی که با تاریخ فلسفهء اسلامی‏ آشنایی دارند بخوبی می‏دانند که هر یک از فلاسفهء بزرگ با چه مشکلاتی روبرو بوده و چه رنج‏هایی را تحمل‏ می‏کرده‏اند.خواجه نصیرالدین طوسی به مناسبت ذکر اوضاع و احوال زمانهء خود گوید:

به گرداگرد خود چندان که بینم‏ بلا انگشتری و من نگینم

شرح زندگی و احوال شیخ شهاب‏الدین سهروردی‏ و ماجرای قتل غم‏انگیز او در قلعهء شهر حلب شاهدی دیگر بر این مدعاست.در این سیر قهقرایی وقتی سخن به‏ ابن سینا و فارابی می‏رسد معلوم می‏شود که مشکلات آن دو فیلسوف بزرگ نیز به هیچ وجه کمتر از مشکلات حکمای‏ متأخر نبوده است.تأثیر اندیشه‏های ابن سینا در بسیاری‏ از علوم و فنون اسلامی به اندازه‏ای عمیق و گسترده است‏ که برای هیچ کس جای انکار باقی نمی‏گذارد.بسیاری از علما و فضلا اعم از اینکه بخواهند یا نخواهند قرنهای‏ متمادی تحت تأثیر افکار این فیلسوف بزرگ بوده و از آثار وی بهره‏مند گشته‏اند در عین حال جنگ و ستیز علیه‏ اندیشه‏های فلسفی ابن سینا به اندازه‏ای وسیع و دامنه‏دار است که با بیشتر جریانهای فکری در جهان اسلام ارتباط می‏یابد.به طور کلی می‏توان گفت سازش و هم‏آهنگی میان‏ عقل و شرع یا فلسفه و دین از جمله مسائلی است که محور بسیاری از مشاجره‏ها و منازعه‏ها در تاریخ فرهنگ اسلامی، به شمار می‏آید.کتاب تهافت الفلاسفهء ابوحامد محمد غزالی و کتاب تهافت التهافت ابن رشد این جریان را بروشنی آشکار می‏نماید.

ما اکنون دربارهء کتاب تهافت الفلاسفهء خواجه زاده‏ که سالها بعد از کتاب غزالی به رشتهء نگارش در آمده و همچنین کتاب الرد علی المنطقیین ابوالعباس احمد ابن‏ تیمیه حرانی و کتابهای بسیاری دیگر در این باب سخن‏ نمی‏گوییم.برای خلاصه کردن سخن و پرهیز از هر گونه‏ اطناب و پرگویی به فهرست کتاب تهافت الفلاسفه‏ غزالی مراجعه می‏نماییم.وی در این کتاب سخت به‏ فلاسفه تاخته و در بیست مسئله با آنان به گفت‏وگو نشسته است.لبهء تیز تیغ حمله‏های غزالی متوجه شخص‏ ابن سیناست ولی از عنوان کتاب نمی‏توان آن را دریافت. وی در جایی قریب به این مضمون را ابراز داشته که وقتی‏ فارابی و ابن‏سینا را از میدان بیرون کند سایر فلاسفه‏ خودبخود از صحنه خارج خواهند شد.همان‏گونه که ذکر شد غزالی در مورد بیست مسئله با فلاسفه به مخالفت‏ برخاسته ولی در سه مورد حکم تکفیر صادر کرده و آنان‏ را ملحد خوانده است.یکی از این سه مورد مسئلهء علم‏ خداوند است به جزئیات و حوادث که ابن سینا و پیروانش‏ آن را از طریق کلیات دانسته‏اند.غزالی این سخن را کفر آمیز تلقی کرده و گفته است لازمهء آن این است که‏ خداوند به شخص زید مثلا و احوال متجدد آن،از قبیل‏ کفر و اسلام و اطاعت و معصیت و امثال آنها و نیز به نبوت‏ و رسالت شخص محمد صلی الله علیه و آله و سلم و سایر انبیاء عالم نباشد،زیرا این امور در زمرهء حوادث و جزئیات‏ بوده و همواره متغیرند.آنچه را که غزالی در اینجا خطا دانسته در نظر سایر متکلمان اسلامی نیز یک خطای‏ بزرگ به شمار می‏آید به عبارت دیگر می‏توان گفت همهء متکلمان اسلامی نظریهء ابن سینا را در مورد علم خداوند به جزئیات رد کرده و آن را یک فکر باطل قلمداد کرده‏اند.نکته‏ای که در اینجا قابل ذکر است این است که‏ متکلمان اسلامی یک نظریه را مردود می‏شمارند و از سوی دیگر به همان نظریه تحت نام و عنوان دیگر ایمان‏ می‏آورند.مرحوم علامه طباطبایی به این نکته اشاره کرده‏ و آن را در بسیاری از آثار گرانقدر خود مطرح کرده است‏ علامهء بزرگوار بر این عقیده است که اگر کسی علم خدا را به اشیاء از قبیل علم حصولی بداند چاره‏ای جز این ندارد که علم او را به جزئیات از طریق کلی توجیه نماید.اکنون‏ اگر توجه شود که متکلمان علم خدا را به اشیاء از نوع علم‏ حصولی به شمار می‏آورند به آسانی می‏توان گفت که آنان‏ نیز علم خدا را به جزئیات از طریق علم به کلیات‏ می‏پذیرند و به این ترتیب همان چیزی را که برای‏ حکما عیب و نقص می‏دانستند برای خود کمال می‏پندارند به عبارت دیگر می‏توان گفت این گروه از متکلمان همان‏ چیزی را که برای حکما کفر و الحاد می‏دانند برای خود عین ایمان،به حساب می‏آورند.

شیخ‏الرئیس ابوعلی‏سینا علم و ادراک نسبت به یک‏ شی‏ء را به تمثل حقیقت آن نزد مدرک تعریف کرده است‏ عین عبارت وی در این باب چنین است:«درک الشی‏ء هو ان یکون حقیقته متمثله عند المدرک یشاهدها ما به‏ یدرک...»2همان‏گونه که در این عبارت مشاهده می‏شود تمثل حقیقت یک شی‏ء نزد مدرک،علم به آن شی‏ء شناخته شده است به عبارت دیگر می‏توان گفت حصول‏ صورت معلوم نزد عالم،علم حصولی را تشکیل می‏دهد، این مسئله نیز مسلم است که علم حصولی،از آن جهت که علم به یک شی‏ء است،تابع معلوم خود می‏باشد اکنون اگر علم خدا به جزئیات،از قبیل علم حصولی شناخته شود، این پرسش پیش می‏آید که آیا با تغییر معلوم جزئی،علم‏ به آن نیز تغییر می‏پذیرد یا نه؟جای هیچ‏گونه تردید نیست که علم خداوند به هیچ وجه تغییرپذیر نیست.پس‏ پاسخ پرسش مزبور این خواهد بود که تغییر معلوم جزئی‏ به هیچ وجه موجب تغییر در علم حق نخواهد شد و در اینجاست که معلوم می‏شود متکلمان نیز در باب علم‏ خداوند به جزئیات،همان راهی را می‏پیمایند که ابن‏سینا آن را طی کرده است زیرا همانگونه که ابن سینا علم خدا را به اشیاء از قبیل علم حصولی به شمار می‏آورد متکلمان‏ نیز به علم حصولی خدا قائلند در مورد تغییر جزئیات و ثابت بودن علم خدا نیز،متکلمان چیزی بر خلاف نظریهء ابن سینا ابراز نداشته‏اند به این ترتیب می‏توان گفت طعن‏ متکلمان بر سخن ابن سینا در باب علم حق به جزئیات، بی‏وجه است وقتی این طعن با صدور حکم تکفیر توأم‏ باشد متهورانه و غیر منصفانه نیز خواهد بود این تنها حجت‏الاسلام غزالی نبود که در مورد علم حق به‏ جزئیات،ابن سینا را تکفیر کرد،بلکه بسیاری از متکلمان‏ دیگر نیز اعم از شیعه و سنی در این باب اظهار نظر نموده‏ و از صدور حکم تکفیر خودداری نکرده‏اند.مرحوم علامه‏ مجلسی از جمله کسانی است که در مورد علم حق به‏ جزئیات،حکما را مورد طعن و تکفیر قرار داده است.وی‏ در کتاب بحارالانوار ضمن تشریح و تبیین معنی یک‏ حدیث که از حضرت ابوجعفر علیه السلام نقل شده این‏ مسئله را مطرح کرده و به تفصیل در این باب سخن گفته‏ است.علامه مجلسی عقاید حکما را در این باب کفر صریح‏ و خلاف ضرورت عقل و دین دانسته است.3

مرحوم علامه طباطبایی در ذیل کلام مرحوم علامه‏ مجلسی به نکته‏ای اشاره کرده که بسیاری اشخاص از آن‏ غفلت داشته‏اند.اساس سخن وی این است که اگر کسی‏ علم خدا را به اشیاء از قبیل علم حصولی به شمار آورد چاره‏ای جز این نخواهد داشت که علم او را به جزئیات از طریق کلی توجیه نماید.علامه مجلسی در زمرهء کسانی‏ قرار دارد که برای حق تبارک و تعالی به علم حصولی قائل‏ بوده و از علم حضوری سخن به میان نمی‏آورند به این‏ ترتیب این محدث بزرگوار نیز علم حق را به جزئیات از طریق کلی پذیرفته و در جای دیگر با کمال صراحت به‏ این معنی اعتراف کرده است.

وی حدیثی را از حضرت صادق علیه السلام در این باب‏ نقل کرده و در مقام توضیح و تفسیر آن این مسئله را مورد بررسی قرار داده است.نقل آن حدیث و ذکر نظر مجلسی‏ در اینجا بی‏مناسبت نمی‏باشد.عن علی ابن ابراهیم، عن الطیالسی،عن صفوان،عن ابن مسکان،«عن ابی بصیر قال:سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول:لم یزل الله جل و عز ربنا و العلم ذاته و لا معلوم،و السمع ذاته و لا مسموع، و البصر ذاته و لا مبصر،و القدرة ذاته و لا مقدور،فلما احدث‏ الاشیاء و کان المعلوم،وقع العلم منه علی المعلوم،و السمع علی المسموع،و البصر علی المبصر،و القدرة علی‏ المقدور.قال قلت:فلم یزل الله متکلما؟قال:ان الکلام صفة محدثة لیست بازلیة کان الله عزوجل و لا متکلم.»4ترجمه: ابو بصیر می‏گوید شنیدم که حضرت صادق علیه السلام‏ می‏فرمود:خداوند تبارک و تعالی در ازل پروردگار ما بود و علم او نیز ذاتی او بود در حالی که هیچ معلومی‏ وجود نداشت،سمع و بصر و قدرت نیز ذاتی او به‏ شمار می‏آمد در حالی که هیچ گونه مسموع و مبصر و مقدور به منصهء ظهور و هستی نرسیده بود ولی هنگامی که اشیاء را آفرید و معلوم تکون پذیرفت علم او بر معلوم منطبق‏ گشت،سمع و بصر و قدرت او نیز بر مسموعات و مبصرات‏ و مقدورات انطباق یافت ابو بصیر در اینجا به صورت سؤال‏ پرسید آیا خداوند در ازل متکلم نیز بود؟حضرت صادق‏ علیه السلام در پاسخ فرمود:کلام یک صفت محدث است‏ و ازلی نیست خداوند در ازل وجود داشت و سخن‏گویی‏ پیدا نبود.علامه مجلسی پس از نقل این حدیث در مقام‏ بیان معنی آن برآمده و می‏گوید:وقوع علم خداوند بر معلوم،به معنی این است که علم او بر آنچه در ازل معلوم‏ بود منطبق گشت و مصداق معلوم ازلی تحقق پذیرفت نه‏ اینکه علم او به چیزی تعلق گرفت که پیش از ایجاد به آن‏ تعلق نداشت.سخن علامه مجلسی در اینجا به گونه‏ای است‏ که طبعا به وجوه مختلف قابل تفسیر است ولی آنچه از آن‏ به ذهن متبادر می‏گردد این است که وی به نوعی علم‏ عنایی قائل شده که در آن صحنهء عالم آفرینش بر طبق علم‏ ازلی حق پدیدار می‏گردد.وقتی می‏گوید مصداق معلوم‏ ازلی تحقق می‏پذیرد،معنی آن این است که خداوند همه‏ چیز را در ازل می‏دانسته و بر اساس علم خود آنها را آفریده است و این همان نظریه‏ای است که ابن سینا ضمن‏ آثار خود در صدد اثبات آن برآمده است.

علامه مجلسی برای حدیث مزبور معنی دیگری نیز در نظر گرفته که قابل توجه و تأمل بسیار است وی احتمال‏ می‏دهد مراد از وقوع علم بر معلوم که در متن حدیث آمده‏ همانا علم به یک شی‏ء است که در حال حاضر موجود می‏باشد ولی در عین حال علم حق به همین شی‏ء پیش از اینکه وجود پیدا کند به وجه غیبت و به عنوان اینکه‏ در آینده موجود می‏گردد نیز تعلق گرفته بود.به عبارت‏ دیگر هر گونه تغییر و دگرگونی،به شی‏ء معلوم بازگشته و در علم حق به آن شی‏ء هیچ گونه تحول و دگرگونی راه‏ نمی‏یابد.خلاصهء کلام این است که علم خداوند نسبت به‏ آنچه وجود یافته با علم خداوند نسبت به آنچه وجود می‏یابد یکی است زیرا علم به یک قضیه هنگامی تغییر و تحول می‏پذیرد که خود آن قضیه دستخوش نوعی تحول‏ گردد.تحول در یک قضیه نیز یا از طریق تحول در موضوع‏ آن حاصل می‏شود و یا از طریق تحول در محمول آن. اکنون اگر فرض کنیم که به طور مثال قضیهء«زید در روز جمعه موجود است»از جملهء معلومات به شمار می‏آید حضور و غیبت زید به هیچ وجه موجب تغییر در زید به‏ عنوان موضوع یک قضیه نمی‏گردد.

تنها تفاوتی که از ناحیهء حضور و غیاب زید پیدا می‏شود این است که در حال حاضر می‏توان او را مورد اشارهء حسی‏ قرار داد و در حال غیبت چنین اشاره‏ای میسر نمی‏باشد این‏ مسئله نیز مسلم است که یک چنین تفاوتی نمی‏تواند علم‏ به یک قضیه را دگرگون سازد.اگر گفته شود تفاوت‏ مزبور خود نوعی تغییر و دگرگونی را نشان می‏دهد در پاسخ گفته خواهد شد که این تغییر و دگرگونی تنها به‏ نفس معلوم باز می‏گردد ولی علم به قضیه به هیچ وجه‏ تغییر نمی‏پذیرد.با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد به‏ آسانی می‏توان دریافت که علامه مجلسی برای اثبات علم‏ حق تبارک و تعالی به جزئیات و توجیه عقلانی آن تلاش‏ و کوشش بسیار کرده و آنچه در توان داشته به کار برده‏ است ولی کسانی که با فلسفهء اسلامی آشنایی دارند بخوبی می‏دانند که تلاش‏های این محدث بزرگ ضمن‏ اینکه از نوعی تکلف خالی نیست نتیجه‏ای نیز جز آنچه‏ شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کمال صراحت و روشنی‏ در این باب ابراز داشته در بر نخواهد داشت.به عبارت‏ دیگر می‏توان گفت وقتی علامه مجلسی تغییر در معلوم را موجب حصول تغییر در علم نمی‏داند در واقع به این معنی‏ اعتراف کرده است که علم خداوند به جزئیات تنها از طریق کلی قابل توجیه است و در همین مورد است که‏ علامه طباطبایی سخن مرحوم مجلسی را مورد انتقاد قرار داده و طعن او را بر حکما بی‏وجه و دانسته است.

وقتی علامه طباطبایی سخن مرحوم مجلسی را در این باب مورد اشکال و انتقاد قرار می‏دهد معنی آن‏ این نیست که وی از نظریهء ابن سینا در مورد علم حق‏ تبارک و تعالی به جزئیات دفاع می‏کند بلکه آنچه استاد علامه می‏گوید این است که در موضع‏گیری مرحوم‏ مجلسی نسبت به حکما و آنچه خود این محدث بزرگ‏ در باب علم حق به جزئیات ابراز داشته نوعی تهافت و ناهماهنگی مشهود است زیرا نظریه‏ای را که خود وی‏ با تلاش و کوشش بسیار اثبات کرده،حکما را به جرم قبول‏ آن مورد طعن و تکفیر قرار داده است.علامه طباطبایی‏ ضمن همین تعلیقه‏ای که در کتاب بحار الانوار به عنوان‏ انتقاد از سخن مرحوم مجلسی آورده عقیدهء خود را نیز در این باب ابراز داشته است به نظر وی حق در مقام این‏ است که علم خداوند به اشیاء از نوع علم حضوری است و آنچه در حدیث منقول از حضرت امام جعفر صادق‏ علیه السلام آمده نیز با این نوع از علم قابل توجیه است.

یادداشتها:

1.اسفار اربعه چاپ دارالمعارف الاسلامیه،ج 1،ص 7.

2.شرح اشارات و تنبیهات،ج 2،ص 308.

3.بحارالانوار چاپ بیروت،افست.ج 4،صص 87-88

4.پیشین،صص 72-71

کشتهء آنیم‏ که عاشق کش است‏ علامه طباطبایی

خاک دل آنروز که می‏بیختند شبنمی از عشق درآویختند

دل که به آن قطر غم اندود شد بود کبابی که نمک سود شد

دیدهء عاشق که دهد خون ناب‏ هست همان خون که چکد از کباب

بی‏اثر مهر چه آب و چه گل‏ بی‏نمک عشق چه سنگ و چه دل

نازکی دل سبب قرب تست‏ چون شکند کار تو گردد درست

دل که ز عشق آتش سودا در اوست‏ قطرهء خونیست که دریا در اوست

سبحه شماران ثریا گسل‏ مهرهء گل را نشمارند دل

ناله ز بیدار نباشد پسند چند دل و دل که نه‏ای دردمند

به که نه مشغول به این دل شوی‏ کش ببرد ناله چو غافل شوی

نیست دل آن دل که در او داغ نیست‏ لالهء بی‏داغ در این باغ نیست

آهن و سنگی که شراریش هست‏ بهتر از آن دل که نه یاریش هست،

بس که به نظاره شدم دیده باز سهل مبین در مژه‏های دراز

کین مژه در سینه چو کاوش کند خون دل از دیده تراوش کند

یا منگر سوی بتان تیز تیز یا قدم دل بکش از رستخیز

روی بتان گر چه سراسر خوشست‏ کشتهء آنیم که عاشق کش است

هر بت رعنا که جفا کیش‏تر میل دل ماسوی او بیشتر

یار گرفتم که به خوبی پریست‏ سوختن او نمک دلبریست

شوری و تلخی غرض است از شراب‏ ورنه به شیرینی ازو بهتر آب

لاله رخان گر چه که داغ دلند روشنی و چشم و چراغ دلند

مهر و جفا کاریشان دلفروز دیدن و نادیدنشان سینه‏سوز

حسن،چه دل بود که دادش نداد عشق،چه تقوا که به یادش نداد

دامن از اندیشهء باطل بکش‏ دست از آلودگی دل بکش

قدر خود آنان که قوی یافتند از قدم پاک روی یافتند

کار چنان کن که در این تیره خاک‏ دامن عصمت نکنی چاک چاک

عشق بلند آمد و دلبر غیور در ادب آویز رها کن غرور

چرخ بدین سلسله پا در گل است‏ عقل بدین مرحله«لایعقل»است

جان و جسد سوخته زین مرهمند ملک و ملک سوختهء این غمند