

بررسی تطبیقی رابطه علم الهی و سنت ابتلا از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی

فیروزه دلداری^۱

نرجس سادات محسنی^۲

چکیده

مسئله علم، از صفات واجب تعالی، یکی از مهم ترین مسائل فلسفی و کلامی است که جایگاه ویژه‌ای در آثار فلاسفه و متکلمان داشته و نظرات مختلفی درباره آن ارائه شده است. نگرش سطحی نسبت به صفات خداوند از جمله علم و عدم توجه و درک کافی نسبت به فلسفه ابتلائات، باعث پیدایش سؤالاتی شده که بزرگانی همچون فخر رازی و علامه طباطبایی در آثار خود به صورت تفصیلی بدان پرداخته اند. انتخاب این دو مفسر به دلیل تفاوت اساسی و بنیادی مبنا و نوع نگاه آنهاست. فخر رازی با نگاه جبرگرایانه و علامه طباطبایی با تأکید بر مسئله اختیار انسان به موضوع امتحان الهی نگریسته اند. علامه، با پذیرش علم پیشین الهی، معتقد است علم الهی عین ذات بوده و از ازل تا ابد به صورت اجمال در عین تفصیل، تمام معلومات و مخفیات موجودات را دربر گرفته و ابتلا بشر با وجود اختیار انسان در حیطه علم الهی بوده است. در صورتی که فخر رازی علم الهی را اضافه بر ذات دانسته و معتقد است علم الهی از ازل تا ابد نسبت به موجودات تفصیلی بوده و ابتلا بشر را به دلیل اینکه موجب جهل در ساحت الهی می شود نپذیرفته است. وی همچنین پذیرش علم پیشین الهی را مستمسک جبرگرایی می داند. علامه این امر را مخدوش می داند و معتقد است اشتباه فخر رازی این است که گمان کرده علم خداوند، حصولی است. علامه اعتقاد دارد با ایجاد اشیاء، آنها نزد خدا حاضر و مشمول علم حضوری خدا هستند.

واژگان کلیدی: علم الهی، سنت ابتلا، جبر، اختیار، علامه طباطبایی، فخر رازی.

۱. طلبه سطح سه تفسیر و علوم قرآن، جامعه الزهراء (ع)، firuzeldari@gmail.com

۲. طلبه سطح چهار گرایش تفسیر تطبیقی، مدرسه علمیه معصومیه (ع)، narjes.mohseni@gmail.com

مقدمه

در انسان‌شناسی قرآن، سلسه قوانینی بر حیات انسان‌ها حکومت می‌کنند که قرآن از آنها به سنت الهی تعبیر می‌کند. سنت ابتلا و امتحان نیز یکی از سنت‌های عام الهی و از اصول زندگی انسان است که در سعادت و شقاوت و پاداش و کیفر انسان‌ها تأثیر بسزایی دارد. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ (ملک: ۲). همه انسان‌ها در طول حیات خویش با وسایل مختلفی مورد امتحان و آزمایش قرار می‌گیرند و رسیدن به غایت و کمال نهایی که معلول افعال اختیاری و هدف خلقت انسان است، از راه ابتلا و امتحان فراهم می‌شود.

از سوی دیگر، صفت «علم» که یکی از اوصاف ثبوتی خداوند متعال به‌شمار می‌رود، عین ذات اوست و نسبت به تمام امور عالم به‌ویژه انسان ثابت شده است. میان آزمایش انسانی و ابتلای الهی تفاوت آشکاری وجود دارد؛ چرا که انسان نسبت به باطن اشیاء جاهل بوده و آزمایش او جهل او را از بین می‌برد، ولی در ذات خداوند متعال، جهل راه ندارد. امتحانات الهی به انگیزه رفع جهل از ممتحن (خداوند) نیست. دلایل عقلی و نقلی فراوانی بر عمومیت علم حضرت حق به گذشته و آینده، ظاهر و باطن و کلی و جزئی وجود دارد: (بقره: ۳۳؛ رعد: ۴۲؛ حجرات: ۱۶؛ طه: ۷؛ ملک: ۱۳؛ نمل: ۷۴ و آل عمران: ۱۵۴) ولی آیاتی در قرآن هست که توهم چنین انگیزه‌ای را نسبت به امتحانات الهی ایجاد می‌کند. برای نمونه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَنَّكُمْ أَمْثَلًا﴾ (مجادل: ۳۱). ما همه شما را قطعاً آزمایش می‌کنیم تا معلوم شود مجاهدان واقعی و صابران از میان شما کیانند؟ و اخبار شما را بیازماییم. (محمد: ۳۱)

سؤالی که در اینجا مطرح است اینکه چه رابطه‌ای بین علم الهی و سنت آزمایش وجود دارد؟ نگرش سطحی نسبت به صفات خداوند از جمله علم الهی و عدم توجه و درک کافی نسبت به فلسفه ابتلائات، منشأ پیدایش این قبیل سؤالات شده است. در زمینه علم الهی، دیدگاه‌های مختلفی بین علمای شیعه و اهل سنت وجود دارد. عده‌ای معتقدند که علم الهی، اجمالی است و می‌آزمايد تا تفصیلی بداند. عده‌ای معتقدند خداوند علم تفصیلی به همه موجودات دارد و آزمایش الهی، برای علم پیدا کردن نیست؛ بلکه ذات باری تعالی می‌خواهد بدین وسیله به واقعیت‌هایی که به آنها علم دارد، جامه عمل و تحقق خارجی بخشد تا معیار پاداش و کیفر باشد. فخر رازی از علمای مکتب

اشاعره و علامه طباطبایی از علمای شیعه نیز نظرانی را درباره علم خداوند به افعال اختیاری انسان مطرح کرده‌اند. گرچه علامه طباطبایی و فخر رازی در اتصاف علم به خداوند متفق القولند؛ ولی در تبیین آن دچار اختلافاتی شده‌اند. این نوشتار با بررسی و تحلیل معنای علم الهی از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی و رابطه آن با سنت ابتلا، به این پرسش، پاسخ می‌دهد. اختلافات مبنایی بین این دو شخصیت بزرگ شیعه و اهل سنت در مورد علم الهی و رابطه آن با ابتلا، دلیل‌گزینش آنها در مقایسه دیدگاه‌های ایشان شده است.

بر اساس بررسی‌های به عمل آمده، در موضوع علم الهی یا ابتلا از منظر علامه طباطبایی و فخر رازی پژوهش‌هایی به صورت جداگانه انجام گرفته است، از جمله: مقاله «معناشناسی علم الهی از دیدگاه علامه طباطبایی»، از مریم باروتی و همکاران، ۱۳۹۷، دوفصلنامه حکمت معاصر، دوره ۹، ش ۲؛ مقاله «ابتلا در قرآن و حدیث» نوشته سهیلا پیرو فر، ۱۳۷۸ ش، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۴۳-۴۴؛ پایان‌نامه «تفاوت‌های مبنایی فلسفی-کلامی فخر رازی و علامه طباطبایی در تفسیر آیات مربوط به علم الهی و پیامدهای آن» نگارش سعیدرضا مشکینه، ۱۳۸۸، دانشگاه اصفهان و پایان‌نامه «علم خدا به جزئیات از منظر علامه طباطبایی و فخر رازی» به قلم علی محمد خدایی فر، ۱۳۹۰، دانشگاه اصفهان.

جنبه نوآوری مقاله پیش‌رو در برقراری رابطه علم الهی با سنت ابتلا به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای بین دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی بوده و متمایزکننده آن با سایر گزارش‌های مطرح شده می‌باشد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. مفهوم ابتلا

کلمه ابتلا مصدر ثلاثی مزید از باب افتعال (قیم، ۱۳۹۲، ص ۷۵) از ماده «بَلَّأَ يَبْلُؤُا» و به قولی از «بَلَّأَ يَبْلُؤُا» مشتق است. بنابراین وجه اول، به معنای خبر گرفتن، تحصیل اطلاع نافذ (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۲۳) و علم به کُنه و حقیقت شیء (عسگری، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۰) و معادل آزمایش و امتحان در زبان فارسی است. بنابراین وجه دوم، به معنای پوسیده و کهنه شدن آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۱، ج ۸

ص ۳۳۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹۲ و طریحی، ۱۴۱۵، ق ۱، ج ۱، ص ۲۴۷) به غم و اندوه و تکلیف نیز «بلا» گفته می‌شود. امتحان را از آن جهت ابتلا گویند که گویا ممتحن امتحان شده را از کثرت امتحان، کهنه می‌کند و غم و اندوه و تکلیف را از آن سبب بلا گویند که بر بدن، گران و مشکل است و آن را فرسوده می‌کند. (قرشی، ۱۴۱۲، ق ۱، ج ۱، ص ۲۲۹ و خرمشاهی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۳)

برخی خواسته‌اند یکی از دو معنا را به دیگری برگردانند (ابن منظور، بی تا، ج ۱۴، ص ۸۳ و راغب اصفهانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۰) و برخی در جست‌وجوی اصل واحد دیگری برآمده‌اند مثل: شناسایی حال فرد در طاعت و گناه با تحمیل مشقت بر او (عسگری، ۱۴۲۶، ق ۱، ج ۱، ص ۱۳۹)، آشکارا ساختن باطن فرد (طریحی، ۱۴۱۵، ق ۳، ص ۴۱۷)، ایجاد تحول و دگرگونی برای تحصیل نتیجه مطلوب (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۶۲) و نقل چیز از وضع و حالی به وضع و حال دیگر.

واژه «بلی» و مشتقات آن با ۲۶ گونه استعمال، ۳۸ بار در ۲۵ سوره قرآن ذکر شده که در این میان، عبارت ابتلاء و سایر صور آن از باب افتعال، ده بار به چشم می‌خورد و بیشترین تکرار، مربوط به واژه «بلاء» با ۶ مورد است. مفسران این واژه‌ها را معمولاً به معنای اختبار و آزمایش گرفته‌اند؛ هر چند در مواردی به معنای خاص تری به کار رفته است مثل نعمت دادن (انفال: ۱۷)، وقوع در محنت‌ها و شداید، پذیرش فنا و کهنگی. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق ۲، ج ۲، ص ۱۳۲ و طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۹)

واژه ابتلاء با الفاظی چون فتنه، امتحان و تمحیص، که در قرآن نیز به کار رفته‌اند، مترادف و یا قریب المعناست. فتنه، شدیدترین نوع امتحان است (عسگری، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۳۹۶) و امتحان به معنای تصفیه و خالص کردن، آزمایش و واقع کردن در محنت و سختی است (معین، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱۸؛ شوشتری، ۱۳۷۴، ص ۱۱ و جمعی از مؤلفین، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۸۵۶) و تمحیص یعنی تطهیر، پاک شدن و عاری شدن از عیب (ابن منظور، ۱۴۱۴، ق ۷، ص ۹۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ص ۱۲۶۴؛ راغب، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۰۰).

در تعاریفی که دانشمندان مسلمان برای ابتلاء ارائه کرده‌اند، معنای لغوی واژه، ملحوظ است مثل «آشکارسازی مقدرات انسان و بروز دادن دارایی‌های بالقوه با نشانه‌های ظهوربخش و حوادث و تکالیف فعلیت‌بخش به قصد ترتب ثواب و عقاب» (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ص ۲۶۴) و یا «شکوفاسازی

استعدادهای بالقوه سعادت‌ساز یا شقاوت‌بار انسان به کمک اوامر و نواهی الهی و حوادث فردی و اجتماعی» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۶)

در اصطلاح قرآنی، ابتلا، دگرگونی شرایط بندگان به اراده خدای تعالی و نتیجه مد نظر، کشف استعداد عبودیت و تقویت ارتقای عبد در مسیر بندگی است. در این روند است که جوهره پنهان مردم، آشکار و نیکوکاران شناخته و پلیدی بدسیرتان فاش می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۸۶)

آنچه از بررسی و تحقیق در این ماده و موارد کاربرد آن و جمع بین معانی آنها به‌ویژه در قرآن کریم استفاده می‌شود این است که معنای اصلی «بلو بیلو»، ایجادکردن، دگرگونی، تغییر و از این رو به آن رو گشتن است و این معنا با همه موارد و مصادیق به‌کاررفته مطابقت دارد؛ اما معنای امتحان و ابتلا، آزمون و تجربه‌کردن، بیان و تعریف، علم یافتن به امر مجهول و ... همه معانی مجازی هستند. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۱۷)

۱,۲. مفهوم سنت

سنت در لغت از ماده «سنن» به معنای طریق، راه و روش است. این واژه از ماده «سنّ» گرفته شده و تکرار و استمرار را می‌رساند. (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۱۳۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۲۶۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۶۱)

در قرآن کریم، ۱۶ بار از کلمه سنت یاد شده است. سنت الله را طریق حکمت الهی و طاعت وی معرفی کرده‌اند. (راغب، ۱۳۸۸، ص ۴۲۹) بنابراین، آن قسمت از تدابیر و سازماندهی‌های خداوند که دارای تداوم و تکرار بوده و روش و رویه و طریقه حکمت و اراده او را به نمایش می‌گذارد، «سنت الله» نامیده می‌شود. از ویژگی‌های سنن الهی این است که در همه زمان‌ها جاری‌اند و محدود به زمان خاصی نبوده، دوام و استمرار دارند. (پیروزفر، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱). سنت‌های الهی گوناگونند؛ اما آنچه اینجا مدنظر است سنت ابتلا و امتحان الهی است که به‌طور مشترک برای فرد و جامعه اجرا شده و می‌شود.

۱,۳. مفهوم علم

در کتب لغت، «علم» به معنای دانستن و دانش (غیائی کرمانی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۸)، دلیل و حجت

(قرشی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۳۲)، نقیض جهل (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۱۰)، یقین (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۲۷)، معرفت (مهیار، ۱۳۷۵، ص ۶۲۲)، ادراک مطلق (معین، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۴۳)، آگاهی، آشنایی، اطلاع، وقوف، تشخیص، شناخت، بصیرت، معرفت، درک و بینش معنا شده است. (آذرنوش، ۱۳۷۹، ص ۴۵۴) در مورد اینکه آیا علم، قابل تعریف یا شناسایی است، اختلاف نظر وجود دارد. بنابر نظر مشهور، مفهوم علم از روشن‌ترین و واضح‌ترین مفاهیم است که نیاز به تعریف ندارد؛ در عین حال، در اصطلاح حکما و مفسران، معانی مختلفی برای آن آورده‌اند. علم در اصطلاح فلسفی عبارت است از صورتی که از شیء خارجی در عقل حاصل می‌شود. بر ماهیات، دو گونه وجود عارض می‌شود که یکی عینی و دیگری ذهنی است. هرگاه وجود آن ماهیت مبتنی به تصور نباشد آن را وجود خارجی یا عینی می‌نامند و هرگاه وجود ماهیت مبتنی به تصور و ادراک باشد آن را وجود ذهنی یا عقلی گویند. لذا علم عبارت از وجود ذهنی ماهیات است. هنگام حصول صورت شیء بر ذهن چند حالت پیش می‌آید: اول نقشی که از شیء خارجی در ذهن ارتسام می‌یابد؛ دوم تغییر نفس از حالی به حال دیگر هنگام ارتسام صور اشیاء؛ سوم اضافه و ارتباطی که نفس با اشیای خارجی پیدا می‌کند. این گوناگونی در حصول، موجب شده برخی فلاسفه، علم را از باب انفعال و برخی از مقوله کیفیات نفسانیه و برخی از باب اضافه بدانند. (شهبازی، ۱۳۶۱، ص ۶؛ کمالی دزفولی، ۱۳۷۴، ص ۲۷ و آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲)

در یک عبارت دقیق می‌توان گفت علم عبارت است از حصول امر مجرد از ماده برای مجرد یا حضور شیء نزد شیء دیگر است. (طباطبایی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۰)

۲. حقیقت علم از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی

فخر رازی و علامه طباطبایی در بدیهی و بی‌نیاز بودن علم از تعریف، اشتراک نظر دارند؛ ولی در باب حقیقت علم بین نظر علامه و فخر رازی تفاوت اساسی وجود دارد.

۲.۱ دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی حقیقت علم را حضور موجود مجرد برای موجود مجرد می‌داند؛ چه علم

حصولی و چه علم حضوری^۱. اعتقاد او بر این است که هم علم و هم عالم باید مجرد باشند تا حضور و حصول علم برای عالم تحقق یابد. بنابراین او صورت علمی را هم یک امر مجرد می‌داند و معتقد است علم حصولی به علم حضوری برمی‌گردد.

از آنجا که در علم حصولی، ابزار مادی برای ادراک عالم، مقدمه است بنابراین فقط موجودی که به نحوی به ماده تعلق دارد، علم حصولی را دارد. در نتیجه، علم حصولی اختصاص به نفس دارد و در مجردات از جمله خداوند متعال راه ندارد. همچنین علامه معتقد است علم نفس وجود غیر مادی است و از سنخ ماهیات نیست. بنابراین علم را یک حقیقت مشکک می‌داند که به نحو تشکیکی بر مصادیقش منطبق می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۰)

۲.۲. دیدگاه فخر رازی

فخر رازی می‌نویسد: «علم، اعتقاد جازم است که مطابق با واقع باشد» (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۳). برخلاف علامه طباطبایی، فخر رازی، علم و ادراک را صرف نسبت و اضافه مخصوصی بین عالم و معلوم می‌داند، همان‌طور که آن را نظر جمع عظیمی از متکلمان و حکما قلمداد می‌کند. او دلیل حق بودن این نظر را این‌گونه بیان می‌کند: «هنگامی که ما به چیزی علم پیدا می‌کنیم، بین عقول خود و آن معلوم، نسبت و اضافه مخصوصی می‌یابیم. به همین علت تا وقتی که در مقابل شیئی که همان عالم است، شیء دیگری که همان معلوم است وجود نداشته باشد، محال است امری که به آن علم می‌گوییم، حاصل شود». (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۴) این نظر فخر رازی درباره حقیقت علم، مبنای او در بحث علم خداست و نشان می‌دهد او توجهی به علم حضوری نداشته است که در بحث علم الهی بیان می‌گردد.

۱. فلاسفه علم را به اقسامی تقسیم کرده‌اند. در یک تقسیم‌بندی، علم شامل حضوری و حصولی می‌شود. علم حضوری به معنای حضور خود معلوم نزد عالم است. علم حصولی به معنای صورت حاصل در ذهن است که در آن، وجود علمی، غیر از وجود عینی معلوم است؛ اما در علم حضوری، وجود علمی، عین همان وجود عینی است؛ یعنی معلوم با وجود خارجی خود نزد عالم حضور دارد. علم حضوری شامل علم نفس به ذات خود، به افعال خود، به انفعال خود، به قوای خود، علم علت و معلول به یکدیگر و علم دو معلول صادره از یک علت به همدیگر می‌شود. (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۱۶۶)

۳. ماهیت علم الهی از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی

علم، یکی از صفات جمال و جلال است و در ثبوت این صفت برای خداوند جای هیچ‌گونه تردیدی نیست.^۱ فلاسفه و متکلمان اسلامی، بلکه همه خداپرستان بر این مطلب اتفاق نظر دارند؛ با این حال در حدود و چگونگی علم الهی خداوند، اقوال و آراء، مختلف است.

۳.۱. دیدگاه علامه طباطبایی

علم الهی از دیدگاه علامه طباطبایی از چند جهت قابل بررسی است:

۳.۱.۱. نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی

علامه طباطبایی علم الهی را از ازل تا ابد، علم حضوری می‌داند که از ذات الهی نشأت گرفته و این علم هم به افعال بندگان و هم به معلومات آنها، به صورت علم اجمالی و هم به صورت علم تفصیلی تعلق می‌گیرد و بین علم او نسبت به ما سوی، هیچ مانعی وجود ندارد و علم الهی نسبت به موجودات از ازل تا ابد، حتی قبل از ایجاد آنها را دربرمی‌گیرد. بنابراین در تبیین این مسئله، آنچه در بررسی علم الهی مورد توجه می‌باشد، علم حضوری و حصولی است که از نظر علامه، علم به هرگونه برای خدا تصور شود، علم حضوری است نه حصولی. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۲۷)

در نظر علامه، موجود مجرد از عالم ماده، عالم به خویش است؛ زیرا ذات او نزد خودش حاضر بوده و همین حضور، علم او به خودش است و چون ذات برتر الهی، وجود محض است، هیچ مرزی او را محدود نساخته و دربردارنده هر وجود و کمال وجودی می‌باشد. در نتیجه، هر وجود و کمال وجودی در گستره آفرینش همراه با نظام وجودی خاصش، نزد او بدون هیچ امتیازی از یکدیگر به صورت برتر و بالاتر حاضر می‌باشد. بنابراین او نسبت به آنها علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد. از طرف دیگر، چون موجودات معلول او، وجوداتی رابطند و ذاتشان قائم به وجود مستقل او و حاضر نزد او می‌باشد، در نتیجه همه موجودات در مرتبه وجودی خویش، معلوم حضوری واجب الوجودند. وجودات مجرد، مستقیماً و وجودات مادی به واسطه صور مجردشان. بنابراین اولاً:

۱. علامه با برهان، علم خدا به ذاتش، علم واجب تعالی به ممکنات در مرتبه ذات و علم خدا به مخلوقات در مرتبه مخلوقات را اثبات می‌کند و بیان می‌دارد که علم به هر صورت برای خدا تصور شود علم حضوری است.

واجب تعالی علم حضوری نسبت به خویش دارد. ثانیاً: در مرتبه ذات خود و قبل از ایجاد اشیاء، علم حضوری و تفصیلی به همه اشیاء دارد، علمی که عین ذات اوست. ثالثاً: در مرتبه ذات اشیاء، که مرتبه خارج از ذات اوست نیز علم حضوری و تفصیلی به آنها دارد و روشن است که علم او به معلول هایش مستلزم آگاهی اش نسبت به معلومات آنها نیز می باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۲)

علم اجمالی در مرتبه ذات و قبل از ایجاد و ازل نسبت به عوالم امکانی، عین کشف تفصیلی بوده و علم فعلی الهی در مرتبه تحقق و افاضه به موجودات به علم فعلی بعد از ایجاد تعبیر می شود و چون علم و شهود ذاتی الهی در مرتبه نازل از علم و شهود ساحت کبریائی هستند، که در عوالم امکان ظهور یافته است، بر این اساس، عوالم امکانی در ازل مانند ابد مورد شهود علمی خداوند بوده است. (حسینی همدانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۸)

احادیث اسلامی نیز مؤید این نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می باشد. علم خداوند به هر چیزی قبل از تحقق آن موجود، همچون علم او به آن موجود است بعد از تحقق یافتن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷). امیر مؤمنان، پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بعد از گردآوری و تألیف قرآن، در خطبه ای فرمود: «دانش الهی به ابزار نیست؛ بلکه علمش به خود ذات است و میان او و معلومش، علم دیگری نیست که به وسیله آن دانا به معلوم خود باشد. منظور از بودن او، یعنی وجودش ازلی است و اینکه همیشه هست به این معناست که نابودی در او راه ندارد». (همان، ۱۳۸۱، ص ۴۷)

۳،۱،۲. نظریه علم پیشین الهی

از جمله مسائل حائز اهمیت، مسئله علم پیشین الهی^۱ و اختلاف نظری است که بین این دو دانشمند در این زمینه وجود دارد. یکی از دلایلی که اشاعره و همچنان فخر رازی را به سوی جبر سوق داده، علم گسترده و پیشین خداست که بر کلیه کائنات جهان از جمله افعال انسانها احاطه

۱. علم پیشین الهی که از آن به علم قبل از ایجاد، علم مقدم بر فعل یا وجود هم تعبیر می شود، عبارت است از: علم به شیء در مرتبه ای که هنوز آن شیء موجود نیست. این علم مشروط به وجود معلوم نیست چه در وجود علم و چه در حکایت از معلوم. بنابراین، معلوم هیچگونه تأثیری در وجود علم ندارد. در مقابل علم مع الفعل که وجودش مشروط به وجود معلوم است. این علم یا عین وجود معلوم است که به آن علم مقارن ایجاد یا علم مع المعلوم می گویند مانند علم حضوری انسان به حالات نفسانی خود یا مغایر معلوم و مسبب از آن است که به آن علم پس از ایجاد یا علم متأخر از معلوم یا علم پسین یا علم انفعالی می گویند مثل علم حصولی ارتسامی انسان به اشیاء مادی. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۷۹). علم قبل از ایجاد، علمی است اجمالی در عین کشف تفصیلی. (طباطبایی، ۱۳۶۵، ص ۲۸۹)

دارد و چنین علمی از نظر اشاعره و همفکران آنان، به سلب اختیار و مجبوربودن بشر در کارهای خود منجر می‌شود. به این صورت که خداوند از ازل می‌داند که فلان پدیده خاص در کدام روز و در چه شرایطی محقق می‌شود؛ مثلاً می‌داند که انسانی در شرایط خاص، مبدا کار و عمل معینی خواهد بود. در این صورت، انسان یادشده از انجام آن کار ناگزیر و ناچار است و ترک آن برای او ممکن نیست؛ زیرا اندیشه امکان ترک، ملازم با این است که علم خدا صحیح و پابرجا نبوده و آمیخته با جهل باشد و این برخلاف فرض ماست که خداوند به همه چیز از ازل آگاه است. این شبهه از نظر فخر رازی چنان پابرجا بوده است که گفته است: «اگر همه خردمندان جهان دور هم گرد آیند، نمی‌توانند به این استدلال خرده بگیرند، مگر اینکه مذهب هشام شیعی را برگزینند که منکر علم پیشین خدا می‌باشد». (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۶۵)

علامه طباطبایی، برخلاف فخر رازی، علم پیشین الهی را به صورت علم حضوری نسبت به افعال بندگان، همراه با اختیار پذیرفته است. ایشان در رد این شبهه گفته است: «خدا از هر پدیده‌ای با خصوصیت و ویژگی‌هایی که دارد آگاه است. او افعال اختیاری انسان را با همین ویژگی (اختیاری بودن) از ازل آگاه است و در این صورت ممکن نیست افعال اختیاری انسان به صورت غیر اختیاری انجام شود، زیرا لازمه آن انقلاب در علم خداوند بوده و علم او واقع‌نما نخواهد بود». (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۵۳۰)

۳،۲. دیدگاه فخر رازی

علم الهی از دیدگاه فخر رازی نیز از چند جهت قابل بررسی است:

۳،۲،۱. علم مقوله‌ای اضافه بر ذات

فخر رازی علم را اضافه بر ذات الهی می‌شمارد و با پذیرش علم الهی، معتقد است خداوند نسبت به تمام افعال و اعمال بندگان و حتی به معلومات آنها که مخفی می‌باشد و حوادث جهان، از ازل تا ابد نیز علم تفصیلی دارد.

در تبیین این مسئله، فخر رازی علم را مفهوم ایجابی دانسته که در اثر آن، افزایشی در عالم حاصل می‌شود. علم پیدا کردن به چیزی، در واقع ایجاد نسبت و اضافه بین عالم و آن شیء می‌باشد.

به طور مثال، علم پیدا کردن به یک شیء که چیزی به نام کتاب وجود دارد، ذهن یک نوع اضافه به آن شیء پیدا می‌کند که یک طرف اضافه خود شخص بوده که به عنوان عالم مطرح می‌شود و طرف دیگر اضافه، آن شیء (کتاب) به عنوان معلوم است. به عقیده فخر رازی، اگر در مقابل عالم، معلومی نباشد، امری به نام علم حاصل نمی‌شود، بنابراین با حصول این نسبت و اضافه است که امری به نام علم و ادراک و شعور حاصل می‌شود و حصول اضافه مسبوق است به اینکه هر یک از طرفین اضافه موجود باشند (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۲۰ و ۱۶۷). اضافه یا مختلف الطرفین است مثل اضافه پدری و پسری که یک طرف، پدر و طرف دیگر، پسر و یا تشابه الطرفین می‌باشد مثل اضافه برادر و خواهری که طرفین تشابه طرفینی دارند. علمی که فخر رازی آن را علم به اضافه می‌داند از مقوله مختلف الطرفینی است، یعنی علمی است که یک طرف آن عالم و طرف دیگر آن معلوم است. حال طرفین (مدرک و مدرک) به دو صورت قابل تصور هستند: یا عین یکدیگرند و یا غیر از یکدیگرند. اگر عالم و معلوم، غیر از یکدیگر باشند، می‌بایستی صورت ذهنی (ماهیت) از معلوم در نزد عالم منطبع شود، در نتیجه، عالم به ماهیت آن معلوم علم می‌یابد و اگر این معلوم در خارج معدوم باشد، به عبارتی معلوم از ماهیات لاجود باشد، اشکالی پیش نمی‌آید، چون علم به ماهیت و صورت ذهنی معلوم تعلق می‌گیرد و برای عالم، علم که همان اضافه است با ادراک آن ماهیت، حاصل می‌شود. (همان، ۱۳۷۰، ص ۴۷)

۳، ۲، ۲. علم خدا به جزئیات

تصورات نادرست درباره علم الهی گاه این شبهه را ایجاد می‌کند که اگر خداوند، علم به جزئیات داشته باشد لازم می‌آید علم او تغییر پذیرد؛ چون جزئیات دائماً در حال تغییرند و اگر هم عالم به آنها نباشد، جهل بر او لازم می‌آید و چنین چیزی محال است. امام فخر رازی درباره علم خدا به جزئیات، نظرات متفاوتی را ارائه می‌دهد. وی، در بعضی از آثار خود، علم خدا به جزئیات را به دلیل اینکه لازمه آن پذیرش دگرگونی در علم خداست، منکر می‌شود و دلائل قائلین به این نوع علم برای خداوند را رد می‌کند (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴۸۸-۴۸۹)؛ ولی در بعضی از آثار خود، علم خدا به جزئیات را اثبات می‌کند (همان، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۸) و در حل مشکل علم واجب تعالی به جزئیات یعنی جهل و تغیر، قائل است همان طور که حقیقت علم چیزی جز نسبت و اضافه بین



عالم و معلوم نیست، علم واجب تعالی نیز نوعی نسبت و اضافه بین علم او و معلوم است. بنابراین با تغییر معلول، تنها آن نسبت و اضافه تغییر می‌کند نه اصل ذات. وی، علم الهی را از نخست به کلیه حوادث و رخدادهایی که در جهان واقع می‌شود، متعلق دانسته و از ازل می‌داند که فلان پدیده و فعل خاص، در کدام روز و در چه شرایطی محقق خواهد بود. در این صورت، فرد مذکور از انجام آن کار، ناگزیر است و ترک فعل، برای او ممکن نیست؛ زیرا علم خدا آمیخته به جهل خواهد نمود که خلاف علم ازلی خداوند به همه امور است. (همان، ص ۴۹)

فخر رازی، در آثار خود از دو علم، به عنوان علم خداوند سخن به میان آورده است: یکی علم الهی به خودش و دیگری علم او به مخلوقات. برخلاف علامه، فخر رازی به حصولی یا حضوری بودن علم خداوند به مخلوقات اشاره‌ای نمی‌کند و از تعبیر و اصطلاح «علم حضوری» سخنی به میان نمی‌آورد. وی در اکثر مواردی که سخن از علم خدا به میان آورده، کلماتش با علم حصولی سازگارتر است.

فخر رازی ماهیت موجودات را نزد خدا حاضر می‌داند که به معنای علم حصولی بودن خدا به مخلوقات است (همان، ص ۱۶۵) در حالی که علامه می‌گوید وجود مجرد نزد مجرد، حاضر است و این علم حضوری است.

البته فخر رازی در جای دیگر می‌گوید: «علم خداوند از طریق حواس و یا فکر حاصل نمی‌شود، برخلاف مخلوق» (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۹۸). این عبارت با علم حضوری خدا سازگارتر است، چون در میان علم انسان، فقط بدیهیات اولیه هستند که از طریق فکر و حواس حاصل نمی‌شود. فخر رازی همچنین معتقد است علم خداوند با تغییر معلوم، تغییر نمی‌کند و ثبوتش، ضروری و زوالش ممتنع است و خداوند به علم واحد، به همه معلومات علم دارد (همان، ص ۱۶۵). می‌توان گفت که فخر رازی در این موارد با علامه طباطبایی هم نظر است.

۴. ابتلائات انسان و رابطه آن با علم الهی

۴.۱. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه با پذیرفتن ابتلائات بشر به عنوان سنت ربانی و عمومی که آدم تا خاتم از این سنت مستثنی نیست، آن را وسیله تکامل و پختگی بشر و تمایز مؤمنین و کفار و ظهور ایمان مخفی

مؤمنین دانسته است. این سنت را خداوند در قرآن (طه: ۲، کهف: ۷ و شوری: ۳۰-۳۱) سنتی مقهور و شکست ناپذیر خوانده است که در دایره علم الهی قرار دارد و راه فراری از آن نیست. علامه در تبیین مسئله امتحان و ابتلا، آن را در امت اسلام نیز جاری دانسته (بقره: ۲۱۴) و آن را سنتی عملی می‌داند که با سنت تکوینی به نام سنت هدایت عامه الهیه، ارتباط دارد که غیر قابل نسخ بوده و نسخ آن موجب فساد تکوین است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۳۸ و ۲۷۸ و ج ۴، ص ۵۳-۵۵). علامه در تفسیر آیات قرآن (طه: ۷ و حدید: ۴) با بیانی رسا به اثبات علم الهی نسبت به هر چیز، چه ظاهر و چه باطن پرداخته (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۶۹) و جریان علم الهی را نسبت به تمام حوادث جهان اثبات کرده که از یک نظر، مستلزم اذن الهی بوده و از نظر دیگر، مستلزم مشیت الهی نسبت به نظامی است که جریان می‌یابد و علامه از آن به عمومیت تدبیر الهی یاد کرده است. (همان، ج ۱۹، ص ۵۹۵). بر این اساس، وی علم الهی را نسبت به تمام اعمال و احوال موجودات، چه ظاهر و چه باطن، فراگیر دانسته و خداوند را (ملک: ۱۳-۱۴) نافذ در باطن اشیاء می‌داند. (همان، ج ۲، ص ۱۹۳) علامه طباطبائی ذیل آیات مربوط به علم الهی و ابتلائات بشر (مانند محمد: ۳۱) که به علم خدا پس از حادث شدن حوادث اشاره دارد، می‌نویسد: «مراد از این علم، علم فعلی است و علم فعلی همان ظهور شیء و حضور آن یا وجود خاصش نزد خداست. این علم به معنای خلق و ایجاد اشیاء است؛ به این معنا که با ایجاد اشیاء، آنها نزد خدا حاضر بوده و مشمول علم حضوری خدا هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۴۳ و ج ۱۳، ص ۲۴۹). علم به این معنا در آیات بسیاری از قرآن (کهف: ۱۲؛ حدید: ۲۵ و جن: ۲۸) آمده است.

علامه ذیل آیه ۱۴۰ سوره آل عمران نیز می‌فرماید: مراد از «وَلْيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا» ظهور ایمان مؤمنین بعد از پوشیدگی و خفای آن است، نه اینکه خداوند نمی‌دانست و پس از حوادث جنگ احد بر او مکشوف شد که چه کسانی ایمان دارند و چه کسانی ایمان ندارند؛ بلکه ایمان مؤمنین بر خدا معلوم بوده و اکنون با حوادث احد برای دیگران ظاهر می‌شود. علم خدا به حوادث و اشیاء خارج

۱. علم در یک تقسیم‌بندی، به فعلی و ذاتی تقسیم می‌شود. علم فعلی، خارج از ذات خداوند است و علم ذاتی، عین ذات خداست. از آنجا که علم فعلی از اضافه و نسبت خدا به معلوم اخذ می‌شود این علم با تغییر معلوم تغییر می‌کند. لذا ظهور حال بندگان در هنگام آزمایش، تغییری در ذات خداوند ایجاد نمی‌کند؛ اما به سبب اینکه این ظهور حال بندگان نزد خدا حاضر است خداوند به آن علم دارد؛ زیرا علم جز حضور یک شیء برای شیء دیگر نیست.

(و از آن جمله ایمان مؤمنین) عین وجود آنها در خارج است که همان علم حضوری و مع الفعل به اشیاء است. پس موجودات به عین وجودشان، معلوم خدا هستند نه با صورت‌هایی که از آنها در ذهن ترسیم کند؛ همانند ما مخلوقات صاحبان ذهن، که علممان به اشیاء عبارت است از «گرفتن صورتی از آنها در ذهن خود».

ایشان در ادامه می‌نویسد: «علم ما عین وجود خارجی اشیاء نیست؛ مگر در مورد علم به خویش و حالات نفسمان، در حالی که علم خدا عین وجود خارجی اشیاء است. لازمه این حرف این است که وقتی خدای تعالی بخواهد به چیزی عالم شود او را خلق می‌کند. پس اراده خدا برای علم به چیزی عبارت است از اراده ایجاد کردن؛ و آنجا که فرمود: «و ليعلم الله الذين امنوا» از آن جا که خداوند، وجود مؤمنین را محقق گرفته، معنای عبارت این است که او خواسته ایمان مؤمنین ظاهر شود و چون ظاهر شدن ایمان مانند هر چیز دیگر باید بر طبق سنت اسباب و مسببات صورت گیرد، لذا باید به اموری محقق شود تا ایمان مؤمنین که قبل از وقوع آن امور، مخفی و در باطنشان پنهان بود ظاهر شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۹). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که علامه نوعی علم به اشیاء برای خدای سبحان قائل است که به معنای خلق و ایجاد آنها است.

۴،۲. دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در تفسیر آیات قرآن (انبیاء: ۳۵)، امتحان و آزمایش بشر را مختص مکلفین دانسته و از امتحان و آزمایش بشر با امور خیر و شریاد می‌کند. وی از سختی‌ها به امور شریاد کرده و صبر در سختی‌ها و شکر در نعمت‌ها را مشمول ثواب الهی دانسته است؛ ولی در اینکه امتحان و آزمایش وجود دارد، منکر نیست. بنابراین در تبیین این مسئله، فخر رازی معتقد است که ابتلای انسان محقق نمی‌شود، مگر اینکه انسان، مکلف باشد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۴۳)

فخر رازی در آیات مربوط به علم الهی و ابتلائات بشر، علم خدا را به معنای ظهور علم ازلی او می‌گیرد. مثلاً او در تفسیر آیه سوم سوره عنکبوت می‌نویسد: «یعنی صدق کسی که می‌گوید من مؤمن هستم و در گفتار صادق است، در هنگام واجب شدن عبادات ظاهر می‌شود و نفاق کسی که می‌گوید من مؤمن هستم و منافق است، نیز در همین هنگام ظاهر می‌شود». (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۲۱)

این معنا را می‌توان به همان معنای علامه برگرداند. ولی فخر رازی به خاطر مسلک جبرگرایی، با اثبات علم ازلی خداوند، درصدد اثبات بی‌اختیار بودن انسان نسبت به اعمالش است که علامه این امر را مخدوش می‌داند و معتقد است دلیل اشتباه فخر رازی این است که گمان کرده علم خداوند هم مانند ما علم حصولی است؛ در حالی که علم او حضوری است. گذشته از این، وی توجه ندارد که اگر علم ازلی خدا به فعل انسان تعلق گرفته است، تمام خصوصیات این فعل، مشمول علم خداست و یکی از این خصوصیات، اختیاری بودن فعل است. در نتیجه باید فلان عمل اختیاراً از او سر بزنند نه اینکه فلان عمل از او سر بزنند، چه با اختیار و چه بی‌اختیار؛ زیرا اگر در چنین فرضی، فلان عمل بدون اختیار از او سر بزنند در این صورت است که علم خدا جهل می‌شود.

برخلاف علامه، فخر رازی علم ازلی خدا را موجب جبر می‌داند و ذیل آیه ۸۹ سوره اعراف (پروردگار ما از نظر دانش بر هر چیزی احاطه دارد) می‌نویسد: «این آیه دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی در ازل به همه اشیاء عالم بوده است. هنگامی هم که ثابت شود او در ازل به همه معلومات، عالم بوده است و ثابت شود که تغییر معلومات خدای تعالی محال است، لازمه این مقدمات این است که احکام ثبت و قلم‌ها خشک شده باشد. سعید کسی است که در علم خدا سعید است و شقی کسی است که در علم خدا شقی باشد». (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۳۱۸) که این کلام فخر رازی، ظهور در اعتقاد او به جبر دارد.

فخر رازی درباره علم خدا به حوادث زمانی می‌نویسد: «یکی از دلایل منکران علم خدا به حوادث زمانی، این است که اگر خدا به حوادث زمانی علم داشته باشد با تغییر آنها، یا علم خدا به آنها باقی می‌ماند که مستلزم جهل است و یا علم خدا تغییر می‌کند و چنین چیزی باعث تغییر در ذات خدا می‌شود که محال است». (همان، ۱۴۰۷، ص ۱۵۱)

فخر رازی ذیل چند آیه به این مسئله وارد شده است. وی پس از ذکر نظرات مختلف درباره معنای «فَلْيَعْلَمَنَّ» در عبارت «فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لْيَعْلَمَنَّ الْكَافِرِينَ» (عنکبوت: ۳) می‌نویسد: «آنچه از این نظرات به دست می‌آید این است که مفسران گمان کرده‌اند حمل کردن آیه بر ظاهر آن موجب تجدد علم خدا می‌شود و حال آنکه خداوند به صادق و کاذب قبل از امتحان آنها عالم است. پس چگونه ممکن است بگوییم: خداوند هنگام امتحان عالم می‌شود؟»

وی در ادامه می‌گوید: «به نظر ما، آیه بر ظاهرش حمل می‌شود؛ زیرا علم خدا صفتی است که در آن هر امری همان طور که واقع می‌شود، ظاهر می‌گردد. قبل از تکلیف، خدا می‌داند که مثلاً زید اطاعت خواهد کرد و عمرو معصیت. سپس هنگام تکلیف و به جا آوردن عمل، می‌داند که یکی مطیع و دیگری گنهگار است و بعد از به جا آوردن می‌داند که اولی اطاعت کرد و دومی معصیت. پس علم خدا در هیچ حالی تغییری نمی‌کند و این معلوم است که تغییر می‌کند». (همان، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۲۶)

او در ذیل آیه ۳ سوره سبا نیز می‌نویسد: «علم خدا از ازل تا ابد، محیط بر هر معلومی است و علم او تغییر نمی‌کند و او در عالم بودنش تغییر نمی‌کند؛ لکن متعلق علم او تغییر می‌کند. پس علم صفتی است کشف‌کننده که توسط آن هر آنچه در نفس الامر و واقع هست، ظاهر می‌شود. پس خداوند در ازل می‌دانست که عالم ایجاد خواهد شد. هنگامی که ایجاد شد، خداوند به واسطه آن علم می‌داند موجود است و هنگامی که معدوم شد، به واسطه همان علم می‌داند معدوم است. یک مثال: اگر زید مقابل آینه‌ای که صیقلی و صاف است قرار گیرد، صورتش در آینه ظاهر می‌شود. سپس هنگامی که عمرو در مقابلش قرار می‌گیرد، صورت عمرو در آن ظاهر می‌شود. نه آینه در ذاتش تغییر می‌کند و نه در صفاتش؛ بلکه تغییر در امور خارج از آینه است. بنابراین عبارت «أَلَا لِنَعْلَمَ» یعنی در علم خدا صدور کفر از کافر و ایمان از مؤمن واقع می‌شود و پیش از آن در علم خدا بود که زید، کافر خواهد شد و عمرو، مؤمن». (همان، ص ۲۰۳)

۵. وجه اشتراک و افتراق دیدگاه‌های علامه طباطبایی و فخر رازی

۵.۱. وجه اشتراک

از اشتراکات دیدگاه علامه و فخر رازی می‌توان به تعلق علم الهی به تمام امور مخلوقات از ازل تا ابد به صورت تفصیلی به تمام افعال و اعمال بندگان و حتی به معلومات آنها، از نهان و آشکار اشاره کرد. از مقایسه نظر علامه با فخر رازی چنین به نظر می‌رسد که هر دو قائل به عالمیت خدا به اشیاء، قبل از ایجاد هستند؛ ولی در حضوری و حصولی بودن و اجمال و تفصیل آن با هم تفاوت دارند.

۵,۲. وجوه افتراق

الف) فخر رازی بر این اصرار دارد که علم از مقوله اضافه و ادراک شیء، زائد بر ذات الهی است. از نظر وی، علم الهی از ازل نسبت به مخلوقات، قبل از ایجاد به صورت تفصیلی بوده، نه اجمالی نسبت به جزئیات آنها. در صورتی که از نظر علامه، علم از صفات ذات الهی بوده و خداوند، علم حضوری و اجمالی در عین کشف تفصیلی نسبت به اشیاء داشته و این علم نه تنها مستلزم آگاهی او نسبت به معلومات آنهاست؛ بلکه شامل قبل از ایجاد آنها نیز می باشد.

ب) در نظر فخر رازی، علم الهی از ازل نسبت به همه اشیاء و حوادث اثبات شده و فرد مذکور از انجام آن عمل، ناگزیر بوده و در صورت مخالفت، علم الهی، آمیخته با جهل خواهد شد. بنابراین وی با پذیرش علم پیشین الهی، آن را دلیلی بر دیدگاه جبرگرایانه خود دانسته است. در صورتی که علامه با اختیار انسان در افعال خود موافق بوده و معتقد است افعال انسان با اراده و اختیار خود، متعلق علم ازلی و پیشین الهی بوده و این علم به معلومات آنها نیز تعلق می گیرد. وی علم الهی به اشیاء را عین ذات الهی می داند.

ج) فخر رازی امتحان بشر را منوط به مکلف بودن او می داند؛ در صورتی که از نظر علامه، نامی از تکلیف در ابتلای بشر نبوده و به عنوان سنت عمومی از آن یاد شده است.

د) فخر رازی ابتلائات بشر را مستلزم جهل نسبت به اعمال بندگان دانسته است؛ چرا که همه اعمال بشر از ازل تا ابد بر خداوند معلوم بوده و با نفی علم پیشین الهی، به علم تفصیلی نسبت به اعمال بندگان قبل از ایجاد معتقد است. وی در تفسیر آیاتی که خداوند، انسان را مبتلا به مشقت ها در زندگی می کند، وجود سختی ها در زندگی بشر را باعث افزایش صبر و شکر انسان و مستحق پاداش می شمارد. در صورتی که علامه ابتلائات بشر را وسیله تکامل بشر و ظهور ایمان مؤمنین بعد از خفای آنها می شمارد و سنت امتحان را سنتی ربانی و غیر قابل نسخ دانسته که نسخش باعث فساد عالم تکوین می شود. علامه، تمحیص (تمایز) مؤمنان از کافران را دلیلی بر امتحانات بشر دانسته است.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

ریشه تمایز بین دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی را می‌توان به مبانی فکری این دو بزرگوار نسبت داد. با مقایسه دیدگاه‌های دو مفسر دانسته می‌شود، علامه علم الهی را در رابطه با عکس‌العمل بشر در ابتلائات با خواست و اراده او موافق دانسته است، چون دارای اختیار است؛ ولی فخر رازی با دیدگاه جبرگرایانه خود و عدم پذیرش ابتلای انسان، او را مجبور در قبول امتحان و سرنوشت خود دانسته و کافر را در کفر و مؤمن را در ایمانش مجبور می‌داند که اراده و مشیت الهی بر آن تعلق گرفته است.

در مسائل علم از جمله اعتقاد به علم پیشین الهی قبل از ایجاد اشیاء، فخر رازی علاوه بر اینکه علم را از مقوله اضافه می‌داند، علم پیشین الهی را هم نفی می‌کند؛ چرا که مستلزم جهل در ساحت الهی خواهد شد. در صورتی که علامه، علم پیشین الهی را به صورت علم حضوری نسبت به افعال بندگان، همراه با اختیار در حیطه علم الهی پذیرفته است.

قائل شدن به ابتلا از مهم‌ترین مباحثی است که فخر رازی به دلیل دیدگاه جبرگرایانه خود آن را نپذیرفته و پذیرش آن را منتهی شدن به جهل الهی می‌شمارد؛ ولی بالاجبار امتحان و آزمایش بندگان را با امور خیر و شریاد نموده و آن را وسیله افزایش صبر و شکر و تعلق پاداش به افراد مورد امتحان می‌داند؛ در صورتی که علامه ابتلای انسان را وسیله تکامل و پختگی بشر دانسته و سنت ربانی و حتمی الهی شمرده، که از ازل تا ابد همه انسان‌ها را در بر گرفته و باعث پاک کردن مؤمنان و کافران و غیر قابل نسخ است.

بنابراین از نظر وی، علم به حوادث و ابتلائات بشر، قبل از ایجاد بشر در علم ازلی و پیشین الهی وجود داشته است و خداوند متعال می‌دانسته که بشر با اراده و اختیار خود در جریان حوادث و ابتلائات چگونه عمل خواهد کرد. در صورتی که فخر رازی با قائل شدن به علم تفصیلی الهی معتقد است باید حوادث، واجب الوقوع شود تا در حیطه علم تفصیلی الهی قرار گیرد.

نکته‌ای که در بحث علم الهی باید به آن توجه کرد، این است که نظرات فخر رازی در آثار مختلف او دستخوش تغییر و تحول بوده است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان نظر واحدی را به او نسبت داد، چرا که ایشان در فهم آیات، که بر پایه مبانی فکریش استوار است، تفاسیر متفاوتی ارائه می‌دهد.

فهرست منابع:

قرآن کریم (ترجمه آیت الله مکارم شیرازی)

الف) کتابها

۱. ابن اثیر، مجدالدین، ۱۳۶۴ش، *النهايه في غريب الحديث والاثر*، قم: اسماعیلیان.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامیه.
۳. ابن منظور، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۴. آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۷۹ش، *فرهنگ معاصر عربی-فارسی*، تهران: نشر نی.
۵. آشتیانی، جلال الدین، ۱۳۷۸ش، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. جمعی از مؤلفین، ۱۴۲۶ق، *المعجم الوسیط*، تهران: مؤسسه الصادق.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ق، *الصحاح*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۸. حسینی همدانی نجفی، محمد، ۱۳۶۳ش، *پرتویی از درخشان اصول کافی*، قم: چاپخانه علمیه.
۹. خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۷۷ش، *دانش نامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران: دوستان (ناهد).
۱۰. دغیم، سمیع، ۲۰۰۱م، *مصطلحات الامام الفخر الرازی*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۸ش، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، تهران: مرتضوی.
۱۲. شوشتری، عباس، ۱۳۷۴ش، *فرهنگ کامل لغات قرآن*، تهران: انتشارات دریا.
۱۳. شهبایی، محمود، ۱۳۶۱ش، *رهبر خرد*، تهران: خیام.
۱۴. شیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۴ش، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: اسماعیلیان.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۴ش، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
۱۶. _____، ۱۳۸۵ش، *بداية الحکمه، اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ترجمه و اضافات از علی شیروانی، قم: دارالعلم.
۱۷. _____، ۱۳۷۸ش، *شیعه در اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. _____، ۱۹۹۲م، *معالم أصول الدین*، تعلیق و تقدیم الدكتور سمیع دغیم، بیروت: دارالفکر اللبانی.
۱۹. _____، ۱۳۶۵ش، *نهایه الحکمه*، ترجمه: فتحعلی اکبری، اصفهان: پرسش.
۲۰. _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: الشیخ حسین الاعلمی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۳ش، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۲۲. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵ش، *مجمع البحرین*، تهران: مکتبه المرتضویه.
۲۳. عسگری، ابوهلال، ۱۴۲۶ق، *الفروق اللغویه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. غیائی کرمانی، محمدرضا، ۱۳۸۹ش، *لغت نامه قرآن کریم*، تهران: بهار.



۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۶. _____، ۱۳۷۰ش، مباحث المشرقیه، قم: بیدار.
۲۷. _____، ۱۴۰۷ق، مطالب العالیه، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۸. _____، ۱۹۸۶م، الاربعین فی اصول الدین، قاهره: مکتبه کلیات الازهریه.
۲۹. _____، ۱۴۰۷ق، المطالب العالیه من العلم الهیه، تحقیق دکتر حجازی سقا، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، العین، قم: دارالهیجره.
۳۱. قرشی بنایی، علی اکبر، ۱۴۱۲ق، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. قیم، عبدالنبی، ۱۳۹۲ش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۸۱ش، بهشت کافی، ترجمه حمیدرضا آزیر، تهران: سرور.
۳۴. _____، ۱۴۰۷ق، اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامی.
۳۵. کمالی دزفولی، علی، ۱۳۷۴ش، شناخت قرآن، تهران: سازمان حج و اوقاف و امور خیریه.
۳۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷ش، بیست گفتار، تهران: صدرا.
۳۷. معین، محمد، ۱۳۷۹ش، فرهنگ فارسی متوسط، تهران: سپهر.
۳۸. المقرئ الفیومی، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر الرافعی، جزء اول، قم: دارالهیجره.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱ش، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. موسوی همدانی، محمدباقر، ۱۳۷۴ش، ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۱. مهیار، رضا، ۱۳۷۵ش، فرهنگ ابجدی الفبایی (عربی-فارسی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۲. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱ش، مصنفات میرداماد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ب) مقاله

۱. پیروزفر، سهیلا، ۱۳۷۸ش، «ابتلا در قرآن و حدیث»، نشریه دانشکده الهیات مشهد، بهار و تابستان، ش ۴۳ و ۴۴، ص ۹۰-۱۲۸.