

بازخوانی تحلیلی تحولات حوزه علمیه قم در سده اخیر (با تأکید بر نقش تحول آفرین علامه طباطبائی^۱ در مباحث خداشناسی)

شهاب الدین علایی نژاد^۲

چکیده

بررسی تحولات سده اخیر حوزه علمیه قم بیانگر نوآوری‌هایی در مباحث گوناگون از جمله علم کلام است. یکی از شخصیت‌هایی که در این حوزه با نوآوری‌های شگلی، روشی و محتوایی باعث غنای بیشتر مباحث الهیاتی شد، اندیشمند نام‌آشنای این سده، مفسر و فیلسوف بزرگ علامه طباطبائی^۱ است. مقاله حاضر می‌کوشد با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی - توصیفی به بیان گوشه‌هایی از تحولات حوزه علمیه قم در سده اخیر با تأکید بر نقش نوآوری‌های این عالم ربانی بپردازد و در نهایت نتیجه بگیرد که بخشی از تحولات سده اخیر حوزه، مربوط به نوآوری‌های ایشان در ساخت صوری و شکلی است که با طرح مباحث معرفت‌شناسی و اهمیت‌دادن به آن، راه را برای اثبات، اتقان و رفع ابهام و مغالطات در بحث خداشناسی هموار کرد. همچنین نوآوری‌های روشی علامه^۱ که نگاه ریاضی‌وار به طرح مباحث الهیاتی داشت، استحکام این مباحث را بیشتر کرد. در حوزه تحولات محتوایی نیز می‌توان گفت تقریر خاص ایشان از برهان صدیقین و نگاه نو به برخی صفات الهی همچون اراده و کلام، مباحث عقلی الهیاتی را همسو با ظواهر کتاب و سنت قرار داده است.

واژگان کلیدی: الهیات، تحولات حوزه، علامه طباطبائی^۱، برهان صدیقین، صفات الهی.

۱. این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری^۲ تألیف شده است.
۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم و دکتری فلسفه اسلامی (alaiee@chmail.ir).

مقدمه

حوزه علمیه قم در سده اخیر همیشه در تاریخ تحولات ایران نقش محوری داشته است، به گونه‌ای که مبدأ بسیاری از وقایع سیاسی، اجتماعی و علمی مرتبط با حوزه بوده است. واکاوی این امر به روند تأسیس حوزه علمیه قم توسط آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی برمی‌گردد. در نقش‌آفرینی مرحوم حائری همین بس که پس از مدتی در همین سده اخیر، شاگرد پُرافتخارش یعنی امام خمینی (ره) اداره جامعه شیعه را به عهده می‌گیرد. با نگاهی به تحولات سده اخیر درمی‌یابیم حوزه علمیه قم نقشی کلیدی ایفا می‌کند، ولی در ادامه قرار است به امور جهان اسلام بپردازد؛ بنابراین همان گونه که حوزه‌های علمیه در نخستین گام نقشی همه‌جانبه آفریدند، باید به تعبیر رهبر معظم انقلاب اسلامی در گام دوم انقلاب نیز مرجعیت فکری و میدانی را داشته باشند؛ بنابراین اکنون با سپری شدن صدسالگی حوزه علمیه قم، لازم است قدمی در بررسی تحولات و نوآوری‌های مطرح در سده اخیر حوزه برداشته شود و با بازخوانی آنچه در این یک قرن اتفاق افتاده است، به ضرورت‌ها و کاستی‌های آن پی ببریم تا برای عرضه بهتر این تراث فاخر به آیندگان، موفق عمل کنیم. بی‌شک علمایی که فرزندان و ثمرات این حوزه در علوم گوناگون از جمله فقه، کلام، تفسیر، فلسفه و... هستند، در ایجاد تحولات سده اخیر نقشی پُررنگ داشته‌اند. یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار و تحول‌آفرین، علامه طباطبایی (ره) است. ایشان در عرصه‌های گوناگون علوم انسانی و معارف دین، به احیای تراث گذشته و نوآوری پرداخته است و همین‌طور با ورود به عرصه‌های بر زمین‌مانده زمان خویش از جمله قرآن و معارف عقلی، نقش بسزایی در احیای این دو بخش ایفا کرد. ایشان با نوشتن تفسیر عظیم‌الشان **المیزان** و تفسیر قرآن به قرآن، در این ساحت تحول‌آفرین بود و نیز با تشکیل جلسات علمی به تربیت شاگردان مبرز و تأثیرگذاری پرداخت. یکی از این عرصه‌های مهم علمی که در سده اخیر در حوزه مطرح بوده، علم کلام است. این علم از زمان تدوین تا امروز تحولات بسیاری داشته است. گرچه برخی شاگردان فاضل علامه طباطبایی (ره) و دیگر محققان به صورت پراکنده به بیان نوآوری‌ها و ابداعات ایشان در معارف دینی پرداخته‌اند، ولی تاکنون پژوهشی به صورت متمرکز به تحلیل نقش نوآوری‌های علامه درباره مباحث الهیات بالمعنی الأخص یعنی خداشناسی نپرداخته است. مقاله حاضر می‌کوشد به روش کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی، نقش نوآوری‌های ایشان را در حوزه الهیات که شاخه‌ای از تحولات سده اخیر حوزه علمیه قم است، نشان دهد.

در اهمیت و ضرورت پرداختن به این بحث باید گفت اگر مکاتب معرفتی در گذر تاریخ به تحولات و نوآوری‌ها و تلاش برای تکمیل آنچه عالمان پیشین بیان داشته‌اند، توجه نکنند، هیچ‌گاه نمی‌توانند پویا و فعال و قابل عرضه به دیگران و در رقابت با مکاتب دیگر موفق عمل نمایند؛ بنابراین لازم است به تحلیل نوآوری‌های بخش‌های گوناگون پرداخته شود. البته تحقیق حاضر در حدّ توان به بازخوانی چند مورد از نوآوری‌های علامه در مباحث الهیات بالمعنی الأخص خواهد پرداخت. پیش از بیان اصل بحث، لازم است مقدمه‌ای درمورد انواع نوآوری‌های علامه طباطبائی^۱ بیان شود.

۱. انواع نوآوری‌های علامه طباطبائی*

علامه^۲ در بخش‌های بسیاری نوآوری داشته است که از آن جمله به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱-۱. نوآوری‌های صوری و شکلی

درمورد تحولات صوری از باب نمونه به تغییر ساختار و چینش مباحث توسط علامه^۳ می‌توانیم اشاره کنیم؛ برای مثال مباحث معرفت‌شناسی در گذشته در مدخل کتب فلسفی ذکر می‌شد، ولی ایشان برای نخستین بار بحث‌های شناخت‌شناسی و بررسی مسئله ادراکات را در بخش نخست کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم** قرار داد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ب، ج ۱، ص ۸۲). شاگرد ایشان، استاد مطهری^۴ نیز در شرح منظومه بر این چینش تأکید می‌کند (مطهری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۴۲). نقش نوآوری علامه در مقدم کردن مباحث معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی کاملاً روشن است؛ زیرا تا حدود و کیفیت اصل معرفت روشن نباشد، نمی‌توان مباحث بعدی مبتنی بر آن را بیان کرد؛ بنابراین وی با این روش به بهتر شدن طرح و فهم مباحث فلسفی کمک شایانی کرد و در ادامه محققان دیگر از این روش پیروی کردند و این امر باعث توجه جدی‌تر به مباحث معرفت‌شناسی و کشف ضعف‌های بی‌توجهی به این حوزه شد.

۱-۲. نوآوری در روش

بررسی آثار علامه^۵ بیانگر این مطلب است که ایشان در طرح مباحث عقلی نگاه ریاضی‌وار داشت؛ یعنی معتقد بودند مباحث فلسفی و علوم عقلی نباید مبتنی بر تمثیل، داستان، خیال، ظن و گمان باشد، بلکه مقدمات آن باید یا بدیهی باشد یا اینکه با بدیهیات اثبات شود. همچنین در روش بحث، به پیشینه

مباحث و تطورات و تحولات مسئله عنایت خاصی داشت و معتقد بود با دانستن سیر مسئله، نقاط ضعف و قوت و نیازها بهتر روشن می‌شود. موکول نکردن مقدمات یک بحث به مباحث آینده، یکی دیگر از دقت‌هایی است که علامه در روش بحث‌های عقلی داشت و معتقد بود مباحث باید به‌نحوی طرح شود که مقدمات آن پیش‌تر بیان شده باشد. به تعبیر شاگرد ایشان استاد جوادی آملی، حکمت صدرایی توسط علامه طباطبائی رحمته‌الله سازمانی ریاضی‌وار یافته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۲).

نقش این نوآوری در روش نیز بسیار اهمیت دارد؛ زیرا اگر در مباحث الهیاتی به این روش دقت نشود، مباحث به‌طور مبهم و غیریقینی طرح می‌شود و در بسیاری موارد ممکن است مقدمات بحث به‌عنوان اصول موضوعه لحاظ شود و این امر به اتقان مباحث آسیب می‌رساند.

۱-۳. نوآوری در تحول و تکامل محتوایی

برخی شاخه‌های نوآوری‌های محتوایی ایشان عبارت‌اند از:

- الف) بیان تقریر جدید از بعضی براهین و قواعد؛ نمونه روشن این نوآوری، تقریر ایشان از برهان صدیقین است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۰۸/ همو، ۱۴۲۰، ص ۱۵۸).
- ب) تحول در امتداددادن مباحث مطرح در گذشته و توسعه بعضی مباحث به‌نحو طولی در بستر طرح نظریات جدید؛ همچون تبیین منشأ ادراکات اعتباری (همو، ۱۳۶۴، الف، ج ۱، ص ۱۴۲/ همو، ۱۳۸۸، ص ۵۰).
- ج) گسترش مباحث به‌نحو عرضی مانند تکثیر برهان در برخی قواعد و مسائل؛ همچون مسئله ابطال دور و تسلسل (همو، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۶۴).

۲. نوآوری در مباحث جدید کلامی

علامه طباطبائی رحمته‌الله به‌عنوان عالم و متفکری آگاه به زمان و شرایط حاکم بر جامعه علمی و فکری، به مسائل جدید کلامی توجه خاصی داشته است. مسائلی از جمله مسئله زن، تقریب مذاهب، نسبت عقل و دین و ... از مباحثی‌اند که نظریه‌های علامه رحمته‌الله بر غنای آن می‌افزاید؛ به‌گونه‌ای که دیدگاه ایشان را در موضوع پلورالیزم دینی و به‌خصوص در مسئله رستگاری و نجات ادیان، نظری نو و بدیع می‌توان به‌شمار آورد.

از آنجاکه پرداختن به همه محورهای مطرح‌شده از حوصله یک مقاله بیرون است، ما فقط به تحلیل نوآوری‌های ایشان در الهیات بالمعنی الاخص در دو بخش براهین اثبات واجب تعالی و صفات الهی می‌پردازیم.

۲-۱. نوآوری در براهین اثبات واجب تعالی

پیش از اینکه به مباحث صفات الهی بپردازیم، ترتیب منطقی بحث اقتضا می‌کند ابتدا به بیان نظرات یا تقریرات خاص علامه در براهین اثبات مبدأ، به‌ویژه برهان صیقین بپردازیم. سابقه این برهان و تقریرات گوناگون آن از زمان ابن‌سینا و پس از آن تا ملاصدرا در تاریخ فلسفه اسلامی مشخص است، ولی علامه طباطبائی^۱ کوشید تقریری نو با کمترین مقدمات از این برهان ارائه دهد.

۲-۱-۱. برهان صدیقین

برهان صدیقین پس از نخستین تقریر ازسوی ابن‌سینا (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۶)، تحولاتی را طی کرده و تکامل یافته است؛ یعنی محققان بعدی کوشیده‌اند با کاستن از مقدمات، هدف این برهان و راه رسیدن به آن را روشن‌تر کنند.

علامه طباطبائی^۲ از کسانی است که به ارائه تقریری نو از این برهان پرداخته که می‌توان گفت این برهان را اسد و اخصر البراهین کرده است (طباطبائی، ۱۴۲۰، ص ۱۵۶).

در تقریر ایشان، برهان صدیقین بر اصل واقعیت بنا می‌شود؛ به‌گونه‌ای که نه مانند تقریر ابن‌سینا در آن از ویژگی‌های ماهیت کمک گرفته شده است و نه مانند تقریر ملاصدرا، اصول پذیرفته‌شده در حکمت متعالیه در آن به‌کار رفته است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۴)؛ ازاین‌رو تقریر علامه^۳ نوآوری مهمی در عرصه الهیات در دوران معاصر به‌شمار می‌رود.

علامه تقریر خویش از برهان مذکور را در آثار گوناگونی همچون **اصول فلسفه** (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۸۰)، **نهایة الحکمة** (همو، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۶۸) و **تعلیق بر أسفار** (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۴) بیان کرده است.

خلاصه تقریر ایشان در **تعلیق بر أسفار** را این‌گونه می‌توان بیان کرد: آن واقعیت که با بهره‌گیری از آن، سفسطه را دفع می‌کنیم و هر صاحب شعوری را نسبت به اثبات آن ناگزیر می‌یابیم، عدم و بطلان را ذاتاً نمی‌پذیرد، تا آنجا که فرض رفع و بطلان آن، مستلزم اثبات و اقرار بدان است؛ پس اگر در وقت خاصی یا به‌طور مطلق، بطلان اصل واقعیت را فرض نموده و براین‌باور باشیم که اصل واقعیت واقعاً باطل است، درحقیقت ثبوت واقعیت را پذیرفته‌ایم. وقتی اصل واقعیت، عدم را طرد کند، بطلان‌ناپذیر است؛ پس واجب‌الوجود بالذات موجود خواهد بود، اما اشیا و موجودات دیگری نیز که دارای واقعیت‌اند، در واقعیت و هستی‌شان به آن واقعیت بالذات نیازمندند (طباطبائی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۶۴).

در حقیقت آنچه در تقریر ایشان آمده است، جنبه تنبیه و تنبه دارد و گفتار ایشان به این حقیقت اشاره دارد که برهان صدیقین به اثبات ذات واجب نمی‌پردازد، بلکه به آگاهی و علمی که انسان به آن دارد، تنبیه می‌دهد و غفلتی را که انسان نسبت به این علم دارد، می‌زداید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰).

امتیازات و نقش تقریر علامه از برهان صدیقین به اختصار این‌گونه قابل تبیین است: ۱. این تقریر به هیچ مبدأ تصدیقی نیازمند نیست؛ بنابراین اثبات واجب می‌تواند نخستین مسئله فلسفی قرار گیرد؛ ۲. اصل و صرف واقعیت که لا واقعیت را نمی‌پذیرد، گذشته از اینکه واجب است، شریک و همانند نیز نخواهد داشت؛ زیرا ضرورت ازلی واقعیت با اطلاق ذاتی و عدم تناهی او همراه است و اطلاق ذاتی و عدم تناهی، مجالی برای فرض شریک و ضد و همانند آن نمی‌گذارد؛ بنابراین تقریر ایشان علاوه بر اثبات واجب الوجود، توحید واجب را نیز اثبات می‌کند؛ ۳. طبق بیان علامه علیه السلام اصل وجود واجب، بدیهی است، نه نظری و این با ظواهر کتاب و سنت سازگارتر است.

۲-۱-۲. برهان حرکت

یکی دیگر از براهین اثبات خدا، برهان حرکت است. اگرچه سیر تطورات و تکامل این برهان از زمان ارسطو که مبدع این برهان بوده تا تقریر صدرالمتهلین بر کسی پوشیده نیست، اما باتوجه به تفاوت دیدگاه علامه در بحث حرکت در مقولات و نکاتی که در تقریر ایشان است، به‌نحوی می‌توان آن را نیز بیانی نو دانست.

از دیدگاه علامه علیه السلام: «محرک به‌عنوان علت فاعلی، غیر از متحرک به‌عنوان موضوع حرکت» است؛ بنابراین هر متحرک، محرکی مغایر با خود دارد و آن محرک اگر خودش نیز متحرک باشد، نیازمند محرک مغایر با خود بوده و به‌ناچار برای آنکه دور یا تسلسل لازم نیاید، زنجیره محرک‌ها باید به محرکی که خود متحرک نباشد، منتهی گردد. همچنین آن محرک غیرمتحرک، از آنجاکه ساحت وجودش از ماده و قوه مبرّی بوده است و دگرگونی و تحول در آن راه ندارد، بلکه هستی‌اش از ثبات برخوردار است، واجب الوجود بالذات می‌باشد یا در سلسله علل خود سرانجام به واجب الوجود بالذات می‌رسد (طباطبایی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۷۱).

همان‌گونه که از عبارت علامه استفاده می‌شود، برهان حرکت برای اثبات واجب بالذات، متوقف بر چند چیز است: ۱. وجود حرکت در خارج؛ ۲. نیازمندی حرکت به محرک؛ زیرا اگر در حرکت فقط به مبدأ قابل اکتفا شود، چنانچه مادی مسلکان می‌پندارند، راهی برای اثبات اصل محرک نیست،

چه رسد به محرک نخست؛ ۳. احتیاج حرکت به علت فاعلی و حقیقی؛ زیرا اگر حرکت فقط یک پدیده عرضی باشد و به علت مُعَدّه اکتفا کند، تسلسل محرک‌ها همانند تسلسل خود حرکات، تسلسل تعاقبی می‌باشد، نه دفعی و حکما تسلسل تعاقبی را روا می‌دانند؛ ۴. امتناع دور و تسلسل؛ ۵. تعمیم حرکت به معنای مطلق تحول از نیستی به هستی؛ زیرا در غیر این صورت برهان حرکت فقط وجود یک موجود مجرد و غیرمادی را اثبات خواهد کرد، نه واجب‌الوجود بالذات را.

باتوجه به نوع نگاه علامه نسبت به وقوع حرکت در مقولات عرضیه و جوهر، محرک نخستینی که بر اساس این نگاه اثبات می‌شود، با محرک نخستین ارسطویی متفاوت خواهد بود؛ زیرا این جوهر یا طبیعت جسمانی که حدوث و حرکت است و پیوسته به‌طور مستمر تحقق می‌یابد، از محرک که همان فاعل هستی‌بخش اوست، جدا نیست؛ به اقتضای اصل تلازم علت و معلول هر موجودی از میان موجودات که فرض شود، نمی‌تواند فاعل و هستی‌بخش حرکت باشد؛ زیرا خودش عین حرکت است؛ پس محرک و فاعل هستی‌بخش حرکت باید موجودی باشد ماورای این عالم طبیعت جسمانی که عین فقر، نیاز و وابستگی به آن موجود است.

نکته دیگری که برای روشن شدن این بحث لازم است لحاظ شود اینکه آنچه در میان فلاسفه مشاء مشهور و معروف بود، وقوع حرکت فقط در چهار مقوله کم، کیف، این و وضع از مقولات ده‌گانه است (همو، ۱۴۲۰، ص ۱۲۶).

از نظر ملاصدرا که مبدع حرکت جوهری است، حرکت مقولات اربعه مذکور، بالعرض خواهد بود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۸۶)، اما از نگاه علامه^{۱۱} در بحث حرکت در همه مقولات، نوآوری کاملاً روشن است؛ زیرا ایشان قائل است که اولاً، پس از اثبات حرکت جوهری، حرکت در همه مقولات عرضی صورت می‌گیرد؛ زیرا باتوجه به این مسئله، تمامی مقولات از رهگذر وجود و هستی، از مراتب وجود جوهر است و اثبات حرکت در جوهر، مستلزم وقوع حرکت در همه مقولات خواهد بود. ثانیاً، حرکت در اعراض و مقولات عرضی، یک حرکت عرضی نیست، بلکه تبعی بوده که به تبع حرکت در جوهر پدید می‌آید؛ برخلاف ملاصدرا که حرکت در مقولات چهارگانه را عرضی می‌داند. طبق دیدگاه علامه^{۱۲} حرکت جوهری بستر و زمینه حرکت تبعی در همه مقولات دیگر است. از نظر ایشان در اینجا درحقیقت دو حرکت خواهیم داشت: نخست حرکت در جوهر و دیگری حرکت در مقولات نه‌گانه دیگر که علامه از آن به حرکت در حرکت تعبیر کرده است.

۲-۱-۳. برهان حدوث

بیشتر حکما و متکلمان این برهان را در آثار خویش بیان داشته‌اند. تقریر علامه^۱ از برهان حدوث بدین شرح است: اجسام از حرکت و سکون خالی نیستند، حرکت و سکون امور حادث‌اند، آنچه خالی از حوادث نیست، خودش حادث است؛ در نتیجه همه اجسام حادث‌اند.

این نتیجه، صغرای قیاسی دیگر واقع می‌شود که کبرایش عبارت است از:

هر حادثی نیاز به محدث دارد؛ نتیجه اینکه همه اجسام به‌طور کلی نیازمند محدث‌اند. اکنون می‌گوییم آن محدث اگر جسم یا امر جسمانی باشد، خودش نیز حادث و نیازمند محدث خواهد بود و آنگاه نقل کلام می‌کنیم به همان محدث و سلسله علل به‌همین ترتیب ادامه می‌یابد و دور و تسلسل لازم می‌آید، مگر آنکه به علتی برسیم که جسم یا جسمانی نباشد؛ پس برای پرهیز از دور و تسلسل باید گفت: محدث و پدیدآورنده اجسام امری است که نه جسم است و نه جسمانی و آن همان واجب‌الوجود است (طباطبایی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۷۲).

از نظر علامه^۲، برهان مذکور به جهت عدم اثبات مقدمه نخست، ناتمام بوده و فقط در صورتی کامل و تام خواهد بود که حرکت جوهری را بپذیریم؛ چون بدون حرکت جوهری نمی‌توان اثبات کرد هر چیزی که خالی از امور حادث نباشد، حادث است. از آنجاکه علامه^۳ برهان حدوث را بدون پذیرش حرکت جوهری ناتمام می‌داند، تفاوت دیدگاه ایشان با دیگر متکلمان روشن می‌شود و این امر نوآوری قابل توجهی از ایشان محسوب می‌گردد.

۲-۱-۴. برهان تمناع

یکی از مسائلی که در حوزه خداشناسی در اندیشه علامه^۴ می‌بینیم، تقریر نو و بیان جدیدی است که از برهان تمناع در ذیل تفسیر و تبیین آیه ۲۲ سوره انبیاء ارائه کرده است. اهمیت این تقریر در این است که باتوجه به اتقان و استحکامی که دارد، با بیان و پیام آیه کاملاً همسو و هماهنگ می‌باشد، درحالی که بسیاری از فیلسوفان، متکلمان و مفسران در تفسیر آیه مبارکه مورد بحث دچار اشتباه شده و مسیر دیگری را که با محتوا و پیام آیه ناسازگار است، پیموده‌اند؛ برای نمونه فخر رازی باتوجه به اینکه متکلم و مفسر توانمندی است، در تفسیر این آیه دچار اشتباه شده است. وی در تفسیرش دو تقریر از استدلال را نسبت به آیه مذکور بیان می‌کند: یکی استدلالی است که متکلمان کرده‌اند؛ بدین بیان که اگر برای نظام آفرینش به چند اله قائل باشیم، مستلزم محال خواهد بود؛ زیرا

هریک از آنها قادرند و اگر یکی بخواهد فعلی انجام شود و دیگری بخواهد آن فعل تحقق نیابد، در اینجا یا اراده هردو تحقق عینی و خارجی می‌یابد «که لازمه آن اجتماع ضدین و محال است» یا اراده یکی تحقق می‌یابد که این ترجیح بالمرجح است؛ پس در هردو صورت محال خواهد بود؛ در نتیجه جهان نیز پدید نمی‌آید؛ از این رو ثابت می‌شود در جهان یک اله بیشتر نخواهد بود (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۷). تقریری که فخر رازی ارائه می‌دهد نیز به همان دیدگاه متکلمان منتهی می‌شود و از جهت نتیجه تفاوتی ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۲۸).

نقدی که متوجه تقریر متکلمان و فخر رازی است اینکه در تقریر آنان تعدد الهه به عنوان مانع پدید آمدن عالم معرفی شده است، در حالی که در آیه مبارکه تعدد الهه باعث فساد و نابودی جهان آفرینش تعریف شده است.

شکل دیگری که در تقریر متکلمان و فخر رازی به دید می‌آید اینکه طبق تقریر آنان، آیه مورد بحث بر توحید در خالقیت متمرکز می‌شود، در حالی که آیه ناظر به مسئله توحید در ربوبیت است، اما تقریری که علامه ارائه می‌کند، این مشکلات را ندارد و افزون بر آن از امتیازهایی نیز برخوردار است. از منظر علامه رحمه الله، اگر عالم معبودهایی متعدد و چندگانه داشته باشد، ناگزیرند با یکدیگر اختلاف ذاتی و تباین حقیقی داشته باشند، وگرنه تعدد و چندگانگی مفهومی نخواهند داشت. از سویی پیامد و نتیجه تباین در حقیقت و ذات، تباین در تدبیر خواهد بود. وقتی مسئله تباین و اختلاف در تدبیر مطرح شود، تدبیر هریک، تدبیر دیگری را فاسد می‌کند و آسمان، زمین و نظام هستی از یکدیگر گسیخته می‌شود. از سویی دیگر می‌بینیم که در عالم، نظام واحدی در جریان است؛ به گونه‌ای که همه اجزای آن با یکدیگر هماهنگی و همسویی دارند و در رسیدن به هدف به یکدیگر یاری می‌رسانند و با هم سازگارند. از اینجا می‌فهمیم در جهان آفرینش، یک اله بیشتر نخواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۶۸/ همو، ۱۳۶۵، ص ۱۶).

همان گونه که می‌بینیم، این تقریر با بیان و پیام آیه مبارکه که اثبات توحید در ربوبیت است، سازگاری و هماهنگی دارد و تعدد الهه در آن به عنوان عامل فساد و نابودی عالم معرفی شده است؛ هم واژه اله در آن به معنای حقیقی یعنی معبود به کار رفته و هم دارای مرجح قرآنی و روایی است (بارانی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۴).

در جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت علامه رحمه الله در بیان براهین اثبات وجود خدا به تقریراتی نو

پرداخته که نقش بسزایی در تسهیل و تحکیم مباحث الهیات داشته است و تقریرات ایشان همسو با ظواهر کتاب و سنت نیز هست.

۲-۲. نوآوری در صفات واجب تعالی

پس از اثبات واجب تعالی پرسش مهمی که باید پاسخ داده شود اینکه آیا واجب الوجود بالذاتی که با این براهین اثبات شد، دارای کمالات وجودی هست یا خیر؟ اگر دارای صفات کمالیه است، در ساحت توحید صفاتی رابطه این ذات با صفات ذاتیه کمالیه چگونه است؟ در ادامه با بررسی نظر علامه طباطبائی^۱ به پاسخ این پرسش مهم خواهیم پرداخت.

۲-۲-۱. عینیت صفات و ذات

درباره رابطه ذات الهی با صفات، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است. علامه نیز مانند دیگر حکما به عینیت صفات با ذات قائل است و در بسیاری از آثارش بر این نظریه استدلال کرده است. شاید بتوان گفت کامل‌ترین دلیل بر عینیت صفات با ذات را در *نهایة الحکمة* (طباطبائی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۸۵) اقامه کرده است. ایشان ابتدا با ذکر سه مقدمه اثبات می‌کند که ذات واجب تعالی دارای همه کمالات وجودی است و سپس با تکیه بر اینکه وحدت واجب تعالی وحدت حقه است و تعدد در آن راه ندارد، نتیجه می‌گیرد صفات ذاتی وجود باری تعالی عین ذات او خواهد بود و این‌گونه اقامه برهان می‌کند:

الف) واجب بالذات، علت تامه‌ای است که هر موجود ممکن با واسطه یا بدون واسطه به آن منتهی می‌گردد.

ب) هر کمال وجودی که در معلول باشد، علت نیز به نحو اعلی و اشرف واجد آن خواه بود؛ زیرا معطی شیء، واجد شیء است.

ج) واجب تعالی وجود صرف بوده و هیچ عدمی در او راه ندارد. ازسوی دیگر واجب‌الوجوب، بسیط و واحد به وحدت حقه‌ای است که در ذات او نه تعدد جهت است، نه تعدد حیثیت.

نتیجه: هر کمال وجودی که در واجب‌الوجود باشد، عین ذات او و عین کمال دیگری است که در او وجود دارد؛ بنابراین صفات ذاتیه واجب‌الوجود از حیث مفهوم، کثیرند، ولی از حیث مصداق و وجود یکی‌اند (همان).

براین اساس نظر علامه^۲ هماهنگ با نصوص شرعی و سازگار با مبانی فلسفی و کلامی است. این

بیان و تقریر از ابتکارات ایشان محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که دقت و ظرافت این نظریه، نه سبب می‌شود ذات باری تعالی عاری از صفات کمالیه باشد، نه اینکه اوصاف او مثل اوصاف مخلوق باشد.

۲-۲-۲. صفت قدرت

قدرت از منظر متکلمان به معنای صحت فعل و ترک است. قادر کسی است که می‌تواند فعل را انجام دهد یا آن را ترک کند (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۶۹). فلاسفه قدرت را توان انجام فعل در صورت مشیت و ترک آن در صورت عدم مشیت می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۲۱، ص ۲۰). علامه رحمته الله می‌فرماید: «حقیقت قدرت عبارت است از مبدأیت از روی علم و اختیار برای فعل؛ بنابراین قادر کسی است که فعل را از روی علم و اختیار انجام دهد».

علامه چند نکته درباره قدرت ذکر می‌کند که قیود قدرت‌اند:

نخست، آنکه قدرت فقط در مورد فعل به کار می‌رود، نه انفعال؛ یعنی قدرت فقط بر مبدأیت برای فعل اطلاق می‌گردد، نه مبدأیت برای انفعال؛ بنابراین انفعال و اثرپذیری یک شیء از شیء دیگر، قدرت نیست.

دوم، آنکه مبدأیت فاعل نسبت به هر فعلی قدرت به شمار نمی‌رود، بلکه در صورتی قدرت خواهد بود که فاعل به آن فعل، علم و آگاهی داشته باشد؛ از این رو مبدأیت فاعل‌های طبیعی که فاقد آگاهی‌اند، قدرت نیستند.

سوم، آنکه قدرت در مورد هر فعلی اطلاق نمی‌شود که فاعلش از آن آگاه است و علم دارد، بلکه در مورد فعلی به کار می‌رود که هم فاعل بدان علم دارد و هم علم دارد که آن فعل برای فاعل خیر است و همین علم سبب برانگیختن فاعل به فعل می‌شود.

چهارم، آنکه عالم‌بودن به فعل و تأثیر علم او در تحقق یافتن فعل در قادر بودن او کافی نیست، بلکه افزون بر این باید مقهور قدرتی برتر از خود نباشد و فعل را به مقتضای هستی خود و بدون قهر و سلطه‌ای از جانب غیر انجام دهد.

از قیدهایی که علامه برای قدرت ذکر کرده است، حاصل می‌شود که اگر نقص‌ها و امور عدمی را از آن قدرت حذف کنیم و فقط مفهوم کمالی آن را در نظر بگیریم، باید بگوییم قدرت یعنی شیء از روی آگاهی به خیر بودن فعل و داشتن اختیار در برگزیدن آن، مبدأ فاعلی برای آن باشد (طباطبایی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۹۸).

ایشان در **المیزان** نیز هنگامی که معنای قدرت را به معنای نفی عجز از راغب اصفهانی نقل می‌کند، بر او اشکال کرده و گفته است: «قدرت مانند سایر صفات کمالی باری تعالی معنای ایجابی دارد؛ چون عین ذات است». سپس همانند آنچه نقل شد برای قدرت، معنای ایجابی ذکر کرده است و می‌گوید: «والحق ان معنی قدرته تعالی کونه یفعل بحیث ما یشاء» (همو، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۹). تعریف علامه علیه السلام با توجه به قیودی که برای آن ذکر کرده است، از تعریف حکما نسبت به بیان مقصود، صریح‌تر و روشن‌تر می‌باشد؛ زیرا بنا بر تعریفی که حکما داشتند، هرچند مشیت بر فعل یا ترک فعل همراه با علم و اختیار است، اما دلالت آن بر این معنا صریح نیست. ضمن آنکه تعلق قدرت بر فعل و نه بر انفعال، شرطی است که علامه علیه السلام بر آن تصریح کرده است. قیود علامه برای تعریف و روشن‌تر و رساتر بودن آن، از جمله نوآوری‌های ایشان در این بحث است.

۲-۲-۳. اراده الهی

فلاسفه و متکلمان تعاریف متعددی در باب اراده الهی ارائه کرده‌اند. همچنین در اصل، حقیقت و ماهیت اراده نیز اختلاف نظر وجود دارد و در حدوث و قدم آن نیز تنوع انظار دیده می‌شود. صدرالمتألهین در تعریف اراده می‌گوید: «همان علم خداست به نظام اتم و علمش به نظام اتم همان داعی است، نه چیز دیگر» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۳). محقق سبزواری با این نظریه همسو می‌باشد (ر.ک: سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۶۴۶).

متکلمان معتزله و بیشتر متکلمان امامیه می‌گویند: «اراده تکوینی خدا همان علم داعی خداوند به فعل مشتمل بر مصلحت است» (حلی، ۱۴۰۹، ص ۳۱۴).

علامه طباطبائی علیه السلام اراده را صفتی می‌داند که به واسطه آن از دو طرف ممکن، یک طرف همراه با علم و شعور ترجیح داده شود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰۶). در اینکه اراده ذاتی خداوند، به همان علم به نظام اصلح احسن برمی‌گردد، میان حکمای الهی اتفاق نظر وجود دارد (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۲)، ولی علامه طباطبائی علیه السلام اراده ذاتی خداوند را با این نگرش و رویکردی که حکمای الهی بدان دارند، نمی‌پذیرد.

از بیان او این‌گونه به دست می‌آید که اراده ذاتی خداوند یک صفت مستقل در برابر علم الهی نبوده است؛ چنان که حکما پنداشته‌اند و آن را به علم به نظام احسن تفسیر کرده‌اند، بلکه عین علم بوده و با ذات الهی عینیت دارد (طباطبائی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۹۷). این مطلب علامه علیه السلام جزء ابتکارات ویژه‌ای است که کمتر بدان پرداخته شده است و علامه را نسبت به دیگران متمایز می‌سازد.

استاد جوادی آملی دیدگاه علامه علیه السلام را بدین گونه تبیین می کند:

اگر اراده ذاتی از اوصاف ذات خدا باشد و جدای از اوصاف دیگر برای واجب تعالی ثابت شود، باید مفهوم خود را پس از تهذیب از هر عیب و تصفیه از هر نقصی حفظ کند و در مفهوم دیگر هضم نشود، درحالی که باتوجه به اینکه مفهوم آن (در فرض صحت) به معنای علم به نظام اصلح است، وصف جداگانه ای نسبت به صفت علم نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۳).

به عبارت دیگر اراده ذاتی واجب تعالی را در قبال اراده فعلی خدا قراردادن و آن را پس از تحلیل به علم، به نظام احسن برگرداندن که مورد قبول دیگر حکمای الهی است، مورد نقد علامه علیه السلام بود؛ زیرا گرچه تردیدی در اراده فعلی نیست، ولی اراده ذاتی اگر پس از تجرید از نقایص به معنای علم برگردد و مفهوم خود را اصلاً از دست بدهد، وصفی جدا از صفت علم نخواهد بود؛ زیرا هریک از صفات ذاتی خدا گرچه مصداقاً عین ذات و عین وصف ذاتی دیگر است، ولی مفهوماً غیر از مفاهیم اوصاف دیگر خواهند بود؛ بنابراین اگر یک وصف ذاتی به نام اراده جدا از اوصاف دیگر برای واجب تعالی ثابت باشد، باید مفهوم مجرد خود را پس از تصفیه از هر نقص، حفظ کرده باشد و در مفهوم وصف دیگر هضم نشود و اگر مفهوم اراده ذاتی واجب تعالی همان معنای علم به نظام اصلح باشد، وصف جدایی نخواهد بود؛ بدین خاطر علامه نه تنها در مسئله اراده ذاتی واجب تعالی تأمل داشت، بلکه در تفسیر قدرت ذاتی به روش حکمای الهی نیز نقدی دیگر داشت؛ زیرا حکما قدرت را بر صحة الفعل والترک که روش اهل کلام است، تفسیر نکرده اند، بلکه آن را به مشیة الفعل والترک معنا کرده اند و مشیت و اراده را در تفسیر قدرت ذاتی اخذ نمودند و چون اصل اراده ذاتی مفهوم روشنی نداشت، اخذ آن در تفسیر قدرت خالی از اشکال و نظر نیست. بر همین اساس علامه علیه السلام قدرت ذاتی را به اینکه ذات، مبدأ فاعلی با علم و اختیار است، تفسیر می کند که دارای قیود لازم بوده و از اخذ قید اراده نیز پرهیز شده است.

در مجموع آنچه در تفسیر اراده ذاتی و نیز در تحلیل معنای قدرت ذاتی واجب تعالی معروف و مورد قبول حکمای الهی می باشد، مورد نقد و ردّ علامه است.

۲-۲-۴. کلام الهی

همه متکلمان اسلامی، خداوند را متکلم می دانند و کلام را از اوصاف الهی می شمارند، اما در تفسیر حقیقت کلام الهی و حادث یا قدیم بودن آن، اختلاف رأی وجود دارد. متکلمان عدلیه یعنی معتزله و امامیه، کلام الهی را همان اصوات و حروفی می دانند که حادث بوده و قائم به ذات خدا

نیست، بلکه فعل و مخلوق خداست؛ یعنی خداوند به قدرت خویش، کلام - همان حروف و اصوات - را در غیر خود مانند جبرئیل یا پیامبر ﷺ یا اجسام ایجاد می‌کند؛ پس خداوند به اعتبار اینکه در غیر خود، کلام ایجاد می‌کند، متکلم است (لاهیجی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۵۵).

مرحوم علامه در حقیقت کلام، هم کلام لفظی و هم کلام فعلی را پسندیده است؛ به همین دلیل کلام را هم به لحاظ عرفی و هم از دیدگاه حکما تعریف می‌کند. ایشان در مورد کلام لفظی فرموده است: کلام در میان انسان‌ها عبارت است از لفظی که با دلالت وضعی و قراردادی بر آنچه در ضمیر می‌گذرد، دلالت دارد؛ به گونه‌ای که وقتی مخاطب آن لفظ را می‌شنود، معنایی که در ذهن متکلم وجود دارد، به ذهن مخاطب منتقل می‌شود و غرض از تکلم که همان تفهیم و تفهیم است، حاصل می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۳۰۷).

در مورد خداوند، کلام را به دو صورت می‌توان به کار برد:

۱. **کلام اعتباری و عرفی:** یعنی لفظی که برای معنایی وضع شده و چون وضع یک رابطه اعتباری و قراردادی است که میان لفظ و معنا برقرار می‌شود، کلام از آن‌رو که مشتمل بر این امر اعتباری است، موجودی اعتباری به شمار می‌رود که خود نیز بر دو قسم است: یا به معنای صفت فعل یا به معنای صفت ذات است.

۲. **کلام حقیقی:** از آنجاکه فایده کلام اعتباری و قراردادی، اعلام و اظهار است، معنای کلام از معنای عرفی و لغوی خود به دلالت حقیقه نیز توسعه داده می‌شود؛ بدین بیان که اگر موجودی حقیقی با دلالت حقیقی بر چیزی دلالت کند، آن موجود اولی و شایسته‌تر به نام کلام است در مقایسه با آن لفظ اعتباری و قراردادی؛ به همین دلیل به مخلوقات از آن‌رو که با حقیقت وجودشان بر وجود خداوند دلالت می‌کنند، کلام حقیقی اطلاق می‌شود. این نیز به دو قسم کلام به عنوان صفت فعل و کلام به عنوان صفت ذات تقسیم می‌شود (طباطبایی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۳۰۸).

علامه ﷺ در حدوث و قدم کلام الهی با توجه به آنکه آن را صفت فعل می‌داند و فعل حادث است،

کلام الهی را حادث می‌داند. در مورد کلام از نظر حکما نیز می‌فرماید:

حقیقت کلام به واسطه آن چیزی که بر معنای نهان و ناآشنا دلالت می‌کند، قوام می‌یابد، اما سایر خصوصیات مانند اینکه متکلم دستگاه تنفس داشته باشد و با نفس کشیدن صدایی در حنجره خود پدید بیاورد، آن صدا را در فضای دهان و به وسیله زبان شکل دهد و با ترکیب چند صدا کلمه‌ای بسازد و اینکه شنونده، دستگاه شنوایی داشته باشد که صدا را در شرایطی معین

بشنود و همه این خصوصیات مربوط به مصداق و مورد تکلم بشری است و هیچ کدام در تحقق حقیقت کلام دخالت ندارد؛ پس حقیقت کلام یعنی دلالت و حکایت از معنایی که در ضمیر متکلم است، لکن این کلام مصادیق متعددی دارد؛ گاهی لفظی است و با ادای لفظ مقصود حاصل شود و گاهی اشاره است؛ مثل اینکه به کسی اشاره شود که بنشیند یا حرکت کند یا بگوید یا نگوید و گاهی موجودات خارجی که هریک معلول علتی است و با هستی خود، هستی علت خود را نشان می‌دهد و با خصوصیات ذاتش بر خصوصیات علت خود دلالت می‌کند؛ بنابراین مجموعه عالم امکان کلامی است برای خداوند و خداوند با این کلمات سخن می‌گوید و کمالات اسما و صفات خود را که نهفته در ذات اوست، ظاهر می‌سازد. پس خدای تعالی همان‌طور که خالق عالم است و عالم مخلوق اوست، همچنین او متکلم به عالم است و عالم کلام اوست (همو، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۹۶).

۲-۲-۵. سلب حدّ از خدا

یکی از مسائلی که در حوزه خداشناسی مطرح است، مسئله عدم محدودیت و لاحدّی خدای تعالی می‌باشد؛ چنان‌که در متون دینی و روایی ما به این مسئله تصریح شده است. آیه مبارکه «لیس کمثله شیء»، بزرگ‌ترین گواه این مدعاست و به‌روشنی از این حقیقت پرده برمی‌دارد. موجودات امکانی هیچ‌گونه شباهتی با خدای متعال ندارند؛ زیرا همه این موجودات، محدود به حدّ می‌باشند؛ به‌همین دلیل است که می‌بینیم امیر مؤمنان علی علیه السلام درباره نفی محدودیت از خدای متعال می‌فرماید: «من حده فقد عده» (نهج البلاغه، خ ۱۵۲)؛ یعنی خدای متعال محدود به حدی نیست؛ زیرا وحدت خدای متعال، وحدت حقه حقیقیه است، نه وحدت عددی که محدود باشد؛ چون اعداد امور اعتباری‌اند و در شمارش موجودات ممکن، کارایی و کاربرد دارند. از بیانی که ملاصدرا در این باره دارد، این‌گونه برمی‌آید که خدای سبحان محدود به لاحدّی است؛ یعنی حدّ خدای متعال لاحدّی اوست:

حقیقة الوجود، لکونها أمراً بسیطاً غیر ذی‌مهبیه، ولا ذی مقوم او محدد، هی عین الواجب المقتضیة للکمال الاتم الذی لا نهایة له فی شدة ... فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان، و ثبت به أيضاً توحیده؛ لأن الوجود حقیقه واحدة لا یعتریها نقص یحسب سنخه و ذاته، و لا تعدد یتصور فی لاتناهیته (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۳).

از عبارت «لا تعدد یتصور فی لاتناهیته» در کلام ملاصدرا این مسئله استفاده می‌شود که خدای

متعال محدود به لاحدی است؛ بدین بیان که حدّ خداوند متعال، همان لاحدی است. اما نتیجه تقریری که علامه طباطبائی^۱ در این باره ارائه می‌کند، عدم محدودیت خداوند متعال است؛ بدین معنا که خدای متعال اصلاً حدّ ندارد، نه اینکه حدّ دارد و آن، همان لاحدی و بی‌حدی است، چنان که در بیان ملاصدرا به دید می‌آید (طباطبائی، ۱۳۶۴، ب، ج ۵، ص ۲۴). «محدودیت» از ویژگی‌ها و خصوصیات ماهیات است و چون خدای متعال ماهیت ندارد؛ از این رو محدود به هیچ گونه حدی نخواهد بود (همو، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۷۵).

تقریر علامه طباطبائی^۲ درباره سلب محدودیت از ساحت مقدس خدای متعال، به سالبه محصله منجر می‌شود؛ بدین معنا که ایشان با بهره‌گیری از قضیه سالبه محصله که در آن حرف سلب به وظیفه اصلی خود باقی است، به اثبات عدم محدودیت خداوند پرداخته است؛ چنان که در این مسئله تصریح می‌کند: «و هذا اللاتناهی بحسب الدقة سلب تحصلی، لکنه يستعلمه ایجابا عدولاً» (همان، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۷۵).

اما نظریه صدرا به قضیه موجبه معدوله منجر می‌شود که در آن حرف سلب از وظیفه اصلی خویش عدول کرده است. هریک از قضایا در فرایند استدلال و برهان، نقش بخصوص خویش را دارد و نتایج گوناگونی را در پی می‌آورد.

۲-۲-۶. رؤیت خدا

از جمله مباحث کلامی، رؤیت خداوند متعال به‌ویژه در روز قیامت است که امامیه، اشاعره و معتزله در مورد آن دچار اختلاف نظرند. امامیه بر عدم جواز رؤیت و در مقابل، اشاعره بر جواز رؤیت خداوند در روز قیامت معتقدند؛ از جمله دلایل هریک از آنها استدلال بر آیه «لاتدرکه الأبصار» است. طبق نظر علامه طباطبائی^۳، رؤیت بصری خداوند ملازم با جسمانیت و جهت و حیز دار بودن است و با مبانی اثبات واجب الوجود و مجرد منافات دارد.

توضیح آنکه تفسیر کلامی آیه شریفه «لاتدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار و هو اللطیف الخبیر» چشم‌ها او را در نمی‌یابند و او چشم‌ها را در می‌یابد و او نازک‌بین آگاه است» (انعام: ۱۰۳)، در شمار مباحث کلامی مهم میان متکلمان و به‌ویژه مفسران است که هریک از دو فرقه کلامی اشاعره و امامیه بر آن استدلال کرده است و مستند دیدگاه جواز و عدم جواز رؤیت خداوند واقع شده است. مفسران هر گروه، آیه مذکور را مستندی مناسب برای دیدگاه خود دانسته‌اند و بر اساس روش

خود بدان استدلال کرده‌اند. ازسوی دیگر چون ظاهر آیات قرآن و ازجمله آیه مذکور، تحمل معانی چندگونه‌ای را به‌استناد روایتی از حضرت علی علیه السلام دارد که حضرت فرمود: «لَا تَخَاصِمُ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجْهٍ؛ با قرآن بر آنان حجت می‌آور که قرآن تاب معانی گوناگون را دارد» (نهج البلاغه، نامه ۷۷)؛ بدین جهت لازم است دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه در تفسیر آیه «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» بیان شود.

علامه رحمته الله علیه همانند دیگر مفسران امامیه معتقد است خداوند متعال قابل رؤیت بصری نیست و لازمه چنین رؤیتی، جسمانیت و محدودیت است که از ذات خداوند متعال به دور بوده و خداوند شبیه ندارد و درمورد او مکان، زمان و جهت، بی‌معناست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۳۷)؛ بدین جهت او در ذیل آیه مذکور معتقد است عبارت «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» در مقام دفع شبهه‌ای است که عبارت پیش از آن برای برخی مشرکان ایجاد کرده است و آن جمله «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (انعام: ۱۰۲) است که توهّم جسمانیت خداوند را در ذهن ساده و ناسالم مشرکان ایجاد می‌کند.

علامه رحمته الله علیه همچنین در دیگر آیات مشابه آن، رؤیت ظاهری خداوند متعال را تحلیل و بررسی می‌نماید؛ مانند آیه مربوط به گفت‌وگوی حضرت موسی علیه السلام در میقات با خداوند متعال که می‌فرماید:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا: چون موسی به وعده‌گاه ما آمد و پروردگارش با وی سخن سر داد، گفت: پروردگارا! خویش را بر من بنمای تا در تو بنگرم. فرمود: مرا هرگز نخواهی دید، اما در این کوه بنگر اگر بر جای خود استوار ماند، مرا نیز خواهی دید و همین که پروردگارش بر آن کوه تجلی کرد، آن را با خاک یکسان ساخت (انعام: ۱۴۳).

علامه رحمته الله علیه عدم صحت رؤیت بصری خداوند را بیان می‌کند و معتقد است اگر در عبارت «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»، مقصود بر اساس فهم متعارف، رؤیت عینی و نظر با چشم باشد، بی‌شک رؤیت عینی و نظر ابزاری نیازمند به جسمانیت شیء است تا عمل دیدن درمورد او محقق شود. ازسویی بر اساس مضامین دیگر آیات می‌دانیم که خداوند متعال مثل ندارد؛ بدین جهت جسم و جسمانی نیست و هرچه شأن آن به‌دور از جسمانیت است، بصر و نظر طبیعی بدان تعلق نمی‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۳۸). علامه طباطبائی رحمته الله علیه معتقد است رؤیت در آیه مذکور باتوجه به درخواست پیامبر اولوالعزم حضرت موسی علیه السلام، رؤیت جسمانی نیست، بلکه رؤیت همان علم ضروری خاص که خداوند برای خود حاصل کرده است و همان لقای الهی بوده که در برخی آیات مانند «يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ» (عنکبوت: ۵) بدان اشاره شده است و عبارت «لَنْ

ترانی» هم نظر به تحقق آن در دنیا دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۳۸).

براین اساس معلوم می‌شود خداوند در آیه مذکور در مقام مدح خود به نفی کلی رؤیت الهی می‌پردازد و اثبات آن را نقص برای خداوند می‌داند؛ زیرا خداوند از هر نقصی مبرا است. دیدگاه علامه در مقام عموم نفی است و الفاظ و عبارات آیه درصدد تنزه ذات از هرگونه نقص و محدودیت و تجسم می‌باشد. تا اینجا سعی شد تحولات و پیشرفت‌های موضوع بحث با رعایت اختصار منعکس شود، اما در باب کاستی‌ها و چشم‌اندازهای پیش رو باید گفت مباحث الهیاتی این اقتضا را دارد که در هر زمانی بتواند پاسخ‌گوی شبهات جدید باشد و با بیان‌های نو و بدیع از مبانی اعتقادی و دینی محکم‌تر دفاع کند. علامه رسالت خویش را در این حوزه به‌خوبی انجام داد و با شناخت نقاط ضعف و کارهای بر زمین‌مانده در سده اخیر به مباحث تفسیر و فلسفه ورود کرد و با نوشتن کتاب‌های فاخر و ماندگار و تربیت شاگردان مؤثر، در حوزه دفاع از معارف دین تحول عظیمی ایجاد کرد. اکنون نوبت محققان فاضل و نسل جدید حوزویان است که ادامه‌دهنده راه این عالم متفکر باشند و هوشمندانه به رصد و شناسایی اقتضائات این زمانه مشغول شوند و امتدادبخش نوآوری‌های ایشان در عرصه‌های تربیت فردی و اجتماعی باشند. چشم‌اندازهای آینده و پیش روی حوزویان باید تحقیق و تدبیر در تفسیر ارزشمند **المیزان** باشد تا با فهم و تبیین مبانی این عالم ربانی، ادامه‌دهنده راه این مجاهدان علم و عمل باشند که بحق، نمونه روشنی از پیروان راستین انبیای الهی و ائمه اطهارند.

نتیجه

درجهت بیان گوشه‌ای از تحولات سده اخیر حوزه علمیه قم در بخش بررسی نقش نظرات علامه طباطبایی^۱ در حوزه الهیات و خداشناسی، به نتایج ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. دقت و تأکید علامه^۲ در مقدم کردن مباحث معرفت‌شناسی، راه را برای وضوح و رفع مغالطات در مباحث علمی به‌خصوص مباحث الهیاتی هموار کرد؛ به‌گونه‌ای که دقت ایشان باعث شد محققان بعدی به مباحث معرفت‌شناسی عنایت ویژه‌ای داشته باشند.
۲. دقت در روش ریاضی‌وار به مباحث عقلی و عدم طرح مباحث بدون اثبات مقدمات لازم آن، سبب اتقان استدلال‌ها در مباحث الهیاتی و حصول یقین منطقی در این موضوعات شد. همچنین روش جدید و متقنی در شیوه نوشتن و تدریس مباحث علمی ایجاد کرد تا بدون طرح اصول موضوعه و وعده به آینده و بدون حشو و زوائد، این مباحث نوشته و بیان شود.

۳. ورود این عالم آگاه به زمانه در مسائل روز و مطرح در حوزه کلام جدید باعث طرح این مباحث در حوزه‌های معرفتی و دقت نظر دیگر محققان شد و چشم‌انداز جدیدی پیش روی این مباحث باز کرد؛ به گونه‌ای که طرح این مباحث در **المیزان** باعث ریشه‌یابی و اهمیت چنین مسائلی در حوزه معارف دین و عرضه این مباحث به ظواهر کتاب و سنت شد.

۴. نوآوری‌های این متفکر عالم تشیع در ساحت محتوایی مباحث الهیاتی همچون تقریر جدید ایشان در بعضی براهین و بیان خاص در بحث برخی صفات الهی مانند توحید، کلام، قدرت، اراده و مسئله رؤیت، سبب شد این مباحث با اتقان بیشتر و همسو با نصوص شرعی طرح و اثبات شود.

۵. تقریر جدید علامه علیه السلام از برهان صدیقین که بر اصل واقعیت بنا گردیده است، در زمان ایشان به کمال نهایی خود می‌رسد؛ به گونه‌ای که این تقریر نه همچون تبیین ابن‌سینا از ویژگی‌های ماهیت بهره‌مند شد و نه مانند تقریر صدرالمتألهین در آن از اصول پذیرفته شده در حکمت متعالیه استفاده شده است.

۶. اندیشه نو علامه علیه السلام در بحث تسری حرکت در همه مقولات به وضوح روشن است که پس از اثبات حرکت جوهری، ایشان به تسری حرکت در همه مقولات عرضی به تبع معتقد می‌باشد و این امر افق جدیدی را پیش روی محققان باز و برهان حرکت را با نگاه جدیدی تقریر کرد.

۷. اندیشمندان و متفکران اسلامی در صفت اراده الهی اختلاف نظر دارند. برخی صفت اراده را به اراده ذاتی و فعلی تقسیم کرده‌اند که اراده ذاتی در برابر اراده فعلی قرار داشته است و مقصود از آن همان علم به نظام احسن است. این مسئله مورد اتفاق همه حکمای اسلامی است، اما علامه علیه السلام این نگرش را مردود می‌داند و قائل است که اراده ذاتی خدا یک صفت مستقل در برابر علم خدا نیست، بلکه عین علم بوده و با ذات الهی عینیت دارد.

۸. صدرالمتألهین از جمله متفکران بزرگ اسلامی است که به لاحتی خدای متعال معتقد است، ولی تقریری که ایشان در این باره ارائه می‌کند، به نتیجه‌ای نو منجر می‌شود که همان عدم محدودیت خدای متعال است؛ بدین معنا که خدای متعال اصلاً حد ندارد؛ نه اینکه حد دارد و آن لاحتی و بی‌حدی باشد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات والتنبيهات؛ تحقیق مجتبی زارعی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲. —؛ التعليقات؛ قم: نشر دفتر تبلیغات، ۱۴۲۱ق.
۳. بارانی، ابوالحسن؛ نوآوری های کلامی علامه طباطبائی؛ قم: نشر آیین محمود، ۱۳۹۵.
۴. تفتازانی، مسعود بن عمر؛ شرح مقاصد؛ تحقیق عبدالرحمان عمیره؛ ج ۴، قم: نشر شریف رضی، ۱۴۰۹ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ شمس الوحي تبریزی؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۶. حلّی، ابومنصور جمال الدین؛ کشف المراد؛ قم: منشورات شکوری، ۱۴۰۹ق.
۷. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومة؛ ج ۳، قم: نشر ناب، ۱۴۲۲ق.
۸. صدر المتألهین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة؛ ج ۳ و ۶، چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۹. —؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة؛ ج ۶، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین؛ اسلام و انسان معاصر؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴، الف.
۱۱. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۱ و ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴، ب.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین؛ الرسائل التوحیدیه؛ قم: حکمت، ۱۳۶۵.
۱۳. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ۲، ۸ و ۱۴، بیروت: مؤسسة الأعلمی للطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۱۴. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی؛ چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۵. —؛ بدایة الحکمة؛ چ ۱۷، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۰ق.
۱۶. —؛ تعليقات أسفار أربعة؛ ج ۱، ۲ و ۶، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۷. —؛ نهاية الحکمة؛ ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۳۲ق.
۱۸. طوسی، خواجه نصیر الدین؛ نقد المحصل؛ چ ۲، بیروت: نشر دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۹. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۲۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۰. لاهیجی، مولی عبدالرزاق بن علی؛ شوارق الإلهام؛ ج ۲، اصفهان: انتشارات مهدوی، ۱۴۲۱ق.
۲۱. مطهری، مرتضی؛ شرح منظومه؛ ج ۱، چ ۵، قم: انتشارات صدرا، ۱۴۱۹ق.