

جایگاه فلسفه در روش تفسیری علامه طباطبائی با تأکید بر بحث فاعلیت الهی*

dibaji@ut.ac.ir

سیدمحمدعلی دیباجی / دانشیار دانشگاه تهران

s.r.moosavi@ut.ac.ir

کسیدروح‌الله موسوی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۳/۱۲/۱۶

دریافت: ۹۳/۴/۱۸

چکیده

این مقاله به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش است که فلسفه علامه طباطبائی چه تأثیری بر تفسیر ایشان گذاشته و به عبارت دیگر فلسفه چه جایگاهی در شیوه تفسیری ایشان دارد؟ در این مقاله کوشیده‌ایم تا به صورت عینی و تطبیقی به این پرسش بپردازیم. در این جهت به عنوان نمونه، موضوع فاعلیت الهی را - که از سویی از مباحث مهم فلسفی در طول تاریخ فلسفه بوده و از سویی از موضوعات مهم و متکرر قرآنی است - در تفسیر و فلسفه علامه بررسی و مقایسه کرده‌ایم. براساس نتایج این پژوهش، دانش گسترده فلسفی علامه و استفاده آگاهانه و روشمند از آن در تفسیر، نه تنها به تحمیل معانی فلسفی بر قرآن و عبور از ظواهر الفاظ آن نینجامیده، بلکه در کنار یاری رساندن مفسر برای داشتن فهمی گسترده‌تر و رسیدن به لایه‌های معنایی عمیق‌تر، زمینه را برای التزام هرچه بیشتر به ظاهر قرآن فراهم آورده است.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، میزان، فلسفه، تفسیر، فاعلیت الهی.

مقدمه

به اعتقاد بعضی از بزرگان، تفسیر المیزان بهترین تفسیری است که در میان شیعه و سنی از صدر اسلام تا به امروز نوشته شده است (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۸۶). بی‌گمان این امتیاز برخاسته از شخصیت ممتاز و ویژگی‌های علمی نویسنده این تفسیر، یعنی علامه طباطبائی است. از سویی یکی از ابعاد برجسته و بلامنازع شخصیت علمی علامه، بعد فلسفی و حکمی اوست. حال پرسش این است که آیا این توشه عظیم فلسفی علامه بر تفسیر ایشان تأثیر گذاشته است یا نه؛ و به فرض مثبت بودن پاسخ، سازوکار این تأثیر به چه صورت بوده است؟ به‌رغم اهمیت این پرسش، کمتر بدان پرداخته شده و در صورت پرداختن، شیوه علامه در برخورد با فلسفه در تفسیر منقح نگاشته و به عبارات کلی بسنده شده است. نویسنده‌ای به این پرسش چنین پاسخ گفته است:

علامه فیلسوف شهیری بود و کتب و مقالات زیادی دربارهٔ ابحاث فلسفی نوشته بود؛ اما با وجود این، نمی‌بینیم که او (علامه طباطبائی) در جاری ساختن فلسفه بر قرآن از حد اعتدال خارج گردد، بلکه بحث‌های فلسفی را از بیان آیات متمایز نموده و کار کسانی که تفسیر را با فلسفه مخلوط ساخته‌اند را ناپسند شمرده است. از این رو ایشان در این باره راه میانه را پیموده است (اسدی‌نسب، ۱۴۳۱ق، ص ۳۶۰). این نویسنده در ادامه می‌گوید: «ما در ادامه یک نمونه می‌آوریم که علامه در تفسیر آیات کریمه از برخی آرای ستوده فلسفی استفاده نموده است...» (همان)؛ اما پرسش این است که این راه میانه یا اعتدال که علامه - به قول این نویسنده - در تفسیرش نسبت به فلسفه در پیش گرفته چیست؟ آن آرای فلسفی ستوده که علامه در تفسیر آیات از آنها بهره جسته، چه سنخی از آرای فلسفی هستند؟ اینها پرسش‌هایی‌اند که این نویسنده و دیگر نویسندگانی که به بررسی تفسیر المیزان پرداخته‌اند به آنها پاسخ نداده‌اند. نویسنده دیگری هم که بر اساس ادعای کلی‌اش معتقد است «تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام نیز مشمول یک اصل کلی از دانش هرمنوتیک یعنی ابتدای تفسیر و فهم متون بر پیش فهم‌ها، علایق و انتظارات مفسر بوده است» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۷، ص ۸) سعی بر این دارد که نشان دهد علامه نیز از این کبرای کلی مستثنا نیست و اشکال علامه در

مقدمه تفسیر المیزان بر عرفا و فلاسفه به سبب تطبیق پیش فرض‌هایشان بر قرآن بر خود او هم وارد است؛ زیرا او نیز پیش فهم‌هایی دارد و با نگرش خاصی به موضوعات و علوم مختلف - من جمله فلسفه - به سراغ فهم قرآن رفته است (همان، ص ۱۳۰).

تنقیح روش علامه در نحوه برخورد با فلسفه در تفسیر المیزان، علاوه بر روشن ساختن بُعدی از روش این تفسیر، به پرسش‌های طرح شده پاسخ می‌دهد و نقطه‌های ابهام را روشن می‌سازد؛ داورها درباره این تفسیر شریف را بر ترازو می‌گذارند و در صورت برکسی نشستن، الگویی مناسب در شیوه صحیح بهره‌گیری از علوم دیگر در تفسیر را ارائه می‌دهد.

۱. چیستی فلسفه در نگاه علامه طباطبائی

علامه در *بداية الحکمه*، فلسفه اولی یا حکمت الهی را علمی معرفی می‌کند که از احوال موجود بما هو موجود بحث می‌کند. به نظر ایشان هدف این علم شناخت کلی موجودات و بازشناسی آنها از آنچه حقیقی و واقعی نیست و همچنین شناخت علل عالیه وجود و به‌ویژه علت اولی و اسما و صفات اوست (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۶). ایشان در *نهایة الحکمه* با معرفی عناصر اصلی این علم و شروطی خاص، مجموع آنها را فلسفه نامیده است. این عناصر و شروط که با هم ارکان فلسفه را می‌سازند، عبارت‌اند از: موجود کلی، مطلق و بما انه موجود به عنوان موضوع، تساوی حکم به‌تنهایی و یا به همراه مقابل آن با موضوع، برهانی بودن بحث و یقینی بودن نتیجه (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۸)؛ اما علامه در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* که به عنوان نقدی بر بحث‌های ماتریالیسم دیالکتیک نوشته شده است، تعریفی را برای فلسفه بیان می‌کند که فلسفه متافیزیک و فلسفه ماتریالیسم، هر دو را دربر می‌گیرد. براین اساس به نظر ایشان بحث فلسفی بحثی است که به اثبات وجود و عدم اشیا می‌پردازد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۳۲). همچنین برخلاف دیگر علوم که به موضوعی ویژه می‌پردازند، نظر فلسفه اطلاق دارد و به موجودی ویژه مقصور نیست. ایشان در یک تقسیم‌بندی، مکاتبی را که متعرض وجود و عدم اشیا می‌شوند به دو قسم «فلسفه» و «سفسطه» (رئالیسم و ایدئالیسم) تقسیم می‌کند و همچنین مکتب فلسفی را از

نقطه نظر اثبات و عدم اثبات «ماوراء الطبیعه» به دو مکتب «ماوراء الطبیعه» (متافیزیک) و مادی (ماتریالیسم) منقسم می‌داند (همان، ص ۳۲). علامه در جای دیگری هم، بحث‌های ماتریالیسم دیالکتیک را همانند متافیزیکی که خود به آن معتقد هستند، نوعی فلسفه برمی‌شمرد؛ اما به نظر ایشان، سخن در این است که کدام‌یک از این دو فلسفه مقدمات لازمه خود را راست و درست اخذ می‌کنند، که به نظر علامه این فلسفه همان فلسفه ماوراء الطبیعه یا فلسفه متافیزیک است؛ زیرا برخلاف دیگر علوم که روی فرضیه‌هایی کار می‌کنند که با پیشرفت و توسعه تجربه تحول می‌یابند، فلسفه متافیزیک روی بدیهیات کار می‌کند و بر همین اساس نظر علمی ثابتی را نتیجه می‌دهد (همان، ص ۳۰).

از آنچه علامه در آثار فلسفی خود درباره چپستی فلسفه بیان کرده می‌توان نتیجه گرفت که ایشان هر نوع عقل‌ورزی را فلسفه نمی‌نامد؛ بلکه آن را در قالب یک علم و یک نظام به عنوان فلسفه می‌شناسد که دارای موضوع، غایت، روش، مبادی و مسائل ویژه خود است. از سویی به نظر ایشان گاهی فلسفه مقدمات لازم خود را به صورتی صحیح و درست اخذ می‌کند و دستمایه و نقطه حرکت عقلی خود را بدیهیات قرار می‌دهد و به عبارت دیگر، استدلال در آن از حیث ماده و صورت یقینی است، و گاه هیچ‌کدام و یا دست‌کم یکی از این شروط را رعایت نمی‌کند. علامه از فلسفه نوع اول در عین فلسفه خواندن آن، تعبیر به «متافیزیک ما» می‌کند (همان، ص ۴۷) و براین اساس ما هم نوع دوم فلسفه‌ای را که ایشان معرفی کرده، «فلسفه دیگران» می‌نامیم. بنا بر آنچه گفته شد، نقطه مقابل «فلسفه ما» یعنی «فلسفه دیگران»، بر مقدمات صحیح و درست قرار نگرفته و به طور تام شروط برشمرده در «فلسفه ما» را ندارد. در این ملاک تفاوت ندارد که این فلسفه در اندیشه‌های اندیشمندان غربی رخ بنماید و یا در دیدگاه‌های نحله‌ای فکری از مسلمانان (همچون برخی از متکلمان) ظاهر شود. اما نوع دیگری از عقل‌ورزی هست که علامه از اطلاق فلسفه بر آن می‌پرهیزد و در تفسیر المیزان آن را «راه اندیشه درست» می‌نامد:

وهذا الإدراک العقلی أعنی طریق الفکر الصحیح... إنما هو الذی نعرفه بالخلقة
والفطرة مما لا یتغیر ولا یتبدل ولا یتنازع فیہ إنسان وإنسان، ولا یختلف فیہ اثنان.

این ادراک عقلی که همان راه اندیشه درست است، همان است که ما آن را بالفطره می‌شناسیم و نه تغییر می‌کند و نه متغیر می‌گردد و نه هیچ دو انسانی در آن تنازع یا اختلاف دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۵۵)؛ اما این راه اندیشه درست که ما آن را بالفطره می‌شناسیم چیست؟ علامه این راه را همان اعتماد بر قضایای اولیه بدیهی تردیدناپذیر و نیز قضایای بدیهی، اولی و تردیدناپذیر ملازم آن قضایای اولیه بدیهی، و همچنین استنتاج مبتنی بر این بدیهیات در قالب صورت‌هایی ویژه مانند قیاس اقترانی و استثنایی می‌داند (همان، ص ۲۵۶). این‌گونه ادراک عقلی، عقل منطقی صرف نیست، بلکه کاربرد منطق در حوزه بدیهیات و برهان است؛ اما تفاوت آن با فلسفه این است که موضوع آن تنها وجود نیست و از طرفی تصدیق قضایای آن برای همه انسان‌هایی که دارای فطرت و عقل سلیم‌اند، امکان‌پذیر است و اختلاف در آن راه ندارد.

علامه علاوه بر اینکه در جای‌جای تفسیر المیزان این عقل فطری را در کشف مراد به کار گرفته، در مقدمه هم اذعان کرده که در عین استفاده نکردن از نظریات فلسفی، تنها از مقدمه بدیهی و یا عملی (مجرب‌ات یقینیه) که افهام در آن اختلاف ندارند استفاده خواهد کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲): «واحترزنا فیها عن أن نضع الّا نکته أدبیه یحتاج إليها فهم الأسلوب العربی أو مقدمة بدیهیه أو عملیه لا یختلف فیها الأفهام». این ابتناى به منطق فطرت و بداهت اگرچه از نتایج حکمت‌اندیشی علامه است، ولی چون بر مبنای نظام فلسفی خاصی نیست، حکمی فطری و عقلی محسوب می‌گردد.

علامه از این نوع عقل‌ورزی که هیچ اختلافی در آن نباشد و همه به آن حکم کنند به گونه‌های مختلف تعبیر کرده و با نام‌های عقل صریح (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۴؛ ج ۷، ص ۳۳۲؛ ج ۹، ص ۳۹۷؛ ج ۱۰، ص ۶۱)، عقل فطری (همان، ج ۶، ص ۳۶۴؛ ج ۷، ص ۲۴۷؛ ج ۷، ص ۳۷۹؛ ج ۱۰، ص ۲۱؛ ج ۱۳، ص ۳۱۱)، عقل ضروری (همان، ج ۱، ص ۷۵؛ ج ۸، ص ۵۶ و ۳۱۸)، عقل سلیم (همان، ج ۱، ص ۴۰۲؛ ج ۲، ص ۱۹۳ و مواضع متعدد دیگر)، و عقل عادی (همان، ج ۱، ص ۱۸۳) از آن یاد کرده است و هنگام تعارض با ظاهر، آن را ترجیح داده است. به نظر می‌رسد این نوع عقل‌ورزی، ادراک بدیهیات و لوازم بین‌المعنی الاخص و بین‌المعنی الاعم آنها و نیز

لوازم غیرین آنها را که از استدلالی روشن و واضح حاصل شوند، دربر بگیرد. براین اساس ممکن است این نوع عقل‌ورزی، برخی از قضایای روشن و غیرمختلف فیه «فلسفه‌ما» را نیز شامل گردد.

۲. آسیب‌شناسی تفسیر فلسفی در نگاه المیزان

عَلَّامَه در مقدمه تفسیر المیزان به آسیب‌شناسی روش‌های تفسیری می‌پردازد. او در این میان به بیان رویکرد خطای اهل حدیث در بسنده کردن به ظهور مآثورات، عدم بحث علمی در تفسیر و همچنین عدم مراجعه به عقل و نیز به بیان خطای متکلمان و متصوفه در تحمیل (یا به قول ایشان در تطبیق) دیدگاه‌های خود بر آیات کتاب الهی می‌پردازد و فلاسفه را مبتلا به همان خطای متکلمان و متصوفه می‌شمارد. به گفته عَلَّامَه، فلاسفه و به‌ویژه فلاسفه مشاء در ورطه تطبیق و تأویل آیاتی افتادند که با آنچه در فنون مختلف فلسفه، اعم از ریاضیات، طبیعیات، الهیات و حکمت عملیه مسلم انگاشته می‌شد، در ظاهر مخالف بود. در این میان فلاسفه به تأویل آیاتی پرداختند که با فرضیات و اصول موضوعه‌ای که به تصریح خود فلاسفه نه بین و بدیهی بودند و نه مبین و مبرهن، مغایرت داشتند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷). عَلَّامَه کسانی را نیز که به تفسیر پوزیتیویستی یا پراگماتیستی آیات قرآن پرداخته‌اند، دچار همین خطای تطبیق می‌داند (همان، ص ۸).

این در حالی است که به نظر عَلَّامَه طباطبائی از آنجا که قرآن فصیح‌ترین کلام است، هیچ ابهام و پیچیدگی مفهومی‌ای در آیات آن و حتی در آیات متشابه وجود ندارد؛ بلکه ابهام و پیچیدگی در تعیین مراد و مصداقی است که آن مفهوم بر آن منطبق است. به نظر ایشان برای اینکه از خطا در تعیین مصداق برکنار باشیم، دو راه وجود دارد: یکی اینکه در مسئله‌ای که آیه به آن پرداخته، نخست بحث نظری و فلسفی کنیم و سپس آن آیه را بر نتیجه حقی که یافتیم حمل کنیم؛ راه دوم این است که با تفکری که خود قرآن به آن دعوت کرده است، قرآن را با خود قرآن تفسیر کنیم؛ اما به نظر عَلَّامَه، قرآن راه اول را خوش نمی‌دارد و از طرفی معصومان علیهم‌السلام در هیچ موردی، با دلیلی نظری یا فرضیه‌ای علمی به تفسیر آیه‌ای نپرداخته‌اند؛ حال آنکه راه دوم را طریق مستقیم و شیوه‌ای می‌داند که معصومان علیهم‌السلام، ما را به آن فراخوانده‌اند (همان، ص ۱۱).

براین اساس ملاک اصلی در فهم آیات الهی و استخراج معنای آنها در نظر علامه، تمسک به ظهورات است. علامه تصریح می‌کند که قرآن در دلالت خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد تحت‌اللفظی قرآن جز آن است که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود (طباطبائی، بی تا - ب، ص ۲۷). ایشان معتقد است که الفاظ قرآن دارای ظهورند و این ظاهر حجیت دارد (همان، ص ۲۸) و دیگران هم می‌توانند با اعمال سلیقه‌ای که از معلمان حقیقی (معصومان) آموخته‌اند، مراد قرآن مجید را از ظواهر آیاتش بفهمند (همان، ص ۳۰).
با دقت در آنچه گذشت می‌توان آسیب‌هایی را که علامه در مسیر تفسیر صحیح قرآن برشمرده در این نکات خلاصه کرد:

۱. بسنده کردن به ظهورات در تفسیر و عدم بحث علمی و مراجعه به عقل؛

۲. تأویل آیات بر اساس فرضیات و اصول غیربدهی و نامبرهن؛

۳. تحمیل نظریات فلسفی، عرفانی، کلامی و علمی بر قرآن.

براین اساس علامه در تبیین روش خود در تفسیرش برای نیفتادن در ورطه تطبیق که دیگران در آن افتاده‌اند، وعده می‌دهد که در بحث از آیات شریفه از اعتماد به دلیل نظری فلسفی پرهیزد:
وسنضع ما تيسر لنا بعون الله سبحانه من الكلام على هذه الطريقة في البحث عن الآيات الشريفة في ضمن بيانات، قد اجتنبنا فيها عن أن نركن إلى حجة نظرية فلسفية أو إلى فرضية علمية، أو إلى مكاشفة عرفانية (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۲).
این در حالی است که علامه به خواننده وعده می‌دهد بی‌آنکه از شیوه بحث خارج شود در این تفسیر از بحث‌های مختلفی از جمله مباحث فلسفی و علمی استفاده کند:

ثم وضعنا أبحاثاً مختلفة، فلسفية وعلمية وتاريخية واجتماعية وأخلاقية، حسب ما

تيسر لنا من البحث... من غير تعد عن طور البحث (همان، ص ۱۴).

در مباحث پیش‌رو چگونه استفاده علامه را از کارکردهای فلسفه بی‌آنکه در آسیب‌های برشمرده در تفسیر گرفتار آید بررسی خواهیم کرد.

اکنون از مباحث مهم الهیات به فاعلیت الهی و تصویر آن در *المیزان* نیم‌نگاهی می‌افکنیم.

۳. چیستی فاعلیت الهی

خداوند چگونه عالم را آفریده و چگونه در آن تصرف می‌کند؟ پاسخ به این پرسش خود از بحث‌های مهمی است که فیلسوفان با عنوان «فاعلیت الهی» در دستگاه فلسفی خود به آن پرداخته و نظر خود را درباره نحوه اعمال فاعلیت خداوند بیان داشته‌اند. فاعلیت الهی نزد ارسطو با محرک ازلی خواندن خداوند معنا می‌یابد (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۹۵)؛ اما فلوطین در جایی فاعلیت الهی را به خورشید تشبیه کرده است که نورافشانی‌اش آفرینش و فاعلیت اوست (افلوطین، ۱۹۹۷، ص ۴۳۰) و در جایی دیگر از فاعلیت الهی به فیض و سرریز شدن تعبیر کرده است (همان، ص ۴۳۶). کندی فاعلیت الهی را به صورت ایجاد از عدم و تأییس‌الایسات عن لیس (کندی، بی‌تا، ص ۱۳۵) دانسته و این عمل ویژه حق را ابداع می‌نامد. او فاعل اول را از این جهت که تنها فاعل است و نه منفعل، فاعل حقیقی و غیر او را از آنجا که منفعل‌اند، فاعل مجازی می‌خواند (همان). در دیدگاه فارابی فاعلیت الهی به نحو تعقل الهی تبیین شده است و به تعبیر او «کُلُّ ما یصدر عن واجب الوجود فإیما یصدر بواسطه عقلیه له» (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۰). تفسیر فاعلیت الهی در نگاه ابن‌سینا به دیدگاه عارفانه نزدیک می‌شود. او فاعلیت الهی را به این صورت شرح می‌کند که خداوند ذات خود را مورد تعقل قرار می‌دهد: «الحق الأول إنما فعله الأول وبالذات أنه یعقل ذاته التي هی لذاتها مبدأ لنظام الخیر فی الوجود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۳). در دیدگاه سهروردی، فاعلیت خدا همان اشراق اوست که موجودی را ایجاد و سپس کمال می‌بخشد در عین حال، نوع این اشراق همانا علم و رابطه او و معلول‌هایش رابطه حضور است (دیباچی، ۱۳۸۶). این دیدگاه که فعل الهی را همان علم او می‌داند بعدها «فاعلیت بالرضا» نام گرفت (همان، ص ۲۰). عارفانی همچون صاحب فصوص و فتوحات و نیز ملأصدرا فاعل کل را، فاعل بالتجلی می‌دانند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۰، ص ۱۹۹). سرانجام برخی حکمای معاصر همچون مرحوم مهدی الهی قمشه‌ای با الهام از دیدگاه عارفان، فاعلیت خداوند را در آینه فاعل بالعشق دیده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۷۰).

۴. فاعلیت الهی در فلسفه علامه طباطبائی

علامه در *بداية الحکمه* علت فاعلی را چنین تعریف می‌کند: «هی التي تفيض وجود المعلول وتفعله» (طباطبائی، بی تا- الف، ص ۸۹). چنین تعریفی از علت فاعلی که آن را هستی‌بخش معرفی می‌کند جا برای فاعلیت غیر از خداوند باقی نمی‌گذارد و مقام علت فاعلی را در او منحصر می‌کند. البته این رویکرد در *نهاية الحکمه* در فصلی با عنوان «لا مؤثر فی الوجود بحقیقة معنی الکلمة الا الله» مبرهن می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۶). علامه در فصلی به اثبات وجود علت فاعلی یا همان علت هستی‌بخش پرداخته است. به بیان ایشان، حیثیت و نسبت هریک از ماهیت و آنچه مرجح وجود برای ماهیت است نسبت به وجود یکسان نیست؛ بلکه ماهیت حیثیتی شبیه اخذ نسبت به وجود دارد و همه مرجح (آنجا که علت فاعلی، علت تامه است)، یا جزء مرجح (آنجا که علت فاعلی جزء علت تامه است) حیثیتی شبیه اعطا نسبت به وجود دارد. بنابراین ماهیت، حیثیت فقدان دارد و مرجح دارای حیثیت وجدان است. ماهیت در عین داشتن حیثیت فقدان نمی‌تواند حیثیت وجدان را نیز داشته باشد؛ زیرا حیثیت وجدان و حیثیت فقدان، متنافیان هستند. از این رو ماهیت نیازمند فاعلی است که وجود را اعطا کند تا این ماهیت آن را اخذ نماید. لذا علت مادی برای وجود یافتن بسنده نیست؛ زیرا حیثیت و شأن آن قبول است که ملازم با فقدان می‌باشد (طباطبائی ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۱).

باید دانست که مؤثر، موجد، هستی‌بخش و علت فاعلی و فاعل همه یک چیزند و علت تامه، هستی‌بخش نیست مگر به سبب دارا بودن علت فاعلی. علامه دو دلیل برای اثبات انحصار فاعلیت در خداوند، یکی بر اساس نظر مشاء و دیگری بر مبنای نظر صدر المتألهین می‌آورد و اولی را دقیق و دومی را ادق می‌خواند. بر اساس برهان اول، اگرچه فاعل‌های دیگری وجود دارند، نهایتاً علت‌العلل و فاعل مبدأ وجود دارد که موجد همه فاعل‌های دیگر و فاعل آنهاست؛ بنابراین تنها یک فاعل وجود دارد و او خداوند است. طبق برهان دوم، آنچه وجود دارد، یا علت است یا علتی است که معلول هم هست و یا تنها معلول است؛ دو تای اخیر چون معلول‌اند وجودشان ربطی و متقوم به علت صرف و بسیط است. در این صورت معلول‌ها، تعدادشان هر چه

باشد وابسته به علت‌اند و از خود وجودی ندارند و همه، تجلیات و آیات اویند (همان، ص ۲۲۷).
عَلَّامَه در فصلی جداگانه، با تبیین و اثبات قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» به نحوه اعمال فاعلیت الهی پرداخته است. الواحد چیزی است که مرکب از اجزا و جهات نبوده، کثیر عددی نیز نباشد. بنا بر قاعده الواحد (لا یصدر من الواحد الا الواحد) چنین واحدی، تنها می‌تواند یک معلول داشته باشد؛ زیرا علت، ذات و وجود «الواحد» است و از سوی بین علت و معلول هم باید مسانخت وجود داشته باشد؛ زیرا اگر بین علت و معلول مسانخت برقرار نباشد، لازم‌اش صدور هر معلولی از هر علتی است. حال اگر از واحد بسیط بیش از یکی صادر گردد، لازم می‌آید که در علت هم جهات متعدده فرض گردد که این با بساطت واحد سازگاری ندارد و خلف پیش می‌آید.
به نظر فلاسفه، از آنجاکه رابطه علت و معلول یک رابطه عینی و واقعی است، اگر کسی این قاعده را نپذیرد، در حقیقت مقدمات آن را خوب درک نکرده است؛ وگرنه با درک مقدمات، حکم به نتیجه که همین قاعده باشد، بدیهی خواهد بود (همان، ص ۲۱۵). عَلَّامَه به تبع حکمت متعالیه، خداوند را فاعل بالتجلی می‌داند که در آن خداوند به فعل علم تفصیلی پیشینی دارد و همین علم او برای تحقق فعل کافی است و علاوه بر این، علم او زاید بر ذاتش نبوده، بلکه عین ذات اوست (همان، ص ۲۲۲).

عَلَّامَه واپسین فصل کتاب *نهایة الحکمه* را به موضوع دوام فیض الهی اختصاص داده و در آنجا قدرت الهی را همان علیت او برای ماسوایش و مبدأیت او برای ایجاد تعریف کرده و آن را عین ذات متعالی‌اش شمرده، و لازمه چنین قدرتی را دوام فیض و استمرار رحمت الهی دانسته است (همان، ص ۳۹۲). از این‌رو فاعلیت الهی امری مستمر و دایمی است.

۵. فاعلیت الهی در تفسیر المیزان

در این بخش فاعلیت الهی را در تفسیر *المیزان* بررسی می‌کنیم تا بدانیم عَلَّامَه طباطبائی در *المیزان* در مقام یک مفسر، بحث فاعلیت الهی را چگونه مطرح ساخته و چگونه آیات مربوط به فاعلیت الهی را تفسیر کرده است. با توجه به اینکه در بخش پیشین مقاله با دیدگاه عَلَّامَه نسبت به

فلسفه و نیز مباحث فلسفی علامه در باب فاعلیت الهی آشنا شدیم و نتایج آنها را از نظر گذراندیم، می‌توانیم به رهگیری و تطبیق آن مباحث در تفسیر علامه و آزمون نحوه تأثیر آنها در شیوه تفسیری ایشان بپردازیم.

۵-۱. فعل و فاعلیت الهی

علامه پس از شرح و تفسیر آیه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴) به روش تفسیر قرآن به قرآن، در بحثی جداگانه و با عنوان «بحث فلسفی» مقام را مناسب دیده است تا سخن از سنخیت فعل و فاعل به میان آورد. براساس بیان ایشان، حکما معتقدند که بین فعل و فاعلش (معلول و علت فاعلی) رابطه ذاتی و سنخیت وجودی برقرار است که براساس آن وجود فعل، مرتبه نازله‌ای از همان وجود فاعل است. به نظر آنان دلیل این مسانخت این است که اگر این مسانخت نباشد، نسبت این فاعل با فعلش مثل نسبت آن با دیگر افعال است و دیگر نسبت صدور این فعل از آن فاعل معنایی ندارد.

علامه این بحث را با عنوانی جدا و به صورت متمایز از نگاه قرآن پی گرفته، می‌گوید:

قرآن اشیا را با تمام اختلافشان، آیات که بر اسما و صفات الهی دلالت می‌کنند، معرفی می‌کند. هر شیء چه در وجود خود و چه در هر بعدی از وجود خود آیه و نشانه‌ای از عظمت کبریای الهی است. از طرفی آیه و نشانه از جهت آیه و نشانه بودن، وجودش مرآتیی و فانی در ذی‌الآیه و نیز غیرمستقل است؛ زیرا اگر این‌گونه نباشد و در جهتی از وجودش مستقل باشد دیگر از آن جهت مشیر به خداوند و آیه بر او نخواهد بود. بنابراین این از آنچه گفته شد معلوم می‌شود مسانخت فعل و فاعل بدین معنا نیست که فعل دارای هویت فاعل و مثل حقیقت ذات فاعل باشد؛ بلکه مسانخت یعنی اینکه اشیا به خودی خود، فعل الهی و مخلوق او هستند و با وجود صفات وجود خود از وجود و صفات او حکایت می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۴).

تحلیل: علامه در شرح و تفسیر آیه مزبور از شیوه تفسیر قرآن به قرآن استفاده نموده است که در آن به سبب سیاق کلام که در مورد فعل انسانی است بر مسانخت فعل انسانی با شاکله انسانی تأکید می‌شود؛ اما بحث فلسفی را به گونه‌ای استطرادی و با عنوانی جدا آورده و قول حکما را که به مسانخت فعل و علت فاعلی حکم می‌دهد بیان می‌دارد. بدین ترتیب خواننده متوجه می‌شود که شیوه محوری علامه در تفسیر، همان شیوه تمسک به ظاهر و تفسیر قرآن به قرآن است؛ اما با این بحث استطرادی، علاوه بر اینکه خواننده متوجه تفکیک روش در تفسیر (محوریت استظهار عرفی) با روش در فلسفه (محوریت روش برهانی محض) می‌شود، از طرفی هماهنگی قرآن با برهان را به تماشا می‌نشیند.

بنابراین آیه شریفه ﴿كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَأْنِ كَلْبِهِ﴾ براساس قاعده مبرهن فلسفی می‌تواند درباره خدا و خلق هم صادق باشد و نحوه فاعلیت الهی را نیز توضیح دهد؛ اما مسئله این است که این قاعده فلسفی و مقدمات آن را همه اذهان نمی‌توانند تصور و سپس تصدیق کنند. با این حال علامه در ادامه و با تعمق عقلی در این حقیقت قرآنی که آفرینش آیه است، این مسانخت را از نگاه قرآن بین خالق و خلق نشان می‌دهد و براساس آن حقیقت مسانخت و معنای درست آن را بیان و معنای درست قاعده فلسفی تسانخ فعل و فاعل را تبیین می‌کند. با چنان تبیینی که علامه از آیه به دست می‌دهد و آن را فانی در ذی‌الآیه، آینه آن و ربط به آن می‌داند، می‌توان گفت که مسانخت بین خلق و خالق از لوازم آیه بودن خلق برای خالق است و اگرچه این ملازمه غیربیین است، استدلال عقلی بر آن برای همه قابل تصور و پذیرش خواهد بود. نتیجه آنکه در این بخش ما فلسفه را در نقش مؤید و مستنطق و نه کاشف ملاحظه کردیم، اما عقل ورزی و کاربست عقل را در نقش کاشف معنا در تفسیر دیدیم.

۵-۲. انحصار فاعلیت در خداوند

علامه پس از تفسیر آیه ﴿يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (نور: ۴۵) به طور جداگانه بحثی فلسفی را پیش می‌کشد تا معنای علیت الهی نسبت به اشیا را در فلسفه نشان دهد.

ایشان در این راستا دو بیان ارائه می‌دهد که دومی را دقیق‌تر می‌خوانند. طبق بیان اول ایشان، خداوند جزء علت تامه است و نه خود علت تامه؛ زیرا اگرچه همه موجودات ممکنه معلول‌اند و به واجب‌تعالی ختم می‌شوند، از طرفی وجود یافتن بسیاری از موجودات ممکنه (به‌ویژه موجودات ممکن مادی)، متوقف بر شرایط زمانی و مکانی بسیاری است که بدون آنها تحقق نمی‌یابند.

آری، خداوند برای مجموع عالم و یا صادر اول علت تامه است؛ زیرا به شرایط و علل دیگری جز خداوند متوقف نیستند؛ اما طبق بیان دوم که دقیق‌تر است خداوند همان علت تامه است؛ زیرا از آنجاکه ارتباط وجودی بین هر شیء و علل ممکنه و شرایط و معدات آن نوعی اتحاد و اتصال بین آن شیء و علل و شرایط و معدات آن را اقتضا می‌کند، لذا هر کدام از اجزای عالم در هویت و وجود از طرفی متعین و از طرف دیگر مقید است به تمام آنچه با آن مرتبط است؛ پس هر جزئی از عالم می‌شود یک هویت مقید به تمام آنچه (علل و شرایط) وجود آن جزء متوقف بر آن است. آنچه حقیقتش این‌گونه باشد، بر چیزی غیر از واجب که متوقف بر چیز دیگری نیست توقف ندارد و لذا قدرت الهی بر آن مطلق بوده، مقید به شرط و قیدی نیست و این همان قول الهی است که «یخلق ما یشاء، انه علی کل شیء قدیر» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۴ و ۱۹۵).

تحلیل: روشن است که این دو دلیل، بیانی دیگر است از همان دلیل‌های دوگانه‌ای که علامه در فلسفه خود از قول حکمای مشاء و متعالیه برای اثبات انحصار در فاعلیت الهی آورده بود. اینجا هم تصور و فرض این استدلال‌ها از عهده عقل عامه مردم خارج است و لذا علامه در اینجا نیز با مجزا آوردن این بحث با عنوان «بحث فلسفی»، به استطرادی بودن این بحث و دخل نداشتن آن در تفسیر خود اشاره می‌کند و از طرفی تلویح به هماهنگی قرآن و برهان که با این شیوه حاصل می‌گردد، با عبارت «این همان قول الهی است» تبدیل به تصریح می‌گردد. بنابراین آیه شریفه مذکور با نظریه ادق فلسفی هماهنگی دارد.

۵-۳. لایزال بودن فاعلیت الهی

لایزال بودن فاعلیت الهی به این معناست که فیض الهی نامحدود است و به مورد خاص و نیز

زمان ویژه‌ای محدود نمی‌شود. در بخش معرفی نگرش فلسفی علامه طباطبائی به فاعلیت الهی، دانستیم که ایشان قایل به دوام و استمرار فیض الهی است که این یک بعد از ویژگی لایزال بودن فیض است؛ هرچند از دلیل ایشان می‌توان هر دو بعد لایزال بودن فاعلیت الهی را استخراج کرد. حال ببینیم که ایشان در تفسیر المیزان لایزال بودن فاعلیت الهی را چگونه تبیین می‌کند. علامه در بحثی فلسفی ذیل آیه شریفه ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوَ لَاءَ وَهَؤُلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (اسراء: ۲۰) این نکته برهانی را مطرح می‌کند که واجب به سبب و جوب ذاتی، نه حدی دارد و نه شرطی؛ زیرا اگر حد داشته باشد، و رای حدش معدوم است و اگر مقید به شرطی باشد، به فرض عدم این قید و شرط باطل و منعدم است و این با وجوب ذاتی او نمی‌سازد. از سویی، با برهان ثابت شده که ماسوای واجب، اثر و مجعول اوست و همچنین فعل، ضرورتاً باید مسانخ با فاعلش باشد. از این رو اثر مجعول از واجب نیز واحد (به وحدت حقه ظلیه) است؛ نه کثیر و مطلق است و نه محدود. با چنین تبیینی هر دو بُعد لایزال بودن فیض و فاعلیت الهی به اثبات می‌رسد؛ اما اگر این‌گونه است پس این نقص و کمال و وجدان و فقدان که در ممکنات وجود دارد و موجب اختلاف و محدودیت آنها می‌شود چیست؟! پاسخ علامه این است که این اختلافات همه به خودشان و ماهیت‌های مختلف آنها که وجود را قبول می‌کنند باز می‌گردند، نه به جاعلشان. پس اثری که علت مفیضه افاضه می‌کند امری واحد و مطلق است؛ اما قوابل اند که با اختلاف خود این اثر مطلق را متکثر می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۷۵).

تحلیل: در این بحث فلسفی، علامه از قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» که شرح آن گذشت برای توضیح نحوه فاعلیت الهی و نامحدود و لایزال بودن آن استفاده می‌کند. ایشان همانند دو مورد قبل بحث فلسفی متناظر با آیه شریفه مزبور را به گونه‌ای جدا و استطرادی مطرح می‌کند. این در حالی است که ایشان - آن‌گونه که گذشت - حکم به بداهت این قاعده در صورت درک مقدمات آن داده بود؛ اما مسئله همین است که بسیاری از مردم قادر به درک و تصور مقدمات این قاعده نیستند. از سویی این التزام و دقت علامه در عدم مخلوط شدن مباحث فلسفی با تفسیر آیات و از سوی دیگر تأکید ایشان بر نقش عقل و تعقل در فرایند تفسیر و تعهد به این راهبرد، تا آنجا که

جایگاه فلسفه در روش تفسیری علامه طباطبائی با تأکید بر بحث فاعلیت الهی □ ۱۱۵

خطای اهل حدیث را اکتفا به ظهورات و عدم مراجعه به عقل در تفسیر می‌داند، نشان‌دهنده تمایز و تفکیکی است که ایشان بین عقل فلسفی و عقل منطقی در شیوه تفسیری خود قایل شده است.

۵-۴. ابداعی بودن فاعلیت الهی

علامه در ذیل آیه شریفه ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (بقره: ۱۱۷) با عنوان «بحث علمی و فلسفی» مطالبی را از نگاه فلسفی برای اثبات عقلی تمایز موجودات و اثبات بداعت ایجاد الهی آورده است. به نظر علامه طباطبائی اگر تجربه و حس عادی نتواند به تمایز و اختلاف دو وجود حکم کند، حس مسلح و آزمایش، به تمایز دو موجود پی می‌برد. علاوه بر این، برهان فلسفی نیز به تمایز دو وجود حکم می‌کند. ایشان از قاعده فلسفی «صرف الشیء لا یتثنی ولا یتکرر»، نتیجه می‌گیرد که دو موجود از حیث دوگانگی و تکثر باید ذاتاً متمایز و متغایر باشند؛ از این رو هر موجودی بدیع‌الوجود و بی سابقه است و در نتیجه خداوند، بدیع‌السموات والارض خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۳).

تحلیل: علامه در این بحث فلسفی که آن را به عنوان بحثی استطرادی بیان داشته و آن را از تفسیر آیه شریفه جدا داشته است، فلسفه را به کار برده تا به اشکال مقدری پاسخ بگوید و آن چگونگی مبدع بودن خداوند است؛ حال آنکه ما بسیاری از اشیا را مشابه و متناظر و عین هم می‌یابیم. براین اساس ایشان نشان داده است که برهان، مؤید قضیه «خداوند در فاعلیت و آفرینش بدیع است» می‌باشد و از این طریق اشکالی را که ممکن است به ذهن برسد پاسخ گفته است. این قاعده فلسفی (صرف الشیء لا یتثنی ولا یتکرر) از زمان شیخ اشراق به بعد مورد استناد حکما قرار گرفته و تصور آن از فهم بسیاری از مردم خارج است.

۵-۵. فرازمانی در فاعلیت الهی

به نظر علامه طباطبائی از آیات ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (بقره: ۱۱۷)؛ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲) و ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ

فَيْكُونُ» (نحل: ۴۰) استفاده می‌شود که اگرچه ما اشیا را در مقایسه با اسباب تدریجی خود تدریجی‌الوجود می‌بینیم، در مقایسه با خداوند دیگر تدریج، مهلت و تأخیری نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۱۶). همچنین غرض عمده از «قال له کن فیکون» این است که خداوند در خلق اشیا به اسباب نیازی ندارد؛ از این رو خلق اشیا نزد او یکسان است.

نکته دیگر اینکه اگرچه «قول» در «انما قولنا» مؤید این است که این امر در «انما امره» همان امر لفظی «کن» است، تدبیر در آیات نشان می‌دهد که منظور توصیف شأن الهی هنگام آفرینش چیزی است، نه اینکه بخواهد بگوید کلام خدا هنگام خلق این است. علامه برای اثبات لفظی نبودن «کن» در این آیات، دو برهان ارائه داده است: اول اینکه هنگام خلقت در آنجا لفظی نیست تا به آن تلفظ کند، وگرنه همان هم در وجودش به لفظی دیگر نیاز می‌داشت و به همین صورت به تسلسل می‌انجامید؛ دیگر اینکه در آنجا مخاطبی نیست تا خطاب را بشنود و با آن موجود شود؛ زیرا وجود مخاطب خلف است. پس این کلام تمثیلی است برای افاضه الهی وجود بدون احتیاج به چیز دیگری و رای ذات متعالی‌اش و بدون تخلف و مهلت (همان، ص ۱۱۵).

برخی خواسته‌اند مضمون این آیات را به همان معنای ظاهری حمل کنند و گفته‌اند شئون الهی بالاتر از دسترس افهام‌اند؛ پس نباید در این باره به صحبت و مجادله پرداخت. علامه می‌گوید:

اگر بخواهیم با این بهانه که شئون حق تعالی و رای افهام است یک دلیل عقلی قطعی را باطل کنیم و نپذیریم، باعث می‌شود که معارف دینی از اصلشان باطل شوند؛ زیرا کتاب و سنت با دلیل عقلی ثابت می‌شوند و اگر با کتاب و سنت یا با چیز دیگری حجت عقل باطل شود، این خود کتاب و سنت را باطل می‌کند (همان).

تحلیل: علامه در مباحث ارائه شده هم به طور عملی نقش عقل فطری در فرایند تفسیری خود را به نمایش گذاشته و هم از آن دفاع کرده است. به تصریح علامه، یک دلیل قطعی عقلی چنان قدرتی دارد که در صورت تقابل معنای ظاهری آیه‌ای با آن، می‌تواند آیه را از معنای ظاهری خود منصرف سازد. در آیات شریفه مزبور نیز اگرچه معنای ظاهری آیات آفرینش به واسطه لفظ «کن» است، با دو برهان عقلی قطعی که قاطبه عقلاً منطقیاً به آنها حکم می‌کنند، باید بگوییم «کن فیکون»

تمثیلی است برای عدم وجود واسطه و مهلت بین ذات الهی و فعل او؛ نه اینکه هنگام آفرینش، خداوند به لفظ «کن» نطق کرده باشد. در تفسیر آیه یادشده، عقل ورزی در متن تفسیر و در مقام کاشف مراد خداوند در کلامش نقش فعال دارد و مانند نمونه‌های گذشته به صورت بحثی استطرادی و جداگانه در کاوش عقل فلسفی ارائه نشده است.

۵-۶. نحوه فاعلیت الهی

علامه در تفسیر آیه شریفه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱) به بررسی مراد و منظور از شیء و خزائن که در این آیه آمده است می‌پردازد. ایشان در این جهت اقوال مفسران را درباره این آیه ذکر کرده، آنها را به سبب همخوانی تام نداشتن با ظاهر و سیاق آیه و نیز قواعد عرفی استکشاف معنا، رد می‌کند و در نهایت معنایی را از آیه استظهار می‌کند که با دیدگاه فلسفی مراتب وجود و چینش آن سازگار است و در عین حال بیشترین همخوانی را با ظاهر آیه دارد. بنا بر دیدگاه علامه، دقت در آیه نشان می‌دهد که معنای آیه دقیق‌تر و عمیق‌تر از دیدگاه‌های موجود مفسران است؛ زیرا شیء با توجه به واقع شدن در سیاق نفی و تأکید آن با «من» افاده عموم می‌کند و هر چیزی را شامل می‌شود جز آنچه سیاق آیه آن را خارج کرده؛ یعنی «نا» و «عند» و «خزائن». در این آیه، نزول به معنای لغوی آن نیست، بلکه مانند مواردی قرآنی همچون «انزل لکم من الانعام» و «انزلنا الحديد»، به معنای خلق است؛ اما با خصوصیتی که به سبب آن بر این خلق، نزول هم صدق کند. با استفاده از حصر «الا» در آیه، این نزول (به معنای خلقت) ملازم غیرمنفک «قدر» شده است و بآء در «بقدر» هم چه به معنای سببیت و آلیت یا چه به سبب مصاحبت باشد دلالت بر آن دارد که وجود و ظهور یافتن یک شیء با اندازه معلوم (قدر معلوم) آن است و همین اندازه معلوم، سبب تمایز آن شیء از دیگر اشخاص و انواع می‌گردد و نیز آثار و قوا و افعال آن را محدود می‌کند. مثلاً ابصار او را در حال، زمان و مکان و برای شیء خاص و به عضوی خاص محدود می‌کند که اگر نمی‌بود، ابصاری مطلق می‌داشت که بر همه ابصارهای خاص احاطه داشت.

پس قدر عبارت است از خصوصیت وجود و کیفیت خلق هر شیء. از «و ما ننزله الا بقدر معلوم» به دست می‌آید که همه اشیا پیش از تنزیل و وجود یافتن، معلوم الهی بوده‌اند. توجه به این نکته مهم است که نزول، معنایی بالا و پایینی در خود دارد و تنزیل به معنای خلقت بوده، از نوعی تدریج برخوردار است و به مقتضای «قدر» و «باء» که بر سر آن آمده، همراه با نزول شیء (وما ننزله) تعیین، محدود شدن و تمایز شیء هم صورت می‌پذیرد. پس این خلقت از (عندنا) آغاز می‌شود تا به شیء متعین و محدود می‌رسد. بعید نیست که تعبیر به تنزیل، دلالت بر نوعی تدریج داشته باشد که هر شیء در وجود، مرحله‌ای را پس از مرحله‌ای دیگر می‌پیماید که در هر مرحله امر جدیدی از «قدر» (تقدیر و اندازه‌گیری) بر آن طاری می‌شود که در مرحله قبلی وجود نداشته است؛ تا اینکه در مرحله آخر که نشئه این عالم باشد، از هر بعد و جانب، اندازه‌گیری آن را احاطه می‌کند. همه این خزاین فوق عالم، مشهود خدایند؛ زیرا خداوند این خزاین را متصف به عندنا ساخته است و از طرفی «ما عندکم ینفد و ما عند الله باق» نشان می‌دهد این خزاین که نزد خدایند تغییر و زوال در آنها نیست؛ بلکه ثابت‌اند و این ثبات با عالم مشهود ما که در آن فنا و تغیر راه دارد نمی‌سازد. همچنین اینکه ابتدا «عندنا خزائنه» آمده و سپس ذکر شده است که در هنگام نزول (وما ننزله الا بقدر معلوم) به قدر و اندازه درمی‌آیند، نشان می‌دهد که خزاین محدود به حدی نیستند. پس هر شیئی پیش از نزول، مقدر به حدی نیست و در عین حال همان شیء است؛ اما نکته این است که خزاین به صورت جمع آمده و خود جمع آمدن بدین معناست که شیء متعدد است و فوق یک و دو است. این به ظاهر تناقض است؛ زیرا عدد از لوازم تمایز و محدود بودن است؛ حال آنکه گفتیم خزاین مافوق قدر و حد داشتن است؛ اما وقتی بگوییم مقصود از محدود نبودن خزاین این است که خزینه بالا محدود و مقدر به حد و قدر خزینه پایین نیست، اینجاست که متوجه می‌شویم اگرچه خزینه‌های یادشده متعددند، بعضی مافوق بعضی دیگرند؛ پس صحیح است که بگوییم متعددند و در عین حال محدود نیستند، و تناقض هم در میان نیست و همه خزاین الهی به این اعتبار نسبت به حدودی که شیء مفروض در این نشئه به خود می‌گیرد، نامحدودند.

البته علامه اشاره می‌کند که اگرچه این مطلب خالی از دقت و غموض نیست و در نگاه

نخست بسیار مشکل به نظر می‌رسد، با دقت و تدبر در آیه شریفه و تفکر در آن خواهی دید که از واضحات کلام خدای تعالی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۴۳).
تحلیل: در تفسیر آیه یادشده دو نکته برجسته وجود دارد: اول پابندی دقیق علامه به ظاهر است؛ تا آنجا که اقوال دیگر را به سبب دست کشیدن بی دلیل و حجت از ظاهر آیه نقد و رد می‌کند؛ دوم، نکات فراوان و بدیعی است که ایشان در عین التزام به ظاهر آیه با تعقل و تعمق در آیه به دست می‌دهد که تداعی‌کننده اقوال فلاسفه و عرفا در چیش مراتب وجود و آفرینش است. تفسیر علامه بر این آیه می‌تواند نشانگر تأثیر بعد فلسفی علامه بر فرایند تفسیر و کشف معنا نزد ایشان باشد. البته این نه به آن معناست که ایشان معنایی را بر آیه تحمیل کرده است؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، ایشان در تفسیر این فقره التزام کامل به ظاهر آیه دارد؛ بلکه زمینه حکمی فلسفی، زاویه‌ای دیگر را فراروی ایشان گشوده است تا بتواند از این زاویه معنایی هم به آیه بنگرد و آن را استنتاج کند و با دستمایه‌ای بیشتر به آزمون استظهار معانی بپردازد.

۵-۷. شمول فاعلیت الهی و مسئله علیت در سایر اشیا

علامه یادآور می‌شود که عبارت هو «خالق کل شیء» بی آنکه تخصیصی بخورد، بارها در قرآن تکرار شده و نشانگر این است که خداوند ایجادگر هر چیزی است که نصیبی از وجود و تحقق دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۹۳). بنابراین ظاهر این آیه شریفه بر شمول و عمومیت فاعلیت الهی درباره همه امور و اشیا دلالت دارد. این بدان معناست که طبق این آیه، فاعل و موجد هر چیزی خداست. این همان معنای انحصار علت فاعلی در خداوند و تأکید بر این حقیقت است که «لا مؤثر فی الوجود الا الله»؛ اما آیا این حقیقت برخاسته از ظاهر قرآن، به معنای بطلان رابطه علی و معلولی بین اشیا نیست؟ به بیان دیگر، آیا انحصار علیت فاعلی در خداوند به این معنا نیست که آنچه ما معلول می‌پنداریم چیزی بوده که عادت خداوند خلقت آن را پس از آنچه علت پنداشته‌ایم قرار داده است؟ (همان، ص ۲۹۸).

علامه در پاسخ نشان می‌دهد علیت بین اشیا که فطرت انسان گواه آن است، مورد تأیید قرآن نیز

هست. به بیان ایشان، ما انسان‌ها این واقعیت را می‌پذیریم که اشیای خارجی موجود در عالم مانند ستارگان و سیارات و آسمان و زمین و رعد و برق، آثار و خواصی دارند که فعل آنها شمرده می‌شوند و همچنین تصدیق می‌کنیم که به انسان هم مانند موجودات دیگر، افعالی استناد داده می‌شود و تنها در آن دسته از افعال نامطلوبی که از روی اختیار از او سر می‌زنند، او را توبیخ می‌کنیم. با دقت در قرآن درمی‌یابیم که قرآن در این نگاه ما به عالم و آدم، دیدگاه مشترکی با ما دارد و قانون علیتی را که ما با عقل و تجربه به آن رسیده‌ایم با عمومیت آن به رسمیت می‌شناسد؛ زیرا اگر این قانون در بعضی موارد تخلف‌بردار بود، استدلال با آن هرگز صحیح نمی‌بود؛ حال آنکه قرآن با اصل علیت بر وجود صانع، یگانگی، قدرت، علم و سایر صفاتش استدلال می‌کند. همچنین امور مؤمنان و کافران را معلول و نتیجه اعمال آنها می‌داند که اگر تخلف علت از معلول جایز بود، این استدلال‌ها صحیح نمی‌بودند. قانون لزوم معلول در هنگام وجود علت تامه آن، به صورت پرشماری در قرآن استفاده شده است؛ مانند استدلال از طریق صفات عالی‌ه‌ی بر آثار و معلول‌های آن صفات. قرآن با تعمیم خلقتش بر همه اشیا خداوند را علت و فاعل همه اشیا و اجزای کائنات می‌داند و از سویی رابطه علی و معلولی تکوینی را بین همه اشیا برقرار می‌شمارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ۲۹۳-۲۹۵). همچنین به نظر علامه عبارت «ان الله خالق كل شيء» عقلاً هم نمی‌تواند علیت بین اشیا را باطل کند؛ زیرا قضاوت عقلی بر مدار علیت عام می‌چرخد و با بطلان قانون علیت، راه اثبات صانع بسته می‌شود و دیگر نوبت به کتاب نمی‌رسد تا با آن رابطه علیت باطل گردد. اما در پاسخ اینکه چگونه می‌شود انحصار علیت فاعلی در خداوند را با رابطه علیت در اشیا جمع کرد، علامه می‌گوید:

منشأ اشکال اینها این است که اینان علت طولی را با علت عرضی خلط کرده‌اند. دو علت عرضی نمی‌توانند در عرض هم بر معلول واحد وارد شوند؛ اما اگر یکی در طول دیگری باشد، مانعی ندارد؛ مثلاً علت تامه آتش، علت حرارت هم هست؛ حال آنکه آتش هم علت حرارت است. به عبارت دیگر اینها بین ما منه الوجود و ما به الوجود خلط کرده‌اند (همان).

تحلیل: بحث علیت از بحث‌هایی است که در فلسفه به آن پرداخته شده است و از آنجا که موجود یا علت است و یا معلول، بنابراین طبق تعریف خود علامه در *نهایه* بحث برهانی از علت و معلول ملاک بحث فلسفی را دارد؛ زیرا علت به همراه مقابل خود (معلول)، مساوی با موضوع (موجود) می‌گردد. براین اساس علامه طباطبائی بخش کاملی را در *بدایه* (مرحله هفتم) و *نهایه* (مرحله هشتم) به بحث علیت و احکام آن اختصاص داده و در آنجا ضمن اقرار به رابطه ضروری علت و معلول، آن را برهانی ساخته و به شبهات در این باب پاسخ داده است (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۵۶-۱۶۶؛ طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۵-۲۱۴)؛ اما نکته این است که حکم به وجود علیت میان اشیا امری فطری است و همه عقلا آن را می‌فهمند و می‌پذیرند. این در حالی است که فیلسوفانی همچون هیوم در این امر عقلایی تشکیک کرده‌اند؛ با این توجیه که چه بسا حکم ما به علیت میان اشیا ناشی از عادت به مشاهده وقوع پدیده‌ای پس از پدیده دیگر باشد بدون اینکه بین آن پدیده‌ها رابطه ضروری باشد (بایر، ۱۹۹۸، ص ۳۶۹۴).

در فرهنگ اسلامی نیز اشاعره به سبب شبهه‌ای که درباره قدرت، اراده و اختیار خداوند و تضاد موهوم آن با ضرورت علی داشته‌اند، ضرورت علی را (در طبیعت) انکار کرده‌اند و به جریان عادت بین حوادث متعاقبه‌ای که ما آنها را علت و معلول می‌نامیم معتقد شده‌اند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۴۱)؛ اما علامه طباطبائی که علاوه بر آشنایی با اندیشه‌های فلاسفه اسلامی و نیز دیگر نحله‌های فکری اسلامی از روی عشق فطری و ذوق طبیعی افکار محققان فلاسفه اروپا را نیز به خوبی از نظر گذرانیده (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۲۰)، از این اقوال مخالف آگاهی کامل داشته است. در ذیل همین آیه نیز علامه در آغاز کلام و پیش از آنکه بحث علیت را از دید قرآن بجوید، یادآور می‌شود که بحث‌های عجیبی بین پژوهشگران ملل مختلف درباره این مسئله در گرفته که خود منشأ اقوال مختلفی نه تنها در میان فلاسفه و متکلمان اسلامی، بلکه بین فلاسفه و متکلمان یهودی و مسیحی گشته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۹۳). این خود نشان می‌دهد که علامه اگرچه به تصریح خود به مقتضای تفسیر، در مقام ارائه بیان این اقوال و مناقشه در آنها نبوده، بلکه با تدبیر در آیه به دنبال مفاد آن است (همان)، از این اقوال اطلاع و به آنها نظر

داشته و براین اساس با توجه به «فلسفه دیگران» به استنطاق قرآن نسبت به موضوع علیت می‌پردازد و در نتیجه به گونه بدیع و نوینی نشان می‌دهد که قرآن هم دید مشترکی با عقلا در باب علیت دارد و موافق با دیدگاه «فلسفه ما» و برخلاف کسانی همچون هیوم، کانت و ابوالحسن اشعری، علیت را به رسمیت می‌شناسد.

نتیجه‌گیری

عَلَّامَه طباطبائی در تفسیر خود طبق آنچه در مقدمه اشاره کرده به ظاهر پایبند است و ملاک اصلی در تفسیر آیات و فهم آنها در نظر او عبارت است از ظاهر خود آیه و دیگر آیاتی که می‌توانند به فهم آیه مورد تفسیر کمک کنند. از سویی دانستیم که ایشان سه نوع عقل‌ورزی را معرفی کرد که دو نوع آن را فلسفه خواند و ما با الهام از تعبیر ایشان این سه عقل‌ورزی را با نام‌های «فلسفه دیگران»، «فلسفه ما» و «عقل فطری» خواندیم. با بررسی مطالب تفسیر المیزان درباره فاعلیت الهی دانستیم که این سه نوع عقل‌ورزی هر یک به گونه‌ای بر تفسیر المیزان تأثیر داشته است.

فلسفه دیگران در قالب استنطاق (پیش فرض‌های استنطاقی) آیات و ارائه پرسش‌های جدید به قرآن تأثیرگذار بوده است؛ اما هرگز معنایی را بر آیات تحمیل نکرده و سبب خروج عَلَّامَه از روند استظهار نشده است. «فلسفه ما» نیز در قالب استنطاق آیات تأثیرگذار بوده است و علاوه بر این در قالب مؤید و شاهد عقلی و همچنین در قالب پاسخگو به اشکالات مقدر به محتوای آیات نیز مورد استفاده قرار گرفته است. عَلَّامَه در این بخش نیز با ارائه بحث فلسفی به طور جداگانه، حوزه تفسیر از فلسفه را جدا ساخته و در این باب نیز پا از ظهورات فرا نگذاشته است و از آنها به عنوان «پیش فرض استنطاقی» استفاده کرده است. این بخش تنها بابتی را برای گفت‌وگوی قرآن با برهان و وحی با فلسفه گشوده است. گفتنی است که در اینجا در بحث فاعلیت الهی بین نظر عَلَّامَه در فلسفه و در تفسیرشان مغایرتی نیست؛ بلکه بسیاری از مباحث فلسفه ایشان در این بحث مانند واحد بودن فعل الهی، سنخیت علت و معلول و انحصار فاعلیت الهی، در تفسیرشان

آمده و بی‌آنکه بر ظاهر قرآن تحمیل شود، از آن استنتاج شده است.

به نظر می‌رسد که بعد استنتاجی فلسفه تأثیری گسترده بر تفسیر المیزان داشته، و یکی از علل منحصر به فرد بودن آن از حیث عمق و جامعیت است. علامه با افقی که فلسفه فراروی‌شان گذاشته است، با زاویه دیدی باز و با ذهنی پر از پرسش در برابر قرآن زانو زده و با التزام به ظاهر آیه به لایه‌های عمیق‌تری از معنا می‌رسد. این‌گونه، علامه در دام انکار ظاهر که ناشی از ساده‌اندیشی باشد گرفتار نمی‌آید؛ بلکه دانش فلسفی علامه با چنین رویکردی (رویکرد استنتاجی و نه استخراجی)، زمینه را برای التزام هرچه بیشتر به ظاهر و معنای حقیقی الفاظ قرآن فراهم آورده است. علامه در معرفی طبقه ششم مفسران که پس از پیدایش علوم مختلف و نضح آنها در اسلام فزونی گرفته‌اند و هریک از راه فن مخصوص خود به تفسیر پرداخته است، ضمن اشاره به خدمت این طبقه در خارج ساختن فن تفسیر از حالت جمود و رکود قبلی و وارد کردن آن به مرحله بحث و نظر، تصریح می‌کند که در اغلب بحث‌های تفسیری این طبقه نظریات علمی به قرآن تحمیل شده و خود آیات قرآنی از مضامین خودشان استنتاج نشده‌اند (طباطبائی، بی‌تا - ب، ص ۷۰). بدین وسیله ایشان به مرز بین تحمیل معنا و استنتاج معنا تصریح می‌کند.

این در حالی است که علامه به «عقل فطری» نقش «پیش فرض استخراجی» می‌دهد و این عقل به کشف معنا از متن کمک می‌کند، تا آنجا که در محل تعارض حکم آن با ظهورات قرآن، حکم آن ترجیح داده می‌شود و بر آن اساس، ظهور به تأویل می‌رود. ایشان در مقدمه، مشکل مفسران فیلسوف را این دانسته بود که آنها براساس ادله غیربیین و یا غیرمیین دست به تأویل ظاهر آیه می‌زنند. براین اساس روشن می‌شود که حجت نظری و دلیل عقلی قطعی در نگاه ایشان با یکدیگر تفاوت دارند و اولی اعم از دومی است. ایشان بارها از استدلال صریح عقلی و برهانی دفاع می‌کند و حجیت خود کتاب را نیز منوط به آن می‌داند و از این‌گونه عقل‌ورزی در کشف و استخراج معنا بهره می‌گیرد و صرفاً در موارد اندکی که ظاهر آیه با حکم صریح عقل منافات داشته باشد، دست به تفسیر خلاف ظاهر می‌زند.

منابع

- ابن سینا، ۱۴۰۴ق، *الاهیات شفاء*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- ارسطو، ۱۳۸۵، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- اسدی نسب، محمدعلی، ۱۴۳۱ق، *المناهج التفسیریة عند الشیعة و السنة*، قم، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة.
- افلوطین، ۱۹۹۷، *تاسوعات افلوطین*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- ایچی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۰، *خیر الاثر در رد جبر و قدر*، قم، قبله.
- ، ۱۳۸۰، *هزار و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب.
- دیباچی، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۶، «فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی»، *اندیشه دینی*، ش ۲۴، ص ۱-۲۴.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا - الف، *بداية الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی تا - ب، *قرآن در اسلام*، مشهد، طلوع.
- ، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۷۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۴۲۴ق، *نهایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ق، *الاعمال الفلسفیة*، بیروت، دارالمناهل.
- کندی، محمدبن یوسف، بی تا، *رسائل الکندی الفلسفیة*، قاهره، دارالفکر العربی.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۷، *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، *حق و باطل به ضمیمه احیای تفکر اسلامی*، تهران، صدرا.