

نوع مقاله: پژوهشی

پیوند سنجش‌پذیری و بازخواست‌پذیری فعل الهی از دیدگاه علامه طباطبائی

mbagheri95@ut.ac.ir

ghmalek@ut.ac.ir

ک. مهدی باقری / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

احد فرامرزی قراملکی / استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴

چکیده

براساس آموزه‌های قرآنی، از آنچه خدا انجام می‌دهد سؤال (بازخواست) نمی‌شود (انبیاء: ۲۳). مقاله حاضر با بررسی رابطه سنجش و بازخواست درباره افعال الهی براساس تفسیر علامه طباطبائی، تلاش دارد به تبیین تازه‌ای از مبنای سؤال‌ناپذیری فعل باری دست یابد. به زبان منطق ریاضی، «بازخواست کردن» محمولی چهار موضعی است: کسی (۱) از کسی (۲) درباره چیزی (۳) در نسبت با معیاری مشخص (۴) بازخواست می‌کند. در تفسیر علامه از آیه «لایسأل»، موضع چهارم یعنی «معیار سنجش» همان موضع سوم یعنی «فعل الهی» است. از نظر ایشان، چون ملاک سنجش افعال دیگران حکمت و مصلحتی است که از فعل الهی اقتباس شده، بنابراین افعال الهی را نمی‌توان با چنین ملاکی سنجید. بدین‌سان، سنجش‌ناپذیری افعال الهی به‌مثابه شرطی برای بازخواست‌ناپذیری آن قلمداد می‌گردد. این پژوهش علاوه بر بهره‌مندی از ابزار منطق محمولات، برخی مبانی معرفتی در تفسیر علامه طباطبائی در مقایسه با برخی تفاسیر رقیب را نیز بررسی می‌کند تا به تحلیل دقیق‌تری از دیدگاه ایشان در عینیت فعل الهی با حکمت دست یابد.

کلیدواژه‌ها: سؤال‌ناپذیری فعل الهی، علامه طباطبائی، سنجش‌پذیری فعل الهی، تفسیر المیزان، آیه «لایسأل».

براساس آیه ۲۳ سوره «انبیاء»، از آنچه خدا انجام می‌دهد سؤال نمی‌شود: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ». عدم سؤال از فعل الهی اهمیت ویژه‌ای در تاریخ اندیشه‌های تفسیری و کلامی دارد و موضوع عدل، حکمت و همچنین مسائل پرنزاعی، نظیر تکلیف، خلق افعال بندگان، حسن و قبح و قاعده «لطف» با تفسیر آیه «لایسأل» پیوند خورده است. این آیه اساس کلام اشعری را تشکیل می‌دهد که از قرن چهارم تاکنون مذهب کلامی رسمی اهل سنت شمرده می‌شود (خرمشاهی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۴-۳۰۰)، به گونه‌ای که گروهی از اشاعره با استشهداد به آیه مزبور معتقدند: خداوند هر چه می‌خواهد انجام می‌دهد و پاسخگوی کسی نیست، حتی اگر همه موجودات را به دوزخ برد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۵).

برای دستیابی به برداشتی روشن و دقیق از سؤال‌ناپذیری فعل باری، می‌توان از مبنای آن پرسید. منظور از این مبنا، ویژگی خاصی از خداوند یا افعال اوست که چرایی نفی یا نهی سؤال از فعل الهی را تبیین می‌نماید. برخی از اندیشمندان مبنای مزبور را در حکمت و «عدل الهی» (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۱۱) و گروهی دیگر آن را در شأن «ذات الهی» و عظمت و بی‌همتایی ربوبی جست‌وجو کرده (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۹۷-۴۹۸؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۳۴-۳۵) و با تأکید بر مالکیت ذاتی خدا و قاهریت او، مقام الوهیت او را منزه از محاسبه و بازخواست در افعال دانسته‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۳۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۲۸۰؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۲). دسته‌ای نیز با مبنای عدم غرضمندی خداوند در آفرینش به تبیین چرایی سؤال‌ناپذیری او در افعال پرداخته و برآند که چون افعال الهی به غایات و اغراض معلل نیست، چون و چرا در علت غایی فعل الهی جایی ندارد (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۰۶).

گوناگونی آراء اندیشمندان در توضیح سؤال‌ناپذیری فعل باری و اهمیت لوازم و پیامدهای معرفتی برخی از این آراء چنان است که ضرورت پژوهش‌های اثربخش در قالب حل مسائل روشن و متمایز در این باره را نمایان می‌کند. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین مسائلی که در تفسیر آیه محل بحث و بحث‌های کلامی در خصوص آن مغفول واقع شده، توجه به نسبت بازخواست و سنجش فعل الهی و عدم تمایزگذاری میان این دو مفهوم در معنای «سؤال از فعل الهی» است. این مقاله می‌کوشد براساس تحلیل رابطه میان سنجش‌پذیری و بازخواست‌پذیری افعال الهی و با تحلیل انتقادی تفسیر علامه طباطبائی در *المیزان* به رهیافتی نو در فهم «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» دست یابد که با مبنای مطرح در میراث تفسیری مانند حکمت، عدالت، مالکیت و قاهریت متفاوت است.

مسئله بررسی نقش «سنجش‌پذیری» افعال الهی در تبیین «سؤال‌ناپذیری» فعل الهی در قالب این پرسش ظاهر می‌گردد: پیوند میان سنجش‌پذیری و بازخواست‌پذیری از کدام گونه است؟ آیا سنجش‌پذیری فعل الهی «علت»، «شرط» و یا «دلیل» بازخواست‌پذیری آن است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش، اولاً به تحلیل منطقی محمول «بازخواست کردن» (بر پایه منطقی جدید، بخش محمول‌ها) در تفسیر آیه «لایسأل» می‌پردازیم ثانیاً، براساس یکی از

رویکردهای متن‌پژوهی، برخی زمینه‌های ذهنی کلامی و فلسفی در تفسیر علامه طباطبائی را در مقایسه با برخی تفاسیر رقیب بررسی می‌کنیم تا ابتدا به فهم بهتری از تفسیر و سپس به نقد دقیق‌تری از آن دست یابیم.

پیشینه تحقیق

اگرچه مواجهه با آیه ۲۳ سوره «انبیاء» با پیشینه‌ای از صدر اسلام تا دوران معاصر در گفتمان تفسیری، فلسفی و کلامی مطرح بوده، ولی در جست‌وجوهای نگارندگان، شمار کمی از پژوهشگران به‌طور خاص به موضوع سؤال‌ناپذیری فعل خدا پرداخته‌اند. استاد مطهری ذیل موضوع «حکمت»، با وارد دانستن چند نقد اساسی بر دیدگاه علامه طباطبائی درباره مفاد آیه «لایسأل»، تفاسیر قدما بر پایه حکمت را دیدگاه نهایی خود در بیان مبنای سؤال‌ناپذیری فعل الهی قرار داده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۱۰-۴۴۴). آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۱) در مقاله‌ای فعل الهی را براساس این‌همانی با «قانون عالم»، غیرقابل اعتراض می‌داند که البته دیدگاه ایشان تقریری از نظریه علامه طباطبائی است.

حیدری (۱۳۸۳) در بررسی پرسشگری و پاسخ‌گویی در سیره پیشوایان دینی، موضوع سؤال از خداوند را مطرح ساخته است. در این تحقیق علاوه بر اینکه دیدگاه‌های رقیب گزارش و نقادی نشده، به تحلیل ملازمه میان مالکیت و عدم مسئولیت (مدعای تحقیق) نیز توجهی نشده است.

شیرزاد (۱۳۹۸) در مقاله خود، برخی از آراء عمده در تبیین آیه «لایسأل» را آورده و نتیجه گرفته است: آیه محل بحث دلالتی بر ممنوعیت (مطلق) پرسش از خداوند ندارد، بلکه درباره فعل الهی تنها از آن نظر که براساس علم و حکمت و حجت بالغه است، سؤال نمی‌شود. البته در همین مقاله براساس ارتباط آیات قبل و بعد، چنین جمع‌بندی شده که آیه مزبور دلالت بر توحید الهی و عبودیت محض بنده دارد و هر فعلی، حتی پرسش کردن (اعم از الزامی، اعتراضی و استخباری) خروج از دایره بندگی است، مگر اینکه از سوی خدا مأذون باشد.

به نظر می‌رسد عدم مواجهه مسئله‌محور با آیه «لایسأل» و بهره نبردن از ابزار تحلیل منطقی در تفکیک مسائل ناظر به آن، مفهوم سؤال‌ناپذیری فعل الهی را همچنان در سطح دشواره‌ای مرکب از مسائل گوناگون حل نشده، به‌ویژه در باب مبادی معرفتی نگاه داشته است. در ادامه و در جهت حل مسئله مقاله، ابتدا به تحلیل مفهومی واژه «یسأل» در آیه خواهیم پرداخت تا به تحلیلی از برداشت مفسران از معنای «سؤال» در عبارت «لایسأل عما یفعل و هم یسألون» دست یابیم.

۱. تحلیل مفهومی

«یسأل» از ماده «سأل» محوری‌ترین واژه آیه «لایسأل» است. مؤلفه مشترک در معنای لغوی ماده «سأل»، طلب و درخواست چیزی از کسی است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۴۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۱۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۳۷). اعم از اینکه مطلوب خبر، فهم، علم، مال یا چیز دیگری باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۷). راغب اصفهانی می‌گوید: اگر سؤال با «عن» متعدی شود به معنای طلب شناخت و آگاهی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۳۷). سؤال می‌تواند نه برای استفهام، بلکه برای توییح و احتجاج باشد؛

همچنان که سؤال خدا از بندگان در روز قیامت از همین صنف است (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۵۴۷). از برآیند آراء لغت‌دانان به‌دست می‌آید که «سؤال» به‌معنای درخواست هر چیزی است که البته گاهی این مطالبه از سر اعتراض و الزام و گاهی هم صرف استفهام و طلب معرفت است.

چون در متن قرآن، ماده «سأل» در مواضع متعدد و در ساخت‌های گوناگون به کار رفته است، برای کشف مفهوم سؤال در آیه باید به معانی و کاربردهای قرآنی آن توجه داشت. البته بررسی تفصیلی این موضوع، به‌ویژه با ابزار معناشناختی مجال دیگری می‌طلبد و در اینجا تنها به برخی از آراء قرآن‌پژوهان در این باره بسنده می‌کنیم.

نیشابوری در وجوه القرآن در باب «سؤال» می‌نویسد: مفهوم سؤال در قرآن با پنج هدف استفهام، درخواست حاجت، تعنت (به رنج انداختن)، احتجاج و امتحان به کار رفته است (نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۰۸-۳۰۷). بسیاری برآند که سؤال در آیه «لایسأل» به‌معنای استفهام نیست؛ زیرا در آیاتی از قرآن، بسیاری از سؤالات استفهامی و استخباری مخاطبان وحی به رسمیت شناخته شده و سؤال‌کنندگان سرزنش نشده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱). کاربرد این مفهوم در آیه محل بحث به‌معنای درخواست عطا و بخشش نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا از لحاظ ساختار زبانی، سؤال استعلائی متعدی بنفسه است و دو مفعول بی‌واسطه می‌گیرد؛ اما سؤال در آیه «لایسأل» با «عن» به مفعول دوم متعدی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۰).

بیشتر مفسران مفهوم «سؤال» در «لایسأل عما یفعل» را از گونه سؤال اعتراضی دانسته‌اند. ایشان گاهی سؤال در آیه «لایسأل» را به سؤال توییخی (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۱۳) و گاهی آن را به «محاسبه و حسابرسی» (ماوردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۲؛ تیمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۰۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۱۱) معنا کرده‌اند. سمرقندی کاربرد سؤال در آیه را «احتجاج» بر خداوند می‌داند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۲۲). از نظر **فخررازی**، آیه «لایسأل» دربردارنده مفهوم سؤال اعتراضی با قصد «منع تهدیدآمیز» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲) و از دیدگاه **ابن‌عاشور**، پیام آیه نفی سؤال «انتقادی» از فعل الهی است (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۳۵). برخی معاصران این سؤال را از گونه استفهام انکاری و تعجبی و شامل معنای «حسابرسی» دانسته‌اند. براین اساس، مفاد آیه این می‌شود: روا نیست کسی از سر انکار بگوید: آیا حکمتی در فلان آفریده خداوند هست؟ (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۳۷۴).

علامه **طباطبائی** هرچند به‌طور خاص به‌معنای «سؤال» در آیه نپرداخته، ولی در بیان مفهوم آن عبارت «مؤاخذة با هدف مذمت عقلی و یا عقاب مولوی» را به کار برده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۶۹). تمایز معنای «محاسبه» و «مؤاخذة» مهم است. در مؤاخذة هشداری است بر مجازات و مقابله (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۶)، درحالی‌که در حسابرسی، تنها به «اشراف و دقت نظر» برای رسیدگی در امری تأکید می‌شود (همان، ج ۲، ص ۲۴۶). بنابراین سؤال مؤاخذة‌ای از یک فعل علاوه بر واکاوی درستی، اتقان و حکمت فعل، بر مؤلفه اعتراض تأکید بیشتری دارد. چون علامه سؤال اعتراضی نسبت به افعال الهی را - درواقع - مؤاخذة از «مصلحت» انجام آن افعال برشمرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲)، در بخش بعد به نظریه خاص ایشان در عینیت فعل خداوند با مصلحت و حکمت و ارتباط آن با سؤال‌ناپذیری فعل الهی خواهیم پرداخت:

۲. عینیت فعل الهی با نظام خارج و حکمت

مسئله رابطه سنجش‌پذیری و بازخواست‌پذیری فعل الهی را می‌توان در آن دسته از تفاسیری که آیه «لایسأل» را بر مبنای حکمت الهی تبیین نموده‌اند پی‌جویی کرد. به‌طور کلی مفسرانی که سؤال‌ناپذیری فعل باری را بر مبنای حکمت الهی تفسیر نموده‌اند خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. در دیدگاه نخست، از آن‌رو که خداوند فعلش را تنها براساس حکمت و صواب انجام می‌دهد و احتمال انجام فعل غیرحکیمانه توسط او منتفی است، از فعل او سؤال نمی‌شود. در مقابل، مبنای بازخواست از فعل بندگان، امکان صدور خطا و باطل از سوی آنان است (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۷۱).

زمخشری با اشاره به عدم سؤال از افعال پادشاهان و مقایسه آن با افعال الهی می‌گوید: خداوند آفریننده روزی‌بخش در مقام ربّ الارباب و ملک‌الملوک به سؤال‌ناپذیری در افعالش شایسته‌تر است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۱). در این دیدگاه که بیشتر از سوی برخی اندیشمندان شیعه و معتزلی بیان شده، برخی افعال حسن و حکمت ذاتی دارند، اعم از اینکه خداوند آن افعال را انجام دهد یا ندهد و به آنها امر کند یا نکند. با این مبنا فعل خداوند هرچند سنجش‌پذیر، ولی بازخواست‌ناپذیر است؛ زیرا نتیجه سنجش فعل خدا با معیار حکمت، همواره و بدون استثنا یک پاسخ بیشتر ندارد؛ فعل او حکیمانه است. به همین سبب سؤال اعتراضی نسبت به فعل «همواره درست» نارواست.

از نظر علامه طباطبائی این دیدگاه از جهتی قابل نقد است و آن اینکه خداوند را محکوم به قواعد اعتباری عقل انسانی نموده است. نفی سؤال از فعل الهی به خاطر حکیمانه بودنش - در واقع - مبنایی خارج از ذات فعل است و ظاهر آیه «لایسأل» این معنا را نمی‌رساند. اگر اطاعت از خدا به این علت باشد که او حکیم است، دیگر میان خدا و مخلوقات حکیم او فرقی نیست. در این صورت آنچه واجب‌الاطاعه است همان حکمت و مصلحت است، نه ذات خداوند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۶۹-۲۷۰).

۲. در دیدگاه دیگر بر پایه حکمت، فعل الهی نه منطبق با حکمت، بلکه عین حکمت است. در این دیدگاه، فعل الهی، نه به خاطر مفید بودن به قید حکمت (یا عدل)، بلکه از آن نظر که خودش معیاری برای سنجش حکمت (یا عدالت) دیگر افعال است، نمی‌تواند بررسی و محاسبه شود. اطلاق اراده و فعل الهی چنان است که به هیچ اراده دیگر یا حتی به ناموس و قانونی برای اداره نظام جهان مفید نمی‌شود.

ریشه‌هایی از این اندیشه را می‌توان در تفسیر سیدقطب پی‌جویی نمود. وی می‌گوید: اگر کسانی از سر غرور در آفریده‌های از آفریده‌های خداوند چون و چرا آورند، گویا حکمتی در آن نیافته و از ادب واجب بر حق معبود تجاوز کرده‌اند، ضمن اینکه از قلمرو محدود ادراک بشری نسبت به اسباب و علل و غایات، پا فراتر نهاده‌اند. چون تنها خداوند به همه چیز علم و بر آنها سیطره دارد، اشیا را تقدیر می‌نماید و بر آنان حکم می‌کند و جایی برای محاسبه و بازخواست از فعل او باقی نمی‌ماند (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۳۷۴).

این تفسیر در نظر ابتدایی مشابه تفاسیر دسته نخست و بر پایه «مطابقت» فعل خدا با حکمت به نظر می‌رسد، درحالی‌که تحلیل دقیق استدلال سیدقطب گویای تبیین سؤال‌ناپذیری فعل باری بر مبنای «عینیت» فعل الهی با حکمت است. به نظر وی، محاسبه یک فعل همواره براساس حدود و مقیاسی از پیش وضع شده است. اراده الهی که

خود وضع‌کننده و ترسیم‌گر حدود و مقیاس‌هاست، هرگز مقید به این حدود نشده و به همین سبب از آن سؤال نمی‌شود. ولی آفریده‌ها براساس حدود و مقیاس‌هایی که برایشان وضع شده است مؤاخذه می‌شوند (همان). البته سیدقطب توضیح بیشتری درباره چستی این حدود و چگونگی ارتباط بازخواست کردن با حدود و مقیاس‌های اشاره‌شده ارائه نمی‌دهد.

علامه طباطبائی در تفسیری مشابه، ولی دقیق‌تر، اساس بازخواست از هر فعلی را با تبیین مفهوم «مصلحت انجام آن فعل» به تفصیل توضیح می‌دهد. منظور از «مصلحت افعال» که هر شخص با رعایت یا عدم رعایت آن بازخواست می‌شود، همان غرض یا سبب فاعلیتِ فاعل و محرک او در انجام فعل است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱). صاحب‌المیزان چستی این مصلحت را ضمن بیان رابطه آن با نظام عالم واقع بیان می‌کند. هر کس از نظام حاکم در خارج و قوانین کلی و جاری در آن نظام که حرکات را به سوی غایتش سوق می‌دهد صورتی ذهنی نزد خود دارد. از سوی دیگر، هر فاعل صاحب اراده، همه سعی‌اش این است که فعل خود را با آن نظام علمی که صورت علمی‌اش را در ذهن دارد وفق دهد و مصالح و محاسنی را که برای آن صورت علمی در نظر گرفته است به‌وسیله فعل خود تحقق بخشد (همان، ص ۲۷۱-۲۷۲).

بنابراین، حکیم کسی است که فعلش با این صورت ذهنی منطبق شده و عملی متقن انجام داده است. در مقابل، اگر کسی دچار خطا شده و به مصالح مأخوذ از نظام عالم واقع دست نیافت، غیرحکیم یا حتی «جاهل» خوانده می‌شود. به بیان علامه، اگر فاعلی را حکیم و فعلش را مطابق حکمت می‌نامیم، به این علت است که فعل او با وساطت علم با نظام خارج منطبق است. به همین سبب، غیر از خدای تعالی هر فاعل مختار دیگری مسئول و موظف است فعل خود را با نظام خارجی تطبیق دهد.

انسان در پاسخ کسی که می‌پرسد: چرا چنین کردی، به علت و وجه مصلحتی که وی را وادار به آن فعل کرده است، اشاره و بر آن استدلال می‌کند، اما چنین سؤالی درباره خدای تعالی هیچ جایی ندارد. فعل خدا همان خارجیت و خود نظام خارجی است که هر حکیمی فعل خود را با آن تطبیق می‌دهد، و به تعبیر علامه غیر این نظام خارجی نظام دیگری نیست تا خداوند فعل خود را با آن تطبیق دهد (همان).

به بیان دیگر، «مصلحت» و «حکمت»، صفت ذاتی جهان خارج (به‌مثابه فعل الهی) بوده و از این نظر، شایسته است فعل انسان حکیم را «حکیمانه» و فعل خداوند را «حکمت» بنامیم.

پرسش از علت و وجه مصلحت انجام فعل - درواقع - سؤال از گونه‌لم غایی است. این لمّ خود می‌تواند از گونه ثبوتی یا اثباتی باشد. پرسش از غایت آنگاه که در قالب تطابق ذهنی با یک ملاک و معیار در نظر گرفته می‌شود - آنچنان‌که علامه نیز بر آن تأکید دارد - در اصل سؤالی از نوع لمّ اثباتی و در مقام سنجش‌گری ذهنی است.

شواهدی از آیات قرآن برای اثبات عینیت فعل الهی با نظام خارجی (حق) وجود دارد. بر پایه آیه «لِحَقِّ مِنْ رَبِّكَ فَلَاتَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (آل عمران: ۶۰)؛ حق از خدا شروع شده است و به سوی او بازمی‌گردد. اگر حق از جانب خدا باشد، عالم خارج (= فعل خداوند) بالاصاله حق است و قول و فعل مطابق با آن، به تبع آن حق می‌گردد. به همین دلیل، آن سخن یا اعتقادی را «حق» می‌نامیم که با واقعیت و خارج تطبیق کند.

از سوی دیگر، در آیه «وَّيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ» (انعام: ۷۳) کلمه «کن» تنها وسیله ایجاد، کلام خدا و نیز حق (عین ثابت خارجی) معرفی شده است. یعنی: قول خدا عبارت است از: همان حقیقت وجود اشیای خارجی که هم قول خدا و هم فعل او است. وقتی عالم خارج فعل خدا باشد با در نظر گرفتن اینکه همین خارج مبدأ قول و عمل حق است، به‌خوبی روشن می‌شود که چرا در قرآن آمده است: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» و - مثلاً - نیامده: الحق مع ربک = حق با پروردگارت است. پس سؤال از تطابق فعل با حق در غیر خود حق صحیح است، نه درباره حق؛ زیرا حق بودن به ذات خود اوست، نه به مطابق بودنش (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۳).

آراء برخی از مفسران متقدم اشعری را می‌توان در نظر ابتدایی و از یک نظر با دیدگاه علامه در عینیت فعل الهی با حکمت مشترک دانست. گروهی از اشاعره معتقدند: حکمت مستقل از فاعلیت ذات الهی و امر و نهی او نیست. به‌نظر فخررازی، فعل الهی با حکمت و مصلحت سنجیده نمی‌شود، بلکه ذات او چنین اقتضا می‌کند که بالذات ستودنی و غیرقابل مؤاخذه باشد. به گفته وی، معتزله سؤال‌ناپذیری فعل الهی براساس حکمت را بر «اصلی دیگر» و غیر از مبنای اشاعره بنا کرده‌اند. براساس این اصل معتزلی، خداوند به زشتی زشتی‌ها آگاه بوده و از انجام آنها نیز بی‌نیاز است. پس هرگز مرتکب زشتی و نادرستی نمی‌گردد. چون پاسخ حسابرسی از فعل الهی همواره معلوم و مشخص است، دیگر جایی برای چون و چرا در افعال او نمی‌ماند. این در حالی است که فخررازی آیه «لایسأل» را بر مشی اشاعره و بر پایه عدم استقلال حکمت از ذات ستودنی خداوند تفسیر نموده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۳۲). فخررازی معتقد است: سؤال اعتراضی تنها با قصد «منع تهدیدآمیز» مطرح می‌شود و چون چنین منع و تهدیدی درباره ذات خداوند منتفی است، سؤال اعتراضی و بازخواستی در خصوص افعال او نارواست (همان). در مشی اشعری، چون ملاک و ضابطه، تنها اراده الهی است، پس هرچه او اراده کرده عین صواب و حکمت است، هرچند به‌نظر عقل انسانی خلاف حکمت، عبث، لهو و لعب باشد (قاسمی، ۱۳۹۲). با این بیان اگر خداوند درباره افعالش غیرقابل بازخواست باشد، آنگاه شمول سنجش‌پذیری اخلاقی نسبت به فعل الهی از اساس از بین می‌رود. از نظرگاه اشعری که حکمت و مصلحت همان چیزی است که خدا انجام دهد، فعل الهی خودش ملاک و معیار سنجش فعل دیگران است و بدین سان، سنجش فعل او و سؤال از درستی و نادرستی آن برچیده می‌شود. هرچند دیدگاه منسوب به اشاعره و نظر علامه طباطبائی در اصل سنجش‌ناپذیری فعل الهی مشترکانه، ولی از جهتی دیگر با هم افتراق دارند. این اختلاف را در ادامه و در ضمن تحلیل منطقی نسبت سنجش و بازخواست بررسی می‌کنیم:

۳. تحلیل منطقی نسبت سنجش و بازخواست

در منطق جدید (در قسمت محمولات)، بخش اسمی جمله می‌تواند بر دو گونه «ثابت» و «متغیر» و بخش محمولی نیز «یک موضعی» یا «چند موضعی» باشد. «سؤال کردن» به‌معنای حسابرسی و بازخواست، محمولی چهار موضعی است: کسی (موضع نخست) از کسی (موضع دوم) درباره چیزی (موضع سوم) در سنجش با ملاک و معیاری (موضع چهارم) سؤال می‌کند. در محمول چهار موضعی، سؤال اعتراضی و مواخذه‌ای از فعل خداوند، اگر

موضوع سؤال (فعل خدا) را همان ملاک سنجش درستی و نادرستی بدانیم، آنگاه چون چیزی با خودش سنجیده نمی‌شود، سنجش فعل خدا بی‌معنا خواهد شد. بر پایه این تحلیل منطقی می‌توان به مقایسه دقیق‌تر دیدگاه علامه با آراء مفسران اشعری مانند *فخررازری* پرداخت. اگرچه هر دوی این تفاسیر نه‌تنها فعل باری را غیرقابل بازخواست، بلکه از اساس غیرقابل سنجش می‌دانند، اما در چگونگی ابتدای سؤال ناپذیری فعل الهی بر چهار موضع محمول «سؤال کردن» اختلاف دارند.

تفسیر علامه با التفات به هر چهار موضع محمول «سؤال کردن» و البته با تأکید بر رابطه فعل الهی (موضع سوم) با ملاک سنجش (موضع چهارم) استوار است. در این تفسیر، چون فعل خداوند، خودش ملاک سنجش هر فعل دیگری است، پس غیرقابل سنجش خواهد بود. به بیان دیگر، فعل الهی بالذات درست و نیک است و فعل دیگران با واسطه «مطابقت با فعل الهی» به «حکمت» متصف می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۳). این درحالی است که *فخررازری* تنها با نظر به شأن «ذات» الهی (موضع دوم) آیه «لایسأل» را تفسیر نموده است. اگر شأن ذات الهی - فارغ از اینکه فعل او نیک یا بد باشد - اقتضا نماید که هر چه «او» انجام دهد حسن و حکیمانه باشد، آنگاه «ذات» خدا بالذات ستودنی است و نباید او را مورد سنجش، حساسی و بازخواست قرار داد.

انکون می‌توان دریافت سنجش‌پذیری فعل الهی - به‌طور دقیق - چه رابطه‌ای با بازخواست‌پذیری فعل الهی دارد. اگر این رابطه از نوع رابطه علت - معلول باشد، آنگاه از عدم سنجش‌پذیری، عدم بازخواست‌پذیری و از تحقق سنجش‌پذیری و روا بودن آن، تحقق بازخواست‌پذیری و روا بودن آن لازم می‌آید.

برخی صاحب‌نظران چنین رابطه‌ای میان سنجش و بازخواست را، چه درباره افعال الهی و چه حتی درباره افعال انسانی برقرار نمی‌دانند؛ زیرا گاهی فعلی قابل سنجش است، ولی بازخواست از آن ناروا و ناجاست؛ مثلاً برخی برآنند که سؤال اعتراضی تنها درباره فعلی جاری است که احتمال سفاقت در آن باشد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۳۶). در این دیدگاه فعل خداوند - که «حکمت» صفت ذاتی اوست - اگر حتی قابل سنجش و مقایسه با ملاکی دیگر باشد، ولی به یقین بازخواست از آن ناروا است؛ زیرا از یک‌سو، پاسخ سنجش‌گری مفروض همواره مشخص است و از سوی دیگر، کسی از حکیم درباره افعال حکیمانه‌اش بازخواست نمی‌کند که چرا چنان کار درست را انجام دادی؟ (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۳۹).

به نظر می‌رسد نسبت سنجش و بازخواست درباره فعل الهی از گونه رابطه شرط و مشروط است؛ زیرا اگرچه از عدم تحقق شرط یک امر، عدم آن لازم می‌آید، ولی از وجود آن شرط، لزوماً نمی‌توان تحقق امر مشروط را نتیجه گرفت؛ چنان‌که از نبود مقیاس و معیار برای سنجش فعل الهی (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۳۷۴) و عدم امکان سنجش فعل الهی به‌عنوان ملاک سنجش افعال ماسوا (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲)، عدم بازخواست‌پذیری فعل باری اثبات می‌گردد. محمول «بازخواست کردن» مجموعه‌ای متشکل از چهار جزء اساسی است که هر کدام در حکم شرط تحقق مجموعه عمل می‌کنند.

قابل توجه است که در مقام اثبات ذهنی، شرط عدم سنجش‌گری را می‌توان به‌مثابه «دلیل» بر صدق مدعای

عدم بازخواست‌پذیری فعل خداوند بررسی نمود و رابطه سنجش و بازخواست را علاوه بر رابطه شرط - مشروط، از نوع پیوند دلیل - مدعا نیز در نظر گرفت.

۴. سنجش‌ناپذیری فعل الهی و مسئله حسن و قبح افعال

از رویکردهای مهم در متن پژوهی، واکوی زمینه‌های ذهنی مفسران در مسیر پرسش از چرایی ارائه تفاسیر است. این علت‌کاوی به فهم بهتر معنای تفسیر و تبیین آن کمک می‌کند. باید دید چرا و با چه قصدی علامه طباطبائی نظر خود درباره سؤال‌ناپذیری فعل الهی را از تفاسیر بر پایه حکمت و تفاسیر بر مبنای شأن الوهی در میراث تفسیری متمایز کرده است؟ به بیان دیگر، این تمایز به کدام مبنای معرفتی و انگاره کلامی - فلسفی مفسر بازمی‌گردد؟

ابتدا باید دید در تفسیر آیه «لایسأل» چه معنایی از «حکمت» و «مصلحت» مراد است. از بیان علامه ذیل موضوع «سؤال از وجه مصلحت افعال الهی» و تعریف مصلحت به «رساندن موجودات به سوی غایات نهایی» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۲) معلوم می‌شود: ایشان «حکمت» و «مصلحت» را به معنای انتقان و احکام غایت افعال در نظر گرفته است. این مطلب با «حکمت» به معنای حسن بودن (آنچنان که ممدوح عقلا باشد) نیز در ارتباط است؛ یعنی تمام کارهای خداوند غایتی متقن و محکم دارد، به گونه‌ای که حسن و شایسته مدح عقلایی باشد (برای مطالعه بیشتر درباره نسبت حکمت و حسن و قبح، رک: قاسمی، ۱۳۹۲).

اما کدام مبنای معرفتی سبب می‌شود تا بازخواست از حسن، مصلحت و حکمت افعال الهی ناروا قلمداد گردد: اینکه افعال الهی همواره مطابق با مصلحت است، یا اینکه فهم مصلحت افعال الهی دور از دسترس بندگان قرار دارد؟ در بخش تحلیل منطقی نشان دادیم که چگونه علامه طباطبائی برخلاف این دو پاسخ، راه دیگری در پیش گرفته و معتقد است: براساس عینیت فعل الهی (نظام خارج) با حکمت و مصلحت، «تطابق» فعل الهی با حکمت بی‌معنا بوده و در نتیجه بازخواست از وجه حکمت افعال الهی نیز از اساس نامعقول است (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۶۹-۲۷۰). با این بیان، گویی بر خلاف مفهوم «حکمت انسانی»، در مفهوم «حکمت و مصلحت الهی»، مؤلفه معنایی «مطابقت» نهفته نیست. فعل انسان حکیم مطابق با حکمت است، ولی فعل الهی عین حکمت و حسن است. مصلحت، نیکویی و حسن در خصوص افعال خداوند در قالب دوگانه «حسن و قبح عقلی و الهی» از جمله موضوع‌های پرنزاع در میان متکلمان بوده است. از این رو، به نظر می‌رسد تفاوت نظر علامه طباطبائی با آراء متکلمان در مسئله «حسن و قبح»، تبیین‌گر شایسته‌ای برای فهم تمایز تفسیر ایشان از تفاسیر پیشین درباره سؤال‌ناپذیری فعل الهی باشد که در ادامه توضیح آن خواهد آمد:

۴-۱. حسن و قبح اعتباری

علامه طباطبائی براساس دیدگاه خاص خود درباره رابطه عمل انسان با ادراکات اعتباری، معتقد است: افعال الهی محکوم و تابع مصالح و مفاسد زندگی انسانی نیست، بلکه این مصالح و مفاسد (یا حسن و قبح) است که از فعل خدا

و نظام آفرینش او نشئت گرفته است. انسان مفاهیم اخلاقی و حقوقی را (براساس نیازهای اجتماعی‌اش) از مفاهیم حقیقی به عاریت گرفته که ظرف تحقق آن، اعمال فردی و اجتماعی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۰۰). احکام عقل عملی مخترعاتی ذهنی هستند که انسان آنها را به منظور رسیدن به مقاصد کمالی و سعادت زندگی خود وضع نموده است و بنابراین هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری دارد به وصف «خوب و پسندیده»، و هر کدام را که مخالف با سعادت زندگی او بوده به وصف «زشت و ناپسند» توصیف می‌کند. درواقع، اعتبار مفاهیمی مانند خوبی و نیکویی یک امر توسط انسان، همان موافقت و ملائمت آن امر با غرض مطلوب و مقصودی است که از آن انتظار می‌رود و این غایت حقیقی کمال، مستقر در عالم ایجاد و فعل الهی است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ ج ۵، ص ۱۲). یعنی آنچه عقل از خوبی و مصلحت اعتبار می‌کند با حقیقت بی‌ارتباط نیست و از جهتی اعتماد بر عالم خارج دارد و این جهت همان جبران نواقص و نیل به کمال وجودی در عالم واقع است که علامه آن را حکمت و مصلحت می‌نامد. در نتیجه اگر فعل خدا و حقیقت عینی اشیا نبود، کمال وجودی و «موافقت و ملائمت» با آن در کار نبود و به دنبال آن، اعتبار حسن، مصلحت و نیکویی نیز بی‌معنا می‌شد. علامه در همین زمینه دیدگاه دیگران را چنین نقد می‌کند:

۱. برخی با قبول حسن و قبح ذاتی و عقلی، قوانین و سنن اعتباری حاکم بر فعل انسان را بر ذات نامتناهی خدا نیز جاری دانسته و راه افراط را طی نموده‌اند.

۲. گروهی دیگر با پذیرش حسن و قبح الهی و شرعی، راه تفریط پیموده‌اند؛ زیرا آنان غایت حقیقی در فعل الهی را نادیده گرفته و احکام ضروری عقل را در تشخیص افعال الهی بکلی نادیده گرفته‌اند (همان، ج ۸، ص ۵۵-۵۷). حسن و قبح اعتباری راهی میانه این دو گروه پیموده و افعال الهی را نه مطابق با احکام عقل عملی، بلکه بعکس، احکام و اعتبارات عقلی را مطابق افعال الهی و نظام هستی قلمداد می‌کند. همه قوانین اعتباری (مانند حسن و قبح) از فعل خداوند اخذ می‌شود، نه اینکه حقی و قواعدی هست که خداوند کارهای خود را با آن تطبیق می‌دهد و با این تطابق به حکمت فعل خود استدلال می‌کند (همان).

اما اگر فعل خداوند را نمی‌توان مطابق با قواعد عقل عملی و اعتبارات انسانی دانست، چگونه می‌توان از درافتادن به اندیشه حسن و قبح الهی و شرعی بازماند؟ به بیان دیگر، مرز اندیشه علامه طباطبائی در عینیت حسن و مصلحت با فعل الهی با تفکر قائلان به حسن و قبح الهی چیست؟ در ادامه پاسخ این پرسش را در قالب تمایز سنجش و شناخت خواهیم آورد:

۴-۲. تمایز سنجش و شناخت در مواجهه با حسن افعال الهی

برخلاف اشاعره، علامه معتقد است: عقل عملی می‌تواند در جست‌وجوی حسن و مصلحت افعال الهی برآید، هرچند این بررسی عقلانی به صورت سنجش‌گری و مطابقت نباشد. سنجش نیکی و بدی خصوص فعل انسانی به این معناست که اگر فعلی مطابق با نظام عالم بود و آدمی را به کمال رساند به وصف «حکیمانه»، و در غیر این صورت

به وصف «غیرحکیمانه» متصف می‌گردد. این تعریف از «حکمت» شامل افعال الهی نمی‌شود؛ زیرا اولاً، فعل الهی همان نظام عالم است و نمی‌توان چیزی را با خودش سنجید. ثانیاً، خداوند نیازمند هیچ کمالی نیست تا به حکمی که او را به آن کمال برساند محکوم شود. باید توجه داشت مفهوم سنجش و مقایسه غیر از مفهوم «شناخت» به معنای عام آن است و فعل الهی هرچند غیرقابل سنجش، ولی «شناخت‌پذیر» است.

امکان شناخت عقلی و حفظ کارآمدی عقل عملی در فهم حسن افعال الهی، دیدگاه علامه را از نظریه غالب اشاعره در حسن و قبح الهی و شرعی متمایز می‌سازد. اشاعره عقل را قادر به درک مستقلی از حسن و قبح نمی‌دانند. البته در میان اشاعره نیز برخی تدقیق‌ها در سده‌های متأخر دیده می‌شود. برخی گروه‌های اشاعره حسن و قبح ذاتی در دو ملاک «کمال و نقص» و «ملائمت طبع» را پذیرا هستند و تنها اختلافشان با معتزله در ملاک سوم، یعنی «استحقاق مدح و ذم» است. با این حال، بر پایه دیدگاه مشترک مکتب اشعری، حسنی که ممدوح واقع شود و قبیحی که مذموم گردد دو امر شرعی است، نه عقلی (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۸، ج ۱۱).

بدین‌رو در نظر آنان جریان عقل عملی در خصوص حسن و قبح افعال الهی نیز برچیده می‌شود. در مقابل، براساس نظر علامه عقل می‌تواند (از مسیری غیر از تطابق و سنجش‌گری) به مقدار توان خود از عهده شناخت خصوصیات فعل الهی برآمده، آنها را درک کند و در این‌باره مجهولاتی را کشف نماید (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۵۸). تبیین این موضوع از نظرگاه شناخت‌شناسی چنین است که ذهن انسان می‌تواند از تناسب و تلائم میان اجزای طبیعت و یا از نظام و انسجامی که میان ذرات این عالم وجود دارد، حسن و مصلحت را اقتباس و انتزاع نماید (باقی، ۱۳۹۰) و اینچنین در افعال تکوینی و در احکام تشریحی خدا جست‌وجو نموده، در پی کشف مصالح و مفاسد یا حسن و قبح آن برآید. این بررسی عقلی، نه به صورت سنجش‌گری و مقایسه افعال الهی با احکام عقل عملی، بلکه فرایندی است حاصل انتزاع حسن و حکمت از عالم واقع (فعل خدا). بنابراین، اعتبارهای عقلی که نه متبوع، بلکه تابع فعل الهی است، از ادراک (هرچند محدود) حکمت و حسن فعل خدا عاجز نیست و در عین حال، قواعد آن هیچ حاکمیتی بر فعل الهی ندارد.

۵. نقد دیدگاه علامه طباطبائی در سنجش‌ناپذیری فعل باری

برخی دین‌پژوهان دیدگاه علامه را از دو جهت اساسی نقد کرده‌اند. در این بخش این نقدها را گزارش و سپس نقادی می‌کنیم:

نقد اول: آنچه در دیدگاه علامه طباطبائی از خدا نفی شده «حکمت» به معنای متکلمانانه و رایج در میان معتزله و عوام مردم است. «حکمت» به معنای مطابقت، غیر از حکمت به معنای فلسفی و حکمی است. در نظر برخی حکما، حکمت همان علم به نظام احسن است. از علم به نظام وجود علی افضل ما می‌مکن، ایجاد نظام وجود علی افضل ما می‌مکن شکل می‌گیرد؛ یعنی موجودات ایجاد می‌شوند و عالی‌ترین کمال ممکن آنها به آنها داده می‌شود. چرا باید

علامه ابتدا معنای عوامانه از «حکمت» را به خدا نسبت دهد تا بعد بخواهد آن را از خدا نفی کند؟ (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۴۷-۴۴۹).

بررسی و ارزیابی نقد اول: درست است که علامه میان معنای انسانی حکمت با اطلاق حکمت بر خدا تمایز قائل شده، «حکمت انسانی» را همان تطابق فعل با نظام واقع و «حکمت الهی» را عین عالم خارج می‌داند؛ ولی می‌پرسیم: ایشان در مقام مفسر و فیلسوف، چرا و با چه قصدی با اینکه از معنای فلسفی حکمت آگاه بوده، به نفی معنای عرفی و رایج حکمت (حکمت انسانی) درباره خدا پرداخته است؟ مسئله این است که براساس همین معنای فلسفی از «حکمت»، آیا نظام وجود «مطابق» با «افضل ما یمكن» است یا عین آن؟ آیا احسن بودن فعل الهی امری جدای از ذات فعل حق است یا خیر؟ توجه به این مسئله با سنجش‌پذیری فعل الهی، مرتبط است. اینکه افعال الهی نه به صورت تطابقی و بالعرض، بلکه بالذات احسن و افضل هستند، سبب می‌گردد تا خود معیاری برای سنجش حسن و فضل افعال غیر خدا محسوب شوند. به همین سبب فعل الهی نمی‌تواند با خودش و یا با معیارهای اعتباری انسانی ارزیابی شود.

نقد دوم: دومین اشکال وارد شده بر نظریه «عینیت فعل الهی با حکمت» ناظر به یکی از لوازم و پیامدهای این نظریه است. براساس این نقد، با پذیرش نظریه مزبور مفهوم «عبث» و «غیر عبث» درباره فعل الهی معنا نخواهد داشت. اگر حکمت همان فعل خدا و منتزع از آن باشد، دیگر انطباق و عدم انطباق و دو جهت عبث و غیر عبث به معنای رایج آن در خصوص فعل الهی فرض ندارد. در این صورت، استدلال‌های قرآن که به مسئله حکمت اشاره می‌کند، دیگر معنا نخواهد داشت. براساس آیه «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵) و در آیاتی که راجع به قیامت است، از این نظر که عبث در فعل خدا نیست، اثبات می‌شود که غایتی در خلقت آسمان و زمین وجود دارد، نه اینکه چون آسمان و زمین «فعل خدا» است، پس قیامتی هم هست (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۴۶-۴۴۷).

بررسی و ارزیابی نقد دوم: در نگاه نخست به نظر می‌رسد اشکال مزبور بر تفسیر *المیزان* وارد است. در قرآن اصل احتجاج علیه خداوند معنادار شمرده شده است؛ مانند آیه «لَيْتَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵) که سؤال احتجاجی از افعال الهی را «بی‌معنا» نمی‌داند. علاوه بر این، آیات بسیاری در قرآن ردایل اخلاقی به اعتبار عقل عملی (مانند ظلم و خلف وعده) را از خداوند نفی کرده‌اند. اگر چنین مفاهیمی را در قالب معنای رایج و عرفی آن بپذیریم، آنگاه اصل تطابق و مقایسه فعل الهی با مفاهیم اخلاقی و ارزشی «عدل و راستی» معنادار شمرده شده است. گویا قرآن فعل الهی را در گستره سنجش‌پذیری اخلاقی گنجانده، هرچند پاسخ این سنجش‌گری اخلاقی همواره معلوم است.

البته با توجه به تمایز حکمت انسانی و حکمت الهی در بیان علامه، در پاسخ به اشکال مزبور می‌توان گفت: همان‌گونه که کاربرد معنایی «حکمت الهی» (به معنای عینیت با عالم واقع) در نظر علامه از مفهوم «حکمت انسانی» (به معنای مطابقت با عالم واقع) متمایز است، معنای «عبث» و «غیر عبث» نیز چنین خواهد بود. «عبث» و «غیر عبث» به معنایی که بر فعل انسانی اطلاق می‌شود (عدم تطابق با نظام واقع) هر دو در خصوص فعل الهی

فرض ندارد. اما «عبث» به معنای باطل، درباره خداوند جاری نیست و از این نظر می‌توان فعل الهی را غیر عبث دانست. بر این مبنای «عبث نبودن نظام عالم» به این معناست که هریک از موجودات به برترین غایات ممکن خود خواهند رسید.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر از دو مسیر تحلیل منطقی محمول «بازخواست کردن» در دیدگاه علامه طباطبائی در تبیین آیه «لایسأل» و همچنین واکاوی پس‌زمینه‌های معرفتی مفسر در مسئله ادراکات اعتباری و حسن و قبح به نتایج ذیل انجامید:

۱. تحلیل منطقی تفسیر علامه طباطبائی از سؤال‌ناپذیری فعل باری نشان می‌دهد که چرا از نظر ایشان، سؤال از فعل الهی در آیه «لایسأل» نامعقول است. در سؤال از گونه بازخواست، ذهن در مقام مؤاخذه غایت و وجه مصلحت آن در مقایسه با یک «معیار و ملاک مشخص» برآمده است و حال آنکه درباره افعال باری تعالی، «معیار سنجش» همان فعل الهی یا عالم واقع است و نمی‌توان چیزی را با خودش سنجید. براساس تفسیر علامه طباطبائی در *المیزان*، فعل الهی را از نظرگاه دقیق‌تر، باید، نه مطابق با حکمت، بلکه عین حکمت و مصلحت دانست.

۲. تحلیل مبانی معرفتی علامه درباره اعتباریات و نسبت آن با تفسیر آیه «لایسأل» به تبیین موضوع عینیت فعل الهی با مصلحت کمک می‌کند. اعتبار مفاهیمی مانند «حسن» و «مصلحت» یک امر توسط ذهن انسان، همان موافقت و ملائمت آن امر با غرض مطلوب و مقصود حقیقی است که از آن انتظار می‌رود و این مقصود حقیقی کمال مستقر در عالم ایجاد، یعنی فعل الهی است. پس آنچه عقل از خوبی و مصلحت اعتبار می‌کند از جهتی ریشه در عالم خارج دارد. این جهت همان جبران نواقص و نیل به کمال وجودی در عالم واقع است که علامه این نیل به سوی کمال را حکمت و مصلحت حقیقی می‌نامد. بنابراین مصلحت و حسن فعل خداوند (عالم واقع) هرگز قابل مقایسه، سنجش و بازخواست عقلی نیست؛ زیرا ملاک و معیار این سنجش‌گری احکام اعتباری عقلی است که خود منتزع و برخاسته از فعل الهی و تابع نظام عالم واقع است. فعل دیگران در مقایسه و مطابقت با فعل الهی حکیمانه است، درحالی‌که فعل الهی حکمت حقیقی است.

۳. مراد علامه از «سؤال‌ناپذیری فعل الهی» تنها ناظر به عدم سنجش‌گری فعل الهی است و راه را بر شناخت عقلانی نسبت به فعل الهی نمی‌بندد. با تحلیل و تمایزگذاری میان دو مفهوم «سنجش» و «بازخواست» و سپس توجه به نسبت این دو مفهوم در تفسیر علامه، به فرارهیافتی نو در تفسیر آیه «لایسأل» دست می‌یابیم. عدم بازخواست فعل الهی، نه به خاطر «تطابق» آن با حکمت و نه به علت عدم راهیابی عقل به شناخت حسن افعال خداوند است. فعل الهی اگرچه سنجش‌ناپذیر است، ولی قابل شناخت عقلی است. عقل عملی می‌تواند از راه مواجهه با تناسب و انسجام میان اجزای طبیعت، به حسن جاری در نظام آفرینش راه یافته، مصلحت افعال الهی را در حد توان خود انتزاع نماید.

منابع

- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، *التحریر و التنبیہ*، بی جا، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- باقی، عبدالرضا، ۱۳۹۰، «حسن و قبح عقلایی و اعتباری (بررسی مقایسه ای حسن و قبح از دیدگاه متکلمان و حکمای مسلمان به ویژه علامه طباطبائی)»، *پژوهش دینی*، ش ۲۲، ص ۱۳۱-۱۶۴.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۹۸، «حسن و قبح»، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- تیمی، یحیی بن سلام، ۱۴۲۵ق، *تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، ۱۴۳۰ق، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، اردن، دار الفکر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، «عقل و دین»، *پاسدار اسلام*، ش ۲۵۳، ص ۶-۸.
- حیدری، احمد، ۱۳۸۳، «پرسشگری و پاسخ گویی در سیره پیشوایان دینی»، *حکومت اسلامی*، ش ۳۴، ص ۸۴-۱۰۷.
- خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۹۰، *قرآن پژوهی ۱*، تهران، علمی و فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، لبنان، دار الفکر.
- سیدقطب، ۱۴۲۵ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، قم، شریف الرضی.
- شیرزاد، امیر، ۱۳۹۸، «پژوهشی در اندیشه های عالمان دینی در تبیین آیه (لا یسئل عمل یفعل و هم یسئلون)»، *پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعہ*، ش ۲، ص ۷۱-۹۵.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه علمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸م، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*، اردن، دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قاسمی، علی محمد، ۱۳۹۲، «حکمت کلامی؛ چیستی و ادله»، *معرفت کلامی*، سال چهارم، ش ۲، ص ۱۲۱-۱۴۵.
- ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۶ق، *تأویلات أهل السنة*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ماوردی، علی بن محمد، بی تا، *النکت و العیون تفسیر الماوردی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۹، *خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)*، تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- نیشابوری، اسماعیل بن احمد، ۱۴۲۲ق، *وجوه القرآن*، تحقیق و تصحیح نجف عرشی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- واحدی، علی بن احمد، ۱۴۱۵ق، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دارالقلم.