



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.19, No.4, Serial. 56, Winter 2023
<http://tqh.alzahra.ac.ir/> Alzahra University

“Lā Yus’al ‘Ammā Yaf’al,” Description or Advice? Critical Analysis of Interpretive Legacy of Verse 23 of Surah Anbīyā’

Mahdi Bagheri¹
Ahad Faramarz Gharamaleki²
Shadi Nafisi³

Received: 08/10/2021

Accepted: 19/02/2022

DOI: 10.22051/TQH.2022.38023.3380

Abstract

One of the issues that are neglected in the history of the interpretation of the verse “lā yus’al” (Anbīyā’: 23) is not distinguishing between descriptive and normative approaches. To clarify the verse, this article explores the question that “whether the phrase of “lā yus’al ‘ammā yaf’al” (God is not questioned about what He does) is only a recommendation and expression of normative dos and don'ts for “prohibition” of asking about the divine act, or can it contain a descriptive and news message to tell about the real world and prohibiting the question of God’s actions?” The answer depends on two sub-questions: a) What is the basis of the unquestionability of God's actions? To find this basis, we use conceptual, systematic, and propositional analysis. b) With what purpose does the verse express the unquestionability of divine action? We seek the answer by examining the context of “lā yus’al ‘ammā yaf’al” in the semantic context of Surah Anbīyā’. The results show that the question of objection in this phrase is a process that implies different stages of “evaluation,” “blame and protest” and “reprimand and punishment.” Therefore, in the context of a descriptive approach, the verse may include the message that none of God’s servants can (not that they should) ask about God’s actions. Also, this phrase may indicate a directive prohibition of “interrogative question” about the end of divine actions. This prohibition (in the form of news) refers to the limitation of the perceptive realm of servants as questioners and their lack of knowledge of God.

Keywords: Unquestionability of God’s Action; The Verse “Lā Yus’al”, Descriptive and Normative Approach; Systemic Analysis; Propositional Analysis

¹. PhD student of Islamic philosophy and theology, University of Tehran, Tehran, Iran (Responsible author).

Email: mbagheri95@ut.ac.ir

². Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: ghmaleki@ut.ac.ir

³. Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: shadinafisi@ut.ac.ir



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۶

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۶۹-۴۹

«لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»، توصیف یا توصیه؟

تحلیل انتقادی میراث تفسیری آیه ۲۳ سوره انبیاء

مهدی باقری^۱

احد فرامرز قراملکی^۲

شادی نفیسی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

DOI: 10.22051/TQH.2022.38023.3380

چکیده

یکی از مواردی که در میراث تفسیری آیه لا یُسئل (الانبیاء/۲۳) مورد غفلت واقع شده عدم تمایز میان دو رویکرد هنجاری و توصیفی آیه است. مقاله حاضر برای تبیین دقیق‌تر مفاد آیه و در خلال مواجهه مسأله‌محور با آن، این پرسش اصلی را پی‌جویی می‌کند که آیا عبارت «لا یُسئل عما یفعل» تنها در مقام توصیه و بیان بایدها و نبایدهای هنجاری برای «نهی» از سؤال از فعل الهی بوده و یا می‌تواند در بردارنده پیامی اخباری و توصیفی برای حکایت از عالم واقع و «نفی» سؤال از افعال خدا باشد؟ حل این مسأله در گرو پاسخ به چیستی سؤال‌ناپذیری افعال خداوند در دو وجه است: الف) مبنا چیست؟ برای یافتن مبنا از تحلیل مفهومی، سیستمی و گزاره‌ای بهره می‌بریم. ب) غرض کدام است؟ پاسخ آن را از مسیر بررسی سیاق آیه لا یُسئل در بافت معنایی سوره انبیاء پی‌جویی می‌کنیم. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد سؤال اعتراضی در عبارت «لا یُسئل عما یفعل» فرایندی است که بر مراحل مختلف «محاسبه»، «سرزنش و اعتراض» و «مؤاخذة و عقاب» دلالت دارد. بنابراین آیه لا یُسئل می‌تواند در بستر رویکردی توصیفی شامل این پیام باشد که هیچیک از بندگان خداوند نمی‌تواند (نه این که نباید) فعل خداوند را مورد مؤاخذة قرار دهد. همچنین گزاره «لا یُسئل عما یفعل» می‌تواند شامل نهی ارشادی از «سؤال استفهامی» از گنه‌غایت افعال الهی باشد. این نهی (در لباس خبر) ناظر به محدودیت قلمرو ادراکی بندگان در مقام پرسش‌گر بوده و به عدم احاطة آنان به علم الهی باز می‌گردد.

واژگان کلیدی: سؤال‌ناپذیری فعل الهی، آیه لا یُسئل، رویکرد هنجاری و توصیفی، تحلیل سیستمی، تحلیل گزاره‌ای

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) mbagheri95@ut.ac.ir

^۲ استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران. ghmaleki@ut.ac.ir

^۳ دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، تهران، ایران. shadinafisi@ut.ac.ir

مقدمه

بر اساس آیه ۲۳ سوره انبیاء، از افعال خداوند سؤال نمی‌شود در حالی که فعل بندگان مورد سؤال واقع است. تبیین‌های گوناگون و گاه متضاد مفسران از چرایی نفی سؤال از خداوند، موضوع سؤال‌ناپذیری فعل باری را در تاریخ اندیشه‌های تفسیری و کلامی هم‌چنان در سطح دشواره‌ای نیازمند پژوهش نگاه داشته است. یکی از پایه‌های استشهادی کلام اشعری که از قرن چهارم تاکنون مذهب کلامی رسمی اهل سنت شمرده می‌شود، همین آیه است. اشاعره معتقدند خداوند هر چه می‌خواهد انجام می‌دهد و پاسخگوی کسی نیست، حتی اگر همه موجودات را به دوزخ برد (شهرستانی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۱۵). این تفسیر، نماینده اعتقاد به عدم کارایی عقل در ادراک حکمت و عدل الهی است. در مقابل، بسیاری از مفسرین معتزلی و شیعه این آیه را بر اساس جریان حکمت و عدل در افعال الهی تفسیر نموده (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۱) و معتقدند اتفاقاً ادراک حکمت الهی توسط عقل، بازدارنده بندگان از سؤال اعتراضی درباره افعال خداوند است.

یکی از مواردی که در میراث تفسیری آیه لایسأل مورد غفلت واقع شده، نبود تمایز میان دو رویکرد هنجاری^۱ (ارزشی) و توصیفی^۲ آیه است. این امر گاهی به برداشت‌های مبهم و گاه متضاد از تفاسیر منجر شده است. مقاله حاضر برای تبیین دقیق‌تر مفاد آیه این پرسش اصلی را پی‌جویی می‌کند که آیا عبارت «لَا يُسَأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» تنها در مقام توصیه و بیان بایدها و نبایدهای هنجاری برای «نهی» از سؤال از فعل الهی بوده و یا می‌تواند در بردارنده پیامی اِخباری و توصیفی برای حکایت از عالم واقع و «نفی» سؤال از افعال خدا باشد؟ تمایز دو رویکرد هنجاری و توصیفی در آیه لایسأل نقش تعیین‌کننده‌ای در شناخت بهتر پیام یا فرایام‌های آیه دارد. در رویکرد هنجاری، که منتخب بیشتر مفسران است، سؤال از فعل خداوند ناروا تلقی می‌شود. در حالی که در رویکرد توصیفی، نمی‌شود و نمی‌توان از فعل الهی سؤال کرد. حل این مساله در گرو پاسخ به دو پرسش فرعی است: الف) مبنای سؤال‌ناپذیری افعال خداوند چیست؟ منظور از این مبنا، ویژگی خاصی از خداوند یا افعال او است که چرایی نفی یا نهی سؤال از فعل الهی را تبیین می‌نماید. برای یافتن این مبنا ابتدا با تحلیل مفهومی تفاسیر، برداشت مفسران از مفهوم سؤال در آیه لایسأل را بررسی می‌کنیم. آنگاه با تحلیل سیستمی و گزاره‌ای به واکاوی و نقّادی آرای مفسران در تبیین چرایی نفی سؤال از خداوند می‌پردازیم. ب) پرسش فرعی دوم این است که آیه با کدام قصد و هدف سؤال‌ناپذیری فعل الهی را بیان می‌کند؟ پاسخ به این پرسش را از مسیر بررسی سیاق آیه لایسأل در بافت معنایی سوره انبیاء پی‌جویی می‌کنیم. مراد از سیاق در تحقیق حاضر برآیندی از تعریف برخی پژوهشگران است. در این تعریف، سیاق عبارت است از نظم متوالی و چنیش خاص واژگان، عبارات

1. normative

2. descriptive

و آیات که بیانگر هدف و غرض متکلم است (مستفید و وجدانی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۷۷-۱۷۶). برای کشف رویکرد توصیه‌ای یا توصیفی عبارت «لا یسئل عما یفعل»، لازم است بدانیم سوره انبیاء به طور عام و آیه مورد بحث به طور خاص به دنبال بیان کدام فرایم است؟ آیا منظور اصلی، بازدارندگی از اعتراض و شکایت نسبت به فعل باری است و یا مجموعه آیات قصد دیگری را دنبال می‌کنند؟

پیشینه تحقیق

اگر چه مواجهه با آیه ۲۳ سوره انبیاء با پیشینه‌ای از صدر اسلام تا دوران معاصر در گفتمان تفسیری، فلسفی و کلامی مطرح بوده ولی در جستجوهای نگارنده، شمار کمی از پژوهشگران به طور خاص به موضوع سؤال‌ناپذیری فعل خدا پرداخته‌اند. استاد مطهری ذیل موضوع حکمت، با وارد دانستن چند نقد اساسی بر دیدگاه علامه طباطبایی درباره مفاد آیه لایسئل، تفسیر بر پایه حکمت را به عنوان دیدگاه نهایی خود در بیان مبنای سؤال‌ناپذیری فعل الهی برگزیده است (مطهری، ۱۳۸۹ ش، ص ۴۱۰-۴۴۴). استاد جوادی آملی در مقاله‌ای ضمن رد ممنوعیت مطلق سؤال از خدا، فعل الهی را غیر قابل اعتراض می‌داند، زیرا فعل الهی همان «قانون عالم» است (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ص ۶-۸). البته دیدگاه ایشان تقریری از نظریه علامه طباطبایی است. حیدری در بررسی کلی پرسشگری و پاسخگویی در سیره پیشوایان دینی به موضوع سؤال از خداوند پرداخته است. در این تحقیق علاوه بر این که دیدگاه‌های رقیب گزارش و نقادی نشده‌اند به تحلیل ملازمه میان مالکیت و عدم مسئولیت (مدعای تحقیق) نیز پرداخته نشده است (حیدری، ۱۳۸۳ش، ص ۸۵-۱۰۶). شیرزاد در مقاله‌ای به ملاحظه برخی آرای عمده در تبیین آیه لایسئل پرداخته و نتیجه گرفته آیه مورد بحث دلالتی بر ممنوعیت (مطلق) پرسش از خداوند ندارد، بلکه درباره فعل الهی تنها از آن جهت که مبتنی بر علم و حکمت و حجت بالغه است سؤال نمی‌شود. البته در جای دیگری در همین مقاله، بر اساس ارتباط آیات قبل و بعد، چنین جمع‌بندی شده که آیه لایسئل دلالت بر توحید الهی و عبودیت محض بنده دارد و پرسش کردن (اعم از الزامی، اعتراضی، استخباری و ...) خروج از دایره بندگی است مگر این که از سوی خدا مأذون باشد (شیرزاد، ۱۳۹۸ش، ص ۹۰-۹۳). به نظر می‌رسد عدم مواجهه مسأله‌محور با آیه لایسئل 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 به ویژه در باب مبادی معرفتی نگاه داشته است.

۱. تحلیل مفهومی

اولین گام در تحلیل ساختار محتوایی آیه لایسئل، تجزیه آیه به مفاهیم سازنده و تحلیل آن‌ها است. در این بخش به تحلیل مفهومی اجزاء کلیدی گزاره «لَا یَسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ» (الانبیاء/۲۳) می‌پردازیم.

«یسئل». از ماده «سأل» محوری‌ترین واژه آیه است. مراد از «سؤال» در صدر و ذیل آیه چیست؟ به نظر لغت‌دانان مؤلفه مشترک در تمام معانی سؤال از ماده «سأل»، طلب و درخواست چیزی از کسی است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۴۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۳۱۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۳۷)؛ اعم از این که مطلوب سؤال کننده، خبر، فهم، علم، مال یا چیز دیگری باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۷). راغب 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 از روز قیامت از همین صنف است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۵۴۷). از برایند آرای لغت‌دانان به دست می‌آید که «سؤال» به معنای درخواست هر چیزی است که البته گاهی این مطالبه‌گری از سر اعتراض و به منظور سرزنش یا عقاب و گاهی هم صرف استفهام و طلب معرفت است.

از آنجا که در متن قرآن، ماده «سأل» در مواضع متعدد و در ساخت‌های گوناگون به کار رفته، برای کشف مؤلفه‌های مفهومی آن باید به معانی و کاربردهای قرآنی این مفهوم نیز توجه داشت. نیشابوری در *وجوه القرآن* در باب «سؤال» پنج وجه «استفهام»، «درخواست حاجت»، «تعنت» (به رنج انداختن)، «احتجاج» و «امتحان» را برای ساخت‌های مختلف این واژه ذکر کرده است (نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۰۷-۳۰۸). برای بررسی تفصیلی و دقیق کاربردهای قرآنی «سؤال» بهتر است از ابزارهای معناشناختی بهره برد که البته نیازمند پژوهشی مستقل است. ما در بخش تحلیل سیستمی متناسب با ظرفیت مقاله به پی‌جویی اجمالی دیگر کاربردهای قرآنی مفهوم سؤال خواهیم پرداخت.

مفسران، گاهی سؤال در آیه لا یسئل را سؤال توییحی (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۱۳) دانسته‌اند و گاهی در معنای آن از واژگان «محاسبه و حسابرسی» (ماوردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۱۱) یا «مؤاخذه» (ماوردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱) بهره برده‌اند. سمرقندی کاربرد مفهوم سؤال در آیه را «احتجاج» بر خداوند می‌داند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۲۲). به نظر فخر رازی سؤال در آیه لایسئل سؤال اعتراضی با قصد «منع تهدیدآمیز» است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲). برخی معاصران این سؤال را از گونه استفهام انکاری و تعجیبی و شامل معنای حسابرسی برشمرده‌اند. بر این اساس، آیه می‌گوید: روا نیست کسی از سر انکار بگوید: آیا حکمتی در فلان آفریده‌ی خداوند است؟ به طوری که انگار حکمتی در آن ندیده است (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۳۷۴). ابن عاشور پیام آیه را نهی از سؤال «انتقادی»، تفسیر کرده است (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۳۵).

نکته مهم در تحلیل معنای سؤال اعتراضی، تمایز معنای محاسبه و مؤاخذه است. در مؤاخذه هشدار است بر مجازات و مقابله (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۶) در حالی که در حسابرسی، به اشراف، اطلاع، دقت و نظر به منظور رسیدگی در امری تأکید می‌شود (همان، ج ۲، ص ۲۴۶). بنابراین سؤال مؤاخذه‌ای از يك فعل علاوه بر

واکاوای درستی، اتقان و حکمت فعل، معنای تهدید به مجازات فاعل را نیز در بردارد. شاید برخی تفاسیر که به عدم امکان عتاب و عذاب خداوند پرداخته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲) به مؤلفه مؤاخذه در سؤال توجه داشته‌اند. با این حال، مفسران گاهی واژگان اعتراض، انتقاد، محاسبه، مؤاخذه و توبیخ را بدون در نظر گرفتن تفاوت‌ها و تمایزهای مفهومی‌شان در کنار هم به کار برده‌اند. مفهوم مشترک مورد نظر مفسران از سؤال اعتراضی ذیل تفسیر آیه لایستل، در قالب عبارت «چرا چنین و چنان کردی؟» نمودار شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۱۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۳۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۲۸۰؛ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۷۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۱).

برخی تفاسیر علاوه بر توجه به معنای اعتراضی، فراگیر معنای استفهام صرف نیز می‌شوند. در این دسته از تفسیرها از یک سو خدا منزه از «غرض فاعلی» (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۰۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۰-۳۷۹) است و از سوی دیگر فراتر از غایت الغایات، غایت دیگری برای افعال او نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۰)؛ به همین خاطر، سؤال از این غرض و غایت (نا موجود) حتی در مقام استفهام صرف هم بی‌مورد است.

«لا». بیشتر مفسران گزاره «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» را از گونه گزاره هنجاری دانسته و گفته‌اند: «لا یسئل در این عبارت یعنی: جایز و نیکو نیست کسی از خداوند دربارهٔ افعالش بازخواست کند» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲). همچنین گفته‌اند: از آن جا که احتمال سفاقت در فعل الهی نیست و هرگز از او باطل سر نمی‌زند، پس بازخواست فعل الهی ناروا است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۳۶؛ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۷۱). گاهی این برداشت هنجاری با مفاهیم «نامعقول» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۲۶-۳۲۷)، «نابه‌جا» (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۵) و «بی‌معنا» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۳) در تفاسیر نمایان شده است. با برداشت هنجاری از «لا» در گزاره «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» چنین بر می‌آید که هر گونه چون و چرا دربارهٔ فعل الهی بی‌جا بوده (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۰۶) و گویا آیه در قالب انشاء در لباس اخبار، تنها شامل «نهی» از سؤال می‌شود.

۲. تحلیل سیستمی

برای فهم بهتر مفاد آیه لایستل به تحلیل سیستم قرآنی و بررسی برخی از انواع سؤال در آیات قرآن می‌پردازیم. در این میان علاوه بر مواضع سؤال از فعل خدا، موارد سؤال از بندگان را هم به اجمال بررسی می‌کنیم، زیرا آیه لایستل شامل دوگانه‌ی سؤال از فعل الهی (لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ) و سؤال از بندگان (وَهُمْ يُسْئَلُونَ) است.

۱-۲. سؤال‌های استعطایی

سؤال به معنای درخواست عطا و بخشش نه تنها ممنوع نیست، بلکه آیه «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) دوام فیض الهی در نظام تکوین را در گرو همین سؤال و جواب دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ص ۷). حتی گاهی همگان به چنین سؤالی دعوت و تشویق شده‌اند: «وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ» (النساء: ۳۲). البته هر گونه طلب و درخواستی هم روا نیست، برای مثال، آیه ۱۵۳ سوره نساء به دو سؤال مذموم اشاره می‌کند و برخی از آن‌ها را از مصادیق ظلم برمی‌شمارد: یکی درخواست اهل کتاب از پیامبر اسلام (ص) برای نزول کتاب آسمانی («يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ» (النساء: ۱۵۳)) و دیگری طلب قوم موسی برای این که خداوند را آشکارا با چشم خود ببینند («فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (النساء: ۱۵۳)). خاستگاه این گونه سؤال‌ها بهانه‌جویی، عدم خضوع در برابر حق و جهل سؤال‌کنندگان است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۲۹-۱۳۰). با این حال، ممنوعیت این درخواست‌ها از گونه ممنوعیت مطرح در صدر آیه لایسئل نیست. چون از لحاظ ساختار زبانی، سؤال استعطا متعدی به نفسه است و دو مفعول بی‌واسطه می‌گیرد، اما سؤال در آیه لایسئل با «عن» با مفعول دوم متعدی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ش، ص ۴۰۰). به بیان دیگر، سؤال درباره فعل خدا غیر از طلب چیزی از خدا و افعال اوست.

۲-۲. سؤال‌های استفهامی

در آیاتی از قرآن، بسیاری از سؤالات استفهامی و استخباری مخاطبان وحی به رسمیت شناخته شده و سؤال‌کنندگان مورد سرزنش قرار نگرفته‌اند. برای نمونه، قرآن در ۱۵ مورد، سؤال مخاطبان وحی از نبی را با عبارت «یَسْئَلُونَكَ» و در یک مورد با عبارت «سَأَلَ» گزارش کرده است. از این موارد، گروهی از سؤال‌ها با پاسخ مستقیم از سوی خداوند مواجه شده‌اند. برای مثال مخاطبان گاهی از احکام الهی نظیر انفاق (البقره: ۲۱۹ و ۲۱۵)، جنگ در ماه حرام (البقره: ۲۱۷)، شراب و قمار (البقره: ۲۱۹)، ایتم (البقره: ۲۲۰) و حتی از حکمت آن‌ها استعلام کرده‌اند (البقره: ۸۹). گاهی هم از برخی آفریده‌های خداوند مانند فردی به نام ذوالقرنین (الکهف: ۸۳) و یا کوه‌ها (طه: ۱۰۵) استفهام شده است. حتی سؤال درباره خود خداوند هم بی پاسخ نمانده است (البقره/ ۱۸۶). گروه دیگر از سؤال‌ها (از هم‌نشینان «یَسْئَلُونَكَ») درباره زمان قیامت (النازعات: ۴۲) و روح (إسراء: ۸۵) است که البته بدون پاسخ مستقیم به علم الهی ارجاع داده شده‌اند.

از مواضع دیگر، آیه ۳۰ سوره بقره است که هر چند در آن هیچ یک از ساخت‌های صرفی ماده «سَأَلَ» به کار نرفته ولی شامل سؤال ملائکه درباره خلافت انسان با وجود خونریزی و فساد او در زمین می‌شود. بیشتر مفسران سؤال فرشتگان در این آیه را غیر اعتراضی و از گونه استفهام، استخبار و استعلام از حکمت الهی برشمرده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۵). دیدگاه‌های

دیگر درباره معنای سؤال در این آیه در چند گروه دسته‌بندی می‌شود که آن‌ها نیز مؤید معنای غیر اعتراضی است: (۱) تعجب (خالی از اعتراض) از حکمت فعل الهی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵)؛ (۲) تعجب صرف از فعل انسان (فساد و خون ریختن) (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۲۷۵)؛ (۳) استعظام و بزرگنمایی استخلاف و معصیت انسان (همان)؛ (۴) استفهام محض درباره مصداق خلیفه زمینی (همان)؛ (۵) مبالغه در استعظام مقام ربوبی و ابراز کراهت از معصیت انسان (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۹۱ و ۶) طلب و درخواست خلافت بر زمین (همان). شاید بهترین مؤید بر اعتراضی نبودن سؤال ملائکه، عبارت پایانی آنان «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (البقره: ۳۲)) باشد که در آن به حکمت فعل الهی اشاره و اعتراف نموده‌اند.

پاسخ ابتدایی خداوند به ملائکه با عبارت «قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (البقره: ۳۰) نتیجه مهمی به همراه دارد: دریچه علم به حکمت افعال الهی به طور کامل به روی ماسوا گشوده نشده است. خداوند در پاسخ ضمنی و اجمالی به سؤال ملائکه در جعل خلافت انسان می‌فرماید: «إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (البقره: ۳۳). به نظر برخی مفسران مراد از غیب در عبارت دوم همان اسم‌هایی است که خداوند به آدم آموخت و فرشتگان از وجود آن اسامی بی‌اطلاع بودند. علم خلیفه زمینی به این اسم‌ها سبب تحمل سر الهی و نمایشی از کمالات خدای سبحان شده، به طوری که این علم در وسع فرشتگان نبوده و همین مصلحت خلافت انسان بر زمین است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۶). بنابراین، شاید برخی افعال الهی از آن جهت «لا یسئل» قلمداد شوند که حکمت انتهایی و غایت‌نهایی این افعال خارج از وسع ادراکی سؤال‌کننده است. در این صورت، نهی از سؤال اکتناهی (طلب دریافت کنه امر) از برخی افعال الهی، در واقع نهی ارشادی به خاطر تفهیم بی‌فایده‌گی سؤال است.

۳-۲. سؤال‌های اعتراضی و مؤاخذه‌ای

یک دسته از سؤال‌های اعتراضی و توبیخی در قرآن، سؤال «خدا از بندگان» و دسته دیگر سؤال «بندگان از خدا» است. در گروه نخست، برخی آیات مربوط به سؤال خدا از بندگان در عالم دنیا است که در بیشتر موارد، بشر را به بازجویی عقایدش فراخوانده است. برای نمونه، آیه «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ» (آل عمران/۷۰) با استفهامی انکاری و در قالب سؤال لمّی به توبیخ کفرورزی نسبت به آیات الهی پرداخته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۲۶). یا در آیه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (آل عمران/۹۹) از برخی اهل کتاب به قصد سرزنش و نفي عذر درباره بازداشتن از راه خدا سؤال شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۰). در کنار آیات مربوط به دنیا، برخی دیگر از آیات مانند «فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ* عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الحجر/۹۲ و ۹۳) به سؤال از عمل کافران در عالم قیامت اشاره می‌کنند. به نظر بیشتر مفسران، این سؤال توبیخ و سرزنش (تقریع) در واقع پرسش از چرایی عصیان و طلب حجت از کافران است تا به این وسیله با عدم ارائه عذر، رسوا شوند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۳۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۵۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق،

ج ۲، ص ۵۹۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۰، ص ۶۱). روشن است که این سؤال از گونه‌ استفهام صرف نبوده (زیرا خداوند به همه چیز عالم است) بلکه تنها برای ملامت سؤال‌شونده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۱۶۴). چنان که در آیاتی نظیر «فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» (الاعراف: ۶) معنای سؤال از ابلاغ وحی الهی و اجابت آن، سؤال از سبب ظلم و تقصیر امت‌ها برای توبیخ و سرزنش آنان است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، ص ۶۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۰۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۶). به هر حال، مهم‌ترین مقصود از این سؤال‌ها، اقامه حجت بر امت‌ها برای استحقاق عذاب است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۲۱). در نگاه نخست به نظر می‌رسد سؤال خدا از بندگان در روز قیامت، گاهی از معنای اصلی‌اش (استفهام و استعلام صرف) خارج شده و معنای التزامی آن مراد است. در این موارد، مفهوم سؤال دلالت بر احتجاج به منظور سرزنش، توبیخ، مجازات و عقاب سؤال‌شونده دارد. اما از نگاهی دیگر، سؤال توبیخی خداوند هم شامل استخبار از بندگان و هم دربردارنده سرزنش و استحقاق عقاب آنان است. با این توجه که استخبار در این جا نه برای افزودن بر علم الهی بلکه برای اتمام حجت بر بنده است.

در مورد دسته دوم یعنی سؤال «بندگان از خدا»، در برخی آیات قرآنی سؤال اعتراضی از سوی مخلوقات گزارش شده است. ابلیس دو سؤال درباره فرمان سجده بر آدم را پیش می‌کشد. او یک بار در قالب استفهام انکاری «أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا» (الاسراء/۶۱) می‌گوید: چگونه بر آدم سجده کنم با این که خلقت من از او برتر است؟ (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۶، ص ۶۵۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۲۶۰). سپس با عبارت «أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ» (الاسراء/۶۲) می‌پرسد: چرا آدم را بر من گرامی داشتی با این که من از او برترم؟ (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۶، ص ۶۵۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۶۷۷). در هر دو سؤال گویا سؤال‌کننده با پیش‌فرض نادرستی حکم الهی، اعتراض خود را در قالب سؤال نشان می‌دهد. پاسخ خداوند در آیه بعدی، تنها خوار و خفیف شمردن ابلیس و اشاره به جایگاهی است که برای او و پیروانش اختیار کرده است: «قَالَ أَذْهَبُ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا» (الاسراء/۶۳). در اصل هیچ پاسخی در بیان و توضیح حکمت سجده بر آدم یا چرایی تکریم او به ابلیس ارائه نمی‌شود و این عدم پاسخگویی به احتمال می‌تواند شاهدی بر ناروایی برخی سؤال‌های توبیخی از خداوند به حساب آید.

در آیه ۱۲۵ سوره طه، کسانی که از ذکر الهی رویگردان بوده‌اند نسبت به این که چرا در قیامت کور محشور شده‌اند از خدا سؤال می‌کنند. برخی گفته‌اند سؤال این مجرمان توبیخی و اعتراضی است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۱۱). اما چرا خداوند در آیه بعدی سؤال آنان را پاسخ داده و سبب کور محشور شدن آن‌ها را برایشان بیان می‌کند؟ این پاسخگویی چگونه با مفاد آیه لایستل (نفی یا نهی سؤال اعتراضی از افعال الهی) سازگار است؟ یک احتمال این است که سؤال پرسش‌گران در آیه ۱۲۵ سوره طه را نه اعتراضی و سرزنشی بلکه از نوع استفهام صرف قلمداد کنیم. چنان که سؤال‌هایی مانند «وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ» (النساء/۷۷) نیز نه از سر انکار

امر الهی بلکه برای فهم حکمت الهی طرح شده، چرا که گاهی دل بستن به دنیا و ترجیح نعمت‌های آن، سبب جهل به وجوب جهاد می‌گردد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۱۱۹). احتمال دیگر شاید این باشد که پرسش‌هایی از قبیل سؤال‌های به ظاهر اعتراضی مجرمان کور در قیامت، از سر تعجب و خالی از عناد بوده و همواره با حکمت الهی و حجّت بالغه پاسخ داده می‌شود. سبب آن که در آیات سوره اسراء به سؤال اعتراضی ابلیس چنین پاسخ حکیمانه‌ای ارائه نشد این است که شیطان پیش از طرح سؤال خود با یک استفهام انکاری و از روی تکبر و بهانه‌جویی از امر الهی سرپیچی نمود. به هر روی، گونه‌ای از سؤال اعتراضی_چه از سر تکبر و عناد و چه از روی تعجب_ در قرآن گزارش شده و اصل طرح این گونه سؤال‌ها در عالم واقع تحقق یافته‌اند. این مطلب در بررسی رویکرد توصیفی آیه لایسئل مهم است. از هم‌نشینی عبارت «وَهُمْ یَسْئَلُونَ» با جمله «لَا یَسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ» می‌توان به ارتباط معنایی میان سؤال بندگان از خدا و سؤال خدا از بندگان استدلال نمود. چنان که گفتیم سؤال خدا از بندگان در قیامت فرایندی است شامل مراحل مختلف استخبار (برای یادآوری بنده)، محاسبه و احتجاج که در نهایت به نتیجه نهایی مؤاخذه یا استحقاق سرزنش یا عقاب می‌انجامد. از این رو، سؤال اعتراضی بنده از فعل الهی هم می‌تواند فرایندی باشد که از استفهام و محاسبه آغاز شده ولی هرگز به مرحله نهایی اتمام حجّت و استحقاق عتاب یا عقاب نرسیده و در واقع فرایندی ناتمام است. آنچه از سؤال ابلیس (یا مجرمان کور در قیامت بنا بر تفسیری خاص) در قرآن گزارش شده، در اصل فرایندی ناتمام از یک سؤال اعتراضی و توبیخی کامل است. بدین ترتیب، تحلیل سیستمی موجب بازبینی و اصلاح نتایج تحلیل مفهومی «سؤال» می‌گردد. برداشت فرایندی از مفهوم قرآنی سؤال، به توسع معنایی این مفهوم تا استحقاق سرزنش و عذاب و حتی تهدید به عتاب و عقاب منجر می‌شود. روشن است که خداوند سبحان، هرگز مستحق سرزنش نمی‌گردد و از سویی دیگر، هیچ موجودی توان تهدید حقیقی خداوند به مجازات را ندارد.

۳. تحلیل گزاره‌ای

مضمون آیه مرهون ساختار گزاره‌ای آن است. از این جهت مسائل مرتبط با ساختار صوری، منطقی و زبانی آیه لایسئل اهمیت دارد. این آیه از دو گزاره تشکیل شده است: «از آن چه خدا انجام می‌دهد سؤال نمی‌شود» و «آنان مورد سؤال واقع می‌شوند». 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^۱. «سؤال کردن» از گونه اعتراض و بازخواست، محمولی چهار موضعی است: کسی (موضع نخست) از کسی (موضع دوم) در مورد چیزی (موضع سوم) در سنجش با ملاک و معیاری (موضع چهارم) سؤال می‌کند. مفسران که بیشتر همین معنای سؤال بازخواستی را در تفسیر آیه لایسئل در نظر داشته‌اند، مبنای سؤال ناپذیری فعل الهی را به کدام موضع نسبت

^۱ برای مثال، در عبارت «علی برادر کسی است»، «علی» و «کسی» به ترتیب بخش‌های اسمی ثابت و متغیر جمله هستند. «برادر بودن» در این جمله یک محمول دو موضعی است؛ زیرا همواره کسی برادر کسی دیگر است. در حالیکه «چیزی بودن» در عبارت «علی انسان است» یک محمول یک جزئی است.^۱

داده‌اند؟ آیا «سؤال کنندگان» (بندگان) امکان، حق یا جرأت چنین سؤالی را ندارند؟ یا بر فرض سؤال از فعل خدا، فهم پاسخ از ظرفیت وجودی آنان خارج است؟ عین این مطلب را می‌توان به موضع «سؤال شونده» هم مربوط دانست به طوری که شأن ذات الهی را مبنای سلب امکان، حق یا جرأت سؤال از خداوند بدانیم. ممکن است سؤال ناپذیری به موضع سوم یعنی «مورد سؤال» یا موضع چهارم یعنی «ملاک سنجش» بازگردد. در این حالت، مبنای تفسیر آیه به خود فعل الهی یا ملاک سنجش آن باز می‌گردد نه شأن ذات الهی یا ویژگی سؤال کنندگان.

در این بخش، تفاسیر آیه لایسئل بر اساس تحلیل گزاره‌ای را ضمن دو دسته اصلی تحلیل می‌کنیم:

(۱) تفاسیر ناظر به «سؤال کننده» (موضع اول) و «سؤال شونده» (موضع دوم)؛

(۲) تفاسیر ناظر به «مورد سؤال/فعل الهی» (موضع سوم) و ملاک سنجش فعل (موضع چهارم).

۳-۱. تفاسیر ناظر به «سؤال کننده/بندگان» و «سؤال شونده/ذات خدا»

در تفاسیر گاهي علت سؤال ناپذیری فعل باری به جایگاه سؤال کننده و یا از جهت دیگر به مقام و شأن سؤال شونده نسبت داده شده است. این دو موضع به خاطر رابطه دوسویه‌شان در یک دسته واحد قرار می‌گیرند. برای مثال، همان قاهریت و مالکیت خداوند (سؤال شونده) است که منشأ مقهوریت و مملوکیت بندگان (سؤال کننده) می‌گردد.

۳-۱-۱. سؤال شونده، فوق و مالک بندگان

یکی از مبانی سؤال ناپذیری فعل الهی، مالکیت علی الاطلاق ذات خداوند نسبت به ماسوا است. به عقیده گروهی از مفسران ملاک بازخواست یک فعل، تصرف در ملک دیگری است و به همین خاطر نباید از خداوند که همواره در ملک خودش تصرف می‌کند سؤال شود (برای نمونه: ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۳۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۰). فخر رازی صاحب تفسیر کبیر معتقد است غیر خدا همه ملک اویند و خداوند چون در ملک خودش تصرف می‌کند مورد سؤال واقع نمی‌شود که: چرا چنین کردی؟ (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۱-۱۳۲). علامه طباطبایی یکی از مبانی نفی سؤال از فعل باری را مالکیت علی الاطلاق او برشمرده زیرا اقتضای ذاتی ملک، تابعیت و اطاعت نسبت به امر مالک است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۰).

گروه دیگر از مفسران با تأکید بر فوقیت، هیبت و سلطنت الوهی به تفسیر آیه لایسئل پرداخته‌اند. طبرانی می‌گوید: «فوق خداوند کسی نیست تا بخواهد به او بگوید چرا و از چه روی فلان فعل را انجام داده‌ای؟» (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۲۸۰). گویا در این دیدگاه، چون سؤال کننده فوق خدا نیست، از منظر هنجاری و ارزشی شایسته نیست از افعال خداوند بازخواست نماید. چنانکه فخر رازی نیز به نسبت میان فوقیت سؤال شونده و جواز سؤال از او پرداخته و می‌گوید: «زمانی سؤال از چرایی فعلی روا است که سؤال کننده قادر بر منع فاعل از انجام

آن فعل باشد. این منع، به ویژه اگر از سر تهدید به عقاب و عذاب باشد، در مورد خداوند غیرممکن است. زیرا کسی قادر بر عقاب و عذاب او نیست» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲). روشن است که عدم قدرت بر عقاب خداوند برخاسته از قاهریت الهی بر بندگان است. از کلام فخر رازی چنین بر می آید که اگر چه تهدید به عقاب و عذاب خداوند با رویکرد توصیفی «ناممکن» است، ولی اصل اعتراض به فعل او ممکن و البته «ناروا» است. بیضاوی نیز مبنای نفی سؤال از خداوند را عظمت و یکتایی او در الوهیت و سلطنت ذاتی می داند. به نظر وی، آلهه یا بندگان از آن جا که همگی بنده درگاه خدایند مورد سؤال واقع می شوند، در حالی که از موجودی که در الوهیت و سلطنت بی همتا است سؤال نمی شود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۸-۴۹).

از میان معاصران، ابن عاشور شأن الوهیت خداوند را منزّه از سؤال به معنای محاسبه و مؤاخذه می داند (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۵-۳۴). از دیدگاه سید قطب کسی که بر تمام هستی غالب و بر تمام بندگان قاهر است مورد سؤال واقع نمی شود (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۳۷۴). فضل الله چند مبنا در سؤال ناپذیری فعل خدا را بر شمرده که یکی از آن ها شکوه و جلال خالق، شأن الوهی و قاهریت او است. به نظر وی، از اساس تفاوت میان خالق با مخلوق، اله با مألوه و مولای قادر قاهر با بنده ضعیف مقهور همین است که خالق و اله تمام جهان هستی به خاطر سلطنت و اشراف مطلقش در برابر هیچ کسی مسئول نیست، هر چه می خواهد انجام می دهد بدون این که محاسبه گر یا رقیبی در برابر خود بیابد (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۲۰۸).

*ارزیابی و نقد

اگر تفاسیر بر پایه مالکیت بخواهند قاهریت و هیبت الهی را سبب سلب حق یا جرأت سؤال قلمداد نمایند، آنگاه این تفاسیر محل درنگ خواهند بود. بازخواست نشدن خدای تعالی به خاطر قهر و سخط او نیست، آن چنان که از بازخواست ملوک جبار و طاغیان متفرعن پرهیز می شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱). ضمن این که تفاسیر بر پایه قاهریت، میان رویکرد هنجاری و توصیفی تمایز قائل نشده اند. آیا تنزیه خداوند قاهر غالب از محاسبه و مؤاخذه (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۵-۳۴)، توصیفی از این حقیقت است که هرگز درباره فعل خداوند محاسبه و مؤاخذه نمی شود؟ و یا شکوه و جلال الهی مبنایی است که سبب می گردد سؤال از فعل الهی در قالب روی آوردی هنجاری، «ناروا» و نادرست قلمداد شود؟ همان طور که پیش از این نیز بیان شد، شواهد قرآنی دلالت بر تحقق پرسش اعتراضی از خداوند قاهر و بی همتا توسط برخی از مخلوقات (از جمله ابلیس) دارد. بنابراین، اصل محاسبه و اعتراض درباره افعال الهی را نمی توان با رویکردی توصیفی، ناممکن دانست. مگر این که همان طور که در بخش تحلیل سیستمی گفتیم، با توسع در مفهوم سؤال اعتراضی و با تأکید بر معنای احتجاج و مؤاخذه، آن را شامل تهدید حقیقی نسبت به عتاب و عقاب بدانیم که در این صورت به روشنی چنین احتجاج و مؤاخذه ای در مورد خداوند ناتمام است.

خوانش صرفاً هنجاری از «لا یسئل عمّا یفعل» دارای لوازم و پیامدهایی است که نباید از آن غافل ماند. اگر قاهریت و مالکیت الهی، به تنهایی و بدون در نظر داشتن حکمت الهی، مبنایی برای الزام به عدم سؤال از فعل

الهی قرار گیرد، احتمال دارد به توجیه و تقویت انگاره‌های ناشایست از پروردگار جهان منجر شود: خدایی قاهر و قادر و مالک که انجام هر فعلی از سوی او، حتی ظالمانه و قبیح، محتمل بوده و در عین حال پاسخگویی کسی نیست. چنین تفسیری ممکن است متأثر از اندیشه کلامی حسن و قبح الهی و شرعی نزد برخی اشاعره باشد. از نظر ایشان، هر چه خدا انجام دهد خوب است، نه این که خدا هر چه خوب است را انجام می‌دهد. پس راه جستجوی حسن افعال الهی بر عقل بسته است، زیرا از اساس کسی اجازه ورود به عرصه محاسبه و اعتراض نسبت به فعل الهی را ندارد.

۳-۱-۲. سؤال شونده، غیرمعلل به اغراض

به نظر مفسرانی که سؤال ناپذیری فعل باری را با نفی غرض خداوند در آفرینش تبیین نموده‌اند، سؤال شونده (یعنی خداوند) بی‌نیاز از علت است، پس در انجام افعالش از هر گونه علت حتی علت غایی به معنای قصد و غرض مبرا است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۱-۱۳۲). در این صورت، سؤال از گونه‌ی لم غایی در مورد افعال او از اساس برچیده می‌شود (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۰۶). علاوه بر این تقریر که بر مثنوی اشعری استوار است، مبنای عدم غرض مندی خداوند را می‌توان با تحلیل عمیق تری واکاوی نمود. ملاصدرا، حکیمی در زمره مفسران قرآن، در اثر فلسفی خود *اسفار اربعه* به تبیین آیه لایستل پرداخته و میان غرض فعلی و غرض فاعلی و همچنین میان غایت نهایی با غایات قریب و متوسط تمایز قایل شده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۷۹-۳۸۰). به نظر وی، سؤال از چرایی به دو قسم پرسش از غرض فاعلی و سؤال از غرض فعلی تقسیم می‌شود. سؤال از غرض فاعلی، جستجو از سببی است که فاعلیتِ فاعل به آن است. از این رو از آن گاهی با تعبیر قصد یا اراده زاید هم یاد می‌شود. اما سؤال از غرض فعلی، طلب سبب افعال به جهت صدور متعین و جعل خاص است، مثلاً می‌پرسیم چه غایتی سبب شده این موجود خاص و نه دیگری در این شرایط معین آفریده شود؟ (همان، ص ۳۲۷-۳۲۶). بر اساس این تمایزها، ملاصدرا دو سؤال را در مورد خداوند نامعقول می‌شمارد: (۱) سؤال از غرض فاعلی و آنچه فاعل را به انجام فعل (به معنای مطلق) واداشته است؛ (۲) سؤال از غایت اخیر و نهایی در افعال خاص جزئی.

• ارزیابی و نقد

در تفاسیر ناظر به نفی غرض مندی خداوند، آنانی که با مبانی کلام اشعری به تبیین آیه لایستل پرداخته‌اند تمایز میان غرض فاعلی و غرض فعلی را مطرح نکرده‌اند. به نظر ایشان، فاعلیتِ خداوند نیازمند به مؤثر و علتی مانند غرض نیست، به همین خاطر «جایز» نیست از او سؤال شود: چرا چنین و چنان کردی؟ (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۱-۱۳۲). این تفسیر با حقیقت یکپارچه قرآنی که اصل پرسش از غایت فعل الهی را به رسمیت شناخته ناسازگار است. برای نمونه، خداوند آفرینش جن و انسان را هدفمند دانسته و غایت آن را عبادت کردن معرفی کرده است (نک: الذاریات/۵۶). شاید به همین خاطر حکمائی همچون ملاصدرا برداشت خود از آیه لایستل

را با تمایز غرض فاعلی از غرض فعلی ارائه نموده‌اند. ملاصدرا بر خلاف اشاعره به غرض فعلی خداوند قائل است و در قلمرو «غرض فعلی» دو گونه غایت را از هم جدا می‌کند. به نظر وی، سؤال از غایات قریب و متوسط در مورد افعال خاص و متعین الهی منعی ندارد. بلکه سؤال نامعقول از «غرض فعلی» که در آیه لایسئل به آن اشاره شده، سؤالی است که ناظر به غایت اخیر فعل الهی باشد؛ آن هم نه از این جهت که فعل الهی بدون غایت و عبث است، بلکه به این خاطر که ذات او غایت‌هاست و فراتر از او غایتی نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۰). در منظومه معرفتی صدرایی، داعی در ایجاد عالم، همان علم خدا به نظام اتم است و این علم نیز عین ذات اوست؛ بنابراین، او هم فاعل و هم غایت الغایات هستی است. بر پایه حکمت متعالیه، تمام موجودات در سیر تکاملی خود به فنای در توحید و بعد از آن به بقایی می‌رسند که دیگر فراتر از آن نه مقامی است و نه غایتی. پس غایتی بعد از ذات الهی و کمالات او نیست که کسی بخواهد از آن سؤال کند (همان).

در بخش تحلیل مفهومی گفتیم برداشت صدرا از معنای سؤال در آیه لایسئل، سؤال استفهامی است. اگر سؤال ناظر به جستجو از غایت «غایت الغایات» افعال خدا باشد، این پرسش که «غایت‌نهایی‌ترین غایت چیست؟» بی‌معنا است، زیرا نمی‌توان برای غایت‌نهایی، غایت دیگری متصور شد. اما اگر مراد از سؤال «چرا چنین کردی؟»، فهم غایت الغایات و درک منتهای غایت هر فعل از افعال الهی باشد، باید به دنبال دلیل دیگری برای نفی این سؤال باشیم. عبارت صدرا در مفاتیح الغیب در این باره کارگشا است:

«علتی برای صنع خدا و غایتی برای فعل او نیست مگر ذات خودش و از همین روی فرموده: «لایسئل عما یفعل» زیرا او برای ذات خودش فعل انجام می‌دهد. ذاتی که کنه او را جز خودش نمی‌داند» (همو، ۱۳۶۳ش، ص ۲۹۲).

این که فقط خداوند به کنه ذات خود علم دارد، سببی است که بر اساس آن می‌توان استفهام از غرض‌نهایی هر یک از افعال الهی حتی افعال جزئی را ناروا دانست. زیرا غرض‌نهایی افعال خدا عین ذات او و به همین خاطر خارج از دسترس فهم بندگان است. بنابراین، آیه لایسئل می‌تواند با رویکردی هنجاری ناظر به نهی از استفهام از غایت‌نهایی و اخیر افعال جزئی خداوند باشد؛ زیرا از دیدگاه اندیشمندان همچون ملاصدرا، استفهام از غایت الغایات که عین ذات الهی است، امری نامعقول و «نادرست» است. این برداشت با آنچه در تحلیل سیستمی درباره پاسخ خداوند به پرسش ملائکه بیان شد سازگار است. از عبارت «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (البقره/۳۰) در جواب استفهام ملائکه درباره خلافت آدم چنین برمی‌آید که برخی افعال الهی از آن جهت «لایسئل» هستند که حکمت‌انتهایی و غایت‌نهایی آن‌ها خارج از وسع ادراکی سؤال‌کننده است. در این جا نهی از سؤال از افعال الهی، در واقع نهی ارشادی به خاطر تفهیم بی‌فایده‌گی سؤال است.

البته می‌توان پرسید با توجه به این که آیه به طور مطلق سؤال از افعال الهی را نفی (یا نهی) نموده است، چه توجیهی برای قید «اخیر و نهایی» در غایت افعال خدا وجود دارد؟ ملاصدرا برای جواز سؤال از غایت قریب و متوسط افعال جزئی خداوند توجیهی ارائه نمی‌کند، شاید به این خاطر که وی از مفهوم «یسئل» تنها معنای

استفهام را در نظر داشته و مؤلفه‌های اعتراض و بازخواست در مفهوم سؤال در تفسیر او مورد غفلت واقع شده است.

۲-۳. تفاسیر ناظر به فعل الهی

تفاسیر ناظر به فعل الهی از دو جنبه قابل بررسی است: یا حکیمانه بودن فعل الهی مورد سوال است و یا مقیاس سنجش حکمت فعل الهی.

۱-۲-۳. مورد سؤال: فعل حکیمانه (و عادلانه)

گروهی از اندیشمندان بر مبنای حکمت به تفسیر هنجارانگاران از آیه لایسئل پرداخته‌اند. طوسی و طبرسی از مفسران شیعه می‌گویند: سبب سؤال ناپذیری افعال الهی این است که خداوند فقط حکمت و صواب انجام می‌دهد و مبنای بازخواست از فعل بندگان، امکان صدور خطا و باطل از سوی آنان است (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۷۱). زمخشری از اندیشمندان معتزلی با مقایسه سلاطین زمینی با خداوند می‌گوید: «خداوند آفریننده روزی بخش در مقام ربّ الارباب و ملک الملوک به سؤال ناپذیری در افعالش شایسته‌تر از پادشاهان ستمگری است که مردم از آنان خطا و لغزش دیده‌اند» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۱۱).

معاصران نیز به رابطه حکمت با مفاد آیه لایسئل توجه داشته‌اند. در تفسیر ابن عاشور درباره رابطه حکمت و مسئولیت چنین آمده است: تدبیر در فعل الهی، ناظر را نسبت به حکیمانه بودن آن مطمئن می‌کند و هر آن چه بر او (از حکمت فعل‌ها) پوشیده مانده را نمایان می‌سازد. این امر جای هیچ سؤال انتقادی را نسبت به فعل خدا باقی نمی‌گذارد (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۵). از دیدگاه فضل الله، احاطه علمی خداوند به اشیاء و آگاهی از اسرار آنها سبب شده او همان طور که در ذات خود حق است، در فعل و تدبیرش نیز حق باشد. بنابراین فقط خداوند حکیم است که درباره فعل و تدبیر حق او جای سؤال اعتراضی نیست (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۵، ص ۲۰۸).

• ارزیابی و نقد

در نقد این دسته از تفاسیر باید گفت صرف رویکرد هنجاری و توصیه به عدم سؤال از فعل الهی به این جهت که این فعل حکیمانه (یا عادلانه) است، در واقع مبنایی خارج از ذات فعل است و ظاهر آیه لایسئل این معنا را نمی‌رساند. اگر اطاعت از خدا به خاطر این باشد که او حکیم (و عادل) است دیگر میان خدا و مخلوقات حکیم (و عادل) او فرقی نیست. در این صورت آن چه واجب الاطاعة است همان حکمت و مصلحت است نه ذات خداوند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۶۹-۲۷۰). فعل خداوند در اصل، تجلی و فیض برخاسته از ذات نامحدود الهی است که با چیزی مقایسه، سنجیده و داوری نمی‌شود. اگر این فعل ویژگی خاصی دارد که آن را سؤال ناپذیر نموده، این ویژگی را باید در چیزی غیر از ملاک و معیارهای اعتباری جستجو کرد.

۲-۲-۳. مورد سؤال: معیار و مقیاس سنجش

برخی اندیشمندان بر آنند چون فعل خداوند عین نظام خارج و همان حکمت و مصلحت است، تطابق فعل الهی با نظام جهان خارج بی معنا و در نتیجه بازخواست از وجه حکمت و مصلحت آن نیز بی معنا خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۶۹-۲۷۰). اگر اراده تکوینی الهی در ایجاد عالم خارج را همان معیار و مقیاس مصلحت و حکمت فعل‌ها بدانیم (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۳۷۴)، روشن است که این معیار قابل سنجش و مقایسه نخواهد بود.

• ارزیابی و نقد

دیدگاه اخیر با توجه به «ملاک سنجش فعل»، یعنی موضع چهارم در محمول سؤال کردن، از زاویه‌ای دیگر رویکرد هنجاری در تفسیر آیه لایسئل را دنبال نموده است. به نظر ایشان چون فعل الهی عین ملاک سنجش درستی و نادرستی فعل ماسوا است، خودش غیر قابل سنجش و بنابراین غیر قابل بازخواست است. بر مبنای دیدگاه علامه، فعل الهی بالذات درست و نیک است و فعل دیگران با واسطه (مطابقت) و بالعرض به حکمت متصف می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۳). البته ناروایی سؤال از فعل خداوند در نظر علامه به یک مسأله منطقی یعنی سنجش ناپذیری «معیار و ملاک سنجش» باز می‌گردد. از این جهت ایشان سؤال از افعال الهی را ناروا به منزله بی معنا می‌داند.

برخی اندیشمندان نظریه «عینیت فعل الهی با حکمت» و سنجش ناپذیری فعل الهی در تفسیر مزبور را چنین نقد کرده‌اند که اگر حکمت همان فعل خدا و منتزع از آن باشد، دیگر انطباق و عدم انطباق و دو جهت عبث و غیر عبث در مورد فعل الهی فرض ندارد. در این صورت، استدلال‌های قرآن که به مسأله حکمت اشاره می‌کند معنا نخواهد داشت (مطهری، ۱۳۸۹ش، ص ۴۴۶-۴۴۷). علاوه بر این می‌توان به آیات دیگری مانند «لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (النساء/۱۶۵) هم اشاره نمود که در آن‌ها اصل احتجاج علیه خداوند معنادار شمرده شده است. همچنین آیات بسیاری که رذایل اخلاقی به اعتبار عقل عملی مانند ظلم و خلف وعده را از خداوند نفی نموده و افعال الهی را به طور کلی از دایره سنجش اخلاقی خارج نموده است.

۴. تحلیل سیاق

در این بخش در راستای پاسخ به پرسش فرعی دوم این مقاله که آیه با کدام قصد و هدف سؤال ناپذیری فعل الهی را بیان می‌کند به تحلیل سیاق آیه لایسئل در بافت معنایی سوره انبیاء می‌پردازیم. محور اصلی سوره انبیاء انداز کافران نسبت به نزدیکی برپایی قیامت و موعد حسابرسی است. در سراسر سوره، ساختار «مای نافیه به علاوه جمله» تکرار شده که حاکی از انداز است (نک به: آیات ۲، ۷، ۸، ۱۶، ۲۵، ۳۴). هر چند به خاطر غفلت و اعراض برخی انسان‌ها، این انداز پیاپی هرگز سودی به حالشان ندارد (حوی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۴۲۳-۳۴۲۶). در سه آیه نخست سوره مواردی مانند غفلت («وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مَّعْرُضُونَ» (الانبیاء: ۱))، بازي («إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ

يَلْعَبُونَ» (الانبیاء/۲) و لهو قلب «(لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ)» (الانبیاء/۳) عواملی معرفی شده‌اند که انذار را برای کافران بی‌اثر و بی‌فایده کرده‌اند (حوی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۴۲۶).

تحلیل ارتباط آیه لایسأل با آیات قبل و بعد، مؤید رویکرد توصیفی آن است. نویسنده اساساً در تفسیر در سیاق‌های نُه‌گانه‌ای که برای سوره انبیاء برمی‌شمارد، پیام این آیه را با سیاق دوم مرتبط می‌داند. در این سیاق (در مجموعه آیات ۱۶ تا ۲۴) دو بار در آیات «وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ» (الانبیاء/۱۸) و «فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (الانبیاء/۲۲) توصیف ناشایست از خداوند مورد مذمت قرار می‌گیرد تا چنین مقدمه چینی شود که جهل کافران نسبت به اوصاف الهی، سبب غفلت و اعراض آنان از حسابرسی قیامت است. گویا کافران نسبت به این حقیقت جاهلند که همان خداوند واحدی که مردگان را زنده می‌کند و تدبیر آسمان و زمین تنها به دست او است، کسی است که «سؤال می‌کند ولی از او سؤال نمی‌شود» (حوی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۴۳۹-۳۴۴۱)؛ همین امر سبب اعراض آنان از حق و غفلت از مسئولیت در برابر رب و مالک حقیقی گشته است. به بیان دیگر، پیام آیه لایسأل در بافت معنایی سوره انبیاء، در راستای اصلاح نگرش کسانی است که از امر قیامت غافل‌اند. این اصلاح بینش با توصیف‌های پی در پی از یکتایی خداوند و نفی شرک دنبال می‌شود. اولاً تنها الله قادر به نشر مردگان در آخرت است: «أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ» (الانبیاء/۲۱)؛ ثانیاً غیر از خداوند، همه موجودات در برابر اعمال خود مسئولند، حتی مقربان درگاه الهی که هرگز در عبادت او سرپیچی و سستی ندارند: «وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ» (الانبیاء/۱۹) و ۲۰). ممکن است ضمیر هُم در «وَهُمْ يُسْأَلُونَ» در ذیل آیه لایسأل به آلهه در آیه ۲۱ (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۶۸) و یا به «مَنْ عِنْدَهُ» (از مقربان درگاه الهی) در آیه ۱۹ باز گردد؛ در هر صورت عبارت «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (الانبیاء/۲۳) علاوه بر این که استدلالی برای ابطال الوهیت آلهه یا مقربان (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۴-۳۵) است، تلنگری برای توجه به موضوع قیامت و لزوم پاسخگویی همگان در برابر خداوند بی‌همتا و سؤال‌ناپذیر است. بنابراین، مقصود نخستین از عبارت «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» بازدارندگی از اعتراض و شکایت نسبت به افعال حکیمانه خداوند نبوده بلکه هدف اصلی آیه، توصیفی از واقعیت سؤال‌ناپذیری افعال خداوند یکتا به عنوان بیان صفتی از اوصاف الهی است. یعنی همه موجودات در برابر او مسئولند، ولی او تنها موجودی است که مورد محاسبه و بازخواست قرار نمی‌گیرد.

جاری بودن موضوع انذار نسبت به روز قیامت در تمام سوره، بر معنای «مؤاخذه» و هشدار بر عتاب یا عقاب در مفهوم سؤال در آیه لایسأل تأکید دارد؛ همان طور که در تحلیل سیستمی نیز احتمال توسعه معنای قرآنی سؤال به فرایندی شامل احتجاج، سرزنش، مؤاخذه و تهدید به عقاب را مورد بررسی قرار دادیم. از يك سو، «لَا يُسْأَلُ» در مورد خداوند با «وَهُمْ يُسْأَلُونَ» دربارهٔ بندگان همنشین شده است؛ از سوی دیگر، قیامت، موضع حقیقی احتجاج و استحقاق عتاب و عقاب بندگان معرفی شده است. در نتیجه، قصد آیه در اصل، توصیف

مؤاخذه‌ناپذیری خداوند (بر خلاف بندگان) است، نه توصیه‌ای به عدم محاسبه و بازخواست حکمت افعال الهی. تنها خداوند است که هرگز حجت بر او تمام نمی‌شود تا مستحق عتاب گردد، ضمن این که تهدید حقیقی خداوند به عقاب ممکن نیست.

نتیجه

از تحلیل مفهومی، سیستمی و گزاره‌ای میراث تفسیری آیه لایسئل و بررسی سیاق آیه چند نتیجه اصلی به شرح زیر به دست می‌آید:

۱. هر کدام از ملاک‌های ناروایی اعتراض نسبت به غایت افعال الهی نزد مفسران گوناگون دارای رخنه‌ها و چالش‌هایی در پیامدها و نتایج معرفتی است. معیارهایی مانند «فوقیت خداوند»، «تصرف مالک علی الاطلاق در ملك خود» و «عدم غرض‌مندی خدا» اگر به تنهایی و بدون همراهی با حکمت افعال الهی در نظر گرفته شوند ممکن است انگاره‌آفرین خداوندی ضد اخلاق باشند که البته با دیگر آیات قرآن ناسازگار است. بر اساس این انگاره، اگر حتی فعلی قبیح از مالک علی الاطلاق سرزند، باز هم محاسبه و بازخواست از این فعل، «نادرست و ناروا» خواهد بود، تنها به این دلیل که او در ملک خود تصرف نموده یا این که شأن بندگان مقهور و مملوک چنین است که «نباید» از قاهر مطلق و مالک بالذات بازخواست نمایند. بررسی لوازم چنین تصویری از خداوند و تأثیر آن بر رابطه انسان با خدا نیازمند پژوهشی مستقل است.

۲. از سوی دیگر، برخی تفاسیر بر پایه فعل حکیمانه الهی، خداوند را محکوم به قواعد اعتباری عقل انسانی نموده‌اند. کسانی که معتقدند نباید از فعل الهی بازخواست شود به این خاطر که فعل او درست و حکیمانه است، ارزش و فضیلت افعال الهی را به ارزش‌های اعتباری عقل انسانی فروکاسته‌اند. در صورتی که ویژگی انحصاری فعل الهی در به کمال رساندن مخلوقات است نه در تطابق آن با حکمت. اگر تطابق با حکمت مبنایی بر نفي سؤال از فعل باشد، آنگاه بسیاری از مخلوقات حکیم مانند فرشتگان مجرد و ملائک مقرب نیز در افعال خود سؤال‌ناپذیر خواهند بود؛ این مطلب با سیاق آیه لایسئل که در راستای ابطال الوهیت فرشتگان مقرب و ضرورت پاسخگویی همگان در قیامت بیان شده ناسازگار است.

۳. تفسیر بر پایه «عینیت افعال الهی با حکمت»، فرض عبث و غیرعبث بودن در مورد افعال الهی را نامعقول می‌شمارد که با برخی آیات قرآنی، که «فرض» عبث بودن آفرینش را به رسمیت شناخته، ناسازگار است. ضمن این که این دیدگاه باید توجیه قابل دفاعی برای سنجش‌ناپذیری فعل الهی ارائه نماید. چرا که در سیستم قرآنی، شمول صفات الهی در قلمرو اخلاقی به رسمیت شناخته شده است.

۴. تحلیل سیستمی و بررسی سیاق آیه نشان می‌دهد که آیه لایسئل می‌تواند شامل رویکرد توصیفی باشد. هیچ‌یک از بندگان خداوند نمی‌تواند (نه این که نباید) از فعل خدا سؤال مؤاخذه‌ای نماید، در حالی که خود در برابر افعالشان پاسخگوی خداوند هستند. در رویکرد توصیفی، پیام آیه ناظر به عدم امکان مؤاخذه الهی در روز

قیامت است. معنای فرایندی سؤال در سیستم قرآنی، شامل احتجاج برای اسحاق عتاب یا تهدید به عذاب سؤال شونده است. از این رو، فرایند سؤال بازخواستی از خداوند سبحان ناتمام است. زیرا هرگز حجت بر افعال او تمام نمی‌شود و موجودی هم قادر بر تهدید حقیقی خداوند بر عذاب نیست.

۵. علاوه بر رویکرد توصیفی، یک برداشت هنجاری خاص از آیه لایسئل با سیستم قرآنی هم‌خوانی دارد. بر خلاف رأی غالب مفسران، گزاره «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» می‌تواند شامل نهی ارشادی از سؤال استفهامی از کُنه غایت افعال الهی باشد. بر پایه تفسیر صدرالمتألهین، نهی (در لباس خبر) در آیه نه به موضع «سؤال شونده» (خدا) یا «مورد سؤال» (فعل الهی)، بلکه به «سؤال کننده» (بندگان) باز می‌گردد. محدودیت قلمرو ادراکی بندگان در مقام پرسش‌گر و عدم احاطه آنان به علم الهی سبب می‌گردد هرگز به معرفت و شناخت تفصیلی نسبت به غایات نهایی افعال الهی نائل نگردند. نهی ارشادی از استفهام از غایت حکمت افعال الهی با گزارش قرآن از گفتگوی فرشتگان با خداوند درباره جعل خلافت آدم سازگار است. پاسخ ضمنی و اجمالی خداوند در این آیه با عبارات «قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (البقره/۳۰) و «إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (البقره: ۳۳) می‌تواند نشان از فقدان وسع سؤال کنندگان در ادراک غایت نهایی افعال الهی و بی‌فایده‌گی سؤال اکتناهی از غایت افعال خداوند باشد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق)، *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی‌تا)، *التحریر والتنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۴. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۰ق)، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، جلد ۲، عمان: دار الفکر.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ مصطفی‌پور، محمدرضا. (۱۳۸۱ش)، «عقل و دین»، پاسدار اسلام، شماره ۲۵۳، ص ۶-۸.
۸. حوی، سعید. (۱۴۰۹ق)، *الاساس فی التفسیر*، قاهره: دار السلام.
۹. حیدری، احمد. (۱۳۸۳ش)، «پرسشگری و پاسخگویی در سیره پیشوایان دینی»، *حکومت اسلامی*، شماره ۳۴، ص ۸۴-۱۰۷.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم.
۱۱. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۲. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق)، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، لبنان: دارالفکر.
۱۳. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم. (۱۳۶۴ش)، *الملل و النحل*، قم: الشریف الرضی.

۱۴. شیرزاد، امیر. (۱۳۹۸ش)، «پژوهشی در اندیشه‌های عالمان دینی در تبیین آیه (لا یسئل عمل یفعل و هم یسئلون)»، *پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه*، شماره ۲، ۷۱-۹۵.
۱۵. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۳ش)، *تفسیر مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۶. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۱۴، بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات.
۱۸. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م)، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۰. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. فخر الدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. فضل لله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
۲۴. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش)، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۵. قطب، سید. (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
۲۶. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق)، *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۷. ماوردی، علی بن محمد. (بی تا)، *النکت و العیون (تفسیر الماوردی)*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۸. مستفید، حمیدرضا؛ وجدانی، نسرین. (۱۳۹۹ش)، «بررسی و تحلیل جایگاه سیاق در تفسیر «أضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن»»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال هفدهم، شماره ۳، پیاپی ۴۷، صص ۱۷۱-۱۹۶.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹ش)، *خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)*، تحقیق و بازنگری: امیررضا اشرفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۰. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، قاهره: دار الکتب العلمیة.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش)، *مجموعه آثار*، ج ۸، تهران: صدرا.
۳۲. نیشابوری (حیری نیشابوری)، اسماعیل بن احمد. (۱۴۲۲ق)، *وجوه القرآن*، تحقیق و تصحیح: نجف عرشی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۳. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۵ق)، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دار القلم.

References

The Holy Qur'an.

1. Ibn Sayidah, 'Alī ibn Ismā'īl (1421 AH), *Al-Muhkam wal-Muhīt al-A'zam*, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Ilmīyya.
2. Ibn 'Āshūr, Muhammad ibn Tāhir (nd), *Al-Tahrīr wal-Tanwīr*, Beirut: Institute of History.
3. Ibn Manzūr, Muhammad ibn Mukrim (1414 AH), *Lisān al-Arab*, Beirut: Dar al-Fikr - Dar al-Sādir.
4. Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad (1421 AH), *Tahdhīb al-Lughah*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.
5. Bayḍāwī, 'Abdullāh ibn 'Umar (1418 AH), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
6. al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd ar-Raḥmān (1430 AH), *al-Durar fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, Amman: Dar al-Fīkr.
7. Javadī Āmolī, Abdullāh and Mustafapour, Muhammad Reza (2002), "Intellect and Religion", *Pāsdār-e Islām* 253: p. 6-8.
8. Hawwā, Sa'id (1409 AH), *Al-Asās fī al-Tafsīr*, Cairo: Dar al-Salam.
9. Heydari, Ahmad (2004), "Questioning and answering in Sunnah", *Islamic State* 34: p. 84-107.
10. Rāghib Esfahānī, Ḥossein ibn Moḥammad (1412 AH), *Mufradāt Alfāz al-Qurān*, Beirut: Dār al-Qalam.
11. Zamakhsharī, Mahmūd ibn 'Umar (1407 AH), *Al-Kashshāf*, Beirut: Dār al-Kitāb 'Arabī.
12. Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad (1416 AH), *Tafsīr al-Samarqandī al-Musammá Baḥr al-'Ulūm*, Beirut: Dar al-Fīkr.
13. Shahrastani, Muhammad bin Abdul Karim (1985), *Al-Milal wal-Nihal*, Qom: Al-Sharif Al-Radi.
14. Shirzad, Amir (2019), "A Comparative Research on Mystical, Philosophical and Theological Thoughts About the Verse: He is not Questioned about What he does", *Research in Shia Comparative Theology* 2: p. 71-95.
15. Ṣadr al-Muti'allihīn (1984), *Al-Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Tehran: Institute of Cultural Research.
16. Ṣadr al-Muti'allihīn (1981), *Al-Hikmat Al-Muta'ālīya fī al-Asfār al-'Aqlīyat al-'Arba'īya*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
17. Ṭabāṭabā'ī, Sayed Muhammad Ḥusayn (1390 AH), *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Scientific Institute of Printing.

18. Tabarānī, Suleiman ibn Ahmad (2008), *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabi.
19. Tabrisī, Fadl ibn Hassan (1993), *Majma' al-Bayān*, Tehran: Nasir Khosrov.
20. Tabarī, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarīr (1412 AH), *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
21. Tūsī, Muḥammad ibn Ḥassan (nd), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
22. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), *Mafātīh al-Ghayb*, Beirut: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
23. Fadlollah, Sayed Muhammad Hussain (1419 AH), *Tafsīr min Wahy al-Qur'an*, Beirut: Dar al Milāk lil Tibā'ah wa-al-Nashr.
24. Sayed Qutb, Sayed ibn Qutb ibn Ibrahim Shadhilī (1425 AH), *Fī Zilāl al-Qur'an*, Beirut-Cairo: Dar al-Shorouq.
25. Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad (1985), *al-Jamī' li-'Aḥkām*, Tehran: Naser Khosrov.
26. Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad (1426 AH), *Tafsīr al- Māturīdī*, Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmīya.
27. Māwirdī, 'Alī Ibn Muḥammad (nd), *al-Nukat wa'l-'Uyūn fī Tafsīr al-Qur'an* (*Tafsīr Al-Mawirdi*), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
28. Mostafid, Hamidreza; Vejdani, Nasrin (2020), *Survey and Analysis of the Position of Sīyāq in the Commentary of 'Aḍwā' al-Bayān fī 'Īdāḥ al-Qur'an bil-Qur'an*," *Researches of Qur'an and Hadith Sciences* 47: p. 171-196.
29. Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (2010), *Theology* [research and edit: Amir Reza Ashrafi,] Qum: Imam Khomeini Education and Research Institute.
30. Mustafawī, Hassan (1430 AH), *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'an al-Karīm*, Cairo: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
31. Mutaharī, Murtaza (2010), *Collection of Works*, vol 8, Tehran: Sadra.
32. Nīsābūrī, Ismail ibn Ahmad (1422 AH), *Wujūh al-Qur'an* [research and edit: Najaf Arshi,] Mashhad: Islamic Research Foundation.
33. Wāḥidī, 'Alī ibn Aḥmad (1415 AH), *Al-Wajīz fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīz*, Beirut: Dar al- Qalam.