

شناخت مبانی و روش علامه طبرسی در

تبیین علم الهی با تأکید بر تفسیر مجمع البیان

سید محمد تقی موسوی کراماتی^۱

سید کریم واعظ حسینی^۲

چکیده

پرسش‌های عمیق در باره حقیقت علم الهی، زمینه‌ساز ایجاد جریان‌های مختلف کلامی در گستره تاریخ شده است. در این پژوهش علم الهی از منظر تفسیری با محوریت گرایش کلامی علامه طبرسی، با روش کتابخانه‌ای و تأکید بر تفسیر مجمع البیان، بررسی شده است. علامه طبرسی مقوله علم الهی را در چهار بخش - معنانشناسی علم، نظائر معنایی علم در قرآن، ماهیت شناختی علم الهی، علم الهی و انسان - مورد توجه قرار داده است. مبنای او در تفسیر آیات الهی، دو اصل توحید و اختیار انسان است. علامه طبرسی کوشیده با تحفظ بر این دو اصل، و با عطف به شواهد قرآنی و روایی، نزدیک‌ترین معنا به گزاره‌های قرآنی از علم الهی را ارائه دهد.

واژه‌های کلیدی: علامه طبرسی، علم الهی، روش شناسی، مبانی، توحید، اختیار انسان.

۱. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، رایانامه: musavi.keramati@yahoo.com

۲. دانش آموخته سطح چهارم مرکز تخصصی علم کلام، موسسه امام صادق (ع)، رایانامه: skvh313@gmail.com

۱. مقدمه

علم الهی از موضوعات بحث برانگیزی است که در دانش فلسفه و کلام بسیار از آن سخن رفته است. بی‌گمان وجود آیات معتنابهی که از این مقوله سخن به میان آورده، در تکاپوهای فکری فیلسوفان و متکلمان مؤثر بوده است. از این رو، این انتظار منطقی می‌نماید که نمای کلی از مقوله علم الهی در دانش تفسیر بجوییم، و متناسب با آیاتی که با مقوله علم الهی در فلسفه و کلام همسویی معنایی دارد، دیدگاه تفسیری بر اساس قواعد خاص این دانش به دست آوریم. در این مقاله بر آنیم تا انعکاس‌گر آراء مفسری باشیم که اثر تفسیری او در پهنه تاریخ تفسیر، رضایتمندی فوق العاده‌ای در میان پژوهشگران پدید آورده است (ذهبی، بی‌تا، ۲: ۸؛ معرفت، ۱۴۱۸، ۲: ۳۸۲). بررسی آراء و مبانی و نوع پردازش و چگونگی بهره‌مندی از آیات و دریافت‌های تفسیری از علم الهی در افق نگاه علامه طبرسی که با منهجی کلامی به این مجموعه از آیات نگریسته، غایتی است که این نوشتار پی گرفته است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

هر چند آثار معتنابهی درباره علم الهی به رشته تحریر درآمده است، اما براساس آنچه نگارنده جستجو کرد مقاله‌ای نیافت که به صورت مستقل چنین موضوعی را از منظر امین الاسلام طبرسی در گستره مجمع البیان بازکاویده باشد. گفتنی است در پژوهش‌های تفسیری ذیل این مدخل نگارش‌های معدودی انجام گرفته است. به طور نمونه می‌توان به مقاله بررسی دیدگاه شیخ طوسی در تفسیر آیات علم حادث (سلطانی رنانی، ۱۳۹۵: ۴۰-۶۲) و مصداق‌شناسی بداء در قرآن و روایات و عدم مغایرت آن با علم الهی (نوری و خاکپور، ۱۳۹۰: ۱۷۱-۱۹۶) اشاره کرد.

۱-۲. مبانی و روش علامه طبرسی

تفسیر مجمع البیان بر اساس روش جامع و اجتهادی سامان یافته و مبتنی بر رویکرد ادبی و کلامی تالیف گردیده است (علوی مهر، ۱۳۸۴: ۲۴۶، ایازی، ۱۳۷۳: ۶۱۱). علامه طبرسی در مقدمه مجمع البیان خاطر نشان ساخته که در تالیفش از شبهات مخالفان و پاسخ علمای امامیه سخن گفته (طبرسی، ۱۳۷۸: ۱، ۸)، و در بخش دیگر نیز از سودمندی مباحث کلامی آن خبر داده است (همان: ۹).

شایان ذکر است آنچه یک تفسیر را به صورت نظام‌مند شکل می‌دهد و روش مشخصی برای آن در دستیابی به مقاصد قرآن تعریف می‌کند، مجموعه‌ای از مبانی است که خطوطی مشخص از چگونگی حرکت یک روش در گستره قرآن ترسیم می‌کند، و مبانی نیز مولود مراجعه مفسر به منابع قرآنی‌اند. علامه طبرسی در بیان روش تفسیری خود خاطر نشان ساخته روش او یک منهج و روش کلامی است. و در منابع وی نیز رجوع به عقل، قرآن و سنت از نمود و ظهور افزونتری برخوردار است. حال در این نوشتار برآنیم مبانی و روش امین الاسلام طبرسی در حوزه شناخت علم الهی در قرآن را که در یک چهارچوب اندیشه‌ای مشخص و نظام‌مند سامان یافته، بازشناسانیم.

دو مبنایی که تاثیر شایانی در صورت‌بندی انگاره طبرسی درباره علم الهی به جا گذاشته عبارتند از اصل توحید و اصل اختیار انسانی؛ آنگاه که علم الهی با موضوع انسان پیوند می‌خورد. ویژگی‌هایی که او برای توحید بر می‌شمارد عبارت است از بسیط بودن و انقسام ناپذیری و بی‌نظیر و بی‌مانند بودن. او بر مبنای چنین قاعده‌ای درباره اوصاف الهی می‌گوید هیچکس با خداوند در این اوصاف شباهتی ندارد، و در خصوص صفت علم الهی نیز با عطف به چنین مبنایی اظهار می‌دارد که خداوند بر همه معلومات علم دارد و هیچ شائبه‌ای از جهل بر ساحت آن نمی‌نشیند (۱۳۷۲، ۱: ۴۴۶). در خصوص اختیار انسانی نیز ضمن اثبات علم و اراده الهی، وجود جبرگرایی را مطابق با ادله عقلی و قرآنی نفی کرده و اصل اختیار را پذیرفته است (ر.ک: راغبی و موسوی کراماتی: ۱۳۹۵).

۳-۱. لفظ علم در قرآن

بسامد لفظ علم در گستره قرآن در خور توجه است. این لفظ با همین صورت، یازده بار تکرار شده است. دو بار در هیئت «عالم الغیب» و ۱۶۲ بار در شکل «علیم» به کار رفته، که ۱۵۶ بار آن درباره خدا، و هشت بار آن درباره غیر خدا است. چهار بار آن نیز با ترکیب «علام الغیوب» استعمال شده است (قرشی، ۱۳۷۱، ۵: ۳۴).

۲. معناشناسی علم

معناشناسی علم از حیث تعریف و شناخت لغوی و اصطلاحی آن فاقد یک اتفاق نظر جامع است. در ادامه به بیان دیدگاه لغوی علامه طبرسی درباره علم می‌پردازیم و تفاوتی که او با معانی مشابه از علم در گستره قرآن می‌نهد از نظر می‌گذرانیم. به نظر

می‌رسد طبرسی بر آن است با روشن ساختن لطائف و ظرائف معنایی علم، چرایی برگزیدن این لفظ به عنوان یک صفت الهی در میان سایر کلمات مشابه، و عدم استفاده از آنها در مقام بیان صفت الهی را نمایان سازد.

۲-۱. تعریف علم

حالتی که به انسان اطمینان و آرامش می‌بخشد. و در توضیح افزون‌تری گوید: اعتقاد صحیح به چیزی از روی اطمینان است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۸۴). آنچه طبرسی از علم تعریف می‌کند شباهت زیادی با تعریفی دارد که متکلمان شیعه از علم ارائه داده‌اند، مانند: «اعتقاد الشیء علی ما هو به مع سکون النفس» (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ۲: ۲۷۷)، «ما اقتضی سکون النفس الی ما تناوله و لا یکون کذلک إلا و هو اعتقاد الشیء علی ما هو به مع سکون النفس» (طوسی، ۱۴۰۲: ۱۵۵). کاستی این تعریف، عدم جامعیت است؛ چرا که فقط تصدیق را دربر گرفته و تصور را شامل نمی‌شود (قراملکی، ۱۳۹۴: ۳۹).

۲-۲. تفاوت علم و رویت

علامه طبرسی در بیان تمایز معنایی علم و رویت می‌گوید علم همه جهات امری را معلوم می‌دارد لکن «رویت» تنها از یک جهت، امری را مشخص می‌سازد (۱۳۷۲، ۳: ۳۷۰)؛ چرا که رویت یک فهم کاملاً حسی است که تنها حقیقت یک شیء را در محدوده حس می‌یابد و فراتر از وجود حسی را درک نمی‌کند، و فهم حاصل از آن فقط شامل دیدنی‌ها می‌شود و همچنین معدوم را در بر نمی‌گیرد (عسکری، ۱۴۰۰، ۸۷).

۲-۳. تفاوت علم و شهادت

امین الاسلام طبرسی در معناشناسی شهادت آن را گونه‌ای خاص از معنای علم می‌داند که در جایگاه برتری از سطوح عادی معنایی علم قرار گرفته است. او هر شهادتی را علم می‌داند اما هر علمی را شهادت نمی‌پندارد. دلیلی که وی را بر گزینش چنین نظری سوق داده، نوع کاربرد کلمه شهادت در حضور یک قاضی است. قاضی هیچگاه به گفتار گوینده‌ای که اظهار دارد: «می‌دانم»، ترتیب اثر نمی‌دهد، اما تعبیر «شهادت می‌دهم» در حکم قاضی اثر می‌گذارد (۱۳۷۲، ۹: ۶۵). این کلمه نیز به دلیل محدود بودن در مرتبه معنایی که دارد همسانی کاملی با معنای علم پیدا

نمی‌کند؛ زیرا درکش متوقف بر عالم دیدنی‌ها است و وسعت آن به نادیدنی‌ها و عالم غیب نمی‌رسد (عسکری، ۱۴۰۰، ۸۸).

علامه طبرسی در بیان معنای لغوی علم و وجه تمایز آن با سایر موارد مشابه، بر آن است تا منزله بودن کلمه علم را از محدودیت‌ها و کاستی‌های مادی و حسی آشکار کند و وجه استفاده آن در کلام الهی را مطابق با نگرش عقلی که از این مساله وجود دارد، در کاربرد لغوی روشن سازد. بنابراین لفظ علم هم از حیث گستردگی و هم پیراستگی در معنا، شایستگی استعمال در معنای یک صفت الهی را یافته است. این امر خود یک پایه مهم جهت دستیابی به حقیقت معنایی اصطلاح علم الهی در گفت‌وگو قرآنی از نظر علامه طبرسی است. آنچنان‌که پیداست طبرسی در تحلیل واژگان مترادف با علم بر مبنای معنای بلندی که از توحید وجود دارد، منحصر به فرد بودن این لفظ را در میان مجموع واژگان مترادف مشخص ساخته است.

۳. علم الهی و نظائر معنایی آن در قرآن

در گستره قرآن جهت افاده کاربردهای خاص معنای علم از الفاظی خاص استفاده شده است که بر اساس فرهنگ قرآنی هر یک، بار معنایی ویژه‌ای از علم الهی به دست می‌دهد. از آنجا که امکان به وجود آمدن شائبه جسم‌انگاری از علم الهی در این نوع تعبیر از ظاهر قرآن وجود دارد، طبرسی در این باره نیز می‌کوشد بر اساس روش‌های معرفتی که به آن قائل است، معنای دقیقی از این نوع کاربردهای قرآنی به دست آورد.

۳-۱. علم الهی و لوح محفوظ

علامه طبرسی این نکته را درباره چرایی وجود لوح محفوظ خاطر نشان می‌سازد که وجود این لوح به این علت نیست که خداوند دچار فراموشی می‌شود؛ چرا که حق تعالی پیش از کتابت، چنین علمی را داشته است، بلکه این امر بدین منظور تدارک گردیده که فرشتگان با نظر به آن و آنچه در عالم واقع رخ می‌دهد؛ علمشان به صفات خداوند افزون شود. علاوه بر این فایده دیگری که بر وجود لوح محفوظ مترتب می‌داند، تاثیر تربیتی است که در وجود انسان به جای می‌نهد؛ زیرا هرگاه مکلف بداند که اعمال او در لوح محفوظ ثبت و در معرض فرشتگان گذاشته می‌شود، انگیزه‌اش برای انجام کارهای نیک و اجتناب از کردارهای بد بیشتر می‌شود (۱۳۷۲، ۴: ۴۸۱). آنچنان‌که پیداست علامه طبرسی از منظر صیانت از اندیشه توحیدی و با پشتوانه دلایل عقلی که از بی‌انتهایی علم الهی وجود دارد، که کاملاً می‌باید از نقص و

محدودیت پیراسته باشد، به بیان علت وجود لوح محفوظ و نوع کارکرد آن در رفتار توحیدی می‌پردازد.

۲-۳. علم الهی و ام الكتاب

ام الكتاب مفهومی است که در قرآن به صورت خاص برای علم الهی به کار رفته است. علامه طبرسی ام الكتاب را همان لوح محفوظ دانسته که اصل کتاب است و همه حوادث کائنات در آن ثبت است (۱۳۷۲، ۶: ۴۵۸)، و ویژگی آن عدم تغییر و تبدیل در مطالب آن است (همان).

۳-۳. علم الهی و لوح محو و اثبات

علامه می‌گوید کتاب‌هایی که پایین‌تر از ام الكتاباند دستخوش محو و اثبات می‌شوند؛ یعنی محو و اثبات در جایی قرار دارد که قابلیت نسخ پذیری دارد، نه در اصل کتاب که ام الكتاب باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۳: ۸۵). علامه جهت تبیین بیشتر این مساله چندین روایت نقل می‌کند (همان، ۱۳: ۸۴):

محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که: در باره شب قدر از او سؤال کردم. فرمود: در این شب، خداوند فرشتگان و کاتبان را به آسمان دنیا می‌فرستد تا حوادث سال و آنچه به مردم می‌رسد، بنویسند. همه حوادث، تابع مشیت الهی هستند. خداوند برخی را جلو می‌اندازد و برخی را عقب، برخی را محو می‌کند و برخی را اثبات، و اصل کتاب پیش خداوند است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۶۲۲).

فضیل می‌گوید: از امام باقر علیه السلام شنیدم که: علم، دو نوع است: علمی که خداوند به فرشتگان و پیامبران آموخته و علمی که در خزانه غیب الهی است و احدی را بدان دسترسی نیست و هر چه بخواهد در آن ایجاد می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۱۶).

زراره، از حمران، از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که: امور بر دو دسته‌اند: اموری که مشروط و متوقف بر شرایط و عوامل هستند و امور حتمی. آنچه مشروط و متوقف است، بر حسب مشیت الهی قابل تغییر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۴۵۸).^۱

بر اساس آنچه آمد روشن می‌شود که علامه طبرسی در تبیین چگونگی علم الهی در خصوص تغییرپذیری یا تغییرناپذیری آن از روش نقلی استفاده کرده است. به نظر

۱. این روایت در جوامع حدیثی پیش از طبرسی یافت نشد.

می‌رسد وی بیان روایات را در این باره رسا و روشن یافته و نیازی چندان به توضیح آن ندیده است؛ زیرا روایات از تعابیر علم حتمی و مشروط استفاده کرده‌اند.

۳-۴. علم الهی و کرسی

علامه طبرسی چهار وجه درباره مفهوم کرسی در گستره معنایی ادبیات قرآن ذکر می‌کند و از میان آنها معنای علم را به عنوان نخستین نظر برمی‌گزیند. دو عامل، برانگیزاننده طبرسی برای انتخاب چنین معنایی است. نخست عامل روایی که تأییدگر معنای مذکور است. وی بی آنکه اصل روایت را نقل کند اظهار می‌دارد که احادیثی از ابن عباس و امام باقر و امام صادق علیهم السلام در این باره نقل شده است.^۱ دوم کاربرد ادبی کرسی بر معنای دانشمندان، که در افاده چنین معنایی بر مفهوم علم موثر است زیرا آنان قوام بخش دین و دنیا هستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۶۲۹).

گفتنی است افکار حشویه در ارائه برداشت ظاهری و مادی از مفهوم کرسی اهمیت این تفسیر را بیشتر نمایان می‌کند و رویکرد تنزیهی علامه طبرسی در معناشناسی مفاهیم توحیدی گفتمان قرآنی را نیک نشان می‌دهد. به طور نمونه حشویه درباره کرسی اظهار داشته‌اند: تخت زیر عرش است که خداوند پای خود را بر آن می‌نهد، که گاهی از شدت سنگینی مانند جهاز آهنی به صدا در می‌آید (طبری، ۱۴۱۵، ۳: ۸).

امین الاسلام طبرسی در پایان این بخش از آیات با عطف به دو کلمه علی و عظیم در آیه ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ می‌کوشد معرفتی تنزیهی از حقیقت و صفات الهی به دست دهد، و وجود خداوند را بر مبنای مفاد و محتوای آیه از هر گونه شباهت و این همانی پیراسته دارد و هر نوع نقص و هر گونه نگاهی را که سایه‌ای از حدوث با خود بازآورد کاملاً منزه می‌داند، و توانایی و دانایی پرودگار را مطابق این آیه بر مقدورات و معلومات بی کرانه و بی انتها می‌شناساند.

آنچنان که پیداست علامه طبرسی با روش نقلی و تبیین عقلانی، تفسیری تنزیهی از ظاهر آیه‌ای ارائه می‌دهد که در بدایت امر، صورتی از معنای جسمانی با خود به

۱. شیخ صدوق در آثار مختلفی از امام صادق علیه السلام چنین روایتی نقل کرده است: وَ قَدْ سَمِعَ الصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ؟ قَالَ عليه السلام: «عَلِمُهُ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۴۴؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۲۷؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۰).

همراه دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲، ۶۰۳).

۴. هویت شناسی علم الهی

علامه طبرسی بخشی از پژوهش‌های علم شناسانه را به سوی شناخت ماهیت علم الهی سوق داده است. وی در این بخش بی‌آنکه از سیر تفسیری دور افتد، از باب ضرورتی که مسائل اعتقادی ایجاب می‌کند با گرایشی متکلمانه یعنی با بهره‌مندی از روش اجتهادی و عقلی و استدلالی در پرتو آیات و روایات (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، ۲: ۳۳۵) مقصود معنایی آیات الهی را تبیین کرده است.

۴-۱. اثبات علم خداوند

علم خداوند در دانش کلام و فلسفه در محورهای علم خداوند به ذاتش و علم به غیر بحث می‌شود که بخش علم به غیر نیز در سه محور علم خداوند به اشیاء قبل از ایجاد، علم خداوند به اشیاء پس از ایجاد و علم به جزئیات بررسی می‌گردد (سبحانی، ۱۴۲۸، ۹۷-۱۰۱). اثبات این دو نوع علم با سه دلیل انجام می‌گیرد: خداوند دارای افعال متقن است؛ خداوند مجرد است؛ همه چیز به خداوند مستند است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۲). دلیل نخست در دانش کلام از آن بحث می‌شود و دو دلیل دیگر در دانش فلسفه از آن سخن به میان آمده است (حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۴). اما علامه طبرسی فقط با بهره‌مندی از دلیل متکلمان در مقام اثبات این مساله برآمده است.

طبرسی وجود عالم را دالّ بر علم خداوند می‌داند. ایشان این نظر را در تفسیر آیه ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوُنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ وَ كُلَّ شَيْءٍ فَضْلَنَاهُ تُفْصِيلًا﴾ (اسراء: ۱۲) به دست داده است. او در کنار قدیم بودن و قادر بودن خدا، وجود علم الهی را با عطف به آیه مذکور، چنین قابل اثبات می‌داند:

شب و روز بر یگانگی آفریدگار آنان دلالت دارد، و حدوث هر یک نشانگر قدیم نبودن آن دو است؛ چه اینکه قدیم بودن با زوال منافات دارد. و وجود آن دو حاکی از آن است که پدیدآورنده آنان قادر و عالم است. به یقین می‌دانیم که بشر خالق آن دو نیست؛ چرا که خارج از توان او است، بنابراین خالق آن دو، قدیم و قادر و عالم است که علمش عین ذات او است و او را نظیر و مانندی نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۶۱۹). طبرسی در پاره‌ای موارد دیگر نیز با نظر به نظم حاکم بر موجودات عالم، به

وجود علم بیکران و بی نظیر حضرت باری تعالی اشاره می‌کند. به طور نمونه وجود جانوران و تنوع در خلقت آنها، و همچنین ظرافت‌هایی که در خلقت گوشت، استخوان، پوست و اعصاب آنها به کار رفته، که هر یک رو به هدف مشخصی می‌گذارد، همه از بزرگی علم پروردگار حکایت می‌کند (همان، ۱: ۴۵۱). همچنین جریان ستارگان، افلاک، کوه‌ها، دریاها، درختان و میوه‌ها را از نشانه‌های علم بی‌مانند الهی می‌خواند (همان، ۵: ۲۰۸).

۴-۲. علم و ذات الهی

بعضی از اوصاف الهی همانند حیات، علم و قدرت از مقولاتی است که اندیشه‌های متفاوتی را در مسیرهای جداگانه و مستقلی از هم در گستره دانش کلام پدید آورده است. در این میان اندیشه‌وران مکتب تشیع به دیدگاه عینیت صفات با ذات رسیده‌اند اما اشعری‌گرایان سنی مذهب به سوی دیدگاه زائد بودن صفات با ذات ره سپرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۴۲۱، غزالی، ۱۴۰۹: ۵).

علامه طبرسی از طریق نامحدود بودن علم خداوند کوشیده است تا ذاتی بودن صفت علم الهی را به اثبات برساند. علامه طبق آیه «یَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ» علم خداوند را ذاتی می‌داند. چنین برداشتی را با تکیه بر این استدلال به دست می‌آورد که نامحدود بودن علم زمانی محقق می‌شود که ذاتی باشد (۱۳۷۲، ۴: ۴۲۵-۴۲۶).

او در بیانی دیگر برای تفهیم هر چه بهتر این مسأله، از قدیم بودن خداوند وام می‌گیرد. همانگونه که خداوند بنابر قدیم بودن، برای موجودیت نیازمند به ایجادگری نیست، علم خداوند نیز بنابر ذاتی بودن، کرانمند و محدود نیست و به هیچ واسطه‌ای در علمش هیچ احتیاجی ندارد (همان، ۹: ۲۰۹).

علامه طبرسی در تفسیر آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (توبه: ۱۱۵) نیز همین اصل را بازتابانیده است. او علت علم نامحدود خدا را به دلیل ذاتی بودن علم حق تعالی دانسته است (۱۳۷۲، ۵: ۱۱۷).

علامه گوید برخی، از آیه ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ (نساء: ۱۶۶) چنین برداشت کرده‌اند که علم الهی زائد بر ذات است، اما وی در پاسخ می‌گوید لازمه چنین معنایی آن است که علم؛ ابزار نزول قرآن باشد بسان عبارت «کتبت بالقلم»، حال آنکه چنین معنایی نمی‌تواند درست باشد (۱۳۷۲، ۳: ۲۱۹).

۴-۳. قدیم بودن علم الهی

علامه طبرسی علم خداوند را قدیم می‌داند؛ بدین معنا که علم خداوند ازلی، ذاتی و همیشگی است، حادث نیست و کاستی و فزونی در آن رخ نمی‌دهد (۱۳۷۲، ۴: ۵۴۱). در توضیح این مطلب باید خاطرنشان ساخت که مراد از قدیم بودن علم الهی در این گفتار، سنجش آن با ذات الهی نیست که شائبه زائد بودن بر ذات متبادر شود، بلکه سنجش آن با فعل است که مطابق با عینیت صفات با ذات تعبیر می‌شود. در این نگرش نیز علامه طبرسی مطابق با مبنای تنزیهی که از توحید دارد چنین ترسیمی از معنای توحید ارائه می‌دهد که کاملاً در چهارچوب قواعد عقلی از این معنا می‌گنجد. وی علم و قدرت الهی را بر خلاف صفات فعلی، زمان بردار نمی‌داند؛ آنچنان که نمی‌شود محدوده خاصی از زمان به آن اختصاص داد آنسان که گفته شود: خداوند الان یا در آینده بداند یا بتواند (همان).

۴-۴. علم پیشین الهی

در برخی از آیات ظاهر معنا به گونه‌ای است که علم پیشین الهی در نمایه آن جایی ندارد و به تعبیری سایه‌ای از معنای علم حادث دارد، بسان آیاتی که علم الهی را منوط به آینده کرده‌اند؛ مانند آیه: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَ تِلْكَ الْآيَاتُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَ اللَّهُ لَا يَحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران: ۱۴۰).

گفتنی است بحث علم الهی در این باب برخوردار از اهمیت افزونتری است؛ چرا که ابوالحسن اشعری بخشی از شیعیان - خصوصاً هشام بن حکم و مومن الطاق - را به نفی چنین باوری از علم الهی متهم کرده است. او مدعی است که این دو، از باورمندان به حادث بودن علم الهی‌اند (اشعری، بی تا: ۳۷). البته بزرگان شیعه این اتهام ناروا را بی‌پاسخ گذاشته و به رد این اتهام همت گماشته‌اند. وانگهی بازنمایی اندیشه علامه طبرسی به عنوان یکی از شاخص‌ترین آثار تفسیری شیعه، همه این نگرش‌های نادرست از باور شیعیان را می‌زداید.

طبرسی در بیان این آیه میان «يعرف» و «يعلم» تفکیک قائل گردیده است. «يعرف» را ناظر به امور جزئی، و «يعلم» را اشاره به امور کلی می‌داند. «يعرف» را به معنای شناخت ذات شخص، و «يعلم» را به معنای تمیز مومنان در حال ایمان حمل کرده است. در واقع مقصود آیه چنین نیست که ذات مومن بر خداوند پوشیده است،

بلکه بدین معنا است که تمایز آنها را به وسیله ایمان بشناساند. ایشان تأکید می‌ورزد که خداوند علم پیشین نسبت به این امر داشته، و در گذشته به آنچه در آینده واقع خواهد شد کاملاً دانا بوده است؛ با این تفاوت که علم امروز به آنچه واقع شده تعلق گرفته است؛ یعنی در گذشته می‌دانست که مومنان با اظهار ایمان از کافران مشخص خواهند شد، و پس از اظهار ایمان می‌داند اکنون تمیز داده شده‌اند. او اظهار می‌دارد که نحوه تعلق گرفتن علم به معلوم، بر تغییر در علم الهی دلالت ندارد بلکه در معلوم تغییر افتاده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۸۴۴).

امین الاسلام طبرسی درباره آیه‌ای که عدم علم خداوند به وضعیت آینده انسان القا می‌کند؛ میان علم با معلوم تفکیک قائل می‌شود. وی عدم علم را به آشکار ساختن معلوم معنا می‌کند. ایشان در تفسیر آیه:

﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾ می‌گوید: یعنی خداوند هنوز ظاهر نساخته آن علمی را که نسبت به شما دارد. پس علم را نفی کرده حال آنکه مقصود از آن نفی معلوم است، تا تأکید بر نفی را افاده کند، و به راستی که خداوند به همه چیز آگاه است و می‌داند چه می‌شود و چه نمی‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ۵: ۲۰).

علامه طبرسی در جایی دیگر مقصود از این نوع تعبیر در قرآن را به ظاهر شدن علم الهی تفسیر کرده است (۱۳۷۲، ۶: ۶۹۸).

در بیانی دیگر، ذیل این نوع از آیات قرآنی بسان آیه ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ (عنکبوت: ۳) تعبیر تحقق و وقوع و حدوث هر چیز در جای خود را، با عطف به علم لایزال و ازلی خداوند، برگزیده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸: ۴۲۸). شایان ذکر است طبرسی این نوع کنش در استخدام کلمات و اراده معنایی این‌چنینی از آن را یک کاربرد ادبی در چهارچوب قاعده مجاز می‌شناساند (طبرسی: ۱۳۷۳: ۲، ۸۷۸). فخر رازی نیز چنین کاربردی را یک نوع مجاز آشنا و مرسوم در گفتارهای بلاغی و قواعد ادبی دانسته است، آنچنان که استعمال علم بر معلوم و اطلاق قدرت بر مقدور در حوزه کاربردهای قاعده مجاز کاملاً رایج است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۹: ۳۷۲).

آیت الله جوادی آملی گفتار علامه طبرسی را در صورتی صحیح می‌داند که ایشان علم خداوند را حضوری بدانند، اما آیت الله جوادی آملی می‌گوید از مثال علامه پیداست که او قائل به علم حصولی باری تعالی است:

«از مثال وی و توضیح ایشان درباره آن دانسته می‌شود که او علم خدا را حصولی می‌داند؛ علوم حصولی یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند؛ مانند مهندسی که نخست نقشه می‌کشد و سپس آن را اجرا می‌کند؛ یعنی اول به صورت ذهنی علم حصولی دارد؛ آنگاه معلوم حصولی وی یکی پس از دیگری وجود عینی می‌یابند؛ لکن تحقیق آن است که علم خداوند سبحان حضوری است و عین اشیاء نزد خدا حاضر است و ساحت مقدس پروردگار از علم حصولی و مفهومی که مخصوص انسان و مانند اوست، منزّه است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۱۵: ۶۱۹).

علامه طباطبایی این نوع تعبیر را با مفهوم ظهور و علم حضوری و نفی علم حصولی تبیین می‌کند:

اما جمله ﴿وَلْيَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾، مراد از آن ظهور ایمان مؤمنین بعد از بطون و خفای آن است، و گر نه خدای تعالی جاهل به حال مؤمنین نیست؛ چون علم او به حوادث و اشیاء، و از آن جمله ایمان مؤمنین، همان وجود آنها در عالم است، آری موجودات به عین وجودشان معلوم خدایند، نه با صورت‌هایی که از آنها در ذهن ترسیم کند، همانند ما مخلوقات صاحبان ذهن، که علیمان به اشیاء عبارت است از گرفتن صورتی از آنها در ذهن خود (۱۳۷۴، ۴: ۴۲).

۴-۵. علم الهی و معدوم

مقوله تعلق علم الهی به معدومات از پرسش‌هایی است که همواره در بحث علم الهی، ذهن پژوهشگران و جستجوگران دانش فلسفه و کلام را به خود مشغول ساخته است. این مسأله جزء چهار پرسش اساسی است که حول محور مقوله علم الهی پدید آمده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۴: ۹۳). شیوه‌ای که علامه طبرسی در این عرصه به کار گرفته، صرفاً یک رهیافت نقل‌گرایانه است و تنها از نظرگاه اسلوب دریافت‌های قرآنی و روایی به انجام آن اقدام کرده است.

طبرسی ذیل آیه نخست سوره انسان، از نسبت علم و معدوم سخن به میان آورده است؛ زیرا این آیه بیشتر زمینه ورود به چنین بحثی می‌گشاید. آنچه در این میان در رویکرد علامه طبرسی در خور توجه می‌نماید بهره‌مندی از روایاتی است که در این باب وجود دارد. وی حضور این روایات را تأییدگر باورش در این باره می‌داند:

عیاشی از عبد الله بن بکیر از زرارہ روایت کرده که گفت: از حضرت باقر (ع) از سخن خدا (لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً) پرسیدم، فرمود: چیزی بود ولی یاد شدنی نبود. و

نیز به اسنادش از سعید حدّاد از حضرت باقر (ع) روایت کرده که فرمود: «مذکور در علم بود ولی در آفریده‌ها نبود». و عبد الاعلی مولى آل سام از حضرت ابی عبد الله صادق (ع) مثل آن را روایت کرده. و از حمران بن اعین روایت کرده که گفت: از آن حضرت پرسیدم که فرمود: چیزی تقدیر شده بود ولی چیزی موجود نبود. و در این دلالت است بر اینکه معدوم، معلوم است اگر چه مذکور نباشد و معدوم را هم چیز (شیء) می‌نامند (طبرسی، بی تا، ۲۶: ۱۵۳).

علامه طبرسی در اثر دیگر تفسیری خود چنین باوری را انعکاس داده است (۱۴۱۲، ۴: ۱۴۳ و ۲۷۳). شیخ مفید نیز قائل به این نظر است که معدوم را می‌توان از روی مجاز، شیء نامید (مفید، ۱۴۱۳ [الف]: ۹۸).

طبرسی ذیل آیه ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ (فتح: ۲۲) پس از اینکه اصل علم غیب را از آیه برداشت می‌کند معنای آیه را چنین به دست می‌دهد: آیه ناظر به علم غیب است و بر این معنا دلالت دارد که خداوند به آنچه نمی‌شود نیز آگاهی دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۱۸۷)، و در ادامه بیان می‌کند که معدوم در علم الهی راه دارد (همان).

او ذیل تبیین مفهوم علام الغیوب نیز چنین تبیینی از علم غیب به دست می‌دهد و به گونه‌ای غیب را به معنای معدوم حمل می‌کند. ایشان در این باره می‌گوید: خداوند هر آنچه که از ادراک انسان پوشیده باشد بدان علم دارد؛ حال چه موجود و چه معدوم باشد (۱۳۷۲، ۵: ۸۳).

طبرسی در تفسیر آیه «وسع كل شيئا علما» با بهره‌مندی از مفهوم علم، محدوده معنایی شیء را تا مرز معدوم می‌گستراند. او می‌گوید چون معدوم معلوم خدا است پس شیء است (۱۳۷۲، ۷: ۴۷).

اما علامه طباطبایی چنین معنایی از نسبت شیء با عدم را با واسطه‌گری علم نمی‌پذیرد، و می‌گوید دلالت آیه تا این حد بیشتر نیست که هر چیزی معلوم خدا است اما اینکه از این معنا بتوان مفهوم عدم را زیر سایه شیء برد، کاملاً ساکت است (۱۳۷۴، ۱۴: ۲۷۷).

البته آیت الله جوادی آملی در تبیین نظری این مساله چنین توضیح می‌دهد که اشیاء قبل از آفرینش، معدوم خارجی و موجود علمی هستند، یعنی پیش از تحقق و عینیت یافتن در عالم خارج در نشئه علم حق موجود و معلوم بوده‌اند (۱۳۹۱، ۶: ۶۷).

(۳۲۷) آنچنان که حضرت علی در این باره چنین گفته است: «عالمٌ إذ لا معلومٌ» (نهج البلاغه خ ۱۵۲).

اما علامه طبرسی درباره آن دسته از آیاتی که وجود علم خدا به چیزی را نفی می کند بسان آیه ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ﴾ (یونس: ۱۸)، بر وجود نداشتن معلوم حمل می کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۵: ۱۴۸). البته علامه طبرسی تفسیر دیگری نیز به دست می دهد مبنی بر اینکه مرجع ضمیر به بت هایی بازمی گردد که مشرکان آنان را شریک خداوند می پندارند؛ یعنی این بت ها هستند که از آنچه در آسمان و زمین است ناآگاه هستند (همان).

آیت الله جوادی آملی در توضیح این مساله با تبیین افزون تری می گوید مقصود از ندانستن در این آیه، وجود نداشتن است، نه به این معنا که وجود دارد و خدا از آن بی خبر است: عدم محض، معلوم نیست زیرا علم، ظهور است و ظهور با عدم سازگار نیست. خدا به هر چیز داناست: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۲۹) پس اگر چیزی شیء بود به یقین معلوم اوست و اگر در جایی علم خدا نبود معلوم می شود که در آنجا شیئی نیست؛ نه اینکه شیئی هست و خدا به آن عالم نیست (۱۳۸۵، ۸: ۲۷۹).

۴-۶. علم الهی و بداء

بداء در مطالعات کلامی به عنوان یک باور شیعی شناخته می شود. در شیعه تاکید می شود که در اندیشه امامیه معنای لغوی بداء (ظهور بعد از خفا) مراد نیست که با علم الهی و گستره و عمومیت آن به همه چیز و تمام جزئیات مغایرت دارد (سبحانی، ۱۴۲۸، ۲۳۲)، بلکه ظهور آن از حیث عملی در حیطه مقدرات مشروط پدیدار می شود (همان، ۲۳۴).

علامه طبرسی آن را زیر سایه معنای اراده الهی می نهد و تاکید می کند هرگاه این معنا درباره خدا به کار رفت مقصود از آن اراده الهی است و خلاف این برداشت را جاهلانه می انگارد (طبرسی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۸۵)، و با معنایی که بداء را با علم الهی قرائت کند مخالفت می کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴: ۴۴۷).

در این برداشت نیز چون طبرسی مساله بداء را با مبنا و حقیقت توحیدی در تعارضی حل ناشدنی پنداشته، از آن رو که انطباقش با علم نامتناهی الهی را ناممکن می داند (همان)، در برابر آن رویکردی سلبی اتخاذ کرده است. شاید از این رو باشد که طبرسی چندان تمایلی به انعکاس وسیعی از این باور در گستره تفسیرش ندارد. قطعاً

تعلق او به مدرسه کلامی بغداد و گرایش فکری او به شیخ طوسی و سید مرتضی (رسائل، ۱۴۰۵، ۱۱۶) در این پردازش کم فروغ به مساله بدهاء بی تاثیر نبوده است (ر. ک: حسینی زاده، ۱۳۹۶، ۱۴۴ - ۱۵۸)؛ بر خلاف تفاسیر نقل گرا که اهتمام جدی به این مساله نشان می دهند (قمی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۹۴؛ ۲: ۲۰۸ و ۳۳۱، بحرانی، ۱۴۱۵، ۲: ۳۳۱ و ۴۰۰؛ ۴: ۵۴۱).

به هر حال علامه طبرسی در رویکرد تفسیری خود، این بحث را از کانون توجهش کنار گذاشته است حال آنکه به نظر می رسد شایسته می نمود بنابر اهمیتی که باور بدهاء در اعتقادات امامیه دارد^۱ ایشان با یک نگاه تبیینی از مساله بدهاء به تفصیل سخن گوید.

وانگهی فارغ از خاستگاه ظهور بدهاء که اراده الهی یا علم الهی باشد در روایات ائمه به شدت نفی می کنند برداشتی از معنای بدهاء که مغایر با علم الهی است: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَبْدُو لَهُ فِي شَيْءٍ الْيَوْمَ لَمْ يَعْلَمْهُ أُمِّسَ فَأَبْرَأُوا مِنْهُ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ۱: ۷۰).

از آن سو مساله بدهاء بی آنکه در گستره علم الهی خللی ایجاد کند، اجازه خدشه به وسعت قدرت لایزال الهی نیز نمی دهد و از هر جهت تعادل معنای توحیدی را کاملاً حفظ می کند؛ آنچنان که روایات ائمه نیز بر این صورت از معنا در تقابل با نظریه یهود ذیل آیه ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (مائده: ۶۴) تأکید می کنند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۶۷).

شایان ذکر است که مساله بدهاء هیچ نوع تعارضی با علم الهی ندارد؛ چرا که در این جایگاه علم متعلق تغییر و دگرگونی نیست بلکه این تغییر و دگرگونی است که متعلق علم الهی قرار می گیرد. در واقع بدهاء در محدوده لوح محو و اثبات انجام می گیرد نه در گستره ام الكتاب که قضای حتمی بر آن حمل می شود؛ آنچنان که شیخ مفید در این باره آورده است:

«فالبدهاء من الله تعالى يختص ما كان مشترطاً في التقدير، و ليس هو الانتقال من عزيمة إلى عزيمة و لا من تعقب الرأي، تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً» (مفید، ۱۴۱۳ [ب]: ۶۷).

پس با تفکیک دو تقدیر مشروط و مطلق، مساله علم الهی با بدهاء کاملاً حل

۱. «مَا عِدَّ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ۱: ۳۵۷)، «مَا عَظَّمَ اللَّهُ بِمِثْلِ الْبَدَاءِ» (همان).

می‌شود؛ چون هر دو زیر سایه علم الهی جمع می‌شوند (سبحانی، ۱۴۲۸: ۲۳۳).

۵. علم الهی و انسان

علامه طبرسی در این بخش به نسبت علم الهی با انسان پرداخته است. او از لوازمی می‌گوید که پس از اثبات علم الهی و دامنه آن، تلاقی پرسشگرانه خاصی با انسان ایجاد می‌کند.

۵-۱. علم الهی و آزمایش انسان

مسئله آزمایش الهی از جمله موضوعاتی است که قرآن به صراحت از آن سخن گفته است. حال جای این پرسش باقی می‌ماند که چگونه علم باری تعالی با مسئله آزمایش جمع می‌گردد؛ چرا که در مناسبات انسانی مقوله آزمایش به منظور کشف مجهول انجام می‌گیرد و این معنا هیچ همسویی با کنه و حقیقت علم الهی ندارد.

در این بخش نیز امین الاسلام طبرسی با هدف حفظ معنای تنزیهی و پیراستگی کامل حقیقت معنای توحید از شائبه‌های غیرتوحیدی، می‌کوشد با آورده‌های عقلانی، تفسیری مطابق با واقعیت توحید از این معنا به دست دهد. علامه طبرسی در این باره تعبیر معامله را به کار گرفته است؛ چرا که انجام این عمل از سوی خداوند بدون شک جهت تحصیل علم انجام نمی‌گیرد (بی‌تا، ۱۴: ۴۲). به نظر می‌رسد او از چنین اصطلاحی معنای به ظهور رساندن عملی و عینی و بیرونی یک امر باطنی و درونی را داشته که پیش از این خداوند بدان علم داشته است (همان، ۴: ۳۰۵)؛ زیرا خداوند با علم خود کیفر و پاداش نمی‌دهد، بلکه مطابق با ظهور و بروز عمل و کردار انسانی محقق می‌گردد (ج ۱۲، ۱۳).

۵-۲. علم الهی و قدرت انسان

علامه طبرسی رابطه میان علم الهی با قدرت بشر را در آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْزِلَتْهُمْ أَمْ لَمْ تُنْزِلْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (بقره: ۶) از نظر گذرانیده است. او به یک سوال مقدر پرداخته که ذیل درون مایه معنایی گزاره فوق وجود دارد: آیا دارا بودن قدرت همزمان با علم داشتن پروردگار، به این معنا نیست که واقعیت جدیدی بر خلاف علم خداوند پدید آمده است؟ پرسشی که در تقابل معنای تنزیهی از وحدانیت الهی سر بر می‌آورد. طبرسی بسان روش و رهیافت ثابت عقلی که در همه این عرصه‌ها اتخاذ کرده در برابر این پرسش نیز بدین شیوه عمل کرده، و می‌گوید علم خداوند به

واقعیت‌ها تعلق می‌گیرد؛ یعنی آنچه در عالم واقع رخ داده است، اما در عین حال قدرت و تکلیف نیز به قوت خود باقی است (۱۳۷۲، ۱: ۱۲۹).

۳-۵. علم پیشین الهی و اختیار انسان

این مقوله از جمله عواملی است که عده‌ای را به مشرب جبرگرایانه کشانده است (جرجانی: ۱۹۷۱، ۸: ۱۷۳). علامه طبرسی در این باره نیز مطابق اصول عقلی که مترتب بر وجود اختیار است و عدم وجود آن به نفی حکمت خداوند می‌انجامد (۱۳۷۲، ۲۱: ۹۵)، کوشیده تا مساله اختیار و نسبت آن با علم الهی به صورت کاملاً عقلی حل نماید. وی در تبیین این قضیه به این نکته اشاره می‌کند که وجود علم پیشین الهی با داشتن اختیار آدمیان هیچ منافاتی ندارد؛ زیرا علم الهی به داشتن اختیار انسان تعلق گرفته است (۱۳۷۲، ۲: ۸۶۴).

در واقع این حرف بیانی است از این معنای مشهور که انسان، مختار بالاجبار است؛ یعنی ساختار وجودی انسان به گونه‌ای پدید آمده است که گریزی از اختیار ندارد. علامه طباطبایی در این باره چنین می‌گوید: خدای تعالی در ازل عالم است به اینکه فلان فرد انسانی مثلاً دو قسم حرکت دارد، یکی حرکات اضطراری، از قبیل رشد و نمو و زشتی و زیبایی صورت و امثال آن، و دیگری هم حرکات اختیاری، از قبیل نشستن و برخاستن و امثال آن. و اگر صرف تعلق علم خدا به خصوصیات وجودی این فرد از انسان ضرورتی در او پدید آرد و این ضرورت صفت خاص او شود، باز صفت خاص اختیاری او می‌شود. به عبارت ساده‌تر، باعث می‌شود که به ضرورت و وجوب، فلان عمل اختیاراً از او سر بزند، نه اینکه باعث شود که فلان عمل از او سر بزند چه با اختیار و چه بی اختیار (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۳۵۲).

جمع‌بندی

علامه طبرسی در پژوهش تفسیری خود مساله علم الهی را از زوایای مختلفی از نظر گذرانده است. وی علم الهی را در سه بخش: کاربردهای خاص نظایر قرآنی، و تبیین ماهیت علم الهی، و تشریح آن با وجود انسانی، در کانون توجه قرار داده است. او در بخش دوم و سوم که ماهیتی فلسفی و کلامی دارد، فقط از منظر کلامی بنابر رویکرد نقلی و پیوستگی که با مذاهب اعتقادی دارد، کوشیده است با رهیافتی عقلگرایانه- و در موارد معدودی رویکردی روایی- مسائل اختلافی میان مکاتب کلامی را از نظرگاه تفسیری ارزیابی کند. وی در همه بخش‌های اختلافی که دوگانه‌های

کلامی پدید آمده است، بر پایه دو مبنای توحید و اختیار انسان، آنچنان که در نظام معرفتی شیعه آمده این موضوع را ارزیابی کرده است. او در بررسی علم الهی ضمن آنکه همه اوصاف توحیدی آن را در چهارچوب معارف قرآنی در نظر گرفته است، اما کوشیده تا تبیینی از اختیار انسان به دست دهد که هم به جبر نگراید و هم ذیل سایه اندیشه بلند توحیدی بگنجد.

فهرست منابع

۲. قرآن کریم
۳. نهج البلاغه
۴. اشعری، ابوالحسن، بی تا، *مقالات الاسلامیین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. ایازی، سید محمد علی، ۱۳۷۳، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران، وزارت ارشاد.
۶. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثة.
۷. جرجانی، سید شریف، ۱۹۷۱، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *تسنیم*، ج ۸، قم، اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، *تسنیم*، ج ۶، قم، اسراء.
۱۰. حسینی زاده خضرآباد، سید علی، ۱۳۹۶، *تطورات کلام امامیه در مدرسه بغداد*، قم، دار الحدیث.
۱۱. ذهبی، محمد حسین، بی تا، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. راغبی، محمد علی - موسوی کراماتی سید محمد تقی، تابستان ۱۳۹۵، «روش شناسی مساله جبر و اختیار در تفسیر مجمع البیان»، کلام اسلامی، شماره ۹۸، صص ۹۳-۱۱۱.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۸۵، *منطق تفسیر قرآن*، ۲، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۸۷، *منطق تفسیر قرآن*، ۱، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸ق، *محاضرات فی الهیات*، قم، موسسه امام صادق (ع).
۱۶. سلطانی رنانی، محمد، پاییز ۱۳۹۵، *بررسی دیدگاه شیخ طوسی در تفسیر آیات علم حادث*، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، سال سیزدهم، شماره ۳، صص ۴۰-۶۲.
۱۷. سید مرتضی، علی بن حسین، ۱۴۰۵ق، *رسائل المرتضی*، قم، دار القرآن

- الکریم.
۱۸. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۳۹۵ق، **کمال الدین و تمام النعمة**، تهران، اسلامیه.
۱۹. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۳۹۸، **التوحید**، قم، جامعه مدرسین.
۲۰. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۴۰۳ق، **معانی الاخبار**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۴۱۴ق، **اعتقادات الامامیه**، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۲. طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۷۴، **المیزان**، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ناصر خسرو، تهران.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲ق، **جوامع الجامع**، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، بی تا، **ترجمه تفسیر مجمع البیان**، تهران، فراهانی.
۲۶. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۵، **جامع البیان**، بیروت، دارالفکر.
۲۷. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۷ق، **تجريد الاعتقاد**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۲ق، **الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد**، بیروت، دار الاضواء.
۲۹. عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، **الفروق اللغه**، بیروت، دار الافاق الجديده.
۳۰. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۳ق، **کشف المراد**، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۳۱. علوی مهر، حسین، ۱۳۸۴، **آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران**، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، **تفسیر عیاشی**، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۳۳. غزالی، محمد، ۱۴۰۹ق، **الاقتصاد فی الاعتقاد**، بیروت دارالکتب العلمیه.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، بیروت،

- دار إحياء التراث العربی.
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، *المحصل*، عمان، دارالرازی.
۳۶. قراملکی، محمد حسن، ۱۳۹۴، *علم و اراده الهی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۷. قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۸. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دار الحدیث.
۴۰. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق [الف]، *اوائیل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی لشیخ المفید.
۴۱. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق [ب]، *تصحیح الاعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی لشیخ المفید.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۹، *پیام قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
۴۴. نوری ابراهیم، حسن خاکپور، «*مصادق شناسی بداء در قرآن و روایات و عدم مغایرت آن با علم الهی*»، اندیشه نوین دینی، ش ۲۷، زمستان ۹۰، ص ۱۹۶-۱۷۱.