



بررسی تطبیقی دیدگاه کلامی طباطبایی و فضل الله*

سید موسی صدر

مدرس و پژوهشگر حوزه

چکیده:

در این نوشتار دیدگاه‌های کلامی دو مفسر مطرح شیعی، علامه سید محمدحسین طباطبایی و سید محمدحسین فضل‌الله مورد مطالعه تطبیقی قرار گرفته است. نویسنده در چهار محور دیدگاه دو مفسر را مقایسه و ارزیابی کرده است: ۱- عصمت انبیا ۲- شفاعت ۳- جبر و اختیار ۴- معجزه. در هر یک از محورهای یاد شده نخست دیدگاه هر یک از دو مفسر مطرح و گزارش شده است، سپس تفاوت‌ها و همانندی‌های آن بیان گردیده، آن‌گاه ادله و مؤیدهایی که برای نظریات وجود داشته، مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته است. در پایان نویسنده بر این باور است که دیدگاه علامه طباطبایی در دو محور عصمت و شفاعت به واقع نزدیک‌تر است، اما در دو محور دیگر، یعنی جبر و اختیار و معجزه، دیدگاه فضل‌الله با آیات قرآن سازگارتر می‌نماید تا دیدگاه علامه طباطبایی.

کلید واژه‌ها:

طباطبایی / فضل‌الله / دیدگاه کلامی / جبر و اختیار / عصمت / شفاعت / معجزه

تفسیر «من وحی القرآن» از نظر گرایش، اجتماعی - تربیتی و از نگاه روش، در ردیف تفاسیر جامع قرار می‌گیرد و از ابزارهای متنوع در فهم و دریافت مفاهیم آیات بهره می‌برد؛ البته با تأکید بر بُعد بلاغت قرآن (صدر، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی / ۶۴). اما با این همه نمی‌توان دغدغه مفسر نسبت به برخی مسائل کلامی و حساسیت در فهم دقیق و به‌دور از پیش داوری‌های غیر قرآنی را انکار کرد. فضل‌الله در جای جای تفسیرش به مناسبت آیات، وارد مباحث کلامی شده و نسبت به آنها اظهار نظر کرده یا دیدگاهی را به نقد کشیده است که در بیشتر موارد، این تأییدها و نقدها ناظر به دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر «المیزان» است.

از آنجا که تقابل یا تناظر این دیدگاه‌ها نکته‌های سودمندی برای پژوهشگران قرآنی دارد و پرده از رویکردهای متفاوت برمی‌دارد، برآن شدیم در این نوشتار اندکی به این موضوع پردازیم. البته این نکته شایان یاد است که مسائل کلامی مطرح شده در دو تفسیر «من وحی القرآن» و «المیزان» فراوان است، اما از آنجا که بیشتر این مسائل اولاً وابسته به آیه مطرح شده است و ثانیاً جزئی است و ثالثاً مورد توافق هر دو مفسر است، از طرح همه آنها در این مقاله صرف نظر شد و تنها به محورهای معدودی که به‌صورت کلی قابل بحث است، بسنده شد.

۱. عصمت انبیا

در رابطه با عصمت انبیا پرسش‌های متعددی مطرح است، اما مهم‌ترین آنها پرسش‌های زیر است: حقیقت عصمت چیست؟ گستره آن تا کجاست؟ دلیل بر اثبات آن چیست؟ آیا عصمت با اختیار سازگار است یا خیر؟ به‌عنوان نخستین مورد از مسائل کلامی، به مقایسه دیدگاه دو مفسر در رابطه با سؤالات فوق می‌پردازیم.

الف) حقیقت عصمت

در رابطه با ماهیت و حقیقت عصمت، علامه طباطبایی دیدگاه نسبتاً روشنی دارد. ایشان بر این باور است که عصمت صرف عدم خطا در فهم و سخن یا ترک عمدی و خطایی گناه نیست تا از مقوله عمل باشد، بلکه نوعی علم است؛ البته علم



غیر عادی، زیرا علوم دیگر از نظر تأثیر غالبی هستند و در بیشتر موارد تأثیر می‌گذارند، ولی ممکن است در برخی موارد تحت تأثیر عوامل دیگر، از تأثیر بیفتند و مغلوب شوند، اما عصمت علمی است که هرگز مغلوب عوامل دیگر نمی‌شود و همیشه اراده معصوم را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛

«فقد بان من جمیع ما قدّمناه أنّ هذه الموهبة الإلهية التي نسميها قوة العصمة نوعٌ من العلم و الشعور یغایر سائر أنواع العلوم فی أنّه غیر مغلوب لشیء من القوى الشعورية البتة بل هی الغالبة القاهرة علیها المستخدمة إیابها، و لذلك كانت تصون صاحبها من الضلال و الخطیئة مطلقاً.» (طباطبایی، ۸۰/۵)

«از همه مطالبی که گذشت، معلوم شد این موهبت الهی که ما آن را به نام نیروی عصمت می‌نامیم، خود نوعی از علم و شعور است که با سایر انواع علوم مغایرت دارد. سایر علوم همان طور که گفتیم، گاهی مغلوب سایر قوای شعوری واقع گشته (در کوران‌ها مورد غفلت قرار می‌گیرند)، ولی این علم همیشه بر سایر قوا غالب و قاهر است و همه را به خدمت خود در می‌آورد و به همین جهت است که صاحبش را از تمام ضلالت‌ها و خطاها حفظ می‌کند.»

راجع به متعلق این علم و اینکه این علم به چه چیزی تعلق دارد؛ آیا به مصالح و مفاسد کارها تعلق می‌گیرد یا به ثواب و عقاب الهی یا ...؟ در کلمات علامه طباطبایی چندان سخنی به میان نیامده است، اما در بعض تعبیرات، از آن علم به «اذعان ضرورت دائمی عبودیت» یاد کرده است؛

«علی هذا فصدور الأفعال عن النبی ﷺ بوصف الطاعة دائماً لیس إلاّ لأنّ العلم الذی یصدر عنه فعله بالمشیة صورة علمية صالحة غیر متغیرة، و هو الإذعان بوجوب العبودية دائماً.» (همان، ۱۳۹/۲)

«بنابراین راز اینکه افعال پیامبر همیشه به صورت طاعت صادر می‌شود، جز این نیست که آن علمی که منشأ فعل ارادی است، صورت علمی غیر قابل تغییر است که عبارت است از باور به ضرورت همیشگی بندگی و عبودیت.»

اما مرحوم فضل‌الله نسبت به ماهیت عصمت دیدگاه دیگری دارد. وی معصوم را انسانی می‌داند که تجسم وحی است و حقایق و ارزش‌های وحی، فکر، اخلاق و

عملش را وحیانی و نورانی کرده است، از این رو خطا و گناه از وی سر نمی‌زند. بر اساس این دیدگاه، عصمت بیشتر به یک نوع صیروت وجودی معطوف به عمل و عینیت شباهت دارد تا صرف علم و آگاهی. (فضل‌الله، ۱۵۶/۴)

این دیدگاه باعث شده است که ایشان از یک سو برخی استدلال‌های علامه برای ماهیت علمی عصمت را رد کند (همان، ۱۵۶/۷) و از سوی دیگر، راجع به گستره عصمت که به زودی مطرح خواهیم کرد، دیدگاهی را انتخاب نماید که نه تنها با دیدگاه علامه در ماهیت عصمت، بلکه با نظریه ایشان راجع به گستره عصمت نیز متفاوت باشد.

ب) گستره عصمت

نگاه طباطبایی درباره ماهیت عصمت به صورت طبیعی این نتیجه را در پی دارد که دایره و محدوده عصمت را حداکثری بگیرد؛ یعنی اولاً عصمت را معطوف به خطا و گناه واقعی بدانند نه گناه معلوم. و ثانیاً هیچ گونه خطایی را در ساحت عبودیت حتی به صورت ناخودآگاه و عکس‌العمل لحظه‌ای نیز برای معصوم نپذیرد؛ زیرا اگر عصمت علم همواره غالب و قاهر است و هیچ‌گاه مغلوب و مقهور عوامل دیگر قرار نمی‌گیرد، به طور طبیعی زمینه هر گونه لغزشی هر چند احساسی و آنی از بین می‌رود، و گرنه علم یاد شده، علم مغلوب می‌شود.

اما فضل‌الله بر عکس در هر دو جهت فوق معتقد به محدودیت است. ایشان از یک سو عصمت را معطوف به خطا و گناه معلوم می‌داند؛ بدین معنا که انسان معصوم انسانی است که آنچه را خطا می‌داند مرتکب نمی‌شود، نه خطای واقعی را. و ثانیاً از نظر ایشان، انسان معصوم خالی از ضعف‌های بشری نیست، از این رو در عین اینکه واجد عصمت است، ممکن است حالات لحظه‌ای پیش بیاید که در آن لحظه رفتار یا عکس‌العمل ناشی از همان ضعف طبیعی از وی سر بزند. اما این با معصوم بودنش ناسازگار نیست؛

«راجع به نظریه عصمت برخی سؤالات باقی می‌ماند: چگونه هارون به‌رغم آنکه

پیامبر است، در تعیین موقعیت گرفتار خطا می‌شود؟ یا چگونه حضرت موسی با



اینکه پیامبر بزرگی است، در تشخیص موقعیت هارون اشتباه می‌کند؟ چگونه با وی آن‌گونه برخورد می‌کند؟ اما از دیدگاه ما این امور به عصمت آسیب نمی‌رساند، چه اینکه عصمت را یک پدیده غیبی نمی‌دانیم که انسان را از اشتباه در این امور مهم بازدارد. نهایت چیزی که می‌توان گفت، این است که معصوم کاری را که معصیت می‌داند انجام نمی‌دهد، اما کاری را که در واقع خطاست، اما وی فکر می‌کند که صحیح و مشروع است انجام ندهد، دلیلی بر نفی آن نداریم. بلکه روش قرآن در سخن گفتن از حیات پیامبران و نقاط ضعفشان این مطلب را تأکید می‌کند که پیامبری با برخی ضعف‌ها و خطا در اندازه‌گیری امور منافات ندارد.» (همان، ۱۰/۲۵۲)

ج) اثبات عصمت

از نظر استدلال تفاوت عمده‌ای میان دو دیدگاه طباطبایی و فضل‌الله وجود دارد، زیرا علامه طباطبایی در استدلال‌هایش برای عصمت، غالباً خدامحور است؛ یعنی بر فعل خدا تکیه می‌کند. به‌عنوان نمونه یکی از استدلال‌های ایشان این است که هدف خداوند از فرستادن وحی، هدایت بشر بوده است و از سوی دیگر خداوند در رسیدن به هدفش گرفتار خطا و اشتباه نمی‌شود و کاری را که اراده کند، به‌گونه‌ای انجام می‌دهد که به هدفش برسد. بنابراین ابزار این هدایت که پیامبر است، باید معصوم باشد تا هدایت الهی به هدفش برسد. اگر پیامبر در تلقی یا تبلیغ وحی یا در عمل کردن به آن (که نوعی تبلیغ عملی است) گرفتار خطا و نسیان شود، وحی و هدایت الهی به بشر نمی‌رسد و این به معنای نرسیدن خدا به هدفش است که طبق آیات نفی شده است؛

«اما عصمت از خطا در گرفتن وحی و در تبلیغ رسالت، دلیلش آیه شریفه مورد بحث است که می‌فرماید: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ، وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ، لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ، بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾، چون ظاهر این آیه این است که خدای سبحان انبیا را مبعوث کرده برای تبشیر و انذار، و انزال کتاب، (و این همان وحی است) تا حق را برای مردم

بیان کنند؛ حق در اعتقاد و حق در عمل را. به عبارت دیگر، مبعوث کرده برای هدایت مردم به سوی عقاید حق و اعمال حق، و معلوم است که این نتایج غرض خدای تعالی در بعثت انبیا بوده. و از سوی دیگر خود خدای تعالی از قول موسی عَلَيْهِ السَّلَام حکایت کرده که فرمود: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾. پس از آیه مورد بحث و این آیه می فهمیم خدا هر چه را بخواهد، از طریقی می خواهد که به هدف برسد و خطا و گم شدن در کار او نیست، و هر کاری را به هر طریقی انجام دهد، در طریقه اش گمراه نمی شود، و چگونه ممکن است غیر این باشد؟! و حال آنکه زمام خلقت و امر به دست اوست، و ملک و حکمرانی خاص وی است. حال که این معنا روشن شد، می گوئیم یکی از کارهای او بعثت انبیا و تفهیم معارف دین به ایشان است، و چون این را خواسته، البته می شود؛ یعنی هم انبیا را مبعوث می کند، و هم انبیا معارفی را که از او می گیرند می فهمند. یکی دیگر از خواسته های او این است که انبیا رسالت او را تبلیغ کنند، و چون او خواسته تبلیغ می کنند، و ممکن نیست نکنند، چون در جای دیگر فرموده: ﴿إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾. و نیز فرموده: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾. و این همان عصمت از خطای در تلقی و تبلیغ است.» (طباطبائی، ۱۳۵/۲)

اما فضل الله این گونه استدلال را کافی نمی داند، زیرا این استدلال تنها ثابت می کند که در نهایت وحی و هدایت الهی به بشر می رسد. اما اینکه هیچ خطا و نسیانی قبل از آن رخ نمی دهد، از استدلال به دست نمی آید؛

«إن قضية الغرض الإلهي في وصول الوحي إلى الناس، لا يستلزم إلا الوصول في نهاية المطاف من غير خطأ، ولكن لا مانع من حدوث بعض الحالات التي يقع فيها الخطأ، لا ليستم، بل لينقلب إلى صواب تؤكد القرائن القطعية التي توحى بالحقيقة في وجدان الإنسان.» (فضل الله، ۱۵۴/۴)

«مقتضای هدف الهی در رسیدن وحی به مردم این است که وحی در نهایت بدون خطا به مردم می رسد، اما این مطلب را نفی نمی کند که در بعضی حالات به صورت مقطعی خطا رخ بدهد، اما بعداً با قرائن قطعی تصحیح شود و حقیقت در برابر وجدان انسان آشکار گردد.»



علامه فضل‌الله دلیل دیگری برای اثبات عصمت می‌آورد که می‌توان آن را رسالت محور نامید. وی می‌گوید پیامبر رسالت هدایت بشر به سوی خدا و تغییر انسان و الهی شدن زندگی را بر دوش دارد. این رسالت اقتضای آن دارد که پیامبر به‌عنوان حامل رسالت، خود تجسم آن هدایت و تبلور تمام ارزش‌هایی باشد که مردم را به سوی آن فرا می‌خواند؛ زیرا اگر چنین نباشد، نمی‌تواند چنان رسالتی را بر دوش بگیرد. تجلی هدایت و ارزش‌های الهی در گفتار و رفتار پیامبر همان عصمت است. بنابراین پیامبر باید معصوم باشد؛

«نبوت و پیامبری پدیده‌ای است غیر عادی، زیرا حرکت الهی است برای هدایت بشر به سوی خدا و تغییر زندگی بر اساس اخلاق الهی؛ امری که وجود انسانی را ایجاب می‌کند که در عمق جاننش و در تأملات فکری‌اش و نیز در اخلاق و رفتار صادقانه‌اش با خدا، خود و مردم و امانت‌داری‌اش در مال، دین، مسئولیت و انسانیتش، با رسالت زندگی کند؛ به‌گونه‌ای که رسالتی را که بر دوش دارد، در روحش عینیت یابد و بشود رسالت متحرک در جهت تغییر زندگی. این نقش دگرگون‌ساز که تغییر انسان را با سخن و پیشوایی هدف قرار می‌دهد، نیاز به انسانی دارد که با تمام قوا علیه واقعیت فاسد قیام کند؛ امری که لطف الهی در افزایش نیروی روحی و اخلاقی و فکری و عصمت عملی همراهی‌اش می‌کند.»
(همان، ۱۵۶/)^۲

نقد و ارزیابی

در نقد و ارزیابی این سخنان باید گفت که گرچه از لحاظ نظری نقد فضل‌الله بر استدلال یاد شده وارد است، اما دو نکته در این زمینه شایان یاد است: نخست اینکه تمام استدلال‌های علامه طباطبایی منحصر به شیوه فوق نیست، بلکه از روش‌های دیگر نیز استفاده می‌کند؛ مثل این دلیل:

«و یکی دیگر از ادله عصمت انبیا علیهم‌السلام آیه شریفه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ می‌باشد، چون مطاع بودن رسول را غایت ارسال رسول شمرده؛ و آن هم غایت و یگانه نتیجه. و این معنا به ملازمه‌ای روشن مستلزم آن است که خدای تعالی هم همان را که رسول دستور می‌دهد اراده کرده باشد، و خلاصه

آنچه رسول با قول و فعل خود از مردم می‌خواهد، خدا هم بخواهد؛ چون قول و فعل هر یک وسیله‌ای برای تبلیغ‌اند. حال اگر فرض کنیم رسول در تبلیغ خود مرتکب خطایی در قول یا فعل شود، و یا مرتکب خطایی در فهمیدن وحی گردد، این خطا را از مردم خواسته، در حالی که خدا از مردم جز حق نمی‌خواهد. و همچنین اگر فرض کنیم معصیتی از رسول سر بزند؛ یا قولی و یا عملی، از آنجا که قول و فعل پیغمبر حجت است، همین معصیت را از مردم خواسته است، در نتیجه باید بگوییم یک قول یا فعل گناه در عین اینکه مبعوض و گناه است، محبوب و اطاعت هم هست، و خدا در عین اینکه آن را نخواست، آن را خواسته است و در عین اینکه از آن نهی کرده، به آن امر نموده است، و خدای تعالی متعالی از تناقض در صفات و افعال است.» (طباطبائی، ۱۳۸/۲)^۴

دوم اینکه نتیجه استدلال فضل‌الله در اثبات عصمت، تنها اثبات عصمت از گناه است، نه از خطا و نسیان در تلقی یا تبلیغ وحی؛ زیرا آنچه با طبیعت رسالت ناسازگار است، عمل عمدی بر خلاف رسالت است؛ زیرا تجسم رسالت نمی‌تواند خلاف رسالت عمل نماید، اما وقوع خطا و اشتباه از ناحیه رسول با این دلیل نفی نمی‌شود. بنابراین دلیل ایشان اخص از مدعا می‌شود.

د) عصمت و اختیار

علامه طباطبائی تأکید دارد که عصمت مانع اختیار نیست، زیرا عصمت از سنخ علم است و علم هر چه هم قطعی و جزمی باشد، با اختیار ناسازگار نیست؛ «و قوله: ﴿وَ اخذَهُمْ أَنْ يَفْتُنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ در این جمله خدای تعالی پیامبرش را مأمور کرده به اینکه از فتنه آنان بر حذر باشد و اگر چنین دستوری داده - با اینکه پیامبرش به عصمت خدایی معصوم است - برای این بوده که عصمت، اختیار را از معصوم سلب نمی‌کند؛ به طوری که دیگر نتواند راه خطا برود و در نتیجه نشود به او تکلیف کرد. نه! عصمت چنین اثری ندارد، برای اینکه عصمت چیزی از سنخ ملکات علمی است و معلوم است که علوم و ادراکات هرگز قوای عامله را که اعضا را به حرکت در می‌آورد و همچنین اعضای که حامل آن ادراکات است را با قدرت یکسان به فعل و ترک



در نمی‌آورد و چنین اثری ندارد که قدرت آنها را از فعل یا از ترک سلب کند، بلکه صاحب این ادراکات و این قوا و این اعضا همچنان مختار است و به طور یکسان هم قادر بر فعل است و هم قادر بر ترک. همچنان که علم قطعی ما افراد معمولی و غیر معصوم به اینکه «فلان غذا مسموم است»، ما را از خوردن آن عصمت می‌دهد و هرگز چنین غذایی را نمی‌خوریم، ولیکن در عین حال اعضای بدن ما که در عمل غذا خوردن به حرکت در می‌آید؛ یعنی دست ما، دهان ما، زبان ما و دندان‌های ما، ناتوان از خوردن آن غذا نمی‌شوند. این اعضا همان‌طور که ممکن است بی‌حرکت بمانند و آن غذا را در دهان ما فرو نکنند، همچنین ممکن است به کار بیفتند و غذای کذایی را در دهان ما بکنند (همچنان که می‌بینیم افرادی که انتحار می‌کنند، با خوردن چیزی مثل اینگونه غذاها به این عمل دست می‌زنند و دست و دهان و دندان و حلقشان در فرو بردن آن سم به کار می‌افتد). پس با وجود عصمت باز فعل برای معصوم اختیاری است، هر چند تا زمانی که علم مورد بحث وجود داشته باشد، محال است که آن عمل از آدمی سر بزنند.» (همان، ۳۵۵/۵)^۵

اما فضل‌الله خیلی اصرار ندارد که عصمت همراه با اختیار باشد، بلکه حتی اگر مستلزم جبر هم باشد، اشکال ندارد؛ زیرا مسئله نیاز بشر به انسان معصوم مطرح است و این می‌طلبد که چنین انسانی باید باشد؛ اگرچه عصمت باعث سلب اختیار نسبت به معصیت شود. البته اگر جبری باشد، مسئله ثواب عمل معصوم زیر سؤال می‌رود. اما این مشکل قابل حل است، زیرا ثواب می‌تواند براساس تفضل باشد، نه استحقاق؛ زیرا پاداش‌های خداوند همیشه از روی تفضل است، نه استحقاق. (فضل‌الله، ۱۵۶/۴)^۶

۲. شفاعت

یکی از محورهای مورد اختلاف میان دو مفسر، موضوع شفاعت است. دیدگاه فضل‌الله راجع به شفاعت بدین صورت قابل توضیح است که اولاً حقیقت شفاعت از نگاه ایشان دعا و درخواست شفیع از خداست و نه اعمال قدرت یا موقعیت، چنان که در وساطت و شفاعت میان انسان‌ها وجود دارد. و ثانیاً شفاعت مقامی

است که خداوند به خاطر تکریم برخی از بندگانش به آنان عطا کرده است تا از طریق شفاعت آنان، گناهکاران را مشمول رحمت و مغفرت خود قرار دهد؛

«إن الشفاعة هي كرامة من الله لبعض عباده، في ما يريد أن يظهره من فضلهم في الآخرة، فيشفعهم في من يريد المغفرة له و رفع درجته عنده.» (همان، ۷۴/۱)

«شفاعت کرامتی از سوی خدا نسبت به برخی بندگانش است که می‌خواهد فضیلتشان را در آخرت آشکار کند. از این رو آنان را شفیع قرار می‌دهد تا از طریق آنان، مغفرتش را به کسانی که می‌خواهد بیامرزد یا به درجه‌اش بیفزاید، برساند.»

فضل الله از این مطلب دو نتیجه می‌گیرد: یکی اینکه محرک اصلی شفاعت کننده در فرایند شفاعت خداست و نه فرد گناهکار؛ یعنی در حقیقت این خداوند است که شفیع را برمی‌انگیزد تا شفاعت کند و از طریق شفاعت وی مغفرتش را شامل حال گناهکار نماید. ایشان در برخی موارد تعبیر به تکلیف می‌کند و بر این باور است که نقش شفاعت کننده نقش یک مکلف است که دستور خدا را در شفاعت کردن اجرا می‌کند (همان، ۳۷/۵). بنابراین اگر شفاعت وساطت باشد، این خداست که واسطه برای مغفرت قرار می‌دهد، نه گناهکاری که نیازمند شفاعت است.

دیگر اینکه استشفاع معطوف به شفیع نیست، بلکه معطوف به خداست؛ بدین معنا که گناهکار باید از خدا بخواهد که شفیع را وادار نماید که در مورد وی شفاعت کند. به تعبیر دیگر، استشفاع شفاعت خواستن از شفیع نیست، بلکه خواستن شفاعت شفیع از خداست؛

«و في ضوء ذلك، لا معنى للتقرب للأنبياء و الأولياء ليحصل الناس على شفاعتهم، لأنهم لا يملكون من أمرها شيئاً بالمعنى الذاتى المستقل، بل الله هو المالك لذلك كله على جميع المستويات، فهو الذى يأذن لهم بذلك فى مواقع محدّدة ليس لهم أن يتجاوزوها، الأمر الذى يفرض التقرب إلى الله فى أن يجعلنا ممن يأذن لهم بالشفاعة له، أو الطلب إليهم أن يسألوا الله فى الإذن لهم بالشفاعة لطلبها منهم.» (همان، ۷۴/۱)

«در پرتو آنچه گفتیم، روشن شد که تقرب به انبیا و اولیا برای اینکه به شفاعتشان دست یابیم، معنا ندارد؛ زیرا آنان به طور مستقل از امر شفاعت چیزی



در اختیار ندارند، بلکه هر چه هست، در تمام سطوح از آن خداست. اوست که به انبیا و اولیا اجازه می‌دهد که در موارد خاص شفاعت کنند. این واقعیت می‌طلبد که تقرب به خدا جسته شود تا ما را از کسانی قرار دهد که به شفاعت کنندگان اذن شفاعتشان را می‌دهد یا از شفاعت کنندگان خواسته شود که از خدا بخواهند که اجازه شفاعت اینان را بدهد.»

ایشان ضمن تأیید طلب شفاعت از انبیا و اولیاء و سازگاری آن با توحید، معنای آن را طلب شفاعت‌گری آنان از خدا می‌داند و نه طلب شفاعت از آنان؛

«فتعود قضية التوسل بهم إلى الله تماما كالتوسل بأسمائه الحسنى، في اعتبارها دعاء إليه تعالى أن يجعلنا ممن تنالهم تلك الشفاعة، و أن يغفر لنا بركتهم، فيمن يغفر له على أساس إرادته في ذلك، كما جرت سنة الله أن يغفر لنا بسبب بعض الأعمال، أو بعض المواقف و الحالات النفسية.» (همان، ۳۲/۲؛ ۷۵/۱؛ ۳۳/۵)

«بنابراین توسل به آنان مانند توسل به اسمای حسنای الهی است در اینکه توسل، درخواست از خداست که ما را از کسانی قرار دهد که شفاعت شفیعیان شامل حالشان می‌شود و اینکه به برکت شفیعیان، ما را جزء کسانی قرار دهد که اراده‌اش به آموزش آنان تعلق گرفته است. چنان‌که سنت الهی بر این است که ما را در اثر برخی اعمال یا موقعیت‌ها و حالات روحی مورد مغفرتش قرار می‌دهد.»

به این ترتیب رابطه فرایند شفاعت به این شکل خواهد بود:

درخواست گناهکار از خدا برای شفاعت شفیعیان ← فرمان خدا بر شفاعت شفیعیان ← شفاعت شفیعیان

دلیل فضل الله بر این مدعا آن است که طبق آیات قرآن، شفیع هیچ گونه سلطه و اختیاری در فرایند شفاعت ندارد. هر چه هست، اراده و اذن الهی است که هم مورد شفاعت را تعیین می‌کند، و هم به او اجازه شفاعت می‌دهد. بنابراین شفیع تنها وسیله و ابزار اجرای اراده الهی است. (همان، ۱۵۷/۱۵)

اما دیدگاه طباطبایی تا حدودی متفاوت است. وی گرچه ماهیت شفاعت را دعا و درخواست می‌داند، نه اعمال قدرت یا موقعیت؛ «إنما هو نوع دعاء و استدعاء من الشفیع لتصرف المشفوع عنده و هو الرب ما يجوز له من التصرف فی ملكه. (طباطبایی،

۳/۳۰۵) و همچنین با توجه به آیات ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ (ضحی/۵). ﴿عَسَىٰ أَنْ يُبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا﴾ (اسراء/۷۹) می پذیرد که مقام شفاعت از سوی خداوند اعطا شده است و طبعاً نشان دهنده لطف الهی نسبت به شفیعان است، اما تحلیلی که ایشان نسبت به مکانیزم تأثیر شفاعت می کند، نتایجی متفاوت از آنچه فضل الله در نظر داشت، به بار می آورد.

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، تأثیر شفاعت بدین صورت نیست که شفیع اراده و سلطه الهی را نفی و نقض کند یا قانون مجازات را نسبت به مجرم ابطال نماید، بلکه از نوع حکومت است؛ یعنی مجرم را از تحت یک عنوان و حکم در می آورد و تحت عنوان و حکم دیگری می برد؛

«پس شفیع از مولای حاکم نمی خواهد که مثلاً مولویت خود را باطل و عبودیت عبد خود را لغو کند، و نیز نمی خواهد که او از حکم خود و تکلیفش دست بردارد، و یا آن را به حکم دیگر نسخ نماید؛ حالا یا برای همه نسخ کند، و یا برای شخص مورد فرض، که خصوص او را عقاب نکند. و نیز از او نمی خواهد که قانون مجازات خود را یا به طور عموم و یا برای شخص مورد فرض لغو نموده، یا در هیچ واقعه و یا در خصوص این واقعه مجازات نکند؛ شفاعت معنایش این نیست، و شفیع چنین تأثیری در مولویت مولا و عبودیت عبد، و یا در حکم مولا، و یا در مجازات او ندارد. بلکه شفیع بعد از آنکه این سه جهت را مقدس و معتبر شمرده، از راه های دیگری شفاعت خود را می کند؛ مثلاً یا به صفاتی از مولای حاکم تمسک می کند که آن صفات اقتضا دارد که از بنده نافرمانش بگذرد؛ مانند بزرگواری و کرم او، و سخاوت و شرف دودمانش. و یا به صفاتی در عبد تمسک جوید، که آن صفات اقتضا می کند مولا بر او رأفت ببرد؛ صفاتی که عوامل آمرزش و عفو را برمی انگیزد؛ مانند خواری و مسکنت و حقارت و بدحالی و امثال آن. و یا به صفاتی که در نفس خود شفیع هست؛ مانند محبت و علاقه ای که مولا به او دارد، و قرب منزلتش، و علو مقامش در نزد وی. پس منطقی شفیع این است که می گوید: من از تو نمی خواهم دست از مولویت خود برداری و یا از عبودیت عبدت چشم پپوشی، و نیز نمی خواهم حکم



و فرمان خودت را باطل کنی و یا از قانون مجازات چشم‌پوشی، بلکه می‌گویم تو با این عظمت که داری، و این رأفت و کرامت که داری، از مجازات این شخص چه سودی می‌بری؟ و اگر از عقاب او صرف نظر کنی، چه ضرری به تو می‌رسد؟ و یا می‌گویم این بنده تو فردی نادان است، و این نافرمانی را از روی نادانی‌اش کرده، و فردی حقیر و مسکین، مخالفت و موافقت او اصلاً به حساب نمی‌آید، و مثل تو بزرگواری به امر او اعتنا نمی‌کند و به آن اهمیت نمی‌دهد. و یا می‌گویم به خاطر آن مقام و منزلتی که نزد تو دارم، و آن لطف و محبتی که تو نسبت به من داری، شفاعتم را در حق فلانی بپذیر، و از عقابش رها کنید، مشمول عفو قرار ده.

از اینجا برای کسی که در بحث دقت کرده باشد، معلوم و روشن می‌گردد که شفیع، عاملی از عوامل مربوط به مورد شفاعت و مؤثر در رفع عقاب را مثلاً، بر عاملی دیگر که عقاب را سبب شده، حکومت و غلبه می‌دهد؛ حال یا آن عامل همان طور که گفتیم، صفتی از صفات مولاست، یا صفتی از صفات عبد است، یا از صفات خودش. هر چه باشد، آن عامل را تقویت می‌کند تا بر عامل عقوبت، یا هر حکمی دیگر که می‌خواهد خنثایش کند، رجحان داده، کفه ترازویش را سنگین‌تر سازد؛ یعنی مورد عقوبت را از اینکه مورد عقوبت باشد بیرون نموده، داخل در مورد رفع عقوبت نماید. پس دیگر حکم اولی که همان عقوبت بود، شامل این مورد نمی‌شود، چون دیگر مورد نامبرده مصداق آن حکم نیست.» (همان، ۱/۱۵۹)^۷

از این سخن استفاده می‌شود که اولاً شفیع واسطه از سوی گناهکار است برای جلب مغفرت الهی، و نه واسطه از سوی خدا برای رساندن مغفرت به گناهکار. به سخن دیگر محرک شفیع در شفاعت، توسل و درخواست گناهکار است، نه فرمان الهی؛ چنان که از سخنان فضل‌الله فهمیده می‌شد. بدین ترتیب فرایند شفاعت این گونه خواهد بود:

درخواست گناهکار از شفیع ← اذن الهی در شفاعت ← شفاعت شفیع

این بدان معناست که اذن الهی در شفاعت به معنای اجازه در شفاعت کردن و به تعبیر دیگر رفع مانع است، نه فرمان شفاعت کردن و ایجاد مقتضی.

و ثانیاً استشفاع با توجه به نقش شفیع، درخواست شفاعت از شفیع است، نه درخواست شفاعتگری شفیع از خدا. آنچه این استنتاج را تأیید می‌کند، آن است که علامه طباطبایی شفاعت را از مقوله سببیت می‌داند؛ بدین معنا که شفیع سبب متوسط میان سبب بعید و مسبب است (همان، ۱/۱۶۰). از سوی دیگر ایشان راجع به سببیت بر این باور است که در سبب اقتضای تأثیر نهاده شده است، اما فعلیت تأثیر نیاز به اذن و اجازه الهی دارد؛

«پس با در نظر گرفتن این آیات، اسباب هر چه باشند، مالک سببیت خود هستند؛ اما به تملیک خدای تعالی، و در عین اینکه مالک سببیت خود هستند، مستقل در اثر نیستند. این معنا همان است که خدای تعالی از آن به شفاعت و اذن تعبیر نموده، و معلوم است که اذن وقتی معنای صحیحی خواهد داشت که وجود و عدمش یکسان نباشد، به این معنا که اگر اذن باشد، مانعی از تصرف مأذون نباشد، و اگر اذن نباشد، مانعی از تصرف او جلوگیری کند. و آن مانع هم وقتی تصور دارد که در شیء مورد بحث اقتضایی برای تصرف باشد. چیزی که هست، مانع جلو آن اقتضا را بگیرد و نگذارد شخص مأذون در آن شیء تصرف کند.»

پس روشن شد که در هر سببی مبدئی است مؤثر و مقتضی برای تأثیر، که به خاطر آن مبدأ و مقتضی، سبب در مسبب مؤثر می‌افتد. و خلاصه هر سببی وقتی مؤثر می‌شود که مقتضی تأثیر موجود، و مانع از آن معدوم باشد. و در عین حال، یعنی با وجود مقتضی و عدم مانع، شرط مهم‌تری دارد، و آن این است که خداوند جلوگیری سبب از تأثیر نشود.» (همان، / ۸۰)^۸

معنای این دو سخن آن است که شفیع قابلیت شفاعت کردن را از خداوند کسب کرده است و پس از درخواست گناهکار و اذن الهی، این قابلیت به فعلیت می‌رسد و شفاعت مؤثر واقع می‌شود. بنابراین کاملاً منطقی است که استشفاع توسل به خود شفیع باشد برای درخواست مغفرت.



نقد و ارزیابی

نظریه فضل‌الله که هرگونه اختیار و توان را از شفیع سلب می‌کند و نقش آن را اجرای فرمان الهی در شفاعت و رساندن مغفرت به گناهکار می‌داند، گرچه با توحید تناسب ظاهری بیشتری دارد، اما با چند چالش مواجه است: نخست آنکه این دیدگاه با ظهور «اذن» الهی در فرایند شفاعت ناسازگار است؛ زیرا اذن، ظهور در اجازه دارد و نه فرمان، در حالی که طبق نظریه فضل‌الله اذن باید به معنای فرمان شفاعت تفسیر شود. زیرا طبق این دیدگاه فرایند شفاعت از بالا به پایین است؛ فرمان خدا به شفیعان برای شفاعت ← شفاعت شفیعان.

دوم اینکه این نظریه با معنای مستقیم «استشفاع» متناسب نیست، زیرا معنای مستقیم و صریح استشفاع، درخواست شفاعت از شفیع است، در حالی که بر اساس دیدگاه فضل‌الله، معنای استشفاع به درخواست شفاعتگری شفیع از خدا ارجاع داده می‌شود که اگر مفهوم این سخن بازنمایی شود، بدین صورت در می‌آید: گناهکار از خدا می‌خواهد که فرمان دهد تا شفیع از خدا بخواهد که گنااهش را ببخشد. بسیار بعید می‌نماید که گناهکار در مقام استشفاع چنین فرایند چند لایه را در نظر داشته باشد، بلکه همان گونه که در توسل فرزندان یعقوب پیداست، درخواست از خود واسطه برای خواستن از خداست؛ ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَعْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ﴾ (یوسف/۹۷).

۳. جبر و اختیار

در مسئله جبر و اختیار دیدگاه طباطبایی و فضل‌الله تقریباً تفاوت آشکار دارد. علامه طباطبایی فعل انسان را از دو جهت مورد بحث قرار می‌دهد: یکی از جهت وجودش و اینکه ایجاد کننده آن کیست؛ خدا یا انسان؟ و دیگر از جهت تعلق اراده الهی به فعل و اینکه آیا تعلق اراده باعث جبر می‌شود یا نه؟ در رابطه با پرسش نخست نظر ایشان این است که فعل دارای دو حیثیت است: حیثیت وجودی و حیثیت صدوری. از جهت نخست فعل منسوب به خداست؛ یعنی

این خداست که فعل را ایجاد می‌کند و مانند تمام اشیاء لباس وجود بر آن می‌پوشاند، زیرا ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (زمر/۶۲).

اما از جهت دوم فعل مربوط به انسان است؛ یعنی این انسان است که فعل از او سر می‌زند و به وسیله او وجود پیدا می‌کند. به تعبیر دیگر خدا و انسان هر دو علت هستند، اما خدا علت «منه الوجود» است و انسان علت «به الوجود»؛

«فمعنی قوله: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ إنه تعالی هو أوجد الضحك فی الضاحک و أوجد البكاء فی الباکي لا غیره تعالی و لا منافاة بین انتهاء الضحك و البكاء فی وجودهما إلی الله سبحانه و بین انتسابهما إلی الإنسان و تلبسه بهما لأن نسبة الفعل إلی الإنسان بقیامه به و نسبة الفعل إلیه تعالی بالإيجاد و کم بینهما من فرق.» (طباطبایی، ۴۹/۱۹)

«پس معنای سخن خدا ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ این است که خداست که خنده را در آدم خندان و گریه را در آدم گریان ایجاد کرده است نه غیر او. و منافاتی نیست که از یک سو خدا ایجاد کننده خنده و گریه باشد و از سوی دیگر خنده و گریه به انسان نسبت داده شود، برای اینکه نسبت فعل به انسان به‌خاطر قیام آن به انسان است و نسبت فعل به خدا به‌خاطر ایجاد آن است و چه اندازه تفاوت میان این دو است!»

در رابطه با پرسش دوم، دیدگاه علامه طباطبایی این است که اراده الهی گرچه به فعل تعلق می‌گیرد، اما این تعلق مستقیم نیست، بلکه غیر مستقیم است؛ بدین معنا که اراده الهی نخست به اراده انسان و از طریق آن به فعل تعلق می‌گیرد. به این ترتیب که خدا اراده می‌کند که انسان اراده فعل کند و هنگامی که انسان اراده کرد، فعل تحقق می‌یابد. بنابراین چون اراده الهی در طول اراده انسان قرار می‌گیرد و فعل مستقیماً از اراده انسان نشأت می‌گیرد، در نتیجه تعلق اراده الهی موجب جبر نمی‌شود؛ زیرا معیار اختیاری بودن فعل این است که از اراده انسان سر بزند و این معیار وجود دارد. آری! این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که اراده انسان خود ناشی از اراده نیست، بلکه غیر ارادی است؛

«أن مشية العبد متوقفة في وجودها على مشيته تعالى فلمشيته تعالى تأثير في فعل العبد من طريق تعلقها بمشية العبد، وليست متعلقة بفعل العبد مستقلاً وبلا واسطة حتى تستلزم بطلان تأثير إرادة العبد وكون الفعل جبرياً ولا أن العبد مستقل في إرادة ان يفعل ما يشاءه شاء الله أو لم يشأ، فالفعل اختياري لاستناده إلى اختيار العبد، وأما اختيار العبد فليس مستندا إلى اختيار آخر.» (همان، ۲۰/۱۴۳)

«وجود مشیت و اراده بنده متوقف بر مشیت و اراده خداست. پس مشیت خدا در فعل بنده نقش دارد، اما از طریق تعلق آن به مشیت بنده و نه از طریق تعلق آن به فعل به صورت مستقیم و بدون واسطه تا مستلزم بطلان اراده بنده شده و فعل جبری گردد. و این گونه هم نیست که بنده مستقل در اراده باشد و هر فعلی را اراده کند؛ چه خدا اراده کرده باشد یا نه. بنابراین فعل به خاطر استناد به اختیار بنده اختیاری شمرده می‌شود، اما اختیار بنده مستند به اختیار نیست.»

اما فضل الله هر دو مسئله را با نظریه سببیت تحلیل می‌کند. وی در رابطه با ایجاد فعل توسط خدا این مطلب را می‌پذیرد که خدا در وجود فعل نقش دارد، اما نه به شکل ایجاد مستقیم، بلکه از طریق ایجاد انسان و ایجاد قدرت و اراده در انسان و ایجاد رابطه تأثیرگذاری میان اراده به‌عنوان سبب و فعل به‌عنوان مسبب. بنابراین نقش خداوند در ایجاد فعل از طریق ایجاد امکانات فعل است، اما ایجاد کننده مستقیم آن خود انسان است؛

«رویکرد دوم که مبتنی بر تفکر اهل بیت علیهم‌السلام است و از آنان بدین شکل روایت شده است: «لا جبر ولا تفویض ولكن امر بین امرین» فعل را به بندگان نسبت می‌دهد از جهت صدور آن به صورت مستقیم و با اراده و اختیار از انسان. و به خدا نسبت می‌دهد از جهت دیگر به لحاظ اینکه خدا سبب عمیق‌تر نسبت به همه اشیاء است. چون اوست که به بندگان قدرت و توانایی بخشیده است و می‌تواند از آن جلوگیری کند و اوست که تمام ابزارهای طاعت و معصیت را تحت سلطه وی درآورده است، بدون اینکه در اختیار و اراده وی دخالت کند. به این ترتیب نسبت فعل به خدا درست می‌شود، زیرا وی در حصول و تحقق فعل نقش دارد، ولو به لحاظ مقدمات زیاد.» (فضل‌الله، ۱/۱۳۲)^۹

در رابطه با مسئله دوم نیز ایشان بر این باور است که اراده الهی نسبت به فعل انسان از طریق ایجاد نظام سببیت میان اراده و فعل اعمال می‌شود، بدین معنا که وقتی اراده انسان به فعلی تعلق می‌گیرد، اگر میان اراده و فعل رابطه سببیت و تأثیرگذاری وجود نداشته باشد، این اراده نمی‌تواند فعل را در خارج ایجاد کند. پس وجود فعل در خارج گرچه از اراده انسان نشأت گرفته است، اما در چارچوب نظام علیت و سببیت است و از آنجا که رابطه سببیت میان اراده انسان و فعل را خدا ایجاد کرده است و این رابطه متقوم به اراده الهی است، بنابراین اراده الهی نیز در فعل نقش دارد؛

«بنابراین شرّ به صورت مستقیم مخلوق خدا نیست و همین طور مورد اراده و رضایت وی نیز نیست، بلکه شرّ فعل انسان است از طریق اراده خدا که میان سبب و مسبب ارتباط برقرار کرده است. اراده الهی باعث شده است که فعل به عنوان مسبب به وجود بیاید؛ زمانی که اراده فاعل مختار به آن تعلق بگیرد، البته با وجود شرایط دیگر. به این ترتیب رابطه خدا با موجودات از طریق آفرینش قوانینی برقرار می‌شود که منتج آنان است که از جمله آنها اراده و اختیار انسان است. پس نه جبر است؛ چون نخ اول مسئله در دست انسان آن هم با اراده آزاد است، و نه تفویض است؛ برای اینکه نخ دوم یعنی ابزارهای قدرت در دست خداست. اوست که می‌تواند ابزارها را نگه دارد و می‌تواند آنها را از بین ببرد.» (همان، ۹ / ۲۵۱)^{۱۰}

نقد و ارزیابی

دیدگاه علامه طباطبایی در بخش ایجاد فعل که مبتنی بر تفکیک جهت وجود از جهت صدور بود، بر این پیش فرض استوار است که صدور با وجود فرق می‌کند. اما این پیش فرض جای تردید دارد، زیرا صدور صرف نسبت یافتن فعل به انسان از طریق اراده نیست، بلکه واقعیت صدور، نشأت گرفتن وجود فعل از انسان یا به تعبیر دیگر فاعلیت انسان است و فاعلیت یا نشأت وجود فعل از انسان برابر است با ایجاد فعل. بنابراین تفکیک میان جهت وجود و جهت صدور در فعل انسان چندان سخن موجهی به نظر نمی‌رسد. استدلال علامه مبنی بر خالقیت الهی نسبت

به همه اشیاء نیز نمی‌تواند مدعای یاد شده را اثبات کند، زیرا خالقیت می‌تواند با واسطه باشد و می‌تواند بی‌واسطه. آنچه آیه کریمه دلالت می‌کند، اصل خالقیت الهی است، اما اثبات اصل خالقیت تعیین کننده نوع آن نیست. به نظر می‌رسد سخن علامه راجع به جهت صدور فعل همان نظریه کسب اشاعره باشد که به‌رغم تلاش‌های فراوانی که برای توجیه و تفسیر آن شده است (تفتازانی، ۱۲۶/۲)، نتوانستند معنای معقولی برای آن بیابند.

اما راجع به تعلق اراده الهی به فعل باید گفت اگر مقصود از اراده انسان که بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی متعلق اراده الهی قرار می‌گیرد خواسته و میل باشد، بدین معنا که خدا می‌خواهد که انسان چیزی را بخواهد و بدان متمایل شود، در این صورت نظریه طباطبایی فی الجمله درست است، به‌ویژه اگر مقصود تعلق اراده از طریق اسباب و عوامل دیگر باشد و اراده الهی در قالب تأثیر عوامل گوناگون بیرون از انسان بر اراده انسان ظهور کند.

و اما اگر مقصود از اراده انتخاب باشد؛ یعنی آن فرایندی که در آن قدرت و توان انسان بر یک طرف فعل یا ترک به ظهور می‌رسد، در این صورت باید گفت تعلق اراده الهی بر انتخاب انسان عین جبر است؛ زیرا وقتی انتخاب انسان تحت تأثیر عامل دیگر باشد، انسان در صدور فعل مختار شمرده نمی‌شود.

بنابراین فرض تعلق اراده الهی بر فعل از طریق تأثیرگذاری اراده انسان بر فعل که مرحله‌ای بعد از انگیزش میل و تحقق انتخاب است و فضل‌الله بر آن تأکید دارد، معقول‌تر به نظر می‌رسد و اختیار را بهتر می‌تواند توجیه نماید.

۴. معجزه

در رابطه با معجزه دو بحث مهم وجود دارد: یکی فلسفه معجزه و اینکه چرا و برای چه هدفی معجزه آورده می‌شود، و دیگر ماهیت معجزه است که در این رابطه دو پرسش مطرح است: ۱- آیا معجزه دخالت در نظام سببیت است؛ یعنی در معجزه یک حادثه بیرون از نظام علیت و سببیت اتفاق می‌افتد، یا اینکه معجزه دخالت در نظام طبیعت است و حادثه‌ای در چارچوب نظام طبیعی و عادی علی و معلولی

اتفاق نمی‌افتد، اما فاقد سبب و علت نیست؟ ۲- در هر دو صورت این دخالت توسط خدا صورت می‌گیرد یا توسط انسان آورنده معجزه یا ترکیبی از هر دو؟ علامه طباطبایی در رابطه با فلسفه معجزه بر این باور است که معجزه فواید و کارکردهای گوناگون دارد. مهم‌ترین آنها اثبات حقانیت ادعای نبوت است. از آنجا که پیامبر ادعای ارتباط با عالم غیب کرده است، برای اثبات این ادعا معجزه را که نمونه دیگری از ارتباط با غیب است می‌آورد تا ادعای نخست ثابت شود و بر کافران اتمام حجت گردد. اما این تنها اثر معجزه نیست، بلکه گاهی معجزات برای عقوبت معاندان و منکران آورده می‌شود؛ مانند دعای موسی در مورد قوم فرعون در نزول ملخ و شپش و غیره و مانند طوفان نوح. و گاهی هم برای نیاز مؤمنان آورده می‌شود؛ مانند شکافتن دریا و نزول «من» و «سلوی» بر بنی اسرائیل و...؛

«معجزاتی که کلام الله مجید از آنها یاد کرده چند قسم است: یکی معجزاتی که پروردگار در همان اوان بعثت انبیا به آنان داده تا مؤید و حجت بر نبوت یا رسالتشان باشد؛ مانند ید بیضا و عصایی که به موسی عَلَيْهِ السَّلَام داد، و زنده کردن مردگان و خلقت پرنده و شفای کور مادرزاد و پیسی، که به عیسی عَلَيْهِ السَّلَام ارزانی داشت، و قرآنی که به رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل فرمود. و این نوع معجزات را به خاطر دعوت انبیا و اتمام حجتشان بر کفار، خداوند به آنان داده است تا اگر کسی زیر بار نرفت و گمراه شد، حجت بر او تمام باشد و آن کس هم که پذیرفت و به نور ایمان زندگی یافت، با حجت و بینه زنده شده باشد.

قسم دیگر، معجزاتی است که کفار، انبیای خود را به ارائه آن تکلیف کرده‌اند؛ مانند ناقه صالح و امثال آن و از همین قسم است عذاب‌های مخوفی که انبیا در دعوت خود استعمال کرده‌اند؛ مانند ملخ، شپش و قورباغه و غیر اینها از عذاب‌های هفت‌گانه‌ای که موسی عَلَيْهِ السَّلَام درباره قوم فرعون به کار برده و نیز مانند طوفان نوح و زلزله ثمود و باد صرصر عاد و غیر اینها. و این گونه معجزات مخصوص معاندینی بوده که زیر بار حق نمی‌رفتند.

قسم سوم معجزاتی است که خداوند متعال در مواقعی که احتیاج و ضرورتی ایجاب می‌کرده، آن را ارائه می‌دهد؛ مانند منفجر شدن چشمه از شکم سنگ و



نزول «من» و «سلوی» در بیابان بر بنی اسرائیل و کندن کوه طور از ریشه و نگه داشتنش بر بالای سر آنان و شکافتن دریا برای نجاتشان از فرعون و ستمگری‌های او. همه اینها معجزاتی بوده که به منظور ترسانیدن عاصیان و کسانی که از پذیرفتن حق استنکاف می‌ورزیدند یا به منظور تعظیم و تکریم مؤمنین انجام می‌شده، تا شاید کلمه رحمت در حقشان تمام شود، گرچه خودشان درخواست نکرده باشند.

و از همین باب است مواعیدی که خدای تعالی در قرآن کریم مؤمنین را به آنها وعده داده تا کرامتی باشد برای رسول الله ﷺ؛ مانند وعده به فتح مکه و خذلان مشرکین از کفار قریش و غلبه روم و غیر آن. «(طباطبایی، ۲۲۷/۶)»
ایشان در رابطه با ماهیت معجزه معتقد است که معجزه خرق عادت و دخالت در نظام عادی علیت است و نه دخالت در اصل نظام سببیت. بنابراین هر معجزه‌ای که رخ می‌دهد، گرچه بر اساس نظام عادی سببیت نمی‌توان توجیهش کرد، اما این بدان معنا نیست که این حادثه بدون علت و سبب است، بلکه سبب عمیق‌تر و پنهانی وجود دارد که منشأ پیدایش آن شده است؛

«در فصل‌های گذشته روشن گردید که معجزه هم مانند سایر امور خارق‌العاده از اسباب عادی خالی نیست و مانند امور عادی محتاج به سببی طبیعی است، و هر دو اسبابی باطنی غیر آنچه ما مسبب می‌دانیم دارند. تنها فرقی که میان امور عادی و امور خارق‌العاده هست، این است که امور عادی مسبب از اسباب ظاهری و عادی و آن اسباب هم توأم با اسبابی باطنی و حقیقی هستند، و آن اسباب حقیقی توأم با اراده خدا و امر او هستند، که گاهی آن اسباب با اسباب ظاهری هماهنگی نمی‌کنند، و در نتیجه سبب ظاهری از سببیت می‌افتد و آن امر عادی موجود نمی‌شود، چون اراده و امر خدا بدان تعلق نگرفته. به خلاف امور خارق‌العاده که چه در ناحیه شرور؛ مانند سحر و کهنات، و چه خیرات؛ چون استجاب دعا و امثال آن، و چه معجزات، مستند به اسباب طبیعی عادی نیستند، بلکه مستند به اسباب طبیعی غیر عادی‌اند؛ یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست، و آن اسباب طبیعی غیر عادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی، و

در آخر مستند به اذن و اراده خدا هستند و تفاوتی که میان سحر و کهانت از یک طرف و استجابت دعا و کرامات اولیا و معجزات انبیا از طرفی دیگر هست، این است که در اولی اسباب غیر طبیعی مغلوب می‌شوند، ولی در دو قسم اخیر نمی‌شوند.» (همان، ۸۳/۱) ^{۱۲}

اما اینکه آن سبب و علت چیست، علامه طباطبایی بر این باور است که سه عامل در پیدایش معجزه دخالت دارد: یکی اراده پیامبر و آورنده معجزه است که نقش مقتضی دارد؛ یعنی اقتضا و استعداد تأثیرگذاری و ایجاد در آن هست، و دیگری اذن الهی است که باعث رفع مانع می‌شود و زمینه فعلیت تأثیر اراده را فراهم می‌سازد، و سوم اراده و امر الهی است که باید همراه با مقتضی و اراده آورنده معجزه باشد تا باعث وجود مقتضا شود. دلیل بر هر سه بخش مدعا آیه کریمه ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (غافر/۷۸) است. در این آیه هم از آوردن معجزه توسط پیامبر سخن رفته است (و ما کان لرسول أن یاتی بآیة) که به معنای نقش اراده پیامبر در ایجاد معجزه است، و هم از اذن الهی سخن به میان آمده است (الآ باذن الله) که از یک سو تأکیدی است بر وجود اقتضا در اراده آورنده معجزه، چه اینکه اذن در جایی معنا دارد که مانعی رفع شود و مانع در جایی معنا دارد که مقتضی باشد. پس اراده آورنده معجزه اقتضای تأثیر دارد. و از سوی دیگر نشان دهنده این است که فعلیت تأثیر اراده بدون اذن الهی تحقق نمی‌یابد. و همچنین در این آیه امر الهی مطرح شده است (فإذا جاء امر الله قُضِيَ بِالْحَقِّ) که به معنای اراده الهی است و نشان می‌دهد که باید اراده الهی بر ایجاد معجزه، همراه اراده آورنده معجزه بشود تا معجزه تحقق یابد، وگرنه صرف اراده پیامبر و رفع مانع کافی نیست. (همان، ۸۰-۸۱)

اما دیدگاه فضل‌الله در محورهای یاد شده اندکی متفاوت به نظر می‌رسد. ایشان در رابطه با فلسفه معجزه بر این باور است که کارکرد و اثر معجزه، نجات دعوت از خطر است؛ یعنی معجزه در جایی آورده می‌شود که موقعیت رسالت به‌طور کلی در معرض تهدید قرار بگیرد و هیچ عامل دیگری برای دفاع از آن وجود نداشته باشد. در چنین وضعیتی معجزه رخ می‌دهد تا کلیت رسالت را از خطر نجات دهد.



از همین رو ایشان تأکید می‌کند که معجزه حادثه‌ای نیست که در هر زمان یا مکان و برای هر هدفی پدید بیاید؛

«و تلك هي قصة المعجزة في كل زمان و مكان في مسيرة النبوات، فهي تأتي لتتقذ الموقف حيث لا مجال للموقف البديل، وهي ليست حدثا يوميا يأتي بمناسبة و بغير مناسبة، كما قد توحى بذلك بعض الأفاصيص المنقولة في قصص الأنبياء و الأئمة و الأولياء، فإن الله قد أقام الحياة على أساس السنن.» (فضل الله، ۴۰/۲)

«این داستان معجزه پیامبران در همه زمان‌ها و مکان‌هاست. معجزه می‌آید تا در موردی که جایگزین دیگری وجود ندارد، موقعیت رسالت را نجات دهد. معجزه یک پدیده روزانه نیست که با مناسبت و بی‌مناسبت بیاید، چنان‌که برخی داستان‌های نقل شده درباره انبیا و ائمه و اولیا می‌گوید؛ زیرا خداوند زندگی را بر اساس سنت‌ها و قوانین استوار ساخته است.»

در رابطه با ماهیت معجزه، فضل‌الله با طباطبایی در این نکته موافق است که معجزه خرق عادت و دخالت در نظام عادی علیت است و نه اصل نظام علیت (همان، ۷۹/۱)، اما راجع به اینکه آن علت غیر عادی که باعث ایجاد معجزه می‌شود چیست، با دیدگاه طباطبایی مخالف است. فضل‌الله بر این باور است که در تحقق معجزه، اراده پیامبر نقشی ندارد، بلکه این اراده الهی است که باعث پیدایش معجزه می‌شود. ایشان این مطلب را هم در بحث اعجاز مطرح کرده است و هم در بحث ولایت تکوینی؛

«و ربما يجد القائلون بالولاية التكوينية الحجة الدامغة في هذه الآية الكريمة، ولكننا نستوحى من كلمة «بِإِذْنِ اللَّهِ» في هذه الآية، أو كلمة «إِذْنِي» [المائدة/۱۱۰] أن دور عيسى كان دور الآلة التي تتحرك لتصنع شيئا كهيئة الطير و تنفخ فيه، فيبعث الله فيه الحياة. و هكذا يضع يده على الأكمه و الأبرص و على الميت، فتحدث العافية في الأولين، و تنطلق الحياة في الثالث من خلال إرادة الله.» (همان، ۲۶/۶)

«چه بسا باورمندان به ولایت تکوینی حجت کوبنده‌ای در این آیه برای مدعای خودشان بیابند. اما ما از کلمه «بإذن الله» یا کلمه «اذنی» این گونه می‌فهمیم که

نقش حضرت عیسی در تحقق معجزه نقش ابزاری بوده است که به حرکت در می‌آید تا چیزی را به شکل پرنده بسازد و در آن بدمد، آن گاه خداوند حیات را در آن ایجاد کند. و همین طور دستش را بر نابینا یا پیس یا مرده می‌گذاشت، با اراده الهی در دو مورد نخست بهبودی و در سومی حیات به وجود می‌آمد.»

وی اذن الهی را که در پی نقل اعمال خارق‌العاده از پیامبران ذکر شده است، به معنای متعارفش که مستلزم رفع مانع است نمی‌گیرد، بلکه به معنای نیرویی می‌گیرد که باعث تحقق نتایج می‌شود؛

«من هنا، فإن كلمة «بِإِذْنِ اللَّهِ» لا تعنى معناها الحرفى اللغوى، بل تعنى معنى القوة التى تنطلق لتحقيق النتائج الحاسمة التى لا يملك عيسى ﷺ أياً طاقة خاصة به فيها.» (همان، ۳۱/)

«از اینجا روشن می‌شود که مقصود از کلمه «بِإِذْنِ اللَّهِ» معنای حرفی و تحت‌اللفظی آن نیست، بلکه به معنای نیرویی است که تحقق بخش نتایج سترگ است؛ نتایجی که حضرت عیسی ﷺ واجد هیچ نیروی ویژه‌ای در رابطه با آن نیست.»

در نتیجه پیامبر تنها نقش ابزاری را دارد که خداوند از مجرای آن ایجاد معجزه می‌کند؛

«و القضية- كما أشرنا- لا تمثل أى انحراف عن خط العقيدة التوحيدية التى تجعل الله- وحده- مصدر كل خلق، و الفاعل لكل شىء، لأن النبى لا يملك شيئاً من كل ما يصدر عنه من معاجز و كرامات بنفسه، لأنه لا يملك لنفسه ضراً و لا نفعاً إلا بالله، بل إن الله هو الفاعل لذلك كله، الذى أجرى الأمور على يد نبيه أو وليه من خلال المصلحة التى يحددها بحكمة و يؤكدها بقدرته.» (همان، ۲۶/۶؛ ۱۳۵/۹)

«همان گونه که اشاره کردیم، این داستان هیچ گونه انحرافی را از خط توحید -که خدا را منشأ هر آفرینش و فاعل هر چیز می‌داند- نشان نمی‌دهد، برای اینکه پیامبر مالک هیچ یک از معجزات و کراماتی که از وی سر می‌زند نیست؛ زیرا پیامبر مالک سود و زیان خودش جز به کمک خدا نیست، بلکه این خداست که

فاعل همه آنهاست؛ آن خدایی که امور را طبق مصلحتی که بر اساس حکمتش دیده است، بر دست پیامبرش یا ولیش جاری می‌سازد و با قدرتش آن را تأکید می‌کند.»

نقد و ارزیابی

در رابطه با فلسفه معجزه اگر توجیه یاد شده از دیدگاه فضل‌الله را درست ندانیم و به تفاوت دیدگاه وی با نظریه طباطبایی تکیه کنیم، به نظر می‌رسد دیدگاه طباطبایی به واقع نزدیک‌تر باشد، زیرا قرآن نمونه‌های فراوانی از کارهای خارق‌العاده را نقل کرده است که در جهت تأیید مؤمنان یا کیفر کافران صورت گرفته است؛ مانند شکافتن دریا برای قوم موسی، نزول عذاب بر قوم فرعون در مصر یا طوفان نوح و امثال آن. این نشان می‌دهد که معجزه تنها برای رفع تهدید از دعوت پیامبر نیست، بلکه گستره‌ای فراتر دارد.

اما در رابطه با محور دوم یعنی ماهیت معجزه، سخن فضل‌الله با ظاهر آیات سازگارتر است تا دیدگاه طباطبایی؛ زیرا در موارد فراوانی معجزه رخ داده است که در آن موارد پیامبر نقشی نداشته است؛ مانند سرد شدن آتش بر ابراهیم، ازدها شدن عصای موسی، تولد عیسی، نزول قرآن و... در همه این موارد اراده پیامبر نقشی در پیدایش و شکل‌گیری معجزه حتی به صورت اقتضا نداشته است. بنابراین اگر مقصود طباطبایی از نقش اراده پیامبر در تحقق معجزه بیان یک قاعده کلی در همه موارد اعجاز باشد، موارد نقض زیاد دارد. و اما اگر مقصود دخالت اراده در موارد خاص باشد؛ مانند مواردی که از پیامبر درخواست معجزه می‌شود، در این صورت گرچه احتمال دخالت اراده پیامبر را نمی‌شود رد کرد، اما این سؤال باقی می‌ماند که چه تفاوتی میان این موارد و موارد دیگری که پیامبر نقشی ندارد، هست که در این موارد اراده پیامبر دخالت دارد، اما در موارد مشابه از همان نوع، حادثه بدون اراده پیامبر به وقوع می‌پیوندد؟

البته توجه به این نکته شایسته است که نفی نقش اراده پیامبر در تحقق اعجاز به معنای پذیرش سخن اشاعره مبنی بر نفی نظام علیت در جهان طبیعت نیست، زیرا نفی تأثیر اراده پیامبر در شکل‌گیری معجزه مستلزم نفی اصل علیت و نقش

علل و اسباب دیگر در پیدایش آن نیست. ممکن است خداوند از طریق اسباب دیگر آن را ایجاد کند، چنان‌که در تولد عیسی یا طوفان نوح یا سرد شدن آتش بر ابراهیم انجام گرفته است.

نتیجه سخن

بررسی دیدگاه‌های کلامی طباطبایی و فضل‌الله در محورهای چهارگانه فوق این نکته را به وضوح آشکار می‌کند که تفاوت نظریات آن دو در این محورها، ناشی از تفاوت رویکرد آنان در قبال عقلانیتی است که در پردازش مسائل کلامی به کار گرفته‌اند. طباطبایی بر اساس عقلانیت فلسفی به واکاوی و تحلیل موضوعات کلامی قرآن می‌پردازد. تأکید ایشان بر هماهنگی عصمت با اختیار، مکانیزم ارائه شده از سوی وی برای شفاعت مبنی بر حکومت و نیز قرار دادن شفاعت از مصادیق سببیت، تفکیک جهت وجود و جهت صدور و دو نوع فاعلیت در بحث جبر و اختیار، و همچنین تأکید بر نقش اراده پیامبر در تحقق معجزه با استناد به نظام علیت، نمونه‌هایی از تأثیرپذیری علامه طباطبایی از عقلانیت فلسفی است.

اما فضل‌الله عقلانیت فطری را مبنای تحلیل‌های کلامی خویش قرار می‌دهد و می‌کوشد با سبک و روش استدلال‌های ائمه در مسائل اعتقادی، به بحث و کنکاش در موضوعات کلامی بپردازد. ایشان هم در نظر بر این باور است که به تعمق‌های فلسفی در فهم معارف قرآن نیازی نیست (فضل‌الله، ۳۳/۲)، و هم در عمل می‌کوشد از مبانی و اندیشه‌های فلسفی مبتنی بر آن اجتناب نموده و بر اساس فهم و عقلانیت فطری و عمومی موجود در انسان‌ها، به تحلیل مفاهیم آیات بپردازد. از همین رو رویکرد فضل‌الله در تفسیر و تبیین معارف دینی و قرآنی با آنچه امروزه مکتب تفکیک نامیده می‌شود، همسویی پیدا می‌کند.

پی نوشت ها

۱- و تبقى حول فكرة العصمة بعض التساؤلات، كيف يخطئ هارون في تقدير الموقف و هو نبي؟ أو كيف يخطئ موسى في تقدير موقف هارون و هو النبي العظيم؟ و كيف يتصرف معه هذا التصرف؟ و لكننا قد لا نجد مثل هذه الأمور ضارّة بمستوى العصمة، لأننا لا نفهم المبدأ بالطريقة الغيبية التي تمنع عن الإنسان مثل هذه الأخطاء في تقدير الأمور، بل كل ما هناك أنه لا يعصى الله في ما يعتقد أنه معصية، أما أنه لا يتصرف تصرفا خاطئا يعتقد أنه صحيح مشروع، فهذا ما لا نجد دليلا عليه، بل ربما نلاحظ في هذا المجال أن أسلوب القرآن في الحديث عن حياة الأنبياء و نقاط ضعفهم، يؤكد القول بأن الرسالية لا تتنافى مع بعض نقاط الضعف البشرى من حيث الخطأ في تقدير الأمور و الله العالم بأسرار خلقه.

۲- أما العصمة عن الخطأ في تلقي الوحي و تبليغ الرسالة: فيدل عليه قوله تعالى في الآية ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾ فإنه ظاهر في أن الله سبحانه إنما بعثهم بالتبشير و الإنذار و إنزال الكتاب (و هذا هو الوحي) ليبينوا للناس الحق في الاعتقاد و الحق في العمل، و بعبارة أخرى لهداية الناس إلى حق الاعتقاد و حق العمل، و هذا هو غرضه سبحانه في بعثهم، و قد قال تعالى: «لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى» (طه/ ۵۲) فبين أنه لا يضل في فعله و لا يخطئ في شأنه فإذا أراد شيئا فإنما يريد من طريقه الموصل إليه من غير خطأ، و إذا سلك بفعل إلى غاية فلا يضل في سلوكه، و كيف لا و بيده الخلق و الأمر و له الملك و الحكم، و قد بعث الأنبياء بالوحي إليهم و تفهيمهم معارف الدين و لا بد أن يكون، و بالرسالة لتبليغها للناس و لا بد أن يكون! و قال تعالى أيضا: ﴿إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ

أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴿الطلاق/٣﴾، و قال أيضا: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾
(يوسف/٢١).

٣- أن النبوة حدث غير عادى فى معنى الرسالة، لأنها حركة إلهية فى هداية البشرية إلى الله و تغيير الحياة على صورة أخلاق الله مما يفرض إنسانا يعيش الرسالة فى عمقه الروحى، و تأمله الفكرى، و أخلاقيته العظيمة فى صدقه مع ربه و نفسه و مع الناس، و أمانته فى ماله و دينه و مسؤوليته و إنسانيته، بحيث تكون الرسالة التى يحملها منسجمة مع الروح التى يتجسد فيها، لتكون الرسالة جسدا يتحرك، و يكون الجسد رسالة تفتح على الله و على الإنسان و الحياة فى اتجاه التغيير. إن هذا الدور التغييرى، الذى يستهدف تغيير الإنسان بالكلمة و القدوة، بحاجة إلى الإنسان - الصدمة الذى يصد من الواقع الفاسد بكل قوة، الأمر الذى يفتح فيه اللطف الإلهى على إعطاء المزيد من القوة الروحىة و الأخلاقىة و الفكرىة و العصمة العملية لهذا الإنسان.

٤- و مما يدل على عصمتهم ﷺ قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (النساء/٦٤) حيث جعل كون الرسول مطاعا غاية للإرسال، و قصر الغاية فيه، و ذلك يستدعى بالملازمة البيئنة تعلق إرادته تعالى بكل ما يطاع فيه الرسول و هو قوله أو فعله لأن كلا منهما وسيلة معمولة متداولة فى التبليغ، فلو تحقق من الرسول خطأ فى فهم الوحى أو فى التبليغ كان ذلك إرادة منه تعالى للباطل و الله سبحانه لا يريد إلا الحق. و كذا لو صدر عن الرسول معصية قولاً أو فعلاً و المعصية مبغوضة منهى عنها لكان بعينه متعلق إرادته تعالى فىكون بعينه طاعة محبوبة فىكون تعالى مريدا غير مرید، أمرا و ناهيا، محبا و مبغضا بالنسبة إلى فعل واحد بعينه تعالى عن تناقض الصفات و الأفعال علوا كبيرا.

۵- ﴿وَ اخذَرَهُمْ اَنْ يَفْتِنُوْكَ عَنْ بَعْضِ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَ﴾ أمره تعالى نبيه بالحدز عن فتنهم مع كونه صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معصوما بعصمة الله إنما هو من جهة أن قوة العصمة لا توجب بطلان الاختيار و سقوط التكاليف المبنية عليه فإنها من سنخ الملكات العلمية، و العلوم و الإدراكات لا تخرج القوى العاملة و المحركة في الأعضاء و الأعضاء الحاملة لها عن استواء نسبة الفعل و الترك إليها. كما أن العلم الجازم بكون الغذاء مسموما يعصم الإنسان عن تناوله و أكله، لكن الأعضاء المستخدمة للتغذى كاليد و الفم و اللسان و الأسنان من شأنها أن تعمل عملها في هذا الأكل و تتغذى به، و من شأنها أن تسكن فلا تعمل شيئاً مع إمكان العمل لها فالفعل اختياري و إن كان كالمستحيل صدوره ما دام هذا العلم.

۶- إن هذا الدور التغييرى، الذى يستهدف تغيير الإنسان بالكلمة و القدوة، بحاجة إلى الإنسان - الصدمة الذى يصدم الواقع الفاسد بكل قوة، الأمر الذى يفتح فيه اللطف الإلهى على إعطاء المزيد من القوة الروحية و الأخلاقية و الفكرية و العصمة العملية لهذا الإنسان، سواء أ كان ذلك بالطريقة التى يبقى فيها عنصر الاختيار له لسلوك الاتجاه المضاد أم كان بطريقة أخرى، لا يبقى فيها له ذلك العنصر، لأن القضية هى حاجة البشرية إليه، أما قضية الثواب و علاقتها بالاختيار، فهى مسألة لا تعقيد فيها، لأنها- فى جميع الأحوال- تفضل من الله، حتى رأينا البعض يتحدث عن الاستحقاق بالتفضل.

۷- فالشفيع لا يطلب من المولى مثلاً أن يبطل مولوية نفسه و عبودية عبده فلا يعاقبه، و لا يطلب منه أن يرفع اليد عن حكمه و تكليفه المجمعول، أو ينسخه عموماً أو فى خصوص الواقعة فلا يعاقبه، و لا يطلب منه أن يبطل قانون المجازاة عموماً أو خصوصاً فلا يعاقب لذلك رأساً، أو فى خصوص الواقعة، فلا نفوذ و لا تأثير للشفيع فى مولوية و عبودية، و لا فى حكم و لا فى جزاء حكم، بل الشفيع بعد ما يسلم جميع الجهات الثلاث المذكورة إنما يتمسك: إما بصفات فى المولى الحاكم توجب العفو و

الصفح كسؤدده، و كرمه، و سخائه، و شرافة محتده، و إما بصفات فى العبد تستدعى الرأفة و الحنان و تثير عوامل المغفرة كمدلته و مسكنته و حقارته و سوء حاله، و إما بصفات فى نفسه أعنى نفس الشفيح من قربه إلى المولى و كرامته و علو منزلته. .. و من هنا يظهر للمتأمل أن الشفيح إنما يحكم بعض العوامل المربوطة بالمورد المؤثرة فى رفع العقاب مثلا من صفات المشفوع عنده أو نحوها على العامل الآخر الذى هو سبب وجود الحكم و ترتب العقاب على مخالفته، و نعنى بالحكومة أن يخرج مورد الحكم عن كونه موردا بإدخاله فى مورد حكم آخر، فلا يشمل الحكم الأول لعدم كونه من مصاديقه.

٨- فالأسباب تملكت السببية بتمليكه تعالى، و هى غير مستقلة فى عين أنها مالكة. و هذا المعنى هو الذى يعبر سبحانه عنه بالشفاعة و الإذن، فمن المعلوم أن الإذن إنما يستقيم معناه إذا كان هناك مانع من تصرف المأذون فيه، و المانع أيضا إنما يتصور فيما كان هناك مقتضى موجود يمنع المانع عن تأثيره و يحول بينه و بين تصرفه. فقد بان أن فى كل السبب مبدأ مؤثرا مقتضيا للتأثير به يؤثر فى مسببه، و الأمر مع ذلك لله سبحانه.

٩- الذى يرتكز على الفكرة الإسلامية التى أوضحها أئمة أهل البيت عليهم السلام فى القول بالمأثور عنهم: «لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين امرين». .. الذى يجعل أفعال العباد منسوبة إليهم من جهة، باعتبار صدورها منهم بالباشرة و الإرادة و الاختيار، و منسوبة إلى الله من جهة، باعتبار أن الله هو السبب الأعظم فى كل شىء لأنه هو الذى يهب العباد القدرة، و يستطيع أن يمنعها عنهم، و هو الذى سخر لهم كل ما لديهم و ما حولهم مما يستخدمونه فى المعصية أو فى الطاعة من دون أن يتدخل فى عملية الاختيار. و بذلك تصح نسبة الفعل إلى الله، لأن له مدخلية فى حصوله و لو بلحاظ كثير من مقدماته.

۱۰- فليس الشر مخلوقا لله بنحو المباشرة، و ليس مرادا له بنحو الرضى، و لكنه فعل الإنسان، من خلال إرادة الله التي تربط بين السبب و المسبب، فتقتضى أن يوجد المسبب و هو الفعل إذا تعلق إرادة الفاعل المختار به، مع توفر الشروط الأخرى لوجوده، و بذلك كانت علاقة الله بالأشياء من خلال خلقه للقوانين التي تنتجها، و من جملتها، إرادة الإنسان و اختياره، فلا جبر للإنسان لأن الخيط الأول فى المسألة مربوط بيده و هو حرية الإرادة، و لا تفويض له، لأن الخيط الثانى، و هو وسائل القدرة بيد الله، فهو القادر أن يبقها حيث شاء، و أن يزيلها حيث يريد.

۱۱- و ذلك أن الآيات المعجزة التي يقصها الكلام الإلهى إما آيات آتاهها الله الأنبياء حين بعثهم لتكون حجة مؤيدة لنبوتهم أو رسالتهم كما أوتى موسى عليه السلام اليد البيضاء و العصا، و أوتى عيسى عليه السلام إحياء الموتى و خلق الطير و إبراء الأكمه و الأبرص، و أوتى محمد عليه السلام القرآن، و هذه آيات أوتيت لحاجة الدعوة إلى الإيمان و إتمام الحجة على الكفار ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة.

و إما آيات معجزة أتى بها الأنبياء و الرسل لاقتراح الكفار عليهم كناقاة صالح، و يلحق بها المخوفات و المعذبات المستعملة فى الدعوة كآيات موسى عليه السلام على قوم فرعون من الجراد و القمل و الضفادع و غير ذلك فى سبع آيات، و طوفان نوح، و رجفة ثمود و صرصر عاد و غير ذلك، و هذه أيضا آيات متعلقة بالمعاندين الجاحدين.

و إما آيات أراها الله المؤمنين لحاجة مستها، و ضرورة دعت إليها، كأنفجار العيون من الحجر و نزول المن و السلوى على بنى إسرائيل فى التيه، و رفع الطور فوق رءوسهم و شق البحر لنجاتهم من فرعون و عمله، فهذه آيات واقعة لإرهاب العاصين المستكبرين أو كرامة للمؤمنين لتتم كلمة الرحمة فى حقهم من غير أن يكونوا قد اقترحوها.

و من هذا الباب المواعيد التي وعدّها الله في كتابه المؤمنين كرامة لرسوله ﷺ كوعد فتح مكة و مقت المشركين من كفار قريش و غلبة الروم إلى غير ذلك.

١٢- فقد تبين من الفصول السابقة من البحث أن المعجزة كسائر الأمور الخارقة للعادة لا تفارق الأسباب العادية في الاحتياج إلى سبب طبيعي و أن مع الجميع أسبابا باطنية و أن الفرق بينها أن الأمور العادية ملازمة لأسباب ظاهرية تصاحبها الأسباب الحقيقية الطبيعية غالبا أو مع الأغلب و مع تلك الأسباب الحقيقية إرادة الله و أمره، و الأمور الخارقة للعادة من الشرور كالسحر و الكهانة مستندة إلى أسباب طبيعية مفارقة للعادة مقارنة للسبب الحقيقي بالإذن و الإرادة كاستجابة الدعاء و نحو ذلك من غير تحد يبتنى عليه ظهور حق الدعوة و أن المعجزة مستندة إلى سبب طبيعي حقيقي بإذن الله و أمره إذا كان هناك تحد يبتنى عليه صحة النبوة و الرسالة و الدعوة إلى الله تعالى و أن القسمين الآخرين يفارقان سائر الأقسام في أن سببهما لا يصير مغلوبا مقهورا قط بخلاف سائر المسببات.

منايع و مأخذ

١. تفتازاني، مسعود بن عمر؛ شرح المقاصد في علم الكلام، قم، شريف الرضي، ١٣٧٠ ش.
٢. طباطبائي، سيد محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ١٤١٧ ق.
٣. فضل الله، سيد محمد حسين؛ من وحى القرآن، بيروت، دار الملاك للطباعة و النشر، ١٤١٩ ق.
٤. كليني، محمد بن حسن؛ الكافي، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٥ ش.