



Determinism and Divine Agency According to Allamah Tabatabaei

Seyed Mohammad Faghih*

Abdolrasoul Kashfi**

Received: 09/12/2017 | Accepted: 17/03/2018

Abstract

The way God intervenes in the natural world is considered a major and long-standing issue in the realm of theology and philosophy of religion where efforts to resolve it has led to proposing various and, at times, opposing views, spanning from determinism to delegation. By employing a novel criterion to distinguish between various divine actions in the world, the current paper attempts to present and assess Allamah Tabatabaei's approach as an Islamic determinist philosopher in regard to the topic and seeks to lay the groundwork for offering solutions in both deterministic and indeterministic models by revisiting the causal homogeneity principle in order to find a way out of dominant intellectual impediments. To that end, the paper serves to show that by extending the concept of causal homogeneity within a deterministic framework, one can attest to the direct interference of immaterial entities in the material world, whereas by resting upon the 'principle of causal necessity' and a particular attitude towards the principle of homogeneity within an indeterministic framework, one can defend the interference of immaterial causes in order to realize one of the possible probabilities.

Key worlds

Allamah Tabatabaei, determinism, indeterminism, Divine agency, causal homogeneity.

* Doctorate graduate of Islamic Theology and Philosophy, Faculty of Theology, University of Tehran |
Md.faghih@gmail.com

** Associate professor, Department of Islamic Theology and Philosophy, Faculty of Theology, University of
Tehran (corresponding author) | akashfi@ut.ac.ir



تعیّن گرایی و فاعلیّت الهی از منظر علامه طباطبایی

سید محمد فقیه *

عبدالرسول کشفی **

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۲۶

چکیده

چگونگی دخالت خداوند در جهان طبیعت از مسایل دیرین و مهم در حوزه کلام و فلسفه دین به شمار می‌رود که تلاش برای حل آن به عرضه نظرات گوناگون و بعضاً متضادی منتهی شده که در بازه وسیعی از جبر گرفته تا تفویض گسترده شده‌اند. این نوشتار با به کارگیری معیاری جدید به منظور تفکیک افعال گوناگون الهی در جهان خلقت، به معرفی و ارزیابی رویکرد علامه طباطبایی - به عنوان فیلسوفی تعین‌گرا - در قبال این موضوع پرداخته و کوشیده است تا با بازنگری در اصل سنخیت علی، زمینه عرضه راه کارهایی را در هر دو قالب تعین‌گرایانه و ناتعین‌گرایانه، به منظور برون‌رفت از تنگنای فکری حاکم فراهم نماید. مقاله نشان می‌دهد که در چارچوب دیدگاه تعین‌گرایانه، بایستی از طریق توسعه مفهوم سنخیت علی، تأثیر امر مجرد در جهان مادی را به نحو مباشر صحیح دانست و در چارچوب دیدگاه ناتعین‌گرایانه نیز با تکیه بر اصل ضرورت علی و برداشتی خاص از اصل سنخیت می‌توان از دخالت علل غیر مادی به منظور تحقق بخشیدن به یکی از احتمالات ممکن دفاع کرد.

کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، تعین‌گرایی، ناتعین‌گرایی، فاعلیّت الهی، سنخیت علی.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران | Md.faghhih@gmail.com
** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) | akashfi@ut.ac.ir

۱. مقدمه

باور به قانون علیّت^۱ که بیانگر نیازمندی هر حادثی به پدیدآورنده است؛ اذعان به ارتباط و وابستگی اشیای عالم به یکدیگر را به دنبال دارد و از این رو، رابطه‌ای دوسویه میان انکار آن و ضرورت اتخاذ یکی از دو قول زیر برقرار است:

الف) پذیرش وجوب ذاتی تمام موجودات و نفی هرگونه تغییر، پیدایش و نابودی در عالم؛
ب) پذیرش حدوث و فنای تمامی اشیاء به خودی خود یا صُدفه که نفی ارتباطات و نظامات میان اشیاء و در نتیجه، همه علوم را در پی دارد.

از قانون اصلی علیّت، قوانین فرعی زیادی منشعب می‌شود که دو تای آنها اگر به ثبوت نپیوندند، تنها قانون کلی علیّت کافی نیست که نظام جهان را توجیه کند. یکی از آن دو این است که علل معینّه همواره معلولات معینّه به دنبال خود می‌آورند. این را قانون سنخیتِ علت و معلول می‌خوانند. قانون دیگر عدم امکان انفکاک معلول از علت تأمه است که از آن به جبر علیّ و معلولی تعبیر می‌کنیم (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۶۵۱ - ۶۵۲).

پذیرش قوانین فوق، گردن نهادن به رابطه قطعی، معین و زنجیره‌وار حوادث جهان را به دنبال خواهد داشت. عالمی قانونمند که افزون بر حواس ظاهری و وجدان باطنی، مؤیداتی از متون دینی^۲ نیز بر آن گواه است. از سوی دیگر و به مقتضای توحید افعالی، افزون بر خلقت، تأثیرگذاری هر سببی به اذن و نیروی اعطایی خداوند منسوب است، اما او در افعالش نیازی به غیر ندارد؛ او همچنان که در ذات شریک ندارد، در فاعلیت نیز که اعم از خالقیت، ربوبیت، مالکیت و حاکمیت تکوینی است، فاقد شریک است، اما چگونه می‌توان میان فاعلیت و تأثیر الهی و قانونمندی جهان و تأثیر موجودات جمع کرد؟
مواضع عمده متکلمان مسیحی و مسلمان در خصوص اصل علیّت و به تبع آن نحوه فاعلیت و دخالت خداوند در جهان طبیعی به شرح زیر است:

۱. نفی علیّت و نسبت دادن امور به خداوند با پذیرش تکثر در موجودات. دیدگاه اشاعره (قول

۱. علامه طباطبایی در ابتدای بخش هفتم بدایه الحکمة، بخش هشتم نهاییه الحکمة و همچنین در مقاله نهم جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم به اثبات اصل علیّت پرداخته‌اند. بیان ایشان که مبتنی بر نیازمندی ماهیت در وجود و عدم خویش به غیر است بر دو مقدمه «ناتوانی ماهیت در ترجیح وجود و عدم برای خود» و «اصل بدیهی محال بودن ترجیح بلا مرجح» بنا شده است.
۲. برای توضیح بیشتر، نک: کاکائی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۵ - ۱۹۹.

به عاده الله) در اسلام (کاکائی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲) و آکازیونالیزم^۱ (تقارن‌اندیشی یا اصالتِ علل موقعی) در مسیحیت (همان، ص ۶۰). این دیدگاه با تناقض هستی‌شناسانه پذیرش وجود اشیاء در عین اعتقاد به منشاء اثر نبودن آن‌ها و تناقض شناخت‌شناسانه معرفت به وجود اشیای فاقد تأثیر مواجه است (همان، ص ۲۱۹). از اشکالات دیگر آن می‌توان به نفی صورت نوعیه و ذاتیات اشیاء، نفی قاعده الواحد، پذیرش ترجیح بلا مرجح و نفی اختیار انسان اشاره کرد (همان، ص ۱۵۳، ۱۵۷، ۲۸۰).

۲. نفی علیت و نسبت دادن امور به خداوند به واسطه نفی تکثر (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۵۵۴). قول عارفان (قول به اسماء الله). وجود، یک حقیقت واحد است و از همین رو، اجزائی ندارد که نظامات و روابطی - خواه علی و ضروری و خواه غیر ضروری - میان‌شان برقرار باشد و تنها یک وجود حقیقی است که سراسر جهان شئون اویند. بنابر این، افعال در عین حال که به خداوند مستنداند به عین همان استناد، به فاعل خود مستنداند.^۲

۳. پذیرش تکثر موجودات، اصل علیت، جبر علی و نفی تعامل الهی با جهان به واسطه نظام ضروری حاکم بر آن. دیدگاه معتزله (قول به تفویض) در اسلام و باور برخی از دانشمندان الهی جدید (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۵۵۵). پیامد این دیدگاه، محدود کردن قدرت و تقلیل جایگاه خداوند به عنوان محرک اول و در نتیجه بی‌معنا شدن دعا و رابطه خداوند با مخلوقات خواهد بود (کاکائی، ۱۳۸۳، ص ۷۴، ۸۳).

۴. پذیرش تکثر و علیت همراه با ارائه تبیین‌هایی که مداخله خداوند در جهان را ممکن می‌شمارند. قول فلاسفه الهی (قول به سنة الله) (کاکائی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۴) یا تعین‌گرایی^۳ و عقیده گروهی از متفکران موحد علوم جدید.

در قول اخیر که علامه از مدافعان آن به‌شمار می‌رود، برای هر رویداد مادی ای مثل E، رویداد یا رویدادهای مادی دیگری مقدم بر آن موجوداند که با تحقق آن رویداد یا رویدادها وقوع E ضرورت می‌یابد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۹۶؛ علامه طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۱-۹۲).

ناتعین‌گرایی^۴ در برابر تعین‌گرایی به این معناست که چنین نیست برای رویدادی مثل E، رویداد

1. occasionalism

۲. برای توضیح بیشتر، نک: کاکائی، ۱۳۸۳، ص ۸۴، ۲۰۸-۲۱۳، ۲۶۳-۲۶۶.

3. determinism

4. indeterminism

یا رویدادهای مادی‌ای مقدم بر آن باشند که با تحقق آن رویداد یا رویدادها وقوع E ضرورت یابد. با توجه به این تعریف، دو شاخه برای ناتعیین‌گرایی متصور است:

۱. رویدادی بدون علت محقق شود.

۲. تحقق یک رویداد مادی، مبتنی بر تحقق رویداد یا رویدادهای مادی پیشین است؛ اما این رویداد یا رویدادهای پیشین، تنها علت ناقصه و نه علت تامه تحقق رویداد مزبور بوده و از این‌رو، به آن نه ضرورت وجود که اولویت وجود می‌دهند.

در اینجا مراد از ناتعیین‌گرایی شاخه دوم است و از این‌رو، مستلزم نفی علیت نیست، بلکه مراد از آن نفی ضرورت علی در ناحیه علل طبیعی، دست کم در برخی پدیده‌هاست. به حصر عقلی، امکان دو تفسیر از ناتعیین‌گرایی به معنای مذکور وجود دارد: الف) اسناد عدم تعین به یک رویداد، ناشی از نقص معرفتی باشد (ناتعیین‌گرایی معرفتی یا شناخت‌شناسانه)؛ ب) عدم تعین یک رویداد، ذاتی آن باشد (ناتعیین‌گرایی ذاتی یا محض یا هستی‌شناسانه).^۱

در صحبت از تعامل خداوند با جهان، ایجاد تمایز میان دو گونه فعل الهی مفید به نظر می‌رسد. مایکل لنگفورد^۲، فعل عام الهی^۴ را حاکمیت بر عالم از طریق قوانین کلی‌ای که بر طبیعت، بشر و تاریخ تسلط دارند بدون نیاز به افعال خاص^۵ یا خلق الساعه^۶ الهی تعریف می‌کند، اما چون در مواردی مانند نزول باران، نتیجه این دو یکی است او ایجاد تمایز میان افعال عام و خاص الهی را به صرف ملاحظه پدیده حاصل ممکن ندانسته و کوشیده تا ملاک‌های دیگری نظیر تیت را به این منظور ارائه دهد (Langford, 1981, pp. 11- 14).

بر این اساس و با توجه به دیگر تلاش‌ها به نظر می‌رسد که بهترین شیوه تمایز میان دو صورت فعل الهی، توجه به تأثیر عینی آن‌ها و خودداری از توسل به مفاهیم پیچیده‌ای نظیر تیت و هدف باشد. بنابراین، فعل عام الهی را افعالی نظیر خلقت اولیه و حفظ قوانین طبیعت از جانب خداوند معرفی می‌کنیم که با کل خلقت به طور عام و همزمان تناسب دارند، در حالی که افعال خاص الهی با زمان و مکان خاصی در

1. epistemic or epistemological indeterminism

2. intrinsic or pure or ontological indeterminism

۳. مایکل جان لنگفورد (M. J. Langford) متولد ۱۹۳۳، استاد بازنشسته فلسفه و اخلاق زیستی دانشگاه مموریال نیوفاندلند.

4. general divine action

5. special divine action

6. specific or ad hoc acts

خلقت - به نحوی متمایز از زمان‌ها و مکان‌های دیگر - در ارتباط هستند؛ مقوله‌ای گسترده که درک سنتی از معجزات، پاسخ به برخی دعاها و صورت‌هایی از تجارب دینی را در برمی‌گیرد.

۲. علامه طباطبایی و فعل عام الهی

وابستگی‌ها و ارتباطات کثرات مختلف موجود یا توقف وجودی برخی موجودات (معلولات) بر وجود بعضی دیگر (علل) - که به رابطه علیّی تعبیر می‌شود - را به طرق مختلفی می‌توان مورد ملاحظه قرار داد. بر این اساس و متناسب با بررسی موضوع فعل الهی در دیدگاه تعین‌گرایانه، شناسایی و تفکیک دو قسم علت از اهمیّت زیادی برخوردار است:

الف) علت حقیقی یا ایجاد‌ی یا ایجابی یا طولی یا بالذات که در نگاه تعین‌گرایان دارای این مشخصات است:

۱. وجود معلول وابستگی حقیقی به آن داشته و از آن وجوب و فعلیت می‌گیرد.
۲. انفکاک معلول از آن محال است و از این رو، معلول افزون بر حدوث، در بقا نیز به آن محتاج است.
۳. تسلسل در ناحیه این قسم علل محال است.
۴. رتبه وجودی علل ایجاد‌ی به واسطه مجرد بودن بالاتر از معلول بوده و از این رو، در عرض علل مادی قرار نمی‌گیرند.

ب) علت اعدادی یا معده یا معینه یا عرضی یا مجازی

۱. وجود معلول وابستگی حقیقی به آن ندارد، بلکه منشأ امکان و استعداد معلول است.
۲. انفکاک معلول از آن ممکن است و از این رو، معلول، تنها در حدوث به این علت نیازمند است.
۳. تسلسل در ناحیه این علل منعی ندارد.

تبیین قانون‌مندی جهان در دیدگاه تعین‌گرایانه مبتنی بر دو نظام علیّی طولی و عرضی است. از نظر استاد مطهری، نظام طولی علت و معلول ناظر به ترتیب در فاعلیت پروردگار و صدور اشیاء از اوست در حالی که نظام عرضی، مختص جهان طبیعت بوده، شرایط مادی و اعدادی به وجود آمدن یک پدیده را تعیین می‌نماید. بر اساس نظام اخیر است که هر حادثه‌ای در جهان بواسطه وابستگی با حوادث قبل و بعد از خود، صرفاً در مکان و زمان معینی حادث می‌گردد و لذا سلسله حوادث،

مانند حلقه‌های زنجیر به یک‌دیگر متصل بوده، رشته‌ای ازلی - ابدی به وجود می‌آورند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۳۲)، اما سوال اینجاست که با اعتقاد به حوادث طبیعی زنجیره‌وار، چه رابطه‌ای میان تبیین‌های علمی از رویدادهای جهان و تعامل پروردگار با عالم متصور است؟ علامه طباطبایی در مقاله چهاردهم اصول فلسفه و روش رئالیسم تمثیلی آورده‌اند که هدف از آن بر اساس شرح استاد مطهری بررسی اثر اعتقاد به خداوند در شناخت علل حوادث طبیعی می‌باشد. بعنوان مثال آیا فرد موحد نباید برای باران قائل به علت مادی طبیعی شود یا اگر قائل شد بایستی بالاخره در یک نقطه، علت‌های طبیعی را متوقف کرده و خداوند را در رأس عامل‌ها قرار دهد؟ پاسخ علامه منفیست چرا که از نظر ایشان چنین رویکردی به معنای لحاظ کردن خداوند در ردیف علل جهان و قرار دادن او در ضمن مجموعه جهان و مخلوقاتش است. باوری که ناسازگاری اعتقاد به خدا و محاسبات علمی و توأم شدن موققیتهای علوم با شکست دین را در الهیات مسیحی به دنبال داشته است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۹۷۷-۹۷۸).

ملاصدرا در اسفار فصلی را به اثبات این مطلب اختصاص داده است که امر مفارق نمی‌تواند به عنوان مبدأ قریب حرکات عرضی^۱ طبیعت، اعم از آینی وضعی، کمی و کیفی در نظر گرفته شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۸). توضیح این که دلیل تأثیرپذیری جسم از مفارق را بایستی یا در جسم جست‌وجو کرد یا در امر مفارق، اما قبول تأثیر از جانب جسم یا از جهت جسم بودن است که در این صورت بایستی همه اجسام، حرکات یکسان داشته باشند که خلاف وجدان است و یا به واسطه قوه و طبیعت موجود در هر جسمی است که این رأی مختار است.

تأثیر موجود مجرد در مادی نیز یا به واسطه ذات مجرد است که در این صورت، چون نسبتش با همه اشیاء یکسان است باید حرکاتی یکسان در همه ایجاد کند در حالی که در عالم اجسام با حرکات متنوعی مواجه‌ایم و یا ناشی از اراده آن است که از دو حال خارج نیست: یا اراده امر مجرد به صورت گزافی به حرکات اجسام تعلق می‌گیرد که هم محال است^۲ و هم با نظام دائمی یا اکثری مشهود در طبیعت سازگار نیست و یا اراده امر مجرد، جسم را به واسطه خاصیت موجود در آن از بقیه جدا می‌کند؛ بدین معنا که جسم مجرد با یک اراده واحد، اجسام و قوای موجود در آنها را که

۱. حرکت عرضی در اینجا در مقابل حرکت ذاتی (جوهری) به کار رفته است.

۲. در محل خود اثبات شده که اتفاق اصلاً محال است، هر اتفاقی در نهایت، به یک ضرورت باز می‌گردد.

منشا حرکات اند خلق کرده است.^۱

اکنون با توجه به فعلیت محض مجرد تام و محال بودن تصوّر حرکت در آن و نظر به حرکت و تغییر دائمی اجسام طبیعی و با توجه به این که علت متغیر بایستی متغیر باشد^۲ این اشکال مطرح می‌شود که چگونه ثابت می‌تواند علت متغیر باشد؟ استاد مطهری معتقد است که رابطه حرکت و متحرک گاهی به این صورت است که متحرک چیزی است و حرکت چیز دیگر است که عارض بر آن شده است که در این صورت، علت متغیر باید متغیر باشد، ولی گاهی حرکت عین متحرک بوده و از آن انتزاع می‌شود. در این حالت حرکتی که به اشیاء داده می‌شود، به نحو جعل بسیط است؛ به این معنا که ذات شیء جعل شده عین حرکت است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۲۴۲-۲۴۴).
در شرح تعیین گرایانه از فعل عام الهی و با توجه به بداهت وقوع حوادث در عالم، ربط حادث به قدیم نیز موضوعی نیازمند تبیین است.

وقتی گفتیم انفکاک معلول از علت تامه محال است، اشکالی به وجود می‌آید که این حادث‌ها چگونه به وجود می‌آیند؟ اگر بگوییم علت‌های تامه این‌ها قبلاً وجود داشته است، لازم می‌آید انفکاک معلول از علت تامه و اگر بگوییم مقارن حدوث این‌ها حادث شده‌اند، نقل کلام می‌شود به علت‌های این علت‌ها و منتهی به حدی نمی‌شود (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۱۳۱). این اشکال از آنجا پیدا شده که به مسئله حرکت توجه نشده است. در حرکت دائم و مستمر، مثل حرکت فلک به عقیده قدما و حرکت جوهری به عقیده ملاصدرا، ربط حادث به قدیم قابل توجیه است. یک حرکت دائم دارای دو وجهه است: وجهه ثابت و قدیم و وجهه متغیر و حادث. حرکت چیز است که از جنبه دوام و استمرارش حادث است از یک علت قدیم و از جنبه متغیر خود، مؤثر در حوادث عالم است. این است که این حکما رابط میان حادث و قدیم را حرکت می‌دانند (همان، ج ۸، ص ۳۷۸ - ۳۷۹).

۱. «اراده نظام متقن در مفارق به این معنا نیست که اراده‌های متعدد به اشیاء متعدد تعلق گرفته است. اگر مراد شما از اراده نظام متقن، اراده واحد بر همه اشیاء است «وَمَا أَرْزَأْنَا إِلَّا وَاٰحِدَهُ» (سوره قمر، آیه ۵۰) حرف درستی است، اما اگر بگویید که اراده مفارق بر نظام متقن به معنای اراده‌های متعدد به عدد حرکات عالم است، این امکان پذیر نیست» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۱۸۷).
۲. برهان این قاعده بر دو موضوع استوار است: عدم امکان انفکاک معلول از علت تامه و اینکه تغییر یا حرکت، عین تجدد و اتصال است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۲۳۹).

اکنون هنوز سؤال مان پابرجاست که با پذیرش پیوستگی در ناحیه علل عرضی مادی و مشروط کردن وقوع هر حادثه به تحقق علل اعدادی آن در نتیجه حرکت جوهری، چگونه می‌توان از تعاملات خاص پروردگار با خلقت مانند پاسخ‌گویی به برخی دعاهای بندگان که در چارچوب این پیوستگی سلسله‌وار قابل تبیین نیستند دفاع کرد؟

۳. علامه و فعل خاص الهی

در کتب کلامی و فلسفی اسلامی، تفکیکی تحت عنوان فعل خاص و عام الهی به عمل نیامده و تنها به تبیین هستی‌شناسانه معجزات که یکی از مصادیق فعل خاص الهی به شمار می‌روند، پرداخته شده است. بررسی آثار علامه حاکی از سه شیوه مداخله خاص پروردگار در امور عالم است:

۳.۱. شیوه اول

گذشته از این که ارتباط ماورای عالم طبیعت با انسان یا وحی، مسئله‌ای غیر عادی به شمار می‌رود؛ زیرا جریان طبیعی جهان فاقد چنین اقتضایی است؛ واسطه گشتن انسان در انجام فرامین الهی یکی از مجاری فعل خاص الهی به شمار می‌رود. البته، این نحوه مداخله به واسطه ویژگی دو بعدی انسان و قرار گرفتن‌اش در سلسله حلقات علی و معلولی، نیازمند تبیین فلسفی هستی‌شناسانه خاصی نخواهد بود. نمونه بارز این نحوه تعامل خداوند با خلقت را می‌توان در داستان حضرت موسی (ع) و حضرت خضر (ع) و در ذیل تفسیر آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف در تفسیر المیزان مشاهده کرد.

۳.۲. شیوه دوم

آیات زیادی نظیر آیه ۱۳ سوره آل عمران «[گروه] کافر، مؤمنان را به چشم خود دو برابر می‌دیدند» و آیه ۱۵۱ سوره آل عمران «ما در دل‌های کافران رُعب ایجاد خواهیم کرد» را بنا به تأیید تفاسیر، می‌توان به عنوان شاهدی بر تصرف الهی در قوای ادراکی بشر مورد استناد قرار داد، اما بایستی توجه داشت که این‌گونه حوادث با صرف نظر از تصرف در ادراکات انسانی فاقد تحقق عینی بوده و نیازمند به تبیین علی به لحاظ تقابل با اعتقاد به پیوستگی علل عرضی مادی نیستند. به لحاظ

استدلالی نیز چون بهترین دلیل بر امکان هر امری وقوع آن است، می‌توان به تصرفات ناشی از توانایی‌های روحی برخی افراد در ادراکات دیگران اشاره کرد. از این رو، امکان ارائه تبیین برای برخی موارد مذکور در آیات با استناد به نیروی اراده و قوت روحی پیامبران وجود دارد.^۱

۳.۳. شیوه سوم

اکنون نوبت به بررسی افعال خاص الهی در جهان خلقت به معنای هستی‌شناسانه^۲ که متضمن مداخله در سلسله علیّی عرضی مادی هستند رسیده است. آیات زیادی از قرآن کریم حاکی از مداخلات الهی، به نحو خاص، در امور عالم است.^۳ برای نمونه علامه در المیزان ذیل آیات ۹۴ تا ۹۹ سوره اعراف، بارش‌های نامناسب باران، عدم بازده مناسب درختان و زراعت‌ها، وقوع سیل، طوفان و صاعقه، شکافتن زمین و بلعیده شدن آدمیان و به طور کلی اختلال در اسباب طبیعی را نتیجه انحراف جوامع از مسیر سعادت انسانی و راه مقرر شده الهی معرفی می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۲۷۰)، اما این مداخلات به چه نحو صورت می‌گیرد؟ قاعدتاً بررسی رویکرد علامه در قبال معجزات می‌تواند در این زمینه راه‌گشا باشد.

۴. علامه طباطبایی و معجزات

علامه در رساله اعجاز از دیدگاه قرآن (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۸۷-۲۷۴)، رساله‌ای

۱. برخی کوشیده‌اند تا با توجه به تعلق نفس به بدن و ارتباطات مادی ناشی از آن، اراده و نفس پیامبران را به عنوان رابطی برای اتصال میان علل طبیعی مباشر معجزات و علل عالیّه مجرد آن معرفی کنند. از نظر این حکما، معجزات انبیاء را بر اساس کمال سه قوه نفس می‌توان تبیین کرد. کمال قوه عقلی که موجب اتصال به عقل فعال و دریافت معقولات شده و کمال قوه تخیل که موجب تمثّل عالم غیب و ارتباط با ملائک در بیداری و اطلاع از حوادث گذشته و آینده می‌شود، اما آنچه مورد نظر ما و در ارتباط با وقوع معجزات فعلی است، کمال قوه حسّی یا عقل عملی است که در پرتو آن نفس آدمی به واسطه ارتباط با مبادی عالیّه از حیث قدرت بر عمل به مرحله‌ای از کمال می‌رسد که قادر به تصرف در هیولای عالم و تغییر صورت‌های آن می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۳۵۰-۳۵۱؛ ملکشاهی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۶۱-۴۹۳).

۲. نظیر استجاب دعای مردم در خصوص نزول باران یا شفای بیماران صعب‌العلاج.

۳. مانند آیات مربوط به نزول عذاب بر اقوام متمرد از جمله سوره کهف، آیه ۴؛ سوره مائده، آیه ۶۰؛ سوره هود، آیات ۴۴، ۶۷، ۷۱، ۸۲، و آیاتی که حاکی از وقوع وعده الهی برخلاف اسباب ظاهری‌اند: نظیر سوره طلاق، آیات ۲ و ۳؛ سوره بقره، آیه ۱۸۶؛ سوره یوسف، آیه ۲۱. (برای توضیح بیشتر، نک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۹۷-۱۹۸).

دربارهٔ اعجاز و معجزه (همان، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۶۶) و همچنین ذیل آیه ۲۳ سورهٔ بقره در میزان به صحبت از معجزات پرداخته‌اند. اگرچه شیوه معمول، پرداختن به چیستی، هستی و چرایی معجزات است، اما بنا به هدفمان به چیستی اعجاز تنها در حد ضرورت پرداخته، بر هستی اعجاز و امکان وقوع آن از نظر علامه تمرکز کرده و از بحث در خصوص چرایی صرف‌نظر می‌کنیم.

۱.۴. چیستی اعجاز

در تعریف معجزات، ابتدا مفهوم لغوی و سپس اصطلاحی آن را مورد بررسی قرار می‌دهند.^۱ لیکن ما در جست‌وجوی ویژگی‌های هستی‌شناسانه‌ای برای تشخیص معجزات از دیگر افعال هستیم. بدین منظور بایستی از نظر علامه:

۱. معجزات، اموری خلاف قواعد عقلی تلقی نگردند. «قرآن وجود معجزات را پذیرفته، ولی نه به صورت کارهای محالی که موجب نقض ضروریات عقل^۲ گردد» (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۹۱).

۲. معجزات به عواملی شناخت‌شناسانه محدود نشود. تلاش علامه در تبیین جایگاه علی معجزات، گویاترین دلیل بر باور ایشان به تحقق خارجی آن است. همچنین در تمایز سحر از معجزات صراحت دارند که «سحر با قطع نظر از ادراکات انسانی، تحقق نفسی و واقعی نخواهد داشت» (همان، ج ۱، ص ۲۴۸).

۳. تفسیر طبیعت‌گرایانه‌ای از معجزات ارائه نشود. «متأسفانه برخی معجزات را تاویل نموده‌اند، شاید به خیال خام خود بتوانند هر معجزه را با یکی از مسائل علوم طبیعی تطبیق دهند. اینان انصافاً زحمت بیهوده کشیده و سخن به گراف گفته‌اند» (همان، ج ۳، ص ۱۹۱). منظور از تاویل

۱. استاد مصباح با بیان این که تعاریف زیادی در باب معجزه (اصطلاحی) ارائه شده است، تعریف زیر را جامع و مانع معرفی می‌کند: معجزه، کاری (کار، هم شامل امور فعلی مانند شکافتن دریا و هم شامل امور عدمی مانند بازداشتن از حرکت و امثال آن می‌گردد) خارق‌العاده است که با عنایت ویژه خداوند و به دست مدعی نبوت، برای اثبات صدق مدعای خویش انجام می‌گیرد و همراه با تحدی و مطابق با مدعای مدعی نبوت است. غیر قابل آموزش بودن، غلبه‌ناپذیری و فاقد محدودیت بودن از دیگر ویژگی‌های آن به‌شمار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۰، ۱۷۶-۱۷۷).

۲. نظیر اجتماع یا ارتفاع تقیضین یا سلب الشیء عن نفسه (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۹۳).

معجزات، ارائه تفسیری مادی و در نتیجه قابل تبیین دانستن آن‌ها بر اساس علل طبیعی صرف است. ۴. نگاه ایشان به قوانین حاکم بر جهان به تفسیر ضرورت‌گرایانه^۱ نزدیک باشد. در حالی که تصوّر نقض قوانین طبیعت بر اساس شرح انتظام^۲ یا شرح ابزارگرایانه^۳ مقدور نیست، در ضرورت‌گرایانه - به واسطه تقدم هستی‌شناسانه قوانین طبیعت بر رویدادهای جهان - این امکان وجود دارد که معجزات در نتیجه مغایرت با روابط متعارف حاکم بر جهان به عنوان ناقض این قوانین لحاظ شوند. اینجاست که سؤال برانگیز بودن باور همزمان به وقوع معجزات و حکومت قوانین علی در یک دیدگاه، نشانه ضرورت‌گرایانه بودن آن به شمار می‌رود.

از لفظ معجزه پیداست که برخلاف روال طبیعت است و آن چه که در طبیعت ساری و جاریست می‌شکند و درهم می‌ریزد. حال با این که می‌دانیم قانون علیت استثناء نمی‌پذیرد و هیچ سببی از مسببش جدا نمی‌شود، پس چگونه ممکن است معجزه تحقق یابد؟ (همان، ص ۱۹۰).

۲.۴. هستی اعجاز

از نظر علامه معجزه امری خارق‌العاده است و بیرون از نظام علل و معلولاتی که ما بنا به عادت، می‌شناسیم. به عبارت دیگر، «معجزه»، امریست که با اسباب و علل عادی قابل توجیه نبوده و از عهده توانایی آن‌ها بیرون است (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۷).

در تحلیل چنین دیدگاهی دو مفهوم «علل» و «عادی یا عادت» را بایستی مورد مذاقه قرار داد. علامه در جملات فوق و جملائی که در ادامه آورده‌اند «عادی» را معادل با «شناخته شده» استعمال کرده‌اند. بنابراین، استنباط می‌شود که علل معجزات از نظر ایشان محدود به عوامل متعارفی که هر روزه با آن‌ها مواجه‌ایم یا «سببی از قبیل همان اسباب عادی، اگرچه ما نتوانسته باشیم کاملاً به هویت سبب پی ببریم» (همان) نمی‌شوند، اما علل ناشناخته معجزات، محدود به علل طبیعی هستند یا معجزات را بایستی انحصاراً به عوامل غیر مادی نسبت داد؟

در نگاه علامه، امور خارق عادت علاوه بر علل مادی، علتی غیر مادی از جنس اراده و شعور

1. necessitarian account
2. regularity account
3. instrumentalist account

نیز دارند که البته هم‌عرضِ علل مادی نبوده و به لحاظ مرتبه در طول آن‌ها قرار می‌گیرند (همان، ج ۱، ص ۲۵۵). با این اوصاف، وقوع هر اعجازِ فعلی که با فعل و انفعالات طبیعی همراه است نیازمند هر دو سنخ علل مادی و غیر مادی خواهد بود که اگرچه بر ما مجهول‌اند، اما «نمی‌توان برهانی اقامه کرد که نوع انسان برای همیشه نخواهد توانست به همه علل و اسباب احاطه پیدا کند»، ولی چون تنها قسمتی از حقیقت معجزه به صادر شدن از علل و اسباب مادی غیر عادی بر می‌گردد و جزء دیگری از حقیقت آن، ناظر به صدوراش از سببی غیر مغلوب است. بنابر این، پی بردن انسان به سببِ مجهولِ معجزه، اثری در توانا ساختن او بر معجزه نخواهد داشت (همان، ص ۲۵۸).
 نظر علامه اما در خصوص علل مادی قریب و علل غیر مادی معجزات چیست؟ علامه کوشیده است تا معجزات فعلی را بر اساس کمال قوه حسّی، تبیین کند:

روان‌کاوان در مقام توجیه کارهای خارق‌العاده مرتاضان گفته‌اند: این کارها به جریان امواج الکتروسیسته مغناطیسی ناشناخته‌ای مربوط می‌شود و فرضیه‌ای مطرح ساخته‌اند: ریاضت‌های نفسانی هر قدر سخت‌تر باشند، بیشتر انسان را بر این امواج که در اختیار اراده و شعوری هستند مسلط می‌سازند. کسی که بتواند این امواج را به تسلط خود درآورد، می‌تواند تصرفات عجیبی در ماده انجام دهد و آن را به هر شکلی که بخواهد درآورد. این فرضیه اگر ثابت شود تمامی حوادث پراکنده را توجیه کرده و همه را به یک علت مرتبط می‌سازد. این خلاصه سخن دانشمندان کنونی در توجیه معجزه و کارهای خارق‌العاده است. البته، باید تا حدی به آنان حق داد؛ زیرا نمی‌توانند باور کنند که معلولی طبیعی ممکن است علت طبیعی نداشته باشد و در عین حال رابطه طبیعی، همچنان محفوظ باشد. پس اگر درخت خشکی با معجزه پیامبری سبز و بارور شد، چون موجودی طبیعی است، باید علتی طبیعی داشته باشد؛ چه ما آن علت را بشناسیم و چه نشناسیم. قرآن نفرموده است که آن یگانه امر طبیعی که تمام حوادث را - اعم از عادی و خارق‌العاده - تعلیل و توجیه می‌کند، چیست؟ چه نام دارد؟ و کیفیت تأثیرش چگونه است. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۹۵-۱۹۶).

بر این اساس، «معجزات»، مستند به علت مادی یگانه‌ای هستند^۱ که منشأ آن در نفوس انبیاء است با

۱. دقت شود که از نظر علامه طباطبایی، تمام معجزات از یک علت منحصر به فرد مادی ناشی می‌شوند؛ نه اینکه هر معجزه، علت مادی مخصوص به خود داشته باشد.

این تفاوت که اگر چه سایر کارهای خارق عادت نظیر سحر و کارهای مرتاضان نیز مربوط به یک مبدأ نفسانی هستند، اما مبدأ موجود در نفوس انبیاء به علت غیر طبیعی و مافوق جهان طبیعت بودن همواره بر دیگر اسباب ظاهری و عوامل مادی پیروز بوده و هرگز توسط آنها مقدر و محدود نمی‌گردد (همان، ص ۲۰۵-۲۰۶). بنابراین این، معجزه و به طور کلی امور خارق عادت از جهت نیاز به علل طبیعی، مشابه امور عادی هستند، اما برخلاف امور عادی که همواره با یک سلسله علل ظاهری متعارف توأم‌اند، خارق عادت‌ها عموماً به یک سلسله اسباب طبیعی غیر عادی مستند هستند، اما باید توجه داشت که در ورای هر دو گروه علل طبیعی عادی و غیر عادی، عللی حقیقی وجود دارند که به اذن الهی سبب وقوع امور می‌شوند (همان، ص ۲۰۹).

خلاصه این‌که:

مجموعه‌ای از علل طبیعی شناخته شده + مجموعه‌ای از علل حقیقی مخفی + اذن الهی ← امور عادی
مجموعه‌ای از علل طبیعی ناشناخته + مجموعه‌ای از علل حقیقی مخفی + اذن الهی ← امور غیر عادی

۳.۴. امکان اعجاز

عَلَّامَه با غیر تعبدی دانستن بحث از معجزات،^۱ دو استدلال را برای اثبات معجزات ارائه داده‌اند:
الف) راه وقوع: استدلال بر تحقق معجزه با پیدا نمودن موردی که تعریف اعجاز بر آن صادق باشد.
ب) راه امکان: پیدا کردن موردی که مانند معجزه، خارق نظام معهود طبیعت باشد و آنگاه اثبات معجزه با توسل به این که امکان چیزی، تضمین‌کننده امکان نظایرش خواهد بود (عَلَّامَه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۹).

البته، می‌توان قرائتی عام از راه اخیر را با بررسی امکان ارائه تبیینی عقلانی از وقوع معجزات در چارچوب نگاه فلسفی عَلَّامَه عرضه کرد؛ موضوعی که به آن خواهیم پرداخت.

۱.۳.۴. راه وقوع

عَلَّامَه با ذکر این مطلب که قرآن کریم در ضمن آیات تحدی و آیات فراوان دیگر، وجود معجزه را

۱. «زیرا اگر نبی وجود معجزه را تأیید کند، ثبوت صدق خبر وی از راه عصمت نبوت و ثبوت نبوت نیز از راه معجزه خواهد بود و لذا معجزه، خودش باید اثبات‌کننده خودش باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۹).

پذیرفته و خود را از مصادیق آن دانسته است به تشریح راه وقوع پرداخته و بیان می‌دارند که چون اثبات اعجاز قرآن، تأیید وجود معجزات را نیز در بر دارد، از این رو، قرآن با فراخواندن جن و انس به آوردن کتابی مانند آن، تنها به استدلال بر ادعای دوم پرداخته و چون تاکنون کسی بر این امر موفق نبوده است، پس ادعای دوم ثابت است (همان، ج ۳، ص ۱۸۹-۱۹۰). دو مسئله در اینجا قابل طرح است:

الف) ممکن کسی بر این دلیل به واسطه درون دینی بودن اشکال کند. از این رو، خداوند ادعای عدم توانایی غیر خود در آوردن سوره‌ای همانند سوره‌های قرآن را به عنوان استدلالی بر مطلب عرضه داشته است.

ب) معجزات در یک تقسیم‌بندی به فعلی و عقلی تقسیم می‌شوند: قسم اول به معجزاتی اطلاق می‌شود که در آن‌ها فعلی خارق عادت - نظیر شکافتن دریا یا تبدیل عصا به مار و مانند این‌ها که قابل ادراک حسی‌اند - به وقوع می‌پیوندد، اما معجزه عقلی، قولی یا کلامی نه به خرق طبیعت و حسیات و تصرف فعلی و فیزیکی در عالم، بلکه بر اموری مانند آوردن قرآن یا خبر دادن از امور غیبی اطلاق می‌شود که خارق‌العاده بودن آن تنها با عقل قابل درک است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۷۰ - ۷۱). نکته اینجاست که علامه برای اثبات اعجاز، به قرآن استناد کرده که از نوع اخیر است، در حالی که مسئله تعارض معجزات و قانون علیّت که زمینه‌ساز بحث‌های گوناگون شده است، ناظر به نوع اول - یعنی معجزات فعلی - است. بنابر این، باید دید که آیا در کلام علامه قرینه‌ای در خصوص این قسم معجزات می‌توان یافت؟

از نظر علامه چون هر فرد مسلمان با ایمان می‌تواند در راه اثبات حقایق دین، به مباحثه متوسل شده و با درخواست از پیشگاه خداوند، فرمان نابودی معاندان را صادر نماید، بنابر این، معجزات فعلی در هر زمان امکان وقوع دارند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۵۷).

البته، گذشته از این اشکال که «تاکنون مباحثه‌ای عملاً صورت نگرفته تا هلاکت اعجاز‌آمیز طرف باطل به شهود مردم درآید» (احمدی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۸) و با فرض برخورداری آن از ارزش یکسان با دیگر معجزات فعلی، باز هم سؤال از نحوه وقوع معجزات و چگونگی تبیین آن در چارچوب دیدگاه فلسفی علامه بی‌جواب می‌ماند. موضوعی که علامه آن را به صورت زیر بیان داشته است:

از لفظ معجزه پیداست که برخلاف روال طبیعت است و آن چه را در طبیعت جاریست می‌شکند و درهم می‌ریزد. حال با این که می‌دانیم قانون علیّت استثناء نمی‌پذیرد و هیچ

سببی از مسببش جدا نمی‌شود، پس چگونه ممکن است معجزه تحقق یابد؟ (عَلَّامَه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۹۰).

اما پیش از پرداختن به پاسخ سؤال فوق که اساسی‌ترین شیوه بررسی امکان وقوع هستی‌شناسانه معجزات است، اجازه دهید نظر عَلَّامَه در خصوص راه امکان را بررسی نماییم.

۲.۳.۴. راه امکان

از نظر عَلَّامَه، امور خارق‌عادتی که تعریف اصطلاحی معجزه درباره آن‌ها صدق نمی‌کند،^۱ اما از نظر شکستن نظام معهود طبیعت می‌توانند به عنوان قرینه‌ای بر وقوع معجزات مطرح شوند، به شرح زیراند:

(۱) کرامت

کرامت، بنا به تعریف عَلَّامَه، امری خارق‌العاده است که به واسطه تقرّب در پیشگاه خداوند و لطافت روح و صفای باطن از انسان صادر می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۴۸). بنابراین، معجزه و کرامت به لحاظ هستی‌شناسانه هم‌ارزند.

(۲) استجاب دعا

عَلَّامَه در این مقام تنها از استجاب دعا در ردیف دیگر خوارق عادات نام برده‌اند (همان، ص ۲۴۸)، اما در المیزان از آن در کنار کرامت یاد کرده‌اند و از این رو، بایستی به استجاب دعای خواصی از انسان‌ها نظر داشته باشند؛ به‌ویژه این که در تبیین آن مسئله قدرت روح و نیروی اراده را مطرح کرده‌اند (عَلَّامَه طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۳۱).

(۳) سحر

سحر به حسب متعارف، امر خارق‌العاده‌ای را گویند که از راه تصرف در مشاعر ادراکی انسان مسحور تحقق پیدا کند و بنا براین با قطع نظر از ادراکات انسانی، تحقق نفسی و واقعی نخواهد داشت (عَلَّامَه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۸).

بنابر این، سحر از مقوله شناخت‌شناسانه بوده، نیازمند تبیین علی نخواهد بود.

۱. یعنی به منظور اثباتی نبوت، عرضه نشده‌اند.

۴) کهنات

پیش‌گویی، یا کذب بوده و یا ریشه در هوش کاهن یا ارتباط او با شیاطین دارد و از این رو، محتاج تبیین هستی‌شناسانه نیست (همان، ص ۲۴۸).

۵) حرکت دادن بعضی اشیاء به نیروی اراده و... (همان).

بنابر این، تنها کرامت، استجاب دعا و اعمال مرتاضان نیازمند تبیین هستی‌شناسانه‌اند. اگرچه دیدگاه علامه در استناد اعمال مرتاضان به صرف قوای نفسانی بیانی تام است، اما در تبیین تمامی موارد کرامات و استجاب دعاها کارایی ندارد زیرا:

الف) مردم عادی دعاهایی مستجاب دارند که نسبت به چگونگی حلّ آن بی‌اطلاعتند.

ب) اصولاً رابطه خدا با جهان در مکان‌های فاقد اذهان هوشمند مادی چه توجیهی دارد؟

ج) آیا لازمه چنین نگرشی، محدود نمودن قدرت الهی نخواهد بود؟ رویکردی که ریشه آن را بایستی در نحوه تبیین ارتباط مجرد با مادی براساس اصل سنخیت جست‌وجو کرد.

۴.۴. علامه و تبیین هستی‌شناسانه معجزات

قرآن، قانون علیّت عمومی یعنی این که هر پدیده‌ای علت می‌خواهد و این که هیچ معلولی از علت خود تخلف نمی‌کند را تصدیق می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۹۲). نظام علیّی، محدودکننده قدرت الهی نیست. برای مثال، با این که او خود خاصیت سوزاندن را به آتش داده است، ولی می‌تواند آن را به حالت تعلیق درآورد (همان، ص ۱۹۸).

اساس بحث دقیقاً اینجاست که با پذیرش خواص ذاتی برای اشیاء و اذعان به رابطه علیّی میان آنها، چگونه می‌توان میان توحید افعالی و معجزات جمع کرد. حال، باید دید خداوند در مورد معجزات و کارهای خارق‌العاده چه می‌کند؟ الف) آیا معجزه را بدون جریان انداختن علل طبیعی و تنها به صرف اراده خود انجام می‌دهد؟ ب) یا در معجزه، پای اسباب را نیز به میان می‌آورد؟ با این تفاوت معجزات را از طریق اسباب ناشناخته انجام می‌دهد» (همان).

بدیهی است که مطابق نظام فلسفی علامه، معجزات فعل مباشر الهی تلقی نمی‌شوند: «در میان

علل مادی و علت واجب جهان، یک سلسله علل دیگر وجود دارند» (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۵۵)، اما آیا امکان دارد برخی معجزات توسط مجموعه‌ای از علل ماوراء طبیعی و بدون دخالت پیامبران و علل مادی انجام پذیرند؟ پاسخ علامه منفی است. ایشان مطلب پایانی آیه سوم سوره طلاق که می‌فرماید: «خداوند برای هر چیز اندازه‌ای مقرر داشته است» به علاوه مجموعه‌ای از آیات دیگر که مضامینی قریب به این آیه دارند را مبنای استدلال قرار داده و نتیجه می‌گیرند که چون هر موجود مادی با مجموعه‌ای از موجودات مادی ارتباط دارد^۱ و آن مجموعه برای این موجود نظیر قالبی است که هستی‌اش را تحدید و تعیین می‌کند لذا هر موجود مادی ناگزیر معلول حوادث مادی خواهد بود. موضوعی که اعتقاد به آن از نظر قرآن در تضاد با توحید افعالی قرار نمی‌گیرد (همان، ج ۳، ص ۱۹۸-۲۰۲).

ما نیز قانون علیت را قانونی عقلی و بدون استثناء دانسته و عبارت بالا را در خصوص پیوستگی‌های علی موجودات مادی در شرایط عادی می‌پذیریم. برای مثال، چوبدستی موسی (ع)، معلول مجموعه‌ای از عوامل مادی متقدم بر آن است، اما سؤال این است که نحوه تبدیل آن به مار را چگونه باید توجیه نمود؟ آیا بایستی طبق نظر علامه در تبیین تبدیل چوبدستی به مار حتماً علت مادی مباحثی که خود معلول علتی غیر مادی یعنی نفس انبیاء است، را دخالت داد؟ یا می‌توان معتقد بود که شیء مورد اعجاز، تحت تأثیر مستقیم اراده یا دیگر عوامل غیر مادی و بدون دخالت علتی مادی دچار تغییر گشته و در این حالت برخلاف شرایط عادی، خود منشأ تأثیر در اشیاء مادی‌ای که با آن‌ها در ارتباط است شود؟

علامه طباطبایی، بر اساس آیه ۶۲ سوره غافر «اللَّهُ، پروردگار شماسست که آفریننده همه موجودات است» همه اشیاء را مخلوق خدا دانسته و از آیه ۵۶ سوره هود «زمام هر جنبنده موجودی به دست مشیت اوست؛ همانا پروردگار من بر راه راست است» یکنواختی خلقت را استنباط می‌کنند (همان، ص ۲۰۱). دو برداشت فوق به همراه آیاتی که ناظر به اثبات قانون عمومی علیت‌اند و این مطلب که برای بسیاری از حوادث مادی، علل مادی وجود دارد علامه را به این نتیجه سوق می‌دهد که عموم حوادث مادی، چه عادی و چه خارق عادت، از یک رشته علل مادی قبلی سرچشمه می‌گیرند، اما چون علل و اسباب عادی در موارد اعجاز تخلف می‌پذیرند اسباب واقعی نبوده و از

۱. این رابطه را معمولاً با آزمایش به‌دست می‌آوریم (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۱).

همین‌رو، باید پذیرفت که اسباب واقعی دیگری در کار هستند که همه جا هستند و تخلف نمی‌پذیرند (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۷).

۵. نقد و بررسی

با توجه به مطالب فوق، این سؤال طرح می‌شود که در صورت لزوم استناد هر حادث مادی به یک رشته علل مادی قبلی به عنوان علل فاعلی چگونه می‌توان توجیهی در خصوص نحوه دخالت خاص الهی در جهان ارائه کرد؟ بدیهی است که فرض وجود مجموعه‌ای از علل مادی مخفی یا غیر عادی، به تغییری در تحلیل فوق نخواهد انجامید.

قرآن، ضمن اذعان به روابط علیّی میان موجودات، معلولات مادی را به خدا نسبت می‌دهد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۰۲). ... بدین معنا که این علل با این که مالک تأثیر خود هستند، ولی در تأثیر، استقلال ندارند و آن را تنها به اذن خدا می‌توانند محقق سازند ... اذن در مواردی به کار می‌رود که مانعی بر سر راه باشد و با اذن آن مانع برداشته شود. مانع نیز در جایی مطرح می‌شود که اقتضایی باشد و مانع از تأثیر آن خودداری کند. نتیجه این که در هر علتی، اقتضایی است که با آن تأثیر می‌کند، ولی همین تأثیر هم به اذن خداست. ... قرآن، نفوس انبیاء را در تحقق معجزات مؤثر می‌داند. به بیان دیگر، همه کارهای خارق عادت مربوط به یک مبدأ نفسانی است که اثر آن منوط به اذن خداست. ... مبدا یا نیروی موجود در نفس انبیاء، امری غیر طبیعی و مافوق جهان طبیعت است؛ زیرا با امور مادی، مقهور و محدود نمی‌شود (همان، ص ۲۰۴-۲۰۶).

در اینجا نیز مشخص نیست که چگونه می‌توان میان این سخن علامه که معجزات را به دلیل مادی بودن، معلول علل مادی می‌داند از یک سو و طرح موضوع اذن که می‌توان آن را به معنای اعتراف ضمنی بر امکان دخالت مجرد در مادی تلقی کرد و همچنین صراحت ایشان در علیّت نفس مجرد انبیاء برای معجزات از سوی دیگر جمع کرد. افزون بر این، حتی امکان توجیه همه معجزات اصطلاحی - بر اساس دیدگاه علامه - با استناد به اراده پیامبران مقدور نیست؛ زیرا خود ایشان، قرآن را معجزه‌ای مستند به پروردگار می‌دانند.

افزون بر این، همراستا با دیدگاه برخی پژوهشگران (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰) در

خصوص معجزاتی نظیر تبدیل عصای موسی (ع) به اژدها و ید بیضاء، شایان ذکر است که آیه‌ای را نمی‌توان یافت که خداوند این دو معجزه را فعل پیامبرش عنوان کرده باشد. همچنین تأکید خداوند به موسی (ع) در خصوص ترسیدن از تبدیل عصا به مار، قرینه دیگری بر نادرستی لحاظ نمودن معجزه مذکور به عنوان فعل موسی (ع) است؛ زیرا چنانچه اعجاز فوق، فعل موسی (ع) بود، دلیلی بر ترسش وجود نداشت.

در معجزه به اصطلاح عام آن که «به معنای هر کار خارق‌العاده‌ای است که با اتکا به قدرت خداوند انجام می‌گیرد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۰) با توجه به این که «قرآن از برخی امور خارق‌العاده خبر می‌دهد که بی‌واسطه انسان و تنها با راده الهی و تأثیر امور ماورای طبیعی تحقق یافته‌اند» (همان، ص ۲۳۰)، مانند «اصل خلقت آدم»، بر اساس دیدگاه علامه - ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره که ناظر به ردّ نظریه تکامل است (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۵۴-۱۵۵) - خلقت حضرت عیسی (ع)^۱ (همان، ج ۳، ص ۳۶۹-۳۷۱)، عذاب‌هایی که بر اقوام سرکش پس از این که پیامبرانشان آن‌ها را ترک کردند نازل گردید^۲، عذاب‌هایی مانند مسخ قوم بنی‌اسرائیل که بر برخی اقوام به واسطه اعمال نادرست‌شان و بدون درخواست پیامبری نازل شده است^۳، کرامت طالوت^۴ (همان، ج ۲، ص ۴۰۷) و مانند آن «به دست می‌آید که ضرورت ندارد جریان‌های غیرعادی و کارهای خارق‌العاده همواره با اراده انسانی انجام گیرد، بلکه ممکن است گاهی این وقایع با اراده فرشتگان رخ دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۰).

۶. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که گذشت دو راه حل پیشنهاد می‌شود:

۱. نک: سوره آل‌عمران، آیه ۵۹
۲. علامه در تفسیر آیه ۸۱ سوره هود، تصریح کرده‌اند که فرشتگان الهی برای آرامش بخشیدن به لوط که آنان را نمی‌شناخت خود را مأمور عذاب معرفی کرده و از وی خواستند که به همراه پیروانش بدون این که به پشت سر خود نگاه کند، شهر را قبل از نزول عذاب ترک نمایند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۰، ص ۵۲۱-۵۲۳).
۳. در المیزان ذیل آیات ۱۶۳ تا ۱۶۶ سوره اعراف، هیچ صحتی از وجود پیامبر یا اراده انسانی در تحقق مجازات قوم خاطی به میان نیامده است. علاوه بر این که مطابق نصّ آیات، تمام فرامین به خداوند منسوب است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۴۳۲-۴۳۵).
۴. نک: سوره بقره، آیه ۲۴۸

(الف) در چارچوب دیدگاه تعین‌گرایانه: این که با توسعه مفهوم سنخیت، اعجاز توسط عامل غیر مادی را به نحو مباشر مجاز بدانیم. توضیح این که استناد امور خارق عادت به نفس انسان به واسطه تعلق نفس به بدن و امکان لحاظ برخی شرایطی مادی برای آن تا حدودی توجیه‌پذیر است، اما استناد وقوع یک پدیده مادی خاص در مکانی معین (معجزه) به علت قریب غیر مادی و به عبارتی مجرّد تامی که دارای نسبت یکسان با همه اشیاء و زمان‌ها مکان‌هاست، به لحاظ عقلی چالش‌برانگیز است. بر همین اساس است که افزون بر علامه، برخی اندیشمندان نظیر ملاصدرا نیز معتقدند که معجزه، لزوماً علت قریب طبیعی دارد: «ذاته اجلّ ان یفعل فعلاً جزئياً متغیراً مستحیلاً کائناً فاسداً و من نسب الیه تعالی هذه الانفعالات والتجددات فهو من الذین لم یعرفوا حق الربوبیته و معنی الالهیة و لا شک انّ الموجودات کلها من فعل الله بلا زمان و لا مکان ولکن بتسخیر القوی والنفوس والطباع و هو ...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۱۸) و از این رو، کوشیده‌اند تا از نفس انسانی به عنوان واسطی میان مجرّد تام و علت قریب طبیعی معجزات با توجه به تعلق نفس به بدن و برخورداری آن از برخی شرایط مادی کمک بگیرند. بیانی که ناتمامی آن گذشت. از سوی دیگر،

فلاسفه گفته‌اند که هر ماده‌ای وقتی مستعد شد، صورتش از عقل فعال افزوده می‌شود و تخصص این زمان و مکان، ناشی از استعداد قابل است، نه تأثیر فاعل. بنابراین، محال نیست که مجرّد تام، فاعل یک پدیده مادی شود. زمان‌مند و مکان‌مند بودن از ویژگی‌های امور طبیعی و مادی و البته، از نواقص آنهاست؛ آن چه برای فاعل هستی‌بخش لازم است، داشتن کمالات وجودی معلول به صورت کامل‌تر و عالی‌تر است، نه دارا بودن نقص‌ها و محدودیت‌های آن (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۵۱-۲۵۲).

از این رو، پابندی به اصل سنخیت میان علت هستی‌بخش و معلول آن به معنای اعتقاد به وحدت ماهوی آن‌ها نبوده، صدور موجود مادی از مجرّد با توجه به اصل سنخیت بلا مانع است. بر این اساس، وقوع هر پدیده غیر عادی در عالم، مستند به دو سطح از رابطه علی خواهد بود که یکی ایجادکننده روند معمول طبیعت است، در حالی که عملکرد آن می‌تواند در مواردی خاص تحت تأثیر نظام علی غیر مادی برتری محدود گردد، بدون این که در تبیین چنین محدودیتی به نفی ذاتیات شیء احتیاج باشد.

ب) در چارچوب دیدگاه ناتعیّن گرایانه، برخی عدم قطعیت را ذاتی (و نه معرفتی) وقوع برخی پدیده‌های مادی می‌دانند. به این معنا که گاه، با وجود فراهم بودن علت تامّه (آن چه به ظاهر علت تامّه تحقّق پدیده است) پدیده محقق نمی‌شود (یعنی علت به ظاهر تامّه پدیده، گاه سبب تحقّق آن می‌شود و گاه نه). این گروه این امر را نه ناشی از نقص معرفتی انسان (که علت ناقصه را در این موارد، به غلط، تامّه پنداشته است) که ذاتی وقوع برخی پدیده‌های جهان می‌دانند. ما معتقدیم با توجه به بداهت اصل ضرورت علی و برداشت جدیدی از اصل سنخیت که مورد دفاع قرار گرفت، دیدگاه این گروه، زمینه را برای دخالت علل غیر مادی به منظور تحقّق یکی از احتمالات ممکن که وافی به مقصود است، فراهم می‌سازد. از آنجا که که تفصیل این موضوع از حوصله این مقام خارج است، بحث در باب آن را به فرصتی دیگر وامی‌نهیم.

فهرست منابع

- ملک‌شاهی، حسن. (۱۳۸۸). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا (ج ۱). (چاپ ششم). تهران: سروش.
- احمدی، محمد امین. (۱۳۸۹). تناقض نما یا غیب نمون: نگرشی نو به معجزه. (چاپ اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة (ج ۳). قم: مکتبه المصطفوی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة (ج ۸). قم: مکتبه المصطفوی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۷). شواهد الربوبیه. ترجمه: علی بابایی. تهران: مولی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۷). مجموعه رسائل (ج ۱). به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۷). مجموعه رسائل (ج ۳). به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۶۴). تفسیر المیزان (ج ۱). (چاپ دوم). ترجمه: ناصر مکارم شیرازی. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۶۴). تفسیر المیزان (ج ۲). (چاپ دوم). ترجمه: محمد تقی مصباح یزدی. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۶۴). تفسیر المیزان (ج ۳). (چاپ دوم). ترجمه: عبدالکریم تیری بروجردی. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۶۳). تفسیر المیزان (ج ۸). ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۶۳). تفسیر المیزان (ج ۱۰). ترجمه: محمد جواد حجتی کرمانی. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۸۱). معجزه در قلمرو عقل و دین. قم: بوستان کتاب.
- کاکائی، قاسم. (۱۳۸۳). خدامحوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش. (چاپ دوم). تهران: حکمت.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۳). راه و راهنماشناسی. تصحیح و بازنگری: مصطفی کریمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). مجموعه آثار (ج ۱). قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). مجموعه آثار (ج ۴). قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). مجموعه آثار (ج ۶). قم: صدرا.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار (ج ۸). قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار (ج ۱۱). قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار (ج ۱۲). قم: صدرا.

References

- Langford, M. (1981). *Providence*. London: SCM Press.

References in Arabic / Persian

- Ahmadi, M. A. (1389 SH). *Tanaqudh Nama ya Ghayb Namun: Nigarishi no be Mu'jize* (seemingly contradictive or symbolizing the unseen: a new view of miracles). 1st ed. Qom: Pazhuheshgah-i 'Uloom va Farhang-i Islami.
- Kakaii, Q. (1383 SH). *Khoda Mehvari dar Tafakkur-i Islami va Falasafe-i Malebranche* (God-centeredness according to Islam's perspective and Malebranche's philosophy). 2nd ed. Qom: Bustan-i Ketab.
- Malekshahi, H. (1388 SH). *Tarjume va Sharh-i Isharat va Tanbihat-i Ibn Sina* (a translation and commentary on Avicenna's Remarks and Admonitions), vol. 1. 6th ed. Tehran: Soroush.
- Misbah Yazdi, M. T. (1393 SH). *Rah va Rahnuma Shenasi* (recognizing the way and the guide). Correction and edition by Mustafa Karimi. Qom: Mu'assasa-i Amuzeshi Pazhuheshi-i Imam Khomeini.
- Motahhari, M. (1368 SH). *Majmu'a-i Athar* (a collection of works), vol 1. Qom: Sadra.
- Motahhari, M. (1368 SH). *Majmu'a-i Athar* (a collection of works), vol 4. Qom: Sadra.
- Motahhari, M. (1368 SH). *Majmu'a-i Athar* (a collection of works), vol 6. Qom: Sadra.
- Motahhari, M. (1378 SH). *Majmu'a-i Athar* (a collection of works), vol 8. Qom: Sadra.
- Motahhari, M. (1378 SH). *Majmu'a-i Athar* (a collection of works), vol 11. Qom: Sadra.
- Motahhari, M. (1378 SH). *Majmu'a-i Athar* (a collection of works), vol 12. Qom: Sadra.
- Qardran Qaramaleki, M. H. (1381 SH). *Mu'jize dar Qalamro-i 'Aql va Din* (miracles in the domain of intellect and religion). Qom: Bustan-i Ketab.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1368 SH). *Hikmat Al Muta'alyah fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a* (The Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect), vol. 3. Qom: Maktabat al-Mustafavi.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1368 SH). *Hikmat Al Muta'alyah fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a* (The Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect), vol. 8. Qom: Maktabat al-Mustafavi.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1387 SH). *Shawahid al-Rububiyah*. Translated by Ali Babayi. Tehran: Mowla.
- Tabatabai, M. H. (1363 SH). *Tafsir al-Mizan*, vol. 10. Translated by Muhammad Javad

Hujjati Kermani. Tehran: Bunyad-i 'Ilmi va Fikri-i 'Allamah Tabatabai.

- Tabatabai, M. H. (1363 SH). *Tafsir al-Mizan*, vol. 8. Translated by Seyed Muhammad Baqer Musavi Hamedani. Tehran: Bunyad-i 'Ilmi va Fikri-i 'Allamah Tabatabai.
- Tabatabai, M. H. (1364 SH). *Tafsir al-Mizan*, vol. 1. 2nd ed. Translated by Naser Makarim Shirazi. Tehran: Bunyad-i 'Ilmi va Fikri-i 'Allamah Tabatabai.
- Tabatabai, M. H. (1364 SH). *Tafsir al-Mizan*, vol. 2. 2nd ed. Translated by Muhammad Taqi Misbah Yazdi. Tehran: Bunyad-i 'Ilmi va Fikri-i 'Allamah Tabatabai.
- Tabatabai, M. H. (1364 SH). *Tafsir al-Mizan*, vol. 3. 2nd ed. Translated by 'Abdul Karim Nayyiri Burujerdi. Tehran: Bunyad-i 'Ilmi va Fikri-i 'Allamah Tabatabai.
- Tabatabai, M. H. (1387 SH). *Majmu'a Rasail* (a collection of treatises), vol. 1. Compiled by Sayed Hadi Khusroshahi. Qom: Bustan-i Ketab.
- Tabatabai, M. H. (1387 SH). *Majmu'a Rasail* (a collection of treatises), vol. 3. Compiled by Seyed Hadi Khusroshahi. Qom: Bustan-i Ketab.

Archive of SID