

معجزه در قلم و عقل و دین

محمد حسن قدردان قراقلی

تألیف و تصنیف

بوستان کتاب

۱۳۸۱

قدردان قراملکی، محمد حسن، ۱۳۴۴ -
معجزه در قلمرو عقل و دین / محمد حسن قدردان قراملکی - قم: بوستان کتاب قم (انتشارات
دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۱ .
۲۷۲ ص - (بوستان کتاب قم؛ ۸۷۶)

ISBN 964 - 371 - 147 - 1 : ریال ۱۳,۰۰۰

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

پشت جلد به انگلیسی: Moḥammad Ḥasan Qadrđān Qarāmalekī. Mo'jeze
Dar Qalamrove 'Aql va Dīn [Miracle in the realm of intellect and religion]

کتابنامه: ص. [۲۶۶] - ۲۷۲؛ همچنین به صورت زیر نویس.

۱. معجزه. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. بوستان کتاب قم. ب. عنوان.

۲۹۱/۲

BL ۴۸۷/ق ۶

□ سلسل انتشار: ۱۸۶۸

□ شابک: ۱-۱۴۷-۳۷۱-۹۶۴ / ۱-۱۴۷-۳۷۱-۹۶۴ ISBN: 964-371-147-1

بوستان کتاب

معجزه در قلمرو عقل و دین

نویسنده: محمد حسن قدردان قراملکی

ناشر: بوستان کتاب قم

(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی)

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی

نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۱

شمارگان: ۲۰۰۰

بها: ۱۳۰۰ تومان

بوستان کتاب

قیمت ۱۸۵۰ تومان حق چاپ برای ناشر محفوظ است

دفتر مرکزی: قم، خیابان شهید (صفاالیه) بوستان کتاب قم، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۷۴۲۱۵۵-۷، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴

فروشگاه مرکزی: قم چهار راه شهید (سحل عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری بیش از ۱۷۰ ناشر)، تلفن: ۷۷۴۲۲۶

فروشگاه شماره ۱: تهران، خیابان انقلاب، خیابان فلسطین جنوبی، کوچه دوم دست راست (پشت)، پلاک ۴/۲۲، تلفن: ۶۲۶۰۷۳۵

فروشگاه شماره ۲: مشهد، خیابان آیه الله شیرازی، کوچه چهارباغ، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، تلفن: ۲۲۵۱۱۳۹

فروشگاه شماره ۳: اصفهان، خیابان حافظ، چهار راه کرمانی، گلستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان)، تلفن: ۲۲۲-۳۷۰

نشانی الکترونیک: <http://www.hawzah.net/M/M.htm>

2- <http://www.balagh.org>

E-mail: Bustan-e-Ketab@noornet.net پست الکترونیک

Printed in the Islamic Republic of Iran

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

با قدردانی

از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته اند:

ویراستار: علی اکبر علیزاده .

کنترل ویرایش: بوذر دیلمی معزی و محمد اسماعیل نباتیان .

اصلاحات حروف نگاری: الهام قره گوزلو و داود آوریده .

صفحه آرایی: احمد اُخلی و محمود هدایی .

کنترل فنی صفحه آرایی: سید رضا موسوی منش .

نمونه خوانی: سید حسین حسینی، احمد اسفندیار، محمد دانشی، جلیل حبیبی،

محمد جواد مصطفوی و سید علی قائمی .

کنترل نمونه خوانی: ولی قربانی و غلامرضا معصومی .

طراح جلد: محمدعلی سید ابراهیمی .

مسئول تولید: حسین محمدی .

پی گیر چاپ: سیدرضا محمدی .

بوشهر تیغ

اسفند ۱۳۸۰

فهرست اجمالی

۱۹	پیش‌گفتار
۲۱	مقدمه
۲۷	بخش اول: معجزه‌شناسی
۸۵	بخش دوم: چیستی و فاعل معجزه
۱۲۱	بخش سوم: اعجاز و اصل علیت
۱۵۱	بخش چهارم: شبهات
۱۹۹	بخش پنجم: ارزش معرفتی اعجاز
۲۵۷	فهرست آیات
۲۵۹	فهرست روایات
۲۶۰	فهرست کسان
۲۶۵	فهرست فرق و مکاتب
۲۶۶	کتاب‌نامه

فهرست تفصیلی

۱۹	پیش‌گفتار
۲۱	مقدمه
۲۱	ضرورت دین و نبوت
۲۲	راه‌های شناخت پیامبران
۲۲	۱. تنصیب پیامبر پیشین
۲۳	۲. عقل (بررسی ادله و شواهد)
۲۴	۳. معجزه
۲۴	اعجاز ضرورت دفاعی
۲۵	اهمیت بحث اعجاز

بخش اول: معجزه‌شناسی

۲۹	۱. لغت‌شناسی
۲۹	مجاز در کاربرد معجزه
۳۰	معنای دیگر معجزه
۳۱	واژه معجزه در متون دینی
۳۱	کتاب مقدس
۳۲	آیه و آیات
۳۳	عجیبه و عجایب
۳۳	اعمال
۳۴	ادعای پل تیلیش
۳۵	قرآن مجید

۳۵	واژه‌های جایگزین معجزه در قرآن
۳۵	آیه و آیات
۳۶	بیتة و بینات
۳۷	سلطان
۳۸	برهان
۳۸	عجب
۳۸	تذکار
۳۹	دلیل عدم ذکر واژه معجزه در قرآن
۳۹	روایات
۴۱	سستی ادعای بعضی از معاصران
۴۲	۲. اصطلاح‌شناسی
۴۲	یکم) تعریف عالمان اسلامی
۴۲	اعجاز خرق العاده
۴۳	اشاعره
۴۴	معتزله
۴۵	امامیه
۴۶	فلاسفة اسلامی
۴۶	تحلیل و ارزیابی
۴۶	الف) ابهام و کلی‌گویی
۴۷	ب) ناهمخوانی با اصل علیت
۴۸	ج) ناهمخوانی با اصل اعجاز
۴۹	تعریف اعجاز به «خلاف العادة»
۴۹	حذف قید «خارق العاده»
۵۰	تحلیل و بررسی
۵۰	نظریة مختار
۵۱	اجزا و شرایط اعجاز
۵۲	۱. خلاف عادت
۵۲	۲. فعل خدا
۵۳	۳. مطابقت با ادعا

۵۳ فرع
۵۴ ۵۴. تحدی و عدم امکان معارضه
۵۵ جرح در لزوم قید تحدی
۵۷ توجیه ناموجه
۵۷ شبهه امکان معارضه
۵۸ ۶. مقارن تحدی
۵۹ فرع
۵۹ ۷. خارج از قدرت انسان
۶۰ تعذر جنس یا وصف اعجاز؟
۶۱ تحلیل و بررسی
۶۲ ۸. زمان تکلیف
۶۳ دوم) تعریف عالمان غربی
۶۳ ۱. اعجاز امری شگفت‌انگیز (Miracle)
۶۴ ارزیابی
۶۴ ۲. اعجاز امری معنادار (Sign)
۶۶ تحلیل و بررسی
۶۷ ۳. هماهنگی رویدادها
۶۸ ۴. اعجاز تبیین ناپذیر
۷۰ ۳. اقسام معجزه
۷۰ ۱. فعلی و عدمی
۷۱ ۲. به حسب نوع تصرف (واقعی، خیالی، عقلی)
۷۱ ۳. به اعتبار فاعل (خدا، ملائکه، پیامبر)
۷۲ ۴. به اعتبار منشأ صدور (قوة نظری و عملی)
۷۲ ۵. به اعتبار امکان صدور آن از دیگران
۷۳ ۶. به اعتبار زمان (ارهاص و اعجاز)
۷۳ ۷. به اعتبار امکان (تعذر جنس و وصف)
۷۴ ۸. به اعتبار غایت
۷۶ ۴. تفاوت اعجاز با کرامت و سحر
۷۶ معجزه و کرامت

۷۷	معجزه و سحر
۷۹	ممیزات اعجاز و سحر
۸۱	۵. تناسب معجزه با زمانه
۸۱	علت تطابق اعجاز با زمان
۸۳	شبهه در ضرورت تطابق

بخش دوم: چیستی و فاعل معجزه

۸۸	۱. اعجاز فعل خدا
۸۸	اشاعره
۸۹	امامیه
۹۰	کلام مسیحی
۹۰	ادله قائلان به فعل خدا
۹۰	۱. توحید افعالی
۹۱	ارزیابی
۹۲	۲. حفظ ارزش معرفتی اعجاز
۹۲	تحلیل و بررسی
۹۳	۳. ظواهر آیات
۹۳	ترس موسی از مار شدن عصا
۹۴	تحلیل و بررسی
۹۷	۲. اعجاز فعل پیامبران
۹۷	توضیح نظریه حکما
۹۷	۱. قوه حسی
۹۸	۲. قوه مصوره و مختله
۹۸	۳. قوه عاقله
۹۸	تمرکز قوای سه گانه در پیامبران
۹۹	تقریر دیگر
۱۰۰	تبیین برخی معجزات
۱۰۰	آرای حکما
۱۰۰	فازابی

۱۰۱	بو علی سینا
۱۰۱	ابن رشد
۱۰۲	نجم الدین کاتبی
۱۰۲	شیخ اشراق
۱۰۲	صدر المتألهین
۱۰۲	محقق لاهیجی
۱۰۳	فیض کاشانی
۱۰۳	حاجی سبزواری
۱۰۳	محمی الدین مهدی قمشه‌ای
۱۰۴	علامه طباطبائی
۱۰۴	شهید مطهری
۱۰۴	جمعی از متکلمان
۱۰۴	معتزله
۱۰۵	اشاعره
۱۰۵	محمد غزالی
۱۰۵	فخر رازی
۱۰۶	ادله نظریه
۱۰۶	۱. ظواهر آیات
۱۰۸	۲. استحاله تأثیر مجرد بر مادی
۱۱۰	۳. قاعده الواحد
۱۱۱	۴. معجزه فعل عرضی و مستغنی از خدا
۱۱۲	تحلیل و بررسی
۱۱۳	۱. تحلیل دلیل اول
۱۱۳	۲. تحلیل دلیل دوم
۱۱۳	۳. تحلیل دلیل سوم
۱۱۳	۴. تحلیل دلیل چهارم
۱۱۵	۳. اعجاز فعل خدا و پیامبر
۱۱۵	امام غزالی
۱۱۶	محمی الدین عربی

۱۳۴	عالمان غربی.
۱۳۴	قدیس آکویناس
۱۳۴	فرانسیس بیکن
۱۳۵	مالبرانش
۱۳۵	اهل ذوق
۱۳۵	بویل
۱۳۷	۵. اعجاز خرق عادت و فعل مستقیم خدا (جمع عادت واستثنا)
۱۳۷	اشاعره
۱۳۸	بعضی امامیه
۱۳۸	محمدتقی جعفری
۱۳۹	محمدتقی شریعتی
۱۳۹	بعضی عالمان غربی
۱۳۹	فولر
۱۳۹	بارکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳)
۱۴۱	۶. تأویل و انکار معجزات
۱۴۱	تأویل‌گرایان منکر و موافق اعجاز
۱۴۲	فیلو
۱۴۲	اسپینوزا
۱۴۲	توماس ولستون
۱۴۲	متألهان روشن فکر
۱۴۳	اشتراوس
۱۴۳	استیس و کاردینی
۱۴۳	باربور
۱۴۳	پارنت هیلمن استریتر (۱۸۷۴ - ۱۹۳۷)
۱۴۴	ابن راوندی (متوفای اواخر سده سوم قمری)
۱۴۴	زکریای رازی (۲۵۱ ق)
۱۴۴	شاه ولی الله دهلوی (۱۱۱۴ - ۱۱۷۶ ق)
۱۴۵	حسینعلی بهاءالله
۱۴۵	سید احمد خان هندی

۱۴۶	شبلی نعمانی ..
۱۴۶	کسروی و آخوند زاده ..
۱۴۷	التقاطی گرایان ..
۱۴۷	تأویل عرفانی ..
۱۴۷	محمی الدین عربی ..
۱۴۸	تحلیل و بررسی ..

بخش چهارم: شبهات

۱۵۳	۱. ناسازگاری با عقل (انکار امکان عقلی اعجاز)
۱۵۵	نقد و نظر ..
۱۵۵	۱. ادعای بدون دلیل ..
۱۵۶	۲. خلط استحالة ذاتی و عادی ..
۱۵۷	۳. انکار علیت تجربی مثبت امکان اعجاز ..
۱۵۷	۴. وقوع دلیل امکان ..
۱۵۷	۵. تحلیل نسبت انکار حکما از سوی اشاعره ..
۱۵۸	۶. اعتراف فلاسفة غربی بر امکان اعجاز ..
۱۵۹	۲. ناسازگاری با علم ..
۱۶۱	نقد و نظر ..
۱۶۱	۱. ابطال پذیری قوانین علمی ..
۱۶۳	۲. علم ناتوان از تبیین خوارق عادات ..
۱۶۴	خوارق عادات یک مرتاض هندی ..
۱۶۴	چهل روز در قبر ..
۱۶۵	خروج از مکان بسته ..
۱۶۵	دور جنبانی ..
۱۶۵	دور آگاهی (تله پاتی) ..
۱۶۶	پیشگویی آینده ..
۱۶۶	شفای بیماران ..
۱۶۷	احضار ارواح ..
۱۶۸	اشاره‌ای به راز بعض خوارق ..

۱۶۹	راز شفای بیماران
۱۷۰	ره‌آورد خوارق عادات
۱۷۲	۳. امکان مشارکت علل فرا طبیعی
۱۷۳	۳. ناسازگاری با اصل علیت و سنخیت
۱۷۴	ارزیابی
۱۷۴	۱. اعجاز مبتنی بر علیت
۱۷۴	۲. عدم انحصار علل به علل طبیعی شناخته شده
۱۷۵	۳. عدم انحصار علل به علل طبیعی
۱۷۷	۴. ناسازگاری با سنت الهی
۱۷۸	ارزیابی
۱۷۹	۵. اثبات ناپذیری وقوع معجزات
۱۷۹	تقریرات مختلف شبهه:
۱۷۹	تقریر اول: عدم تواتر گزارش کنندگان
۱۸۰	تحلیل و بررسی
۱۸۰	۱. ادراک بعض معجزات با حس
۱۸۱	۲. حصول تواتر
۱۸۱	تقریر دوم: احتمال تبانی
۱۸۲	تحلیل و بررسی
۱۸۲	تقریر سوم: احتمال خطای ناقلان
۱۸۳	عدم اعتبار تواتر
۱۸۴	ارزیابی
۱۸۴	۱. تحلیل میزان خطا و صدق ادراکات انسانی
۱۸۴	۲. حصول علم از تواتر
۱۸۵	۳. گواهی مخالفان
۱۸۵	تقریر چهارم: تقدم گواهی حس بر نقل
۱۸۷	تحلیل و بررسی
۱۸۷	۱. بطلان تجربه گرایی
۱۸۹	۲. پاسخ نقضی
۱۹۰	۳. عدم تعارض حس و نقل

۱۹۰	۴. آزمون پذیر بودن معجزات
۱۹۱	۶. امکان شناخت علل طبیعی معجزه
۱۹۲	تحلیل و بررسی
۱۹۲	۱. عدم امکان علم به علت اعجاز
۱۹۳	۲. عدم مغلوبیت
۱۹۴	۳. طبیعی بودن اعجاز
۱۹۵	۷. امکان معارضه
۱۹۶	ارزیابی
۱۹۸	۸. عدم رابطه منطقی بین دلیل و مدعا
۱۹۸	ارزیابی

بخش پنجم: ارزش معرفتی اعجاز

۲۰۱	۱. رابطه منطقی اعجاز با صدق مدعی نبوت
۲۰۱	۱.۱. موافقان
۲۰۲	ادله و تقریرات موافقان
۲۰۲	۱. خیرخواهی و حکمت خدا
۲۰۴	معتزله
۲۰۴	اشاعره
۲۰۵	امامیه
۲۰۷	فلاسفه اسلامی
۲۰۸	عالمان غربی
۲۰۹	۲. اعجاز تنها فعل خدا
۲۱۰	تذکر
۲۱۰	تقریر دیگر
۲۱۱	۳. اعجاز دلیل بر امکان خرق دیگر (حکم الأمثال واحد)
۲۱۲	تذکار
۲۱۳	۴. ادله و شواهد نقلی
۲۱۳	موضع قرآن کریم
۲۱۴	موضع روایات

۲۱۵	موضع کتاب مقدس
۲۱۵	۱.۲. مخالفان
۲۱۶	براهمه
۲۱۶	هشام فوطی و عباد بن سلیمان
۲۱۶	محمد غزالی (م ۵۰۵ ق.)
۲۱۷	ابن رشد (م ۵۹۵ ق.)
۲۱۷	فخررازی (م ۶۰۶ ق.)
۲۱۷	عبدالرحمن جامی (م ۸۹۸ ق.)
۲۱۸	میرداماد (م ۱۰۴۱ ق.)
۲۱۸	صدرالمتألهین (م ۱۰۵۰ ق.)
۲۱۸	سید احمدخان هندی
۲۱۹	علامه شبلی نعمانی
۲۱۹	تذکار
۲۱۹	شبهات و ادله مخالفان
۲۲۰	الف) شبهات ناظر بر دلیل حکمت
۲۲۰	۱. تردید در استناد معجزه به امر الهی
۲۲۱	تحلیل و بررسی
۲۲۳	۲. امکان اغرا و تصدیق کاذب
۲۲۳	تحلیل و بررسی
۲۲۴	ورود اشکال بر اشاعره
۲۲۴	پاسخ اشاعره
۲۲۶	تحلیل پاسخ اشاعره
۲۲۷	۳. عدم غایت در فعل خدا یا غایت تصدیق
۲۲۷	۴. اشکال دور
۲۲۸	تحلیل و بررسی
۲۲۹	۵. انجام معجزه به وسیله بعضی مدعیان نبوت
۲۳۰	تحلیل و بررسی
۲۳۲	ب) شبهات ناظر بر دلیل حکم الأمثال واحد
۲۳۲	۱. انکار خرق طبیعت

مهم‌ترین دلیل نیاز انسان به دین، وجود غایت و هدف فراطبیعی و مادی در حیات بشری است. انسان برخلاف حیوانات هدفی والا و متعالی از این جهان دارد و در واقع، زندگی دنیوی مقدمه‌ای برای وصول بدان به حساب می‌آید. وجود هدف برتر و مقدس برای حیات انسانی و تمایز آن با حیات حیوانی از نکات و اصولی است که عقل بعد از پذیرفتن خدای حکیم و خیرخواه و پیش از ارسال دین بدان اذعان می‌کند. هدف برتر و مقدس، تعالی روح انسانی و قرب به مقام الوهی است و چون عقل در این وادی فاقد تجربه است و افق دید آن با حجاب طبیعت و مادیت تحدید و تقید شده است به ناچار برای طی طریق محتاج پیر طریقت، یعنی پیغمبر آسمانی است تا وی را درگذر از سنگلاخ‌های مادی و نفسانی یاری و همراهی نماید. آیه ذیل تصریح به عدم کفایت عقل در هدایت انسان می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که در صورت نبود پیامبران آسمانی، حجت الهی بر مردم تمام نمی‌شد:

﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَّاسٍ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^۱

دلیل دومی که فلاسفه و سایر اندیشوران برای ضرورت بعثت انبیا تبیین کرده‌اند، مربوط به نظام اجتماعی دنیا و جامعه بشری می‌شود، به این بیان که خداوند عالم همه‌دان از نیازهای واقعی فردی و اجتماعی انسان، بیش‌تر از همه علم و اطلاع دارد، هم‌چنین می‌تواند بهترین قوانین و مقررات اجتماعی را وضع و ابلاغ نماید. بر این اساس، صلاح دنیوی انسان بعثت پیامبران الهی را ضروری می‌سازد.^۲

راه‌های شناخت پیامبران

دو دلیل مزبور که به توضیح و تبیین اجمالی آن بسنده شد، ضرورت بعثت پیامبران الهی را به مان‌نشان می‌دهند. حال این پرسش مطرح است که علامت و نشانه‌های پیامبران آسمانی چیست تا ما به وسیله آنها پیامبران راستین را از پیامبران قلبی و دروغگو تشخیص و تمییز دهیم؟ در پاسخ این سؤال، جواب‌ها و راهکارهای مختلفی عرضه شده است:

۱. تنصیص پیامبر پیشین

اولین و آسان‌ترین راه شناخت پیامبر، تنصیص و اعتراف پیامبر مسلم پیشین به نبوت پیامبر پسین است؛ مثلاً حضرت موسی در زمان خود تصریح کند که پیغمبر بعد از من برادرم هارون خواهد بود یا مانند حضرت عیسی که علاوه بر اشاره به ظهور پیغمبر بعدی، حتی نام وی، یعنی

۱. نساء (۴) آیه ۱۶۵. برای آگاهی از روایات ر.ک: بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۳۰ و ۴۰ و ج ۱۰، ص ۱۹۹.
 ۲. ر.ک. سیاست مدینه، ص ۱۵۶؛ الهیات شفا، ص ۴۴۱ و ۴۴۲؛ حاشیه اشارات، ج ۲، ص ۱۰۷؛ التلویحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۵۹ و ج ۳، ص ۴۵۳ و ۴۵۴؛ الشواهد الربوبية، ص ۳۵۹ و ۳۶۰؛ المبدأ و المعاد، ص ۴۸۸؛ المیزان، ج ۲، ص ۱۱۴؛ ظهور شیعه، ص ۱۱۱؛ شیعه در اسلام، ص ۱۳۱ و ۱۳۲؛ نبوت، ص ۱۶ به بعد.

«محمد» ﷺ را نیز می‌گوید.

در تحلیل آن باید به این نکته اشاره کرد که اصل و اعتبار راه فوق به صورت کلی قابل انکار نیست، لکن به نظر می‌رسد حجیت و اعتبار آن بیش‌تر در تنصیص پیغمبر هم‌عصر جلوه و نماد پیدا می‌کند، مانند تنصیص حضرت موسی بر هارون، اما در طی زمان طولانی، مثلاً چند سده، شبهه و تردید در انطباق اوصاف تنصیص شده بر پیغمبر ادعا شده است، چنان‌که بعضی، در طول تاریخ به دروغ با نام پیغمبر موعود عیسی مسیح ادعای نبوت کرده‌اند.

شبهه دیگر، درباره اعتبار و اثبات اصل صدور تنصیص مزبور است که مورد جرح مخالفان قرار می‌گیرد.

علاوه بر آن، درباره پیغمبر نخست چگونه باید شناخت پیدا کرد و یا شخصی که پیامبر پیشین را نمی‌شناسد، چگونه علم به نبوت واقعی وی به دست آورد؟

۲. عقل (بررسی ادله و شواهد)

راهکار دوم در صدد اثبات و شناخت پیامبر واقعی از طریق مطالعه و فحص در مجموع قراین و شواهد از قبیل زندگی‌نامه و صفات کمالی، محتوا و آیین مدعی نبوت و شواهد دیگر است؛ مثلاً درباره صدق مدعای حضرت محمد ﷺ می‌توان با مطالعه در شرح حال و صفات کمالی وی، مانند در ستکار، راستگو و امی بودن، مجاهدت و تحمل انواع آزار و اذیت در نیل به هدف خویش و قراین دیگر، علم به صدق مدعای وی (نبوت) به دست آورد.

نجاشی پادشاه حبشه در شناختن حقانیت نبوت حضرت محمد ﷺ از این راهکار سود برد. راهکار فوق مورد عنایت عالمان اسلامی قرار نگرفت و بیش‌تر آنان بر انحصار راه شناخت پیامبران از طریق معجزات تأکید داشتند که اشاره خواهد شد، لکن از معاصران مرحوم نجف علی تبریزی^۱ و سید محمد رشید رضا^۲ و جعفر سبحانی^۳ به تقریر راهکار فوق پرداختند.

بعضی از طراحان و موافقان مشرب فوق مدعی انحصار شناخت نبی به راهکار مزبور و عدم نیاز به معجزه هستند، که از قدما می‌توان به باقلانی^۴، قدریه و ثمامه^۵ و از معاصران به محمد رشید رضا^۶

۱. ر.ک: میزان الموازین فی امرالدین، ص ۲۳۱-۲۳۴، به نقل از: جعفر سبحانی، منشور جاوید، ج ۶، ص ۱۰.

۲. ر.ک: محمد رشید رضا، الوحی المحمدی، ص ۳۵ و ۳۶.

۳. ر.ک: الالهیات، ج ۲، ص ۱۰۹ و ۴۳۶.

۴. ر.ک: قاضی باقلانی، البیان، ص ۴۰ و ۴۴.

۵. ر.ک: عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق.

۶. ر.ک: الوحی المحمدی، ص ۳۵ و ۳۶.

اشاره کرد.

در بخش ارزش معرفتی اعجاز در تحت عنوان «مخالفان» خواهیم گفت که اکثر مخالفان دلالت اعجاز بر صدق مدعی نبوت، نبوت پیامبران را از طریق عقل و جمع شواهد و قراین مختلف اثبات می‌کنند. دیدگاه فوق را می‌توان از روایت حضرت علی علیه السلام نیز استظهار کرد که می‌فرماید:

إِعْرَفُوا اللَّهَ بِاللهِ وَالرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ^۱

بر این رویکرد شبهاتی وارد کرده‌اند که پردازش و تحلیل آنها در حوصله این مکتوب نمی‌گنجد.^۲

۳. معجزه

سومین و آخرین راهکار شناخت پیغمبر، وجود معجزات و خوارق عاداتی است که به وسیله مدعی نبوت انجام می‌گیرد. موافقان دیدگاه فوق بر این اعتقادند که صدور خوارق عادات با شرایط و اوصاف خاص خود، سند و دلیل نبوت است.

برخی اندیشوران اسلامی ضمن پذیرش دلالت معجزه بر مدعا، آن را یگانه طریق شناخت و تشخیص پیامبر راستین از دروغین معرفی می‌کنند که در این جا می‌توان از امام‌الحرمین^۳، قاضی عبدالجبار^۴، تفتازانی^۵، شیخ طوسی^۶، علامه حمصی رازی^۷، ملانظر علی طالقانی^۸ و علامه طباطبائی^۹ نام برد.

اعجاز ضرورت دفاعی

نکته قابل توجه در اعجاز توجه به ضرورت دفاعی و عدم اخذ آن در حقیقت نبوت است. به این معنا که آوردن معجزه از سوی پیامبران به منظور اقناع مخاطبان و رفع شبهات آنان است و بدین معنا نیست که اعجاز جزء حقیقت نبوت و شرط لازم آن است، چراکه با وجود علم به صدق مدعی نبوت از

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۳؛ توحید صدوق، ص ۲۹۷.

۲. ر.ک: مصطفی ملکیان، علم و دین، ص ۱۰۷ به بعد. (مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم؛ جزوه منتشر نشده مسائل جدید کلامی).

۳. ر.ک: الارشاد، ص ۲۷۸.

۴. ر.ک: المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۵، ص ۱۴۸.

۵. ر.ک: شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۹.

۶. ر.ک: تمهید الاصول در کلام اسلامی، ص ۶۹۰.

۷. ر.ک: المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۸۴.

۸. ر.ک: کاشف الاسرار، مبحث نبوت، مقاله و فصل سوم، چاپ سنگی.

۹. ر.ک: اعجاز از نظر عقل و قرآن، ص ۲۸.

راهکارهای دیگر، هیچ ضرورتی برای معجزه وجود ندارد. باری در صورت عدم علم به صدق مدعی، اعجاز می‌تواند واسطه و سند اثبات نبوت تلقی گردد که توضیح مبسوط آن در بخش ارزش معرفتی معجزه خواهد آمد.

اهمیت بحث اعجاز

از مطالب مزبور اهمیت و جایگاه بحث معجزه در علم الهیات و دین‌پژوهی روشن می‌شود، چراکه معجزه یکی از دو دلیل یا تنها دلیل معتبر - بنابر دیدگاه خاص - اثبات ادیان الهی و نبوت مدعی پیغمبری است که با شبهه و جرح در اصل وجود آن، اعتبار و حقانیت ادیان الهی مخدوش خواهد شد، برای این که با تشکیک در سند و دلیل صدق نبوت، حقانیت و اعتبار آن حداقل در نزد اکثر مردم، که ایمان آنان مستند به اعجاز است، متزلزل خواهد شد. هم‌چنین با وارد کردن شبهاتی مانند ناسازگاری معجزات با عقل و علم، اعتبار و قداست کتاب‌های آسمانی مانند تورات، انجیل و قرآن که مشتمل بر معجزات پیامبرانند، مطلقاً مخدوش خواهد شد و کتاب‌های فوق از جمله قرآن کریم در ردیف کتاب‌های معمولی و مشتمل بر تناقضات و تحریفات قرار خواهد گرفت.

بحث معجزه در الهیات اسلامی از جایگاه خاصی برخوردار است که ادیان الهی دیگر فاقد آن هستند. معجزات پیامبران پیشین اختصاص به زمان خود داشتند و با فوت پیغمبر، دین او نیز فاقد معجزه می‌شود. اما آیین مقدس اسلام علاوه بر معجزات عصری، دارای دو معجزه جاودانه است که اعتبار آن مختص به عصر حضور پیامبر ﷺ نیست، بلکه اعجاز بودن آن در هر عصر و زمانه‌ای محقق است. که عبارتند از: قرآن و مباحله، که دلیل متقن بر حقانیت آیین مقدس اسلام به شمار می‌آیند. روشن است جرح به اصل اعجاز و ارزش معرفتی آن موجب از دست رفتن دو دلیل متقن و انحصاری حقانیت اسلام خواهد شد، که خود گویای اهمیت مضاعف بحث اعجاز است. نکات مذکور در اهمیت بحث اعجاز و هم‌چنین ترویج شبهات فلاسفه مغرب زمین که در قالب کتاب‌ها و مقالات ترجمه شده و بنیان الهیات و دین را تضعیف و مخدوش می‌کند، نگارنده را بر آن داشت که در وسع خود به تبیین عقلانی معجزه و به نقد شبهات آن بپردازد.

لغت‌شناسی

معجزه از مادهٔ عجز مشتق شده که به معنای ضعف و ناتوانی است، در لسان‌العرب آمده است:

العَجَزُ تَقْيِضُ الْحَزْمِ وَالْعَجْزُ الضَّعْفُ^۱.

عالمان لغت بین عَجَز به سکون جیم و عَجُز به ضم جیم فرق قائل شده‌اند. اولی را به معنای ضعف و ناتوانی در مقابل معنای قدرت و توانایی و دومی را به آخر شیء اطلاق کرده‌اند، چنان‌که جوهری گفته است:

العَجْزُ مُؤَخَّرُ الشَّيْءِ وَالْعَجْزُ الضَّعْفُ^۲.

راغب اصفهانی معنای اصلی عجز را تأخر ذکر کرده و می‌گوید: چون تأخر همراه ضعف و سستی و به عبارت دقیق، معلول آن است، از این‌رو، عجز در اصطلاح عرفی در معنای ضعف استعمال شده است^۳.

واژهٔ معجزه اسم فاعل باب افعال است و یکی از معانی شایع آن متعدی کردن فعل لازم است؛ یعنی «عَجَزَ» که معنای لازم آن عاجز و ناتوان شد، است، در «أَعَجَزَ» به معنای عاجز و ناتوان کرد، بوده و اسم فاعل آن، یعنی «مُعَجِزٌ» به معنای خالق عجز، و ناتوان‌کننده است. توضیح واژهٔ لاتینی آن در بحث اعجاز در کتاب مقدس خواهد آمد.

مجاز در کاربرد معجزه

۱. معجزه که در اصطلاح به عمل خارق‌العاده اطلاق می‌شود، در معنای حقیقی و وصفی اسم فاعل به کار نمی‌رود، بلکه مقصود از آن، نفس فعل و سببی است که دیگران از انجام آن

۱. ر.ک: لسان‌العرب، ج ۵، واژه عجز.

۲. ر.ک: الصحاح، ج ۳، واژه عجز؛ تاج‌العروس، ج ۴، واژه عجز.

۳. «والعَجْزُ أَصْلُهُ التَّأَخُّرُ عَنِ الشَّيْءِ وَ حُصُولُهُ عِنْدَ عَجْزِ الْأَمْرِ أَيُّ مُؤَخَّرِهِ وَ ضَارٌّ فِي التَّعَارُفِ إِسْمًا لِلْقُصُورِ عَنِ فِعْلِ الشَّيْءِ وَ د. ر. ضَدُّ الْقُدْرَةِ» (راغب اصفهانی، المفردات، مادهٔ عجز).

«onreia» اشاره به خصیصه یا ادعایی که گواهی و تضمین از آن فهمیده شود.^۱ تورات و انجیل مملو از گزارش‌هایی است که از انواع و اقسام معجزه‌هایی که به وسیله پیامبران پیشین از جمله حضرت موسی و عیسی انجام گرفته، خبر می‌دهد. در این دو کتاب مقدس برای بیان و گزارش اعمال خارق‌العاده پیامبران، از واژه‌های مختلفی مانند «معجزه»، «آیه و آیات»، «اعمال» و «عجیبه و عجایب» استفاده شده است. واژه معجزه در تورات نسبت به انجیل استعمال بیش‌تری دارد. در تورات بیش‌تر از واژه‌های «آیه»، «آیات» استفاده شده است، اما در عین حال، در مواردی اصطلاح معجزه نیز به کار رفته است، مانند دو آیه ذیل:

اگر در میان تو نبی یا بیننده خواب از میان شما برخیزد و آیت یا معجزه برای شما ظاهر سازد و آن آیت یا معجزه واقع شود که از آن تو را خبر داده...^۲

در جمیع آیات و معجزاتی که خداوند او [موسی] رافرستاد تا آنها را در زمین مصر به فرعون و جمیع بندگانش و تمامی زمینش بنماید.^۳

در انجیل آمده است:

عیسی بدو گفت، اگر آیات و معجزات نبینید، همانا ایمان نیاورید.^۴

و این معجزه دوم بود که از عیسی در وقتی که از یهوه به جلیل آمد، به ظهور رسید.^۵

عیسی معجزات دیگر بسیار نزد شاگردان نمود که در این کتاب نوشته شد.^۶

آیه و آیات

در تورات آمده است:

خداوند به موسی گفت: نزد فرعون برو، زیرا که من دل فرعون و دل بندگانش را سخت کرده‌ام، تا

این آیات خود را در میان ایشان ظاهر سازم.^۷

1. Ency clopedia Britancia, vol.15, p.585.

- Antony Flew, Miracels, in Encyclopdia of Philosofy, Edited by Paul Edwards, vol.3_4, p.342.

(به نقل از: تناقض‌نما یا غیب‌نمون، ص ۴۱؛ فرهنگ پیشرو، ج ۶، ص ۳۳۲۷).

۲. سفر تثیبه، باب ۱۳، آیه ۱-۳.

۳. همان، باب ۳۴، آیه ۱۱.

۴. یوحنا، باب ۴، آیه ۴۸.

۵. همان، آیه ۵۴.

۶. همان، باب ۲۰، آیه ۳۰ و باب ۱۰، آیه ۴۱.

۷. سفر خروج، باب ۱۱، آیه ۹.

خداوند به موسی گفت: فرعون به شما گوش نخواهد گرفت تا آیات من در زمین مصر زیاد شود، و موسی و هارون جمیع این آیات را به حضور فرعون ظاهر ساختند.^۱

در انجیل می‌خوانیم:

ای استاد می‌خواهیم از تو آیتی ببینیم، او در جواب ایشان گفت: فرقه شریر و زناکار آیتی می‌طلبند و بدیشان جز آیت یونس نبی داده نخواهد شد.^۲

آن‌گاه فریسیان و صدوقیان نزد او آمده از روی امتحان از وی خواستند که آیتی آسمانی برای ایشان ظاهر سازد.^۳

فریسیان از راه امتحان آیتی آسمانی خواستند، او از دل آهی کشیده گفت: از برای چه این فرقه آیتی می‌خواهند. هر آینه به شما می‌گویم، به این فرقه آیتی عطا نخواهد شد.^۴

کاربرد واژه آیه در عصر بعد از عیسی و در اصطلاح حواری نیز در معنای معجزه رایج بود، چنان که پولس به کار می‌برد.

چون که یهود آیتی می‌خواهند و یونانیان طالب حکمت هستند.^۵

عجیب و عجایب

عیسی ناصری مردی که نزد شما از جانب خدا مبرهن گشت به قوات و عجایب و آیاتی که خدا در میان شما از او صادر گردانید چنان که خود می‌دانید.^۶

اعمال

حضرت عیسی خطاب به یهودیان گفت:

اعمالی را که به اسم پدر خود به جا می‌آورم آنها برای من شهادت می‌دهد.^۷

اگر اعمال پدر خود را به جا نمی‌آورم به من ایمان می‌آورید. و لکن چنان که به جا می‌آورم.^۸

۱. همان، باب ۴، آیه ۸ و ۱۶.

۲. متی، باب ۱۲، آیه ۳۸.

۳. همان، باب ۱۶، آیه ۱-۴.

۴. مرقس، باب ۸، آیه ۱۱.

۵. قرنتیان، باب ۱، آیه ۲۲؛ لوقا، باب ۱۶.

۶. اعمال رسولان، باب ۲، آیه ۲۲.

۷. یوحنا، باب ۱۰، آیه ۲۶.

۸. همان، آیه ۳۸.

پدر پسر را دوست دارد و هر آن چه خود می‌کند بدو می‌نماید و اعمال بزرگ‌تر از این نشان خواهد داد تا شما تعجب کنید!^۱

جیمز هاگس نویسنده قاموس کتاب مقدس در این باره می‌نویسد:

در عهد جدید سه لفظ است که دلالت بر معجزه می‌نماید: اول آیت، دوم معجزات و [سوم] عجایب.^۲

ادعای پل تیلیش

برخی از اندیشمندان مسیحی مانند پل تیلیش مدعی‌اند که اصطلاح معجزه در متون دینی به معنای اصطلاحی، یعنی «خارق العاده» استعمال نشده، بلکه مقصود از آن معنای Siyn، یعنی نشانه و آیه است.^۳ برخی دیگر نیز ادعای تیلیش را مورد تأیید قرار داده‌اند.^۴ در این باره باید گفت که تلازم اعجاز با معنای آیه و نشانه نبوت قابل انکار نیست، اما این که ما معنای ظاهری Miracle را در کتاب مقدس که به معنای عمل خارق العاده است، به Siyn و نشانه و دلیل تفسیر و تطبیق کنیم، ادعایی برخلاف ظاهر و قراین موجود در کتاب مقدس است که پیش تر گذشت. علاوه بر آن، یکی از معانی واژه عبری اعجاز، یعنی Nix (آنود) نیز معنای معجزه است.^۵ استعمال اعجاز یا آیه به معنای عمل خارق العاده مورد اذعان برخی دین پژوهان مسیحی قرار گرفته است، چنان که جیمز هاگس نویسنده قاموس کتاب مقدس می‌نویسد:

عجایب یا آیت یا علامت واقعه‌ای را گویند که به قوت خدایی به طوری که خارق عادت بود و برای تصدیق رسالت و نبوت پیغمبری باذن الله بر دست آن مدعی نبوت جاری شود و آیت و علامت حقیقی مافوق قواعد و قوانین طبیعی است که به واسطه توقف نوامیس طبیعت ظاهر شود.^۶

باری، در این نکته که معجزه را نباید به معنای «دهشت‌زا» معنا و تفسیر کرد، حق با تیلیش

۱. همان، باب ۵، آیه ۲۰؛ قاموس کتاب مقدس، واژه عمل.

۲. قاموس کتاب مقدس، واژه، عجایب، ص ۵۹۸.

۳. به نقل از: مصطفی ملکیان، براهین اثبات خدا، ص ۲۸ (مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، جزوه منتشر نشده).

۴. آقای ملکیان نیز ظاهراً موافق ادعای تیلیش است، چنان که می‌گوید: «در متون دینی لغت معجزه هم به این معنای مورد بحث نیامده است» (جزوه تعارض علم و دین، ص ۱۲).

۵. ر.ک: سلیمان حبیب، فرهنگ عبری - فارسی، ج ۲، ص ۸.

۶. قاموس کتاب مقدس، واژه عجایب، ص ۵۹۸.

است و ما در صفحات آینده در مورد آن توضیح بیشتری خواهیم داد.

قرآن مجید

واژه معجزه و اعجاز و مشتقات آن حدود ۲۶ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. با وجود این در هیچ کدام از آنها معنای اصطلاحی معجزه مراد نیست، بلکه مراد معنای لغوی (ضعف و تأخر) است؛ مثلاً در دو آیه ذیل:

﴿فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ﴾^۱.

﴿وَأَنَا ظَنُّنَا أَنْ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ﴾^۲.

مقصود از آن عجز و ناتوانی است، به این بیان که مردم نمی‌توانند خداوند متعال را عاجز و ناتوان کنند.

عدم استعمال معنای اصطلاحی معجزه در قرآن بدین معنا نیست که آن کتاب آسمانی بی‌تفاوت از آن گذشته، بلکه قرآن از زوایای مختلف به بحث و تبیین اعجاز پرداخته است. نکته جالب و در خور تأمل در این کتاب مقدس، برگزیدن واژه‌هایی در مقوله اعجاز است که در آنها بار معرفتی اعجاز مورد لحاظ و موضوعیت قرار دارد. به این صورت که برای بیان و توصیف اعجاز پیامبران پیشین و پیامبر اسلام به جای استعمال واژه «معجزه» که تنها بر عجز و ناتوانی دیگران در مقابل تحدی پیامبر دلالت می‌کند، از عناوینی استفاده شده است که علاوه بر دلالت بر معنای فوق، بر ارتباط آورنده معجزه با عالم ربوبی و غیب نیز دلالت صریح داشته باشد.

واژه‌های جایگزین معجزه در قرآن

در این جا به برخی واژه‌های جایگزین معجزه در آخرین کتاب آسمانی، اشاره می‌شود:

آیه و آیات

یکی از معانی مشهور «آیه» نشانه و دلیل است.^۳ قرآن کریم از آفریده‌های مختلف مانند

۱. توبه (۹) آیه ۲.

۲. جن (۷۲) آیه ۱۲.

۳. همان‌طوری که در متن اشاره شد، معنای دلیل و نشانه از معانی شایع آیه است، در عین حال، آیه در معانی دیگری نیز در

زمین، آسمان و خواب به عنوان آیه و دلیل وجود آفریدگار یاد کرده است.

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۱؛

﴿وَأَيَّةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ﴾^۲؛

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ﴾^۳.

از منظر قرآن کریم، معجزات پیامبران به عنوان آیه و نشانه مقام و رسالت و نبوت مطرح است. مردم و مخاطبان پیامبران پیشین نیز به جای تعبیر به «معجزه»، از آنان می‌خواستند که برای اثبات مدعای خود، «آیه» و «آیات»، که همان اعمال خارق العاده بود، بیاورند. خداوند نیز در مقام پاسخ به درخواست مردم، همین عنوان را به عنوان پاسخ می‌داد. آیات ذیل مؤید مدعای فوق است:

﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۴؛

﴿وَأَقْسِمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ﴾^۵؛

﴿وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ﴾^۶.

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا﴾^۷.

بَيِّنَةٌ وَبَيِّنَات

بَيِّنَةٌ و جمع آن بَيِّنَات به معنای واضح و دلیل روشن و شفاف است که در موارد متعدد بر معجزات اطلاق شده است، تا بدین‌سان معجزه دلیلی شفاف و بدون دغدغه برای اثبات نبوت، قلمداد شود:

﴿قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ﴾^۸.

→ قرآن به کار رفته است از جمله آیه‌های قرآن، معجزات، کتاب، امر و نهی الهی، بیان و حکمت، نصرت، قیامت، ابتلا و تجربه، عذاب و فضیلت (برای توضیح بیشتر ر.ک: مجدالدین فیروزآبادی، بصائر ذوی التعمیر، ج ۲، ص ۶۵).

۱. روم (۳۰) آیه ۲۲.

۲. یس (۳۶) آیه ۳۳.

۳. روم (۳۰) آیه ۲۳.

۴. انعام (۶) آیه ۳۷.

۵. همان، آیه ۱۰۹.

۶. عنکبوت (۲۹) آیه ۵۰.

۷. هود (۱۱) آیه ۹۶.

۸. اعراف (۷) آیه ۷۳.

آیه فوق به جریان آفرینش شتر حضرت صالح از کوه اشاره کرده و از آن به عنوان «بیته» و «آیه» تعبیر می‌کند.

﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ﴾^۱؛

﴿وَقَدْ جِئْتَكُمْ بَيِّنَةً مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^۲.

در آیه اول خداوند و در آیه دوم حضرت موسی از معجزات متعدد خود، به «بیته» تعبیر می‌کنند:

﴿قَالُوا لَنْ نُؤْتِيكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾^۳.

در این آیه نیز ساحران از معجزه موسی به بیّنات تعبیر می‌کنند:

﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ﴾^۴؛

﴿جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾^۵؛

﴿وَأَتَيْنَا عِيسَىٰ بَن مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾^۶.

سلطان

یکی دیگر از واژه‌های جایگزین برای معجزه واژه سلطان است که به معنای دلیل آمده است، که آیات مربوط به آن عبارتند از:

﴿...قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾

﴿... مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۷؛

﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾^۸؛

﴿وَفِي مُوسَىٰ إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾^۹؛

﴿وَأَنْ لَا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ إِنِّي آتِيكُمْ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾^{۱۰}.

۱. بقره (۲۲) آیه ۹۲.

۲. اعراف (۷) آیه ۱۰۵.

۳. طه (۲۰) آیه ۷۲.

۴. انعام (۶) آیه ۵۷.

۵. انعام (۶) آیه ۵۷.

۶. بقره (۲) آیه ۸۷.

۷. ابراهیم (۱۴) آیه ۱۰ و ۱۱.

۸. ابراهیم (۱۴) آیه ۱۰ و ۱۱.

۹. ذاریات (۵۱) آیه ۳۸.

۱۰. دخان (۴۴) آیه ۱۹.

برهان

واژه برهان که معنای آن ملازم با دلیل عقلی و معرفتی است، از الفاظ جایگزین «معجزه» است. در قرآن آمده است:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^۱.

در آیه دیگری خداوند با اشاره به دو معجزه حضرت موسی (عصا و ید بیضا) از آنها به برهان یاد می‌کند:

﴿قَدْ أَنْكَرَ بَرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾^۲.

عجب

قرآن کریم به جای این که معجزه را امر محال و خارق قوانین عقلی و طبیعی توصیف کند، آن را رویدادی عجیب و شگفت‌انگیز ذکر می‌کند:

﴿وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَيْتِ عَجَبًا﴾^۳؛

﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾^۴.

این آیه ضمن توصیف حادثه کهف و خوابیدن طولانی آنان (۳۱۳ سال) به آیه و نشانه قدرت الهی، آن را امری شگفت‌انگیز و تعجب آور ذکر می‌کند. در آیات دیگر مخالفان از قرآن و سایر معجزات تعبیر به عجب می‌کردند:

﴿فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾^۵؛

﴿اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾^۶.

تذکار

نکته قابل ذکر این که در آیات فوق که واژه عجب برای اعجاز به کار رفته، مقصود توصیف نفس عمل اعجاز بوده است. آیات فوق در مقام بیان معجزه به عنوان دلیل و برهانی برای

۱. نساء (۴) آیه ۱۷۴.

۲. قصص (۲۸) آیه ۳۲.

۳. کهف (۱۸) آیه ۶۳.

۴. همان، آیه ۹.

۵. ق (۵۰) آیه ۲.

۶. جن (۷۲) آیه ۱.

شناخت نبوت مطرح نبوده است تا از واژه‌هایی استفاده شود که در آنها بُعد معرفتی لحاظ شده باشد.

نکته دوم این که، واژه‌های جایگزین معجزه در قرآن، که گفته شد، به معنای اتحاد مفهومی نیست، بلکه مقصود این نکته است که قرآن از واژه‌هایی استفاده کرده است که دارای ارزش معرفتی خاصی بودند، هر چند آن واژه‌ها از نظر مفهومی با «معجزه» مغایرت دارند، اما چون لازمه اعجاز آیه و برهان و دلالت بر نبوت است، استعمال فوق به دلیل وجود ملازمه جایز، بلکه وافی مقصود است.

دلیل عدم ذکر واژه معجزه در قرآن

با سیر در آیات قرآن معلوم شد که واژه «معجزه» به معنای اصطلاحی در این کتاب آسمانی استعمال نشده است. دلیل آن را می‌توان چنین تبیین کرد: قرآن که آخرین کتاب آسمانی به شمار می‌رود، برای علم، تعقل و معرفت اهمیت خاصی قائل است، لذا در موارد متعدد مردم را به تعقل و تفکر فرا خوانده و جاهل و نادانی را نکوهش کرده است. از مردم می‌خواهد که گرویدن به پیامبران الهی بر اساس تفکر و معرفت باشد و با صرف مشاهده امر عجیب و غریب به آنها ایمان نیاورند، بلکه صدور معجزات از سوی پیامبران به ضمیمه دلیل و استدلال عقلی - که توضیح آن خواهد آمد - شالوده ایمان آنان را تشکیل دهد. از این رو، نگرش قرآن بر اعجاز، نگرشی معرفتی خواهد بود و به جای تعبیر اعجاز با واژه «معجزه» و یا «خارق‌العاده» که فاقد ارزش معرفتی هستند، از واژه‌هایی بهره‌جسته که بتواند غایت اعجاز و منطقی بودن آن را، با تعبیری رسا و گویا برساند. واژه‌های جایگزین - که پیش‌تر گذشت - واژه‌هایی هستند که در لسان عرب به نحو شایسته از عهده آن برآمده‌اند (توضیح بیشتر آن در بخش پنجم خواهد آمد).

روایات

تا این جا کاربرد واژه معجزه را در سه متن دینی آسمانی (تورات، انجیل و قرآن) بررسی کردیم، اکنون به چگونگی کاربرد آن در روایات اسلامی (نبوی و ولوی) می‌پردازیم:

معجزه در حدیث نبوی: نیم نگاهی به محاورات مردم صدر اسلام ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که مردم آن عصر برای بیان معجزه از واژه‌های مختلفی مانند «معجزه» و لغات جایگزین استفاده می‌کردند و سؤالاتشان را در مقوله اعجاز با واژه «معجزه» از پیامبر

اسلام مطرح می‌کردند. پیامبر ﷺ نیز به دلیل رواج اصطلاح فوق با همین واژه به پاسخ می‌پرداخت. که این جا به برخی روایات اشاره می‌کنیم:

گروهی از مردم خطاب به پیامبر ﷺ گفتند:

رَأَيْنَا مِنْ آيَاتِكَ مَا لَا مَحِيصَ لَنَا عَنْهَا، وَمِنْ مُعْجَزَاتِكَ مَا لَا مَذْهَبَ لَنَا سِوَاهُ^۱.

پیامبر اسلام خطاب به ابوجهل فرمود:

يَا أَبَا جَهْلٍ هَذِهِ الْفِرْقَةُ النَّالِثَةُ قَدْ شَاهَدَتْ آيَاتِ اللَّهِ وَمُعْجَزَاتِ رَسُولِ اللَّهِ^۲.

حضرت در پاسخ مخالفان فرمود:

إِنَّمَا بَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا، وَأَظْهَرَ عَلَيَّ يَدَهُ الْمُعْجَزَاتِ الَّتِي لَيْسَتْ فِي طِبَاعِ الْبَشَرِ الَّذِينَ قَدْ عَلِمْتُمْ ضَمَائِرَ قُلُوبِكُمْ فَتَعْلَمُونَ بِعَجْزِكُمْ عَمَّا جَاءَ بِهِ أَنَّهُ مُعْجَزَةٌ^۳.

معجزه در حدیث ائمه: از مطالب پیشین روشن شد که واژه «معجزه» در صدر اسلام، حتی در لسان پیامبر نیز استعمال می‌شد و با گذشت زمان در محاورات عرفی رواج بیش تری یافت، لذا شاهد کثرت استعمال فوق در لسان امامان هم هستیم که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

حضرت علی علیه السلام فرمود:

إِنَّ لَنَا حُجَّةً هِيَ الْمُعْجَزَاتُ الْبَاهِرَةُ^۴.

شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید:

لَأَيِّ عِلَّةٍ أُعْطِيَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ وَأَعْطَاكُمْ الْمُعْجَزَةَ؟

امام در جواب فرمود:

لِيَكُونَ دَلِيلًا عَلَيَّ صِدْقٍ مَن آتَى بِهِ وَالْمُعْجَزَةُ عَلَامَةُ اللَّهِ^۵.

از امام کاظم نیز روایت شده است که فرمود:

و هِيَ آيَاتُ اللَّهِ وَمُعْجَزَاتُهُ^۶.

۱. بحار الانوار، ج ۱، ص ۴۳.

۲. همان، ج ۹، ص ۲۷۳.

۳. همان، ج ۱۷، ص ۲۴۵.

۴. همان، ج ۱۰، ص ۱۷ در روایت دیگر آمده است، هنگامی که خلیفه وقت، عمر می‌خواست مجرمی را به کیفر رساند، مجرم از او خواست تا به مقدار خوردن کاسه‌ای آب مهلت دهد و او، در جا، ظرف را شکاند. حضرت علی با دعا ظرف را به صورت نخستین خود برگرداند. راوی حدیث با استعمال واژه معجزه چنین می‌گوید: «فَلَمَّا رَأَى الْهَرَمَزَانَ الْمُعْجَزَ أُسْلِمَ»

(بحار الانوار، ج ۴۱، ص ۲۱۰).

۵. همان، ج ۱۱، ص ۷۱.

۶. همان، ج ۱۷، ص ۲۱۴.

سستی ادعای بعضی از معاصران

برخی معاصران در توضیح پیشینه لغت معجزه مدعی اند که لغت معجزه در متون دینی و هم‌چنین در صدر اسلام کاربرد نداشته و نقطه آغازین آن به سده دوم هجری و بعد برمی‌گردد.^۱ ادعای فوق در سده‌های اخیر نیز کم و بیش مطرح بوده است، چنان‌که فخرالاسلام در سال ۱۳۲۲ قمری می‌نویسد:

بعضی گفته‌اند در اخبار صحیحہ هم لفظ معجزه وارد نشده و معجزات از اختیارات متکلمین است و لا بأس به لانه لا مشاحه فی الاصطلاح.^۲

ضعف و عدم تطابق ادعای فوق با واقعیت، از مطالب پیشین روشن می‌شود، چرا که شواهد متعدد از استعمال لغت معجزه در عصر رسالت و هم‌چنین در لسان ائمه و راویان، اعتبار ادعای مزبور را مخدوش می‌کند که روایات آن پیش تر گذشت. اما به لحاظ استعمال واژه معجزه در اصطلاح عالمان و متون کلامی و علمی نه دینی، می‌توان سرآغاز آن را به سده دوم برگرداند.

۱. محمّد علی الحسینی در کتاب دراسات و تحقیقات (ص ۷۲) می‌نویسد: «لَمْ يَكُنْ مصطلح الإعجاز فيما تذكر المصادر المتناولة، معروفاً في زمن النبي و عصر الرّسالة و لا بعدّه بقليل. و كان بدأيتها في أواخر القرن الثاني بشكل مستقل و غير مستقل». دوست و همشهری دانشورم دکتر احد فرامرز قراملکی در جزوه کلام، (ص ۱۷۷) نیز همین عبارت را چنین آورده است: «در صدر اسلام و حتی اندکی پس از صدر اسلام، معجزه به معنای امروزی به کار برده نشده است».

آقای مصطفی ملکیان نیز قائل به عدم استعمال اصطلاح معجزه در متون دینی شده است که کلامش پیش‌تر در پاورقی گذشت.

۲. فخر الاسلام، بیان الحق، ج ۱، ص ۶۳ (طبع خطی، نشر مؤلف).

اصطلاح‌شناسی

بعد از توضیح معنای لغوی اعجاز به تبیین و بررسی تعریف اصطلاحی آن از منظر عالمان اسلامی و غربی می‌پردازیم:

یکم) تعریف عالمان اسلامی

نخست به تعریف و ارزیابی اصطلاح اعجاز از دیدگاه عالمان اسلامی می‌پردازیم.

اعجاز خرق العاده

گفته شد که لغت معجزه به معنای اصطلاحی آن در عصر رسالت و لسان پیامبر و امامان رابع و جاری بود، اما تاریخ سرآغاز ورود اصطلاح فوق را در لسان عالمان دین و استعمال آن در علوم دینی مانند علم تفسیر و کلام و حدیث، دقیقاً مشخص نکرده است. با فحص در منابع تاریخی روشن می‌شود که ظاهراً از اوایل سدهٔ دوم قمری به بعد، واژهٔ اعجاز و معجزه در عرصهٔ علوم دینی رسوخ کرده و با گذشت زمان متداول شد.

جاحظ (م ۲۵۵ق) در مورد اعجاز قرآن کتابی به نام نظم القرآن تألیف کرد که در آن از نظم مصحف به «معجز» وصف شده است. محمدبن یزید واسطی (م ۳۰۶ق) نیز کتابی به نام اعجاز القرآن نگاشت که در آن کلمهٔ معجزه در معنای اصطلاحی به کار رفته است.^۱ سپس کتاب‌های متعددی در مقولهٔ اعجاز قرآن تدوین شد که در آنها واژهٔ معجزه، جایگزین واژه‌هایی مانند آیه، برهان و سلطان شد.^۲

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: دراسات و تحقیقات، ص ۷۲ و ۷۳.

۲. ر.ک: ابوالحسن رمانی (۳۸۶ق)، النکت فی اعجاز القرآن؛ ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ق)، اعجاز القرآن؛ فخرالدین رازی (م ۶۰۶ق)، نهاية الايجاز فی درایة الاعجاز؛ برای توضیح بیشتر ر.ک: دراسات و تحقیقات، مقالة لمحة فی مصطلح الاعجاز و تاریخه، ص ۷۲-۷۶؛ سه ارجوزه، ص ۸۷-۹۰. (پاورقی‌ها).

باتطور علم کلام اصطلاح معجزه وارد مباحث کلامی شد و عالمان دین تعریف‌های متعددی برای آن عرضه داشتند. لکن تعریف‌های قدما، تفاوت عمده و جوهری با یکدیگر نداشتند؛ همگی در تعریف اعجاز به «خارق العاده»، متفق القول بودند و تنها در بعضی از جزئیات و شرایط آن اختلاف داشتند که در مبحث «شرایط اعجاز» بیان خواهد شد. با ورود فلاسفه و عرفا در این عرصه و طرح سازگاری یا ناسازگاری اعجاز با اصل علیت، اختلاف برداشت‌ها و مبانی نمایان می‌شود، چنان‌که متکلمی چون غزالی، فلاسفه را به دلیل پذیرفتن اصل علیت مورد هجمه قرار می‌دهد و تاکید می‌کند که وقوع و توجیه معجزات با اصل علیت ناسازگار است.^۱

با این توضیح به ذکر تعریفات مکاتب مختلف از اعجاز می‌پردازیم:

اشاعره

اشاعره با انکار نظام سببیت و علیت، قائل به نظریه «عادت» هستند. مقصود آنان از عادت این است که پدید آمدن رویدادها و اشیا از یکدیگر و تعاقب و توالی امور، صرف تقارن و عادت و خواست الهی است و بین آنها هیچ‌گونه رابطه تکوینی وجود ندارد، تا خلاف آن، با اشکال و محذور مواجه گردد. وقوع معجزاتی مانند عدم احراق آتش حضرت ابراهیم را تنها خارق «عادت پیشین» می‌دانستند که به وسیله اراده و مشیت الهی انجام می‌گیرد. ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ق) در تعریف معجزه می‌گوید:

الْمُعْجَزَةُ فِعْلٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ، مُقْتَرِنٌ بِالتَّحْدِي، سَلِيمٌ عَنِ الْمَعَارِضَةِ يَتَصَدَّقُ مَنزَلَةَ التَّصْدِيقِ بِالْقَوْلِ مِنْ حَيْثُ الْقَرِينَةُ.^۲

قاضی باقلانی (م ۴۰۳ ق) نیز می‌گوید:

وَهِيَ أفعالُ اللَّهِ تَعَالَى الخَارِقُ لِلْعَادَةِ الْمُطَابِقَةُ لِدَعْوَى الْأَنْبِيَاءِ وَتَحْدِيثُهُمْ لِلْأُمَمِ بِالإِتْيَانِ بِمِثْلِ ذَلِكَ.^۳

امام الحرمین (م ۴۷۸ ق) بعد از تعریف لغوی اعجاز، به تبیین اوصاف و شرایط آن می‌پردازد و تعریف خاصی ارائه نمی‌دهد و قید خارق العاده را، از شرایط اعجاز ذکر می‌کند.^۴

۱. ر.ک: تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، ص ۱۱۱ و ۱۱۴؛ فصل پنجم از بخش سوم همین کتاب.

۲. به نقل از: ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۹۳.

۳. الانصاف، ص ۹۳؛ البیان، ص ۱۱ و ۱۸.

۴. الارشاد، ص ۲۶۴.

ابوالمظفر اسفرائینی (م ۴۷۱ ق) می‌گوید:

و المعجزة فعلٌ يَظْهَرُ عَلَى يَدَي مَدْعِي النبوَّةِ بخلافِ العادةِ مَعَ زَمَانِ التَكْلِيفِ موافقٌ لدَعْوَاهِ وَ
هُوَ يُدْعُو الخَلْقَ إِلَى مَعَارِضَتِهِ وَ يَتَحَدَّاهُمْ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِ فَيَعْجَزُوا عَنْهُ^۱.

امام غزالی (م ۵۰۵ ق) نیز می‌گوید:

لَا مَعْنَى لِلْمَعْجِزَةِ إِلَّا مَا يَقْتَرِنُ بِتَحَدِّي النَّبِيِّ عِنْدَ اسْتِشْهَادِهِ عَلَى صِدْقِهِ عَلَى وَجْهِ يُعْجِزُ الخَلْقَ
عَلَى مَعَارِضَتِهِ^۲.

تفتازانی (م ۵۲۸ ق) در تعریف معجزه می‌گوید:

أَمْرٌ يَظْهَرُ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ مَقْرُونٌ بِالتَّحَدِّيِ مَعَ عَدَمِ المَعَارِضَةِ^۳.

فخر رازی (م ۶۰۶ ق) می‌گوید:

وَالْمُعْجِزُ أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ مَقْرُونٌ بِالتَّحَدِّيِ مَعَ عَدَمِ المَعَارِضَةِ^۴.

جرجانی (م ۸۱۲ ق) می‌گوید:

والمعجزة أمرٌ خارقٌ للعادة داعيةٌ إلى الخیرِ مَقْرُونَةٌ لِذَعْوَى النُّبوَّةِ قُصِدَ بِهِ إِظْهَارُ صِدْقِ مَنْ
ادَّعَى أَنَّهُ رَسُوْلٌ مِنَ اللّٰهِ^۵.

قوشچی (م ۸۷۹ ق) نیز می‌گوید:

أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ مَقْرُونٌ بِالتَّحَدِّيِ مَعَ عَدَمِ المَعَارِضَةِ^۶.

معتزله

معتزله برخلاف اشاعره معتقد به اصل سببیت بوده و همین نکته خاستگاه مناقشات داغ
این دو مکتب در مقوله «جبر و اختیار» شده است. با وجود این، معتزله نیز معجزه را به
«خرق عادت» تعریف کرده، لکن مراد آنان از «عادت» قانون و رویه طبیعت است که بر اصل
علیت استوار است و با عادت اشاعره متمایز می‌شود.

قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ ق) در تعریف معجزه می‌گوید:

۱. التبصیر فی الدین، ص ۱۶۹.

۲. الاقتصاد فی الاعتقاد، به اهتمام ابراهیم آگاه چوبوقچی و حسین آتای، ص ۲۶۰.

۳. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۱؛ شرح العقائد النسفی، ص ۱۴۸. ذکر این نکته لازم است که تفتازانی از جمله عالمان مکتب
ماتریدی به حساب می‌آید که به دلیل قرابت نزدیک با اشاعره در ذیل عنوان آنان، بدو اشاره شد.

۴. تلخیص المحصل، ص ۳۵۰.

۵. التعریفات، ص ۹۶.

۶. شرح التجرید، ص ۴۶۵.

حَقُّ المعجِزِ أَنْ يَكُونَ واقِعاً مِنَ اللَّهِ تعالى حَقِيقَةً أَوْ تَقْدِيراً وَأَنْ يَكُونَ وَمَا تَنْقُضُ بِهِ العَادَةُ المَخْتَصَّة بِمَنْ أَظْهَرَ المعجِزَ فِيهِ وَأَنْ يَعْتَذَرَ عَلَى العِبَادِ فَعَلٌ مِثْلُهُ فِي جِنْسِهِ أَوْ صِفَتِهِ وَأَنْ يَكُونَ مَخْتَصِصاً بِمَنْ يَدْعِي التَّبَوُّةَ عَلَى طَرِيقَةِ التَّصْدِيقِ لَهُ^۱.

امامیه

بیشتر علمای امامیه نیز اعجاز را مانند اشاعره به خرق عادت تفسیر کردند، لکن به دلیل پذیرفتن نظام سببیت در عالم مانند معتزله مقصود خاصی از اصطلاح فوق دارند که در ذیل به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم.

شیخ مفید (م ۴۱۲ ق) معجزه را چنین تعریف می‌کند:

المُعْجِزَةُ هُوَ الأَمْرُ الخَارِقُ لِلْعَادَةِ المَطَابِقُ لِلدَّعْوَى المَقْرُونُ بِالتَّحْدِي المَتَعَذِّرِ عَلَى الخَلْقِ إِيْتْيَانُ مِثْلِهِ^۲.

سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) در تعریف معجزه می‌گوید:

المُعْجِزَةُ الفِعْلُ الناقِضُ لِلْعَادَةِ يَتَحْدَى بِهِ الظَّاهِرُ فِي زَمَانِ التَّكْلِيفِ لِتَصْدِيقِ مدَّعٍ فِي دَعْوَاهُ^۳.

محقق طوسی (۶۷۲ ق) نیز می‌گوید:

هُوَ ثَبوتُ ما لَيْسَ أَوْ نَفْيُ ما هُوَ مَعْتَادٌ مَعَ خَرَقِ العَادَةِ وَ مِطابَقَةِ الدَّعْوَى^۴.

علامه حلی (م ۷۲۶ ق) نیز می‌گوید:

المُعْجِزُ هُوَ الإِيْتْيَانُ بِما يَخْرُقُ العَادَةَ مِطابِقاً لِلدَّعْوَى^۵.

فاضل مقداد این چنین به تعریف معجزه می‌پردازد:

وَعَرَفُوهُ بِأَنَّهُ أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ مِطَابِقٌ لِلدَّعْوَى مَقْرُونٌ بِالتَّحْدِي مَتَعَذِّرٌ عَلَى الخَلْقِ الإِيْتْيَانُ بِمِثْلِهِ جِنْساً وَ صِفْتاً^۶.

بعضی از اندیشوران معاصر اعجاز را امری خارق عادت تعریف کرده و بعضی دیگر

۱. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۵، ص ۱۹۹؛ شرح الاصول الخمسه، ص ۵۶۹.

۲. التکت الاستقادیة، ص ۴۸. از وی کتابی به نام «الظاهر فی المعجزات» نقل شده که فعلاً در دسترس نیست (ر.ک: اندیشه‌های کلامی مفید، ص ۱۱۶).

۳. رسائل الشریف الرضی، ج ۲، ص ۲۸۳.

۴. کشف المراد، ص ۲۷۵؛ قواعد العقاید، ص ۱۷۵.

۵. ارشاد الطالین، ص ۳۰۶؛ انوار الملکوت، ص ۱۸۴.

۶. اللوامع الالهیة، ص ۲۱۲.

با انکار نظام علیت در عالم طبیعت تا حدودی به مکتب اشاعره نزدیک شدند^۱ که به موضع آنان در بخش سوم، فصل پنجم اشاره خواهد شد.

فلاسفة اسلامی

فلاسفه اعجاز را خرق عادت دانسته‌اند که در فصل چستی و فاعل اعجاز به تفصیل موضع آنان توضیح داده خواهد شد.^۲

اکثر فلاسفة غربی مقصود از خرق عادت را خرق و نقض قوانین طبیعی تفسیر کردند - در صفحات آینده به تفصیل و تحلیل آن خواهیم پرداخت - در این جا به عنوان مثال به تعریف منتقد معروف مغرب زمین، یعنی دیوید هیوم اشاره می‌کنیم که می‌گوید: «معجزه نقض قوانین طبیعت است»^۳.

تحلیل و ارزیابی

در تعریف اعجاز به «خارق العاده» نکات ذیل در خور تأمل است:

الف) ابهام و کلی‌گویی

واژه عادت در لغت مشتق از «عود» و به معنای برگشت و رجوع است و در اصطلاح به رویه و نظامی اطلاق می‌شود که احتمال استمرار و برگشت آن غالب بوده و بیش از احتمال عدم تکرار و جریان آن است. عادت از این جهت مقابل «طبیعت» است، چرا که طبیعت به نظام و رویه‌ای اطلاق می‌شود که احتمال عدم استمرار و جریان آن در حد صفر، بلکه ممتنع است، و احتمال جریان دوباره آن نه غالب، بلکه همیشگی است.^۴

۱. ر.ک: محمد تقی جعفری، شرح نهج البلاغه، ج ۱۰، ص ۹۳ و ج ۲۲، ص ۳۲۲؛ محمد تقی شریعتی، وحی و نبوت، ص ۲۲۴.

۲. ر.ک: فصوص الحکم، فص ۳۲؛ ابن سینا، کتاب نجات و الهیات شفا، بحث نبوت؛ شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۴۴۷؛ صدرالمآلهین، مبدأ و معاد، الشواهد، الواردات القلیة، بحث نبوت؛ محقق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۸۰؛ محی‌الدین قمشه‌ای، حکمت الهی، ج ۲، ص ۴۵.

۳. دیوید هیوم، تحقیق در فاهمه انسانی، ص ۴۱۰. ذکر این نکته لازم است که کتاب مزبور حاوی ده بخش است که هشت بخش آن به وسیله منوچهر بزرگمهر در مجموعه‌ای دو جلدی به نام فلسفه نظری ترجمه شده است. مقاله دهم آن به نام «درباره معجزات» در ضمیمه کتابی به نام تناقض‌نما یا غیب‌نمون، به وسیله محمدامین احمدی با راهنمایی مصطفی ملکیان ترجمه و نشر یافت که نقل قول‌های هیوم به آن کتاب مربوط است.

۴. «وهي في أكثر استعمال الإنسان ما لا يؤمن تركه إياه ولا ينكر زواله عنه، بل هو ممكن وجود غيره ومثله بخلاف الطبيعة التي

به دیگر سخن، «عادت» در توالی و تعاقب اموری به کار می‌رود که بین آنها هیچ‌گونه رابطه تکوینی و علی و معلولی وجود ندارد. دلیل تکرار آن نیز صرف عامل بیرونی، آن هم به صورت غالب نه همیشگی است. اما «طبیعت» در تعاقب و استمرار اموری استعمال می‌شود که بین آنها رابطه تکوینی وجود دارد و در حقیقت، عامل استمرار آن نیز است. با توجه به نکته فوق، تعریف و تبیین روشن و شفاف از مفهوم «عادت» لازم و ضروری به نظر می‌رسد و باید روشن شود که مقصود از آن در تعریف معجزه چیست؟

تعریف کنندگان اعجاز به «خارق العاده» همگی به وجود یک رویه و نظامی به نام «عادت» در جهان اذعان دارند، که معجزه رشته آن را می‌گسلد. اما همین‌جا ابهامات و سؤالاتی پدیدار می‌شود. از قبیل این‌که، آیا وقوع رویدادها مبتنی بر یک سری قوانین و علت‌های تکوینی و طبیعی است و معجزه نیز مطابق علل طبیعی به وقوع می‌پیوندد (علت طبیعی)، یا این‌که اعجاز مافوق علل طبیعی است و رویدادهای طبیعی، علاوه بر تأثر از علل طبیعی، از علل فراطبیعی نیز متأثر می‌شوند (علیت مطلق)، یا اصلاً در جهان طبیعت، نظامی به نام علیت جاری نیست و رویدادها نمود و ظهور اسمای الهی اند (نظریه عرفا) و یا استمرار حوادث، صرف عادت و خواسته الهی است؟ (نظریه اشاعره).

خدا باوران در مقابل سؤالات فوق، مواضع مختلفی را اتخاذ کرده‌اند، لذا نه تنها تعریف اعجاز به صرف «خارق العاده» نمی‌تواند مبین آن باشد، بلکه چیزی جز کلی و ابهام‌گویی نیست.

تعریف فوق تا حدودی می‌تواند به مواضع اشاعره نزدیک باشد و طرفداران دیدگاه‌های دیگر باید تعریفی ارائه دهند که به مبنا و مقصود آنان نزدیک باشد.

ب) ناهمخوانی با اصل علیت

کاستی دیگر تعریف فوق، عدم تناسب و ناهمخوانی قید «عادت» با «اصل علیت» است. برای این‌که واژه عادت، از میان چهار دیدگاه فوق، تنها با مبانی اشاعره که منکر علیتند،

→ الخروج عنها ممتنع» (ابن حزم، الفصل، ج ۵، ص ۱۶).

گاهی در استعمالات عرفی و لسان عالمان، واژه عادت به معنای طبیعت و علت به معنای عادت به کار می‌رود. ر.ک: امام غزالی، تهافت الفلاسفه، مسألة ۱۷، ص ۵۲۰؛ احیاء العلوم، کتاب شرح عجایب القلب، بخش بیان تسلط شیطان، ج ۳، ص ۲۵ و ج ۴، ص ۲۴۸ و کتاب التوحید و التوکل، بخش بیان حقایق التوحید (برای توضیح بیشتر ر.ک: نگارنده، اصل علیت در فلسفه و کلام، ص ۱۴۵ و ۱۴۶).

تناسب و همخوانی دارد. طرفداران دیدگاه‌های دیگر که قائل به اصل علیت هستند، باید در تعریف اعجاز، به جای به کار بردن «خرق عادت» که ظاهر در نفی علیت است، از واژه‌های متناسب با مبنای خود مانند «خارق الطبیعه» استفاده کنند.

استاد مطهری با تفتن به این نکته می‌گوید:

گاهی به جای معجزه، کلمه «خرق عادت» استعمال می‌شود، ولی این همان برداشتی است که اشاعره از معنای معجزه داشتند و معنای خوبی هم نیست.^۱

ج) ناهمخوانی با اصل اعجاز

حاصل تأمل و مذاقه در معنای «خرق» این است که در معنای آن، پاره کردن، گسستن همراه غلبه و جبر نهفته است؛ به گونه‌ای که شیء مخروق در برابر هجمه خارق، راهی جز تسلیم، تأثر و انعطاف ندارد و در حقیقت، به دیار بطلان و نسخ می‌پیوندد.

آیا به راستی خداوند یا پیامبران با انجام دادن معجزه، رشته عادت معمول در طبیعت را - چه به معنای علیت و چه به معنای مشیت الهی - می‌گسلند و عادت پیشین باطل، منسوخ و «ایستا» می‌ماند یا این که با وقوع معجزه، شرایط و مقدمات اثرگذاری قانون و علت پیشین و هم‌چنین خواست عمومی الهی، تغییر کرده و اصلاً مقتضی ای برای تأثیر و استمرار علیت علت پیشین، باقی نمی‌ماند، تا علت و مشیت جایگزین، علت و مشیت پیشین را ابطال و نسخ کند، بلکه در حقیقت، با تبدل شرایط و مقدمات، قانون پیشین، خود به خود و تکویناً خود را کنار کشیده و جای خود را به علت دیگری می‌دهد؟ به عبارت دقیق، اصلاً در اعجاز خارقی در کار نیست تا معجزه با آن تعریف شود.

در بخش «چیستی معجزه» روشن خواهد شد که اعجاز از قسم دوم است. بنابراین، به کار بردن واژه «خارق العاده» در تعریف اعجاز با حقیقت آن مطابقت ندارد.

بعضی از عالمان اسلامی به نکته فوق اشارت داشتند، چنان که علامه شبلی نعمانی (۱۸۵۷-۱۹۱۴م) گفته است:

معجزه را خرق عادت گفتن خود انکاری است از وجود معجزه.^۲

شهید مطهری نیز می‌گوید:

معجزه حکومت کردن یک قانون است بر قانون دیگر، نه باطل کردن یک قانون یا آمدن قانونی و

۱. آشنایی با قرآن، ج ۱، ص ۲۰۴.

۲. علم کلام جدید، ص ۶۱.

نسخ کردن قانونی، هیچ قانونی در جهان نسخ نمی‌شود و این بسیار حرف خوب و حسابی هم است.^۱

تعریف اعجاز به «خلاف العادة»

شاید با تفتن به اشکالات فوق بود که برخی قید «خرق» را از تعریف اعجاز حذف کردند. از جمله آنها ایند:

عبدالقاهر بغدادی (م ۴۲۹ق): وی به جای تعریف اعجاز به «خرق عادت» آن را «خلاف عادت» تعریف کرده است، بدین ترتیب از اشکالات وارد بر «خرق» مصون می‌ماند. وی در تعریف معجزه می‌گوید:

ان المعجزة أمرٌ يظهرُ بخلافِ العادةِ على يدَي مدعي النبوة مع تحذیه قومهُ بها ومع عجزِ قومِهِ عن المعارضةِ مثلها على وجه يدلّ على صدقه في زمان التكليف.^۲

ابوالمظفر اسفراینی (م ۴۷۱ق):

والمُعجزةُ فَعْلٌ يَظْهَرُ على يَدَي مدعي النبوة بخلافِ العادةِ مَعَ زمانِ التكليفِ موافقاً لدعواه و هو يُدعى الخلقَ إلى معارضةِ و يتحذاهُم أنْ يأتوا بِمِثْلِهِ فيعجزوا عنه.^۳

علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ق): او نیز مانند بغدادی تنها به حذف «خرق» بسنده کرده و چنین گفته است:

وهي أمرٌ يظهرُ بخلافِ العادةِ مِنَ المدعي للنبوة او الإمامة عنه عند تحدي المُنكرين على وَجْه يدلّ على صدقيه ولا يُمكنهم معارضته.^۴

حذف قید «خارق العاده»

بعضی دیگر رو به حذف مجموع قید «خارق العاده» آوردند که از جمله آنها عبارتند از: شهرستانی (م ۵۴۹ق):

عبقريّةٌ من أعمالِ النبي متى سَطَعَ نُورُها على أَبصارِ الناظرينِ أُورَتْتْ فيهِمُ دَهْشَةٌ تسوقُهُم إلى الأذعانِ.^۵

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴: نوت، ص ۴۴۷.

۲. الفرق بين الفرق، ص ۲۶۶.

۳ و ۴. التصير في الدين، ص ۱۶۹.

۵. المعجزة الخالدة، ص ۵.

جرجانی (م ۸۱۲ق):

پیش‌تر گفته شد که او در کتاب التعریفات قید خارق العاده را در تعریف اعجاز اخذ کرده است، اما در شرح مواقف، تصریح می‌کند که قید مزبور شرط معجزه نیست:

والمُعْجَزَةُ عِنْدَنَا مَا يُقْصَدُ بِهِ تَصْدِيقُ الرِّسَالَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ خَارِقاً لِلْعَادَةِ^۱.

ابن خلدون (م ۸۰۸ق) می‌گوید:

إِنَّ الْمُعْجَزَاتِ هِيَ أَعْمَالُ يَعْجِزُ الْبَشَرَ عَنْ مِثْلِهَا فَسُمِّيَتْ بِذَلِكَ مُعْجَزَةً وَليست مِنْ جِنْسِ مَقْدُورِ

الْعِبَادِ وَأَمَّا تَقَعُ فِي غَيْرِ مَحَلِّ قَدَرْتَهُمْ^۲.

مقدس اردبیلی (م ۹۹۳ق):

مراد به معجزه چیزی است که ظاهر شود از کسی و عقل جزم کند که این از جانب غیر خدا

نیست و مطابق دعوی آن‌کس باشد^۳.

تحلیل و بررسی

در حذف قید «خارق العاده» و تعریف‌های ارائه شده نکات ذیل قابل تأمل است:

۱. با حذف قید مزبور، هر چند تعریف اعجاز، از اشکالات پیشین به دور می‌ماند، لکن لازمه آن پیدایش اشکال دیگری است و آن ابهام چستی و ماهیت اعجاز است؛ ارتباط آن با نظام عالم و اصل علیت تبیین نمی‌شود که آیا اعجاز موافق قانون علیت و طبیعت است یا نه؟
۲. تعریف شهرستانی «عبریه» که به معنای شیء تعجب برانگیز است، تعریف به لازم است، چرا که حقیقت معجزه فعل خارق العاده‌ای است که لازمه‌اش برانگیختن تعجب و به تعبیر وی دهشت دیگران است.
۳. تعریف جرجانی «مایقصد به» تعریف به غایت و هدف است، چرا که هدف از معجزه تصدیق مدعی آن است، اما این‌که به حقیقت معجزه چیست؟ اشاره‌ای بدان نشده است.

نظریه مختار

حاصل آن که نمی‌توان در تعریف اعجاز قید «خارق العاده» را مطلقاً نادیده انگاشت، بلکه می‌توان تنها با حذف قید «خرق» و جایگزینی قید «خلاف»، همان‌طور که بعضی

۱. شرح المواقف، ج ۶، ص ۲۲۲.

۲. مقدمه، ص ۹۳.

۳. اصول دین، مجموعه مصنفات کنگره بزرگداشت، ج ۴، ص ۲۵۲.

انجام داده‌اند، و یا جایگزینی قید «خارج»، موضع آن تعریف فوق را اصلاح و توجیه کرد. توضیح این‌که:

اشکالی که در قید «خرق» به وجود می‌آید، یعنی لزوم نسخ و ابطال قوانین طبیعت با توجه به معنای «خلاف» و «خارج»، اصلاً در این دو تعبیر لازم نمی‌آید، چرا که معجزه مطابق تمامی دیدگاه‌ها، امری است برخلاف «عادت» و «طبیعت معمول» و خارج از آنها، پس نفس جایگزینی واژه «خلاف» یا «خارج» بدون اشکال است.

با تعریف معجزه به «خلاف العاده» یا «خارج العاده» این سؤال پیش می‌آید که معجزه «خلاف العاده» چیست؟ اشکال کلی گویی و ابهام‌گویی دوباره بر همین تعریف بر می‌گردد که شرحش گذشت.

در دفاع از نظریه فوق می‌توان گفت که با توجه به اختلاف مبانی معتقدان به معجزه نمی‌توان برای بیان و شمول همه مبانی، از یک واژه جامع سود جست، اما می‌توان با تسامح، معنای عادت را در «خلاف العاده»، قطع نظر از این که آن معلول علت‌های طبیعی و فراطبیعی یا فعل مستقیم الهی است، به رویه و جریان مستمر و جاری طبیعت تفسیر و تطبیق کرد تا بدین سان تعریف جامع گردد.

به نظر می‌رسد راه حل دیگر، حذف مجموع قید «خارج العاده» از تعریف و جایگزینی «ما یعجز البشر عنه» باشد. اما اشکال عدم تبیین رابطه آن با قوانین طبیعت و علیت وارد نیست، برای این که ما در صدد تعریف «معجزه» هستیم و در این تعریف، آن چه اهمیت دارد و از اسم آن نیز پیدا است، عجز و ناتوانی دیگران از انجام مثل آن است، اما این که رابطه آن با اشیای دیگر چگونه است را می‌توان در توضیح و تبیین اعجاز روشن و بیان کرده در تعریف آن. تعریف فوق از عبارت ابن خلدون به دست می‌آید که می‌توان آن را به عنوان تعریفی کلامی پذیرفت، لکن از منظر حکیم و فیلسوف که طالب غور در حقیقت و عمق اشیا و وجودات است، تعریف فوق، وافی مقصود و موصل مقصد نیست.

بنابراین، با تعریف اعجاز به «خلاف العاده»، «خارج العاده» یا «مایعجزالبشر عنه» می‌توان مشکلات وارد بر قید «خرق» را حل کرد.

اجزا و شرایط اعجاز

بعد از تبیین کلی اصطلاح اعجاز از منظر عالمان اسلامی برای تکمیل بحث به پردازش

اجزا و شرایط آن می‌پردازیم:

۱. خلاف عادت

رکن و جزء اول اعجاز، «خلاف العاده» یا «خارق العاده» بودن آن بود که توضیحش به تفصیل گذشت. اما قید فوق، قید لازم اعجاز است نه کافی، لذا برای این که یک عمل «خلاف العاده» متصف به اعجاز شود، نیازمند شروط و قیودی است که اکنون به تبیین آن می‌پردازیم.

۲. فعل خدا

آیا معجزه فعل مستقیم و بدون واسطه خداوند است، به گونه‌ای که پیامبران در صدور آن هیچ‌گونه نقش و دخالتی ندارند، جز این که با درخواست مردم یا خود پیامبر، معجزات الهی به وسیله آنان ظاهر می‌شود یا این که پیامبران الهی با ولایت تکوینی خود، که عطیة الهی است، و با اذن خدا قادر بر انجام معجزات هستند؟ اشاعره که منکر علیتند از رأی اول جانب داری می‌کنند و معتقدند که معجزه فعل مستقیم خداوند بوده و پیامبران در آن تأثیر و نقشی ندارند^۱. برخی از امامیه نیز مانند اشاعره از رأی اول حمایت کرده‌اند که توضیح آن در فصل «چیستی اعجاز» خواهد آمد.

طرفداران شرط فوق استدلال می‌کنند که در صورت عدم اختصاص معجزه به فعل الهی و امکان انجام شدن آن به وسیله غیر خداوند، مانند انسان و جن، احتمال صدور معجزه از ناحیه غیر خداوند محتمل خواهد بود و در این صورت، با مشاهده معجزه نمی‌توان به نبوت مدعی آن و ارتباط او با عالم ربوبی، یقین پیدا کرد.

در نقد دلیل فوق باید گفت که قول به امکان تأثیر و قدرت پیامبران، نه همه انسان‌ها، در معجزات، منافی با دلیل مزبور نیست، چرا که بنا بر فرض، قدرت پیامبران نیز متکی بر خداوند و با اذن او انجام می‌گیرد. اما در پاسخ به این شبهه که اعجاز در این فرض با خوارق عادات دیگر مشتبه می‌شود، باید گفت که وجه امتیاز و شناخت اعجاز از غیر آن، اتصال مدعی آن به عالم غیر متناهی غیبی است که این وصف موجب می‌شود که معجزه به هیچ وجه مغلوب خوارق عادات دیگر نگردد، هم‌چنین مدعی معجزه از روی ممارست و تمرین دست به خرق عادت نزنند، به خلاف خوارق دیگر که نوعاً مغلوب واقع می‌شوند و صاحبان آن از روی ممارست و تمرین بدان دست می‌یازند. توضیح بیش تر آن در تبیین تفاوت اعجاز با کرامت و

۱ ر.ک: الارشاد، ص ۱۵۲؛ قاضی باقلانی، البیان، ص ۱۸؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۲۳.

سحر خواهد آمد.

بنابراین، طرفداری برخی عالمان امامیه از این رأی وجهی ندارد، چنان که علامه شعرانی در نقد شرط فوق که علامه حلی در شرح تجرید آن را ذکر کرده است، می‌گوید:

مقصود آن بر این بنده مجهول است، چون همه چیز به فرمان خداست. و اگر مقصود آن است که سبب ظاهر نداشته باشد [فعل مستقیم خدا باشد] تا مجازاً نسبت به آن دهند، گفتیم که این شرط در معجزه نیست.^۱

از آن جا که اشاعره همه پدیدارها و رویدادهای جهان را مستقیماً به خداوند استناد می‌دهند، از این جهت - نه به جهت دلیلی که ذکر شد - اعتبار شرط فوق در مورد اعجاز برای آنان بدون وجه نیست.

فلاسفه مطابق مبنایشان در پذیرفتن علیت و جری آن به نفوس انبیا، عرفا مطابق اعتقادشان به ولایت تکوینی پیامبران، و جمعی از امامیه از دیدگاه دوم طرفداری می‌کنند و پیامبران را فاعل معجزات وصف می‌کنند.

دیدگاه سوم قائل به تفصیل و جمع است. به این معنا که برخی معجزات را فعل خدا و بعضی دیگر را فعل پیامبران می‌دانند. چون تبیین بیشتر این موضوع در بخش «چیستی معجزه» خواهد آمد، به همین اندک بسنده می‌شود.

۳. مطابقت با ادعا

اعجاز فعل یا ترکی است که نه تنها خارق العاده است، بلکه می‌بایست مطابق ادعای مدعی نبوت نیز باشد؛ مثلاً اگر مدعی نبوت ادعا کند که می‌تواند آب اندک چاه را بالفور زیاد کند و چنین نیز شود، ادعا مطابق مدعی خواهد بود، اما اگر آب چاه به همان صورت ماند یا به کلی خشک شد، چنان که در جریان ادعای مسیلمة کذاب گزارش شده است^۲، هر چند عمل مزبور امری، خلاف عادت است، اما به دلیل عدم مطابقت ادعا با مدعی، نمی‌توان آن را اعجاز نامید.

فرع

اگر مدعی نبوت ادعای زنده کردن مرده را نماید و مرده نیز مطابق ادعا زنده شود، اما بعد از زنده شدن، ادعای نبوت مدعی را تکذیب کند، در این فرض این سؤال مطرح می‌شود که

۱. ترجمه و شرح فارسی کشف المراد، ص ۴۸۹.

۲. ر.ک: تاریخ طبری، ج ۲، ص ۵۰۷.

آیا عمل فوق اعجاز و مطابق ادعاست یا نه؟

متکلمان فرض فوق را به دو صورت تقسیم کرده‌اند: صورت اول این که شخص زنده شده بعد از تکذیب مدعی نبوت، دوباره بمیرد. صورت دوم این که بعد از تکذیب، به حیات خود ادامه دهد. عالمان دین اتفاق نظر دارند که عمل فوق هر چند خارق العاده است، اما در صورت اول، خود معجزه مدعی نبوت، ادعای وی را تکذیب می‌کند، به گونه‌ای که نمی‌توان او را پیامبر نامید. از این رو، بعضی بر شرایط اعجاز، عدم تکذیب معجزه مدعی نبوت را افزوده‌اند. در فرض مذکور گویا شخص بنابر امر الهی زنده شده تا خط بطلانی بر ادعای مدعی نبوت بکشد. اما در صورت دوم که شخص زنده شده و به زندگی دنیوی کاملاً برمی‌گردد، درباره ادعای تکذیب او دو احتمال وجود دارد: یک احتمال این که تکذیب او مانند صورت اول بنا به امر الهی است، دوم این که چون او به زندگی دنیوی و عادی خود برگشته، احتمال صدق و کذب وجود دارد و تکذیب او در مقابل عمل مدعی نبوت (زنده کردن مرده) جرحی وارد نمی‌کند. قاضی ایجی صورت دوم را معجزه تلقی می‌کند و به دلیل فوق، تکذیب شخص زنده شده را مردود می‌داند.

۵.۴. تحدی و عدم امکان معارضه

تحدی و عدم معارضه، دو شرط دیگر اعجاز است؛ به این معنا که مدعی نبوت با این که یک عمل خارق العاده انجام می‌دهد، به این عمل خود بسنده نکرده و دیگران را به مقابله و انجام نظیر آن فرا می‌خواند (تحدی). دیگران نیز یا از اول تسلیم شده و اعتراف به معجزه بودن آن می‌کنند و یا این که در صدد مقابله و معارضه بر می‌آیند، اما سرانجام مغلوب مدعی نبوت می‌شوند. چنان که در تحدی حضرت موسی، ساحران در مقام معارضه برآمده و با انجام عمل سحر، طناب‌ها را به مارها - واقعاً یا ظاهراً - تبدیل کردند، اما معجزه موسی (اژدهای منقلب از عصا) همه آنها را بلعید و ساحران به نبوت حضرت موسی ایمان آوردند. مشابه همین جریان در مورد معارضه با قرآن در صدر اسلام پیش آمد.

شرط دوم (عدم معارضه) از عنوان معجزه استنتاج می‌شود، اما عناوین جایگزین آن، مانند بینه و آیه، هر چند دلالت مطابقی بر آن ندارد، اما لازمه آیه و بینه بودن اعجاز، عجز و ناتوانی دیگران از معارضه است، تا بتوان از آن، صدق مدعی آن را اثبات کرد. توضیح بیش تر آن در بخش «ارزش معرفتی اعجاز» خواهد آمد.

جرح در لزوم قید تحدی

گفته شد که شرط عدم معارضه جزء حقیقت اعجاز بوده و کسی در لزوم اعتبار آن تردید نکرده، است اما شرط «تحدی» مناقشاتی را برانگیخته است.

اکثر قریب به اتفاق عالمان دین، قید فوق را در تعریف و تبیین اعجاز به عنوان شرط ذکر کرده‌اند، به این معنا که عمل خارق العاده آن گاه اعجاز نامیده می‌شود که مدعی آن تصریح به تحدی و مقابله کند، به گونه‌ای که بدون آن، اعجاز و نبوتی اثبات نمی‌شود. طرفداران دیدگاه فوق را می‌توان با مروری در تعریف اعجاز، که در فصل پیشین گذشت، شناخت. اما برخی در اعتبار شرط فوق جرح وارد کرده و بر این باورند که نه تنها قید فوق فاقد دلیل عقلی و نقلی است، بلکه دلیل بر عدم اعتبار آن نیز قائم است و آن عدم مقارنت بیشتر معجزات پیامبران با تحدی است، لذا با فرض وجود شرایط دیگر اعجاز و فقدان شرط تحدی می‌توان مدعی نبوت را تصدیق کرد. ابن حزم با انتقاد از رأی قاضی باقلانی مبنی بر اعتبار شرط فوق، در اثبات رأی خود به سه دلیل ذیل استناد می‌کند:

الف) ادعای بدون دلیل بیشتر معجزات: اعتبار شرط تحدی در اعجاز، ادعایی است که فاقد دلیل نقلی (قرآن، سنت و اجماع) و عقلی است.

ب) لزوم تکذیب بیشتر معجزات: در صورت اعتبار شرط مزبور لازم می‌آید که بیشتر معجزات پیامبر اسلام که همراه تحدی نبوده‌اند، از دایره اعجاز خارج شوند و تنها بر قرآن و شکافتن ماه و درخواست مرگ فرد یهودی تعریف اعجاز صدق کند.

ج) اطلاق آیات قرآن: قرآن کریم بر تمامی آیات و معجزات پیامبران، اعم از این که همراه با قید تحدی باشند یا نه، عنوان آیه اطلاق کرده است، بدون این که به اشتراط شرط مزبور اشاره شده باشد.^۱

قاضی ایجی تصریح به تحدی را شرط غیر لازم دانسته و معتقد است که با فرض وجود و شواهد نبوت، نیازی به تحدی از سوی پیامبر نیست.^۲

احمد صفایی نیز می‌گوید:

قید مقارنت معجزه به تحدی هیچ لزومی ندارد، بلکه خلاف واقع است، زیرا اولاً، هیچ دلیلی بر

۱. الفصل، ج ۵، ص ۷ و ۸.

۲. «هل يُشترط التصريح بالتحدی، الحق أنه لا. بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له: إن كنت نبياً فأظهر معجزاً ففعل» (شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۲۴).

اشترایات تحدی وجود ندارد، نه دلیل عقلی و نه دلیل نقلی (کتاب و سنت و اجماع). هیچ یک دلالت بر این شرط نمی‌کنند.

به علاوه، اکثریت معجزات پیامبر اسلام مقارن تحدی نبوده، مانند سخن گفتن سنگریزه در دست مبارکش و جوشیدن آب از میان انگشتانش، شاید فقط قرآن است که مقرون به تحدی است^۱. فخرالاسلام ایضاً به دلیل فوق، اشترایات شرط مزبور را بدون برهان و امر باطل و وصف می‌کند، و تنها امکان تحدی با قرآن را می‌پذیرد^۲.

خلط معجزه اصطلاحی و عرفی: به نظر می‌رسد که در این مناقشه حق با اکثر متکلمان است. پیش از توضیح آن، معجزات پیامبران را به دو قسم ذیل تقسیم می‌کنیم:

الف) معجزه اصطلاحی: خوارق عادات و معجزاتی که پیامبران برای اثبات نبوت ابتداءً یا در مقابل درخواست مردم می‌آورند، مانند مارشدن عصای موسی.

ب) معجزه عرفی: برخی خوارق عادات و معجزاتی که از پیامبران صادر می‌شود به منظور اثبات نبوت و پاسخ درخواست نکنندگان نیست، بکه به دواعی دیگری است؛ مثلاً معجزه شوق‌الامر که از پیامبر اسلام صادر شد، مقصود از آن اثبات نبوت و پاسخ معترضان نبود، بلکه بنا بر روایات وارده به منظور انجام فریضة نماز بوده است، همین‌طور معجزات دیگر پیامبر اسلام که در بین اصحاب خود انجام می‌داد.

با تأمل در دو نوع اعجاز، روشن می‌شود که معجزه قسم اول - که اصطلاح حقیقی معجزه به آن تعلق دارد و یا حداقل مراد متکلمان از معجزه، آن است - محتاج شرایط متعددی مانند عجز دیگران، تقارن با ادعای نبوت و تحدی است، به این صورت که پیامبری که برای اثبات نبوت خود دست به عمل خارق‌العاده می‌زند و آن را مستند به نیروی الهی و دلیل صدق مدعای خود می‌داند، صراحتاً یا کنایتاً در مقام تحدی برآمده و از مخالفان می‌خواهد که در صورت شک در مدعایش، نظیر اعجاز او را بیاورند. به بیان دیگر، تحدی نه در مفهوم اعجاز، بلکه در نفس آوردن معجزه قسم اول نهفته است. چنان‌که در آیه شریفه آمده است:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ﴾^۳

خداوند متعال در این آیه، صریحاً از مخالفان پیامبر اسلام و منکران اعجاز قرآن می‌خواهد که اگر اعجاز این کتاب را نمی‌پذیرند، نظیر آن را در حداقل ممکن بیاورند.

۱. علم کلام جدید، ج ۲، ص ۶۶.

۲. بیان الحق، ج ۱، ص ۶۰.

۳. نقره (۲) آیه ۲۳.

بنابراین، اعتبار شرط فوق نه ادعای بدون دلیل است و نه انکار معجزات و نه انکار اطلاق آیه به معجزات با تفکیک معجزه کلامی و عرفی.

اما این شبهه که تحدی فوق اختصاص به قرآن دارد، و در معجزه‌های دیگری جاری نیست، وارد نمی‌باشد، چرا که ملاک تحدی در آیه شریفه، انکار نبوت و معجزه الهی است و نفس قرآن خصوصیت خاصی ندارد.

آری، اگر مخاطبان یک پیامبر با مشاهده اولین معجزه، همگی به وی بگروند و از صمیم قلب مدعای پیغمبر را تصدیق کنند، در این صورت نیازی به تحدی نیست، لکن با توجه به این که معجزات نوعاً در میان مردم به صورت مردد مطرح می‌شود و پیامبران برای اثبات مدعای خود، دست به خوارق عادات می‌زنند، قید تحدی، ناخودآگاه و ضرورتاً در معجزه نهفته است.

اما معجزات قسم دوم که در آنها اثبات نبوت مطرح نیست، بلکه به کرامتی به حساب می‌آید که حکایت از منزلت الهی و ولایت تکوینی می‌کند، اصلاً خارج از معجزه اصطلاحی است لذا نمی‌توان با مقایسه این دو قسم، حکم یکی را بر دیگری حمل کرد؛ مثلاً از عدم مقارنت معجزات عرفی به تحدی، معجزه اصطلاحی را نیز چنین توصیف کرد.

توجیه ناموجه

برخی منکران لزوم تحدی در اعجاز، تحدی را از معنای اصلی و ظاهری خود (مقابله و درخواست آوردن نظیر معجزه) تأویل و آن را به معنای ادعای نبوت تفسیر کرده‌اند، چنان‌که ابن حجر می‌گوید:

الحق مراد به تحدی معنای اصلی آن نیست که عبارت باشد از: معارضه و مقابله، بلکه مراد از تحدی، دعوای رسالت و نبوت است و جمیع معجزات حضرت رسالت‌پناه مقارن دعوی رسالتند.^۱ ناموجه بودن توجیه فوق روشن است، چرا که متکلمان در عبارات و تعریفات خود به مراد و مقصود خود تصریح کردند. ادعای ابن حجر نیز اجتهاد و تأویل در مقابل نص است.

شبهه امکان معارضه

در باره شرط عدم معارضه، این شبهه و سؤال مطرح است که آیا مقصود از آن، نسبی و عدم

۱. شرح الهمزیه، به نقل از: فخر الاسلام، بیان الحق، ج ۱، ص ۶۱.

معارضه در عصر معجزه است یا مراد عدم معارضه به طور مطلق در همه زمان‌هاست؟ در فرض اول و پذیرفتن عدم مقابله مخاطبان مدعی نبوت، شرط عدم معارضه و اعجاز حقیقتاً محقق نشده است، چرا که ممکن است با گذشت زمان، سایرین نیز اسباب آن را کشف کرده و قادر بر آن شوند. اما اگر مقصود از عدم معارضه به طور مطلق در تمامی اعصار باشد؛ مثلاً اگر مردم و دانشمندان در هیچ عصری، حتی در میلیون‌ها سال بعد، نتوانند عصا را بالفور مبدل به مار بزرگ و عظیم‌الجثه کنند و این فرض و ادعا اثبات شود، در این صورت، حقیقت اعجاز و شرط عدم معارضه محرز می‌شود. اما مشکل این قرائت از اعجاز و شرط آن، در اثبات آن است، به این معنا که شرط فوق نمی‌تواند با فرض عدم انقضای حیات بشری و احتمال استمرار آن در سده‌های متعدد، اثبات شود. آیا این احتمال وجود ندارد که انسان قرن سی ام یا چهلم مثلاً با تسلط بر طبیعت، معمای معجزه را حل کرده و مانند آن را بیاورد؟ صرف احتمال و امکان معارضه، استدلال و شرط فوق را مخدوش می‌کند. پاسخ شبهه فوق در بخش شبهات به تفصیل خواهد آمد.

۶. مقارن تحدی

متکلمان علاوه بر شرط تحدی، تقارن آن را با اعجاز جزء شرط اعجاز ذکر کرده‌اند؛ به این بیان که وقوع معجزه، باید در زمان تحدی و ادعای نبوت، و متصل به آن تحقق یابد، نه پیش از ادعا و نه پس از آن؛ مثلاً به مجرد ادعای تبدیل عصا به مار، آن عمل واقعیت عینی پیدا کند، به گونه‌ای که نمی‌توان در صورت تأخیر آن را به عنوان معجزه، دلیلی بر نبوت تفسیر کرد، هم‌چنین نمی‌توان خوارق عادات پیشین را - چه متعلق به خود باشد، یا پیامبران پیشین یا معاصر آنها - به عنوان آیه و سند نبوت تلقی کرد^۱.

مقصود متکلمان از اضافه کردن شرط فوق، خارج کردن خوارق عاداتی مانند کرامت اولیا، ارهاص پیامبر حوادث و افعال خارق‌العاده پیامبر پیش از نبوت و عدم استفاده مدعی کاذب از معجزات پیامبران پیشین است. به نظر می‌رسد که قیود و شرایط دیگر اعجاز، مانند ادعای نبوت و تحدی، کرامت و ارهاص را از تعریف اعجاز خارج کرده‌اند، اما باید گفت که شرط فوق برای اثبات معجزه و این که آن عمل خارق‌العاده از شخص مدعی نبوت صادر شده و حيله‌ای در کار نبوده، لازم به نظر می‌رسد.

۱. ر.ک: شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۱؛ شرح المواقیف، ج ۸، ص ۲۲۵؛ المغنی، ج ۱۵، ص ۲۱۳؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۸۹.

فرع

اگر مدعی نبوت و عده انجام دادن معجزه را در آینده با تعیین وقت آن بدهد، آیا آن اعجاز و سند نبوت به حساب می‌آید یا این که به دلیل عدم مقارنت، فاقد شرط اعجاز است؟ متکلمان برآنند که در صورت تحقق آن در موعد مقرر، آن عمل می‌تواند دلیل بر نبوت تلقی شود، چرا که شرط مقارنت در این نوع معجزه مراعات شده است، البته نفس خبر دادن مدعی نبوت از تحقق معجزه در زمان مشخص خود اخبار از غیب بوده و می‌تواند به جای معجزه بنشیند و تحقق آن در موعد مقرر نیز اعجاز دیگری باشد. پس شرط مقارنت متحقق است، اما آن چه متأخر است، علم ماست^۱.

اما یک نکته این جاست که علم به اعجاز و نبوت، بعد از تحقق مدعا در موعد مقرر حاصل می‌شود، به گونه‌ای که تا حصول آن، مردم مکلف به امتثال تکالیف او نیستند. اما خود آن پیامبر می‌تواند از مردم بخواهد که به او ایمان آورده و به تکالیف شرعی شان ملتزم باشند، لکن تصدیق مدعای او بستگی به علم مخاطبان به نبوت وی دارد که در صورت تصدیق آن از راهکارهای دیگر باید مطابق علم خود عمل کنند. از این‌جا سهو عبارت تفتازانی روشن می‌شود که می‌گوید:

لَا يَصِحُّ مِنْ ذَلِكَ النَّبِيِّ تَكْلِيفُ النَّاسِ بِالتَّيْمَامِ الشَّرْعِ^۲.

چرا که اصل تکلیف پیامبر صحیح است، اما وجوب امتثال مردم بستگی به علم آنان دارد.

۷. خارج از قدرت انسان

اندیشوران دینی در اشتراط عدم توانایی انسان بر انجام دادن مانند معجزه اتفاق رأی دارند و معتقدند معجزه آن است که بشر مطلقاً از انجام دادن آن معذور باشد و به اصطلاح از حیث و دایره امکان و قدرت او خارج باشد.

دلیل شرط فوق این است که در صورت امکان انجام مانند معجزه بر غیر پیامبران، مردم بین معجز حقیقی و غیرحقیقی و بین مدعی نبوت صادق و کاذب، فرق قائل نمی‌شدند و حقیقت امر بر آنها مشتبه می‌شد به گونه‌ای که در هر معجزه‌ای این تردید را روا می‌ساختند که شاید آورنده آن غیر پیامبر باشد. سید مرتضی در تعلیل شرط فوق می‌گوید:

۱. ر.ک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۲۶ و ۲۲۷؛ المغنی، ج ۱۵، ص ۲۱۵.

۲. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۳.

وَ أَمَّا أَلْوَجْهَ فِي كَوْنِ الْمُعْجَزِ مُتَعَذِّرِ الْجِنْسِ أَوْ الصِّفَةِ الْمَخْصُوصَةِ عَلَى الْعِبَادِ فَهُوَ لِأَنَّ مَتَى لَمْ نَعْلَمْ كَذَلِكَ لَمْ نَتَّقِ بِأَنَّهُ مِنْ فِعْلِهِ تَعَالَى وَ جَوَّزْنَا أَنْ يَكُونَ مِنْ فِعْلِ غَيْرِهِ وَ قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْمُعْجَزَ لَا يَبْدُ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِعْلُهُ تَعَالَى^۱.

تعذر جنس یا وصف اعجاز؟

اما اختلاف متکلمان در منشأ و قلمرو عدم توانایی انسان بر معجزه است. این اختلاف را می‌توان در تقیید شرط فوق به «متعذرالجنس» و «متعذرالصفه» مشاهده کرد، به گونه‌ای که برخی به قید اول سنده کرده و گروه دیگر وجود قید دوم را لازم دانستند، با این توضیح که، آیا معجزه، فعل خارق العاده‌ای است که تمامی افراد آن از دایره امکان و قدرت بشر از ازل خارج بوده است، مانند زنده کردن مرده که جنس و کنه آن از امکان و سلطه بشر خارج است. (تعذرالجنس)^۲؛ یا این که معجزات بر دو قسمند: برخی جنس و امکان آن از عهده بشر خارج است، اما برخی دیگر، اصل و امکان آن از توان بشر خارج نیست، بلکه نسبت انجام آن به انسان، نسبت امکان است، اما انسان فعلاً به دلیل عوامل و عللی، مانند جهل به علل یا وجود قوه قهریه از آوردن مانند آن عاجز است، مانند طی الأرض، عاجز کردن کسی از حرکت دست یا راه رفتن و یا آوردن نظیر قرآن - بنابر مبنایی - (تعذرالصفه).

اکثر اشاعره از دیدگاه اول جانب داری می‌کنند و بر این اعتقادند که اعجاز کلاً از قدرت انسان، حتی پیامبر، ملائک و جن خارج است و فقط خداوند بر آن قادر است. در واقع، نسبت عجز و ناتوانی به انسان و ملائک، نسبت مجازی است، برای این که انسان هیچ وقت قادر بر آن نبوده و نخواهد بود، تا پیامبران با تحدی و آوردن معجزه، انسان را از انجام آن عاجز و ناتوان کنند، در حالی که نسبت دادن عجز، زمانی حقیقت دارد که انسان بر امکان انجام دادن فعل قادر باشد^۳. قاضی باقلانی درباره شرط مزبور می‌نویسد:

إِنَّ الْعَجْزَ لَا يَكُونُ عِنْدَنَا مُعْجِزاً حَتَّى يَكُونَ مِمَّا أَنْفَرِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِالْقُدْرَةِ عَلَيْهِ وَ لَا يَصِحُّ دُخُولُهُ تَحْتَ

۱ الذخیره، ص ۳۲۹، نیز ر.ک. علامه حمصی رازی، المستقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۸۹، قاضی باقلانی، البیان، ص ۱۸.

۲ علامه جمال الدین سیوری حلی این چنین به تبیین دو قید فوق می‌پردازد: «المراد بالتعذر جنسه كل جزئي من جزئياته كذلك كخلو الحية و صفتها أن التعذر يتعلق بالهيئة القائمة بالماهية المقدورة من حيث هي كقلع المدينة جولة و أما جزئياتها كقلع صخرة فليس بمتعذر» (اللوامع الالهية، ص ۲۱۳).

۳. قاضی باقلانی در توحیه آن می‌گوید: «فإن المراد بهذا الإطلاق أنه بما لا يدخل تحت قدر العباد لامتناع كونه مقدوراً لهم واستحالة وقوعه منهم لا يعجزهم عنه و منهم منه» (البیان، ص ۹).

قَدَرَ الخَلْقِ مِنَ الملائكةِ والبشرِ والجنِّ، ولا بُدَّ أَنْ يَكُونَ ذلكَ مِنْ حَقِّهِ وَشَرَطِهِ^۱.
 قاضی ایجی که خود از اشاعره است مخالف شرط فوق بوده و معتقد است که بعضی از
 اعمال خارق العاده، مانند راه رفتن بر روی آب یا صعود به آسمان، در توان انسان، و مخصوصاً
 پیامبران است.^۲

باقلائی از اشکال امثال ایجی چنین پاسخ می‌دهد: در افعال خارق العاده‌ای که ظاهراً به
 پیامبر نسبت داده می‌شود، وجه معجز بودن نفس خوارق عادات نیست تا اشکال وارد آید،
 بلکه معجز واقعی، اقدار و قدرت بخشی پیامبر به وسیله خدا در ایجاد خوارق عادات است
 که چنین قدرت بخشی منحصر به خداوند بوده و از عهده غیر او، حتی پیامبر نیز بر نمی‌آید.
 وی در توجیه معجزاتی نظیر منع و تعجیز دیگران از حرکت دادن دست یا راه رفتن که
 ادعا می‌شود انسان‌های عادی بر اصل و جنس آن قادر بودند، اما به دلیل اعجاز پیامبر از
 انجام آن باز ماندند، می‌گوید: معجز حقیقی در امور فوق عدم قدرت بر اعمال عادی
 نیست، بلکه رفع قدرت و به عبارتی، خلق منع و عجز انسان از اعمال عادی خود است که آن
 فعل الهی است.^۳

حکما، امامیه^۴ و معتزله^۵ از دیدگاه دوم حمایت می‌کنند و دیدگاهشان را با افزودن قید
 «تعذرالصفة» در تعریف اعجاز تبیین کرده‌اند که تعاریفشان گذشت.

تحلیل و بررسی

استناد تمامی رویدادها و فعل و انفعالات جهان به‌طور مستقیم به خداوند و نفی تأثیر غیر
 خداوند، که حتی شامل تأثیر پیامبران در اعجاز نیز باشد، دیدگاهی است که با مسلک اشعری
 متناسب و سازگار است، لکن مبنای فوق موجب شده است که اشاعره شرط «تعذرالجنس» را

۱. قاضی باقلائی، البیان، ص ۸: مقدمه ابن خلدون، ص ۹۰.
 ۲. «شَرَطَ قَوْمٌ أَنْ لَا يَكُونَ مقدوراً للنبي و ليس بشيءٍ لأنَّ قدرته مع عدمِ قدرته غيرهم عادةً معجزاً» (شرح المواقيف، ج ۸، ص ۲۲۳)
 ۳. «الاعجاز إنما هو في خرق العادة يخلق القدر على الصعود إلى السماء و طفر الدجلة و حمل الجبال الشقال إذا اكتب ذلك النبي ﷺ و تحدى بعثله... فإذا مُعِوا من فعل مثل ما فعله كانت الآية بخلق العادة المنع لهم من القيام و تحريك الحوارح و رفع قدرهم على ذلك» (البیان، ص ۱۶ و ۱۷ و ۳۴).
 ۴. ر.ک: فصل اصطلاح‌شناسی معجزه.
 ۵. «أنَّ المعجز ينقسم إلى ما لا يدخل جنسه تحت مقدور القدر كإحياء الموتى و إبراء الأكمة و الأبرص و قلب العصا حية و ماشاكل، وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر و القرآن من هذا القبيل؛ فإنَّ جنسه هو الصوت داخل تحت مقدور القدر» (شرح اصول الحمسه، ص ۵۶۹؛ قاضی عبد الجبار، المغنی، ج ۱۵، ص ۱۹۹).

به نحو انحصار در اعجاز لحاظ کنند و با تکلفات بعیده و به اصطلاح بعد التی و اللتیا به توجیه معجزات و خوارق عادت پیامبران دست زنند. این کار مورد انکار برخی دیگر اشاعره، مانند قاضی ایجی قرار گرفته است. آن چه در ماهیت اعجاز معتبر است و بر صدق مدعی آن دلالت می‌کند، عدم قدرت و توانایی انسان بر انجام آن است. این غایت، با اشتراط عدم قدرت انسان، نه اشتراط خروج از قدرت و امکان انسان، تأمین می‌گردد. افزودن شرط اضافی، یعنی خروج از قدرت و امکان انسان، نیازمند دلیل است.

وانگهی، وقوع معجزاتی که انسان بر امکان آن قادر است، مانند طی الارض یا عاجز کردن از حرکت دست و راه رفتن که به خواست و نیروی پیامبر، انسان از آن عاجز می‌ماند، خود دلیل مدعا (تقسیم معجزات به خارج و داخل در توان انسان) است.

اما در نقد سخن و پاسخ باقلانی مبنی بر این که نفس خوارق عادت فوق معجز نیستند، بلکه معجز، اقدار و قدرت بخشی پیامبر به وسیله خداست، باید به این نکته اشاره کرد که اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، به این معنا که معجز دانستن قدرت بخشی پیامبر به وسیله خدا، موجب نمی‌شود که نفس خوارق عادات، که مردم با مشاهده آن ایمان می‌آورند، متصف به اعجاز نگردد، بلکه در نگاه نخستین، اعجاز همان فعل خارق العاده پیامبر است که نقش آیه و دلیل را برای پی بردن به قدرت الهی و اتصال مدعی نبوت به عالم وحی، ایفا می‌کند.

علاوه بر آن، فرقی در خارق العاده بودن معجزات قسم اول و دوم نیست، و اگر نفس اعمال خوارق عادات قسم اول معجز است - که در آن اشاعره مسأله قدرت بخشی را مطرح نکردند - به همین جهت خوارق عادات قسم دوم نیز متصف به اعجاز می‌شوند، چرا که هر دو در مناط اعجاز، یعنی خارق عادت بودن و استناد به خداوند، مشترکند. اما اگر قرار بر این است که معجز همان اقدار و خلق قدرت باشد، نفس خوارق قسم اول را نیز نباید معجزه نامید.

۸. زمان تکلیف

برخی بر شرایط اعجاز شرط وقوع آن در زمان تکلیف، یعنی حیات دنیوی را اضافه کرده و خواسته‌اند با این شرط خوارق عاداتی را که در عالم آخرت، مانند زلزله و شکافتن خورشید و ستارگان، واقع می‌شود، از شمول تعریف اعجاز خارج نمایند^۱.

۱. ر.ک: شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۳؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۸۴ و ۳۸۸؛ کشف المراد، ص ۲۷۵؛ اللوامع الالهية، ص ۲۱۳.

اما این شرط زاید به نظر می‌رسد، چرا که شروط دیگر اعجاز، مانند ادعای نبوت و تحدی که اختصاص به دنیا دارند، وافی به مقصود هستند.

در پایان بحث شرایط اعجاز ذکر این نکته خالی از فایده نیست که بعضی متکلمان مسیحی برای معجزه شرایط دیگری نیز ذکر کردند؛ مثلاً پاپ بندیک چهاردهم شرایط اعجاز را تأیید کاتولیک یا اثبات تقدس یک انسان می‌داند.^۱ سوئین برن از متکلمان معاصر شرط سوم اعجاز را اهمیت دینی توصیف می‌کند^۲، لکن شرایط فوق نه شرط «معجزه اصطلاحی»، بلکه شرط معجزه عرفی، یعنی «کرامت» است که خارج از موضوع بحث بوده و اعتبار آن نیز مورد تردید است.

دوم: تعریف عالمان غربی

تا این جا به تحلیل و پردازش اعجاز از منظر عالمان اسلامی پرداختیم، برای اطلاع بیشتر در این بخش به چند تعریف و رویکرد عالمان غربی اشاره می‌کنیم:

۱. اعجاز امری شگفت‌انگیز (Miracle)

برخی اندیشوران مغرب زمین، اعجاز را به «امری شگفت‌آور و تعجب‌انگیز» تعریف کردند که از اشکالاتی مانند خرق قانون طبیعت یا علیت و سایر ابهامات، مصون است. بنابراین تفسیر، حقیقت اعجاز، ملازم با خرق عادت و قوانین جاری طبیعت اعم از طبیعی و فراطبیعی نیست، بلکه معجز آن امر شگفتی است که تحیر و تعجب همگان را برانگیزد و با حفظ سایر شرایط به خداوند منتسب باشد.

بعضی از اصحاب فرقهٔ افرانسیان و فرقهٔ دومینیکیان در اواخر سدهٔ سیزدهم که دربارهٔ معجزات و امکان وقوع آنها بحث می‌کردند، اغلب هر واقعه‌ای را که جلب اعجاب می‌کرد و به خداوند منسوب بود، به سادگی بسیار، معجزه می‌خواندند.^۳

۱. ر.ک: مفهوم معجزه، ص ۱۴.

۲. «شرط سوم در تعریف ابتدایی من از این که یک حادثه معجزه باشد، این است که آن حادثه باید اهمیت دینی داشته باشد. اگر خدایی در نظم طبیعی مداخله کند، تا پری در این جا و نه آن جا به زمین بیفتد، بدون هیچ هدف عمیق نهایی، یا جعبه اسباب بازی کودکی را فقط از سر بدخواهی واژگون کند، به‌طور طبیعی این حوادث معجزه تلقی نمی‌شود، برای این که یک حادثه معجزه باشد، باید به گونهٔ چشمگیری در خدمت هدف مقدس الهی برای جهان باشد» (مفهوم معجزه، ص ۱۴).

۳. به نقل از: اتین ژیلسون، روح فلسفه در قرون وسطی، ص ۵۷۱.

پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵) متفکر آلمانی می‌گوید: اعجاز در اصطلاح Miracle به معنای شگفتی آفرین و محیرالعقول استعمال می‌شود.^۱

یک معجزه واقعی بدون این که ساختار طبیعی عالم واقع را نقض کند، اول از همه، حادثه‌ای است که حیرت‌انگیز، غیرعادی، تکان دهنده باشد...^۲

ژ.پ. شارنه از متفکران معاصر می‌گوید:

من فکر نمی‌کنم که اعجاز به عنوان معجزه (در معنای سنتی کلمه) در قرآن وجود داشته باشد. در غیر این صورت، باید سوء تفاهمی درباره معنای این اصطلاح وجود داشته باشد، در قرآن تحسین برانگیز وجود دارد، خلقت نخستین تحسین برانگیز است.^۳

پیشینه این دیدگاه به کاربرد واژه «عجیب»، «عجیبه» و «عجایب» در کتاب مقدس و قرآن کریم بر می‌گردد که توضیح آن در بحث لغت‌شناسی گذشت.

ارزیابی

جعل اصطلاح و یا افزودن وصف دیگری بر اعجاز متناسب با آن، آزاد است، لکن در مقام تعریف و بیان مفهومی معرّف، می‌بایست معرّفی را به کاربرد که ناظر و مبین ماهیت اصلی معرّف باشد. در حالی که تعریف فوق، تعریف ناقصی است و در آن به کنه اعجاز و چگونگی ارتباط آن با قانون طبیعت و علیت، اشاره نشده است.

سوئین برن در نقد تعریف تیلیش - که پیش‌تر گزارش شد - می‌گوید:

ظاهراً این معنا [حیرت‌انگیز] متعارف نیست و در اختیار گرفتن کاری است که قبلاً اغلب با واژه «نماد» انجام می‌گرفت.^۴

علاوه بر آن، تعریف فوق، تعریف به لازم شیء است، چرا که شگفتی و تحیر لازمه مشاهده اعجاز است. به دیگر سخن، طراحان تعریف فوق، به دلیل ابهامات و اشکالات نخواستند تعریف جامع و دقیقی عرضه کنند و به کلی گویی و ذکر لازم بسنده کردند.

۲. اعجاز امری معنادار (Sign)

دلالت و معنا عبارت است از: آن آگاهی که از علم به یک شیء برای انسان حاصل می‌شود،

۱. به نقل از: مصطفی ملکیان، جزوه براهین اثبات خدا، ص ۲۸.

۲. به نقل از: ریچارد سوئین برن، مفهوم معجزه، ص ۱۶.

۳. اسلام دیروز و امروز، ص ۱۹۱.

۴. مفهوم معجزه، ص ۱۶.

مانند مشاهده دود که از آن، علم به وجود آتش به دست می‌آید. در اصطلاح چیزی که ما را به معنا و دلالت رهنمون می‌کند، «دال»^۱ و به معنای رهنمون شده «مدلول»^۲ گفته می‌شود.

عالمان منطق دلالت را به سه قسم عقلی، طبیعی و وضعی (قراردادی) تقسیم کرده‌اند. هر کدام از این سه قسم نیز به دلالت «لفظی» و «غیر لفظی» قابل تقسیم هستند. بدین سان، اقسام دلالت به رقم شش می‌رسد. اما این که معنای «معنا» و «مدلول» در این دلالت‌ها چیست، فیلسوفان تحلیل زبانی در این موضوع به تفصیل سخن گفته و برخی برای آن نه معنا ذکر کرده‌اند. یک معنا این است که می‌گوییم: لفظ مستعمل دارای معناست و لفظ مهمل بی‌معناست. این معنا فقط به لفظ نسبت داده می‌شود.

معنای دوم آن، «آیه» و «نشانه» است که هم از دلالت لفظی و هم غیر لفظی استفاده می‌شود. دلالت لفظی مانند این که کسی می‌خواهد از رفیقش پول قرض بگیرد، بعد دیگری در پیش رفیقش می‌گوید: «کوری عصاکش کور دگر شود».

دلالت غیر لفظی، عمل سمبلیک هندوهاست که وقتی وارد معبد می‌شوند یک شاخه گل نیلوفر در دست می‌گیرند. رابرت کریشان متفکر هندو می‌گوید: معنای آن این است که، ای خدا، همان‌طوری که نیلوفر را در دل منجلاب و کثافت آوردی، ما را هم با این که در جامعه کثیف و عفن زندگی می‌کنیم، پاک خارج کن و سالم نگه دار. ما می‌خواهیم نیلوفر باشیم.^۳

بسیاری از متفکران مغرب زمین اعجاز را «امری معنادار» تعریف و تفسیر کرده‌اند. مرادشان از معنای «معنا» همان «آیه» و «نشانه» است، به این معنا که، آن چه در اعجاز در خور تأمل و عنایت است، ماهیت فعل و خارق العاده بودن آن نیست، بلکه معنا و دلالت آن مورد توجه و ملحوظ است. مسیحیان از آن‌جا که عیسی را نه پیامبر بلکه خدا یا پسر خدا - بنابر تفسیر «تثلیث» - می‌دانند، معجزه را دلیل و آیه‌ای برای اثبات الوهیت مطلق و نیز الوهیت عیسی به کار می‌برند، نه اثبات نبوت. پل تیلیش متفکر آلمانی مدعی است که اعجاز در متون مذهبی به معنای آیه و نشانه (Sign) استعمال شده است.

1. Lesigne

2. Lachoose signifiee

۳. به نقل و اقتباس از: مصطفی ملکیان، مسائل جدید کلام (برهان حوادث)، ص ۲۸.

فولر نیز با انکار و رد تعریف اعجاز به خرق طبیعت، تعریف فوق را پیشنهاد می‌دهد و می‌گوید:

پس خوب است که ما معجزه را به معنای «رویداد معنادار» بگیریم.^۱

اما در حوزه اسلام عالمان دین به تعریف فوق چندان توجه و عنایتی نداشته^۲ و همان طوری که ذکر شد، اعجاز را به «خارق العاده» تعریف کرده و آن را به عنوان نشانه و هدف اثبات نبوت و ارتباط پیغمبر به عنوان یک انسان عادی با عالم غیب، تفسیر کرده‌اند، اما برخی اندیشوران معاصر قید فوق را در تعریف اعجاز گنجانیده‌اند.^۳

در بحث لغت‌شناسی گفته شد که در قرآن کریم برای بیان اعجاز از واژه «معجزه» که ظاهر در معنای دهشت زا و محیر العقول است، استفاده نشده و به جای آن به صورت متعدد واژه‌هایی نظیر «آیه»، «آیات»، «بینه» و غیره به کار رفته است که نه تنها اهتمام کتاب فوق را به بُعد معرفت‌شناسی اعجاز نشان می‌دهد، بلکه از قرآن استفاده می‌شود که مردم صدر اسلام نیز به طور مرتب از واژه‌های فوق استفاده می‌کردند.

تحلیل و بررسی

۱. اولین نکته این که متون دینی، کتب علمی خاص نیست که در آنها ریزترین و دقیق‌ترین مسائل یک علم مراعات شود، بلکه آنها با بیان کلی و اشاره‌ای به مطلب می‌پردازند، لذا نباید ما از متون دینی انتظار داشته باشیم که در تعریف معرفت‌مثلاً شرایط حدّ تام را رعایت کند. با توجه به این نکته عالمان علوم مختلف به تعبیر و تعریف متون دینی بسنده نکرده و در هر علمی، برای یک اصطلاح تعریف خاصی ارائه داده‌اند. بنابراین، تعریف عالمان دین از اعجاز به «خرق عادت» و عدم اکتفا به «آیه» بدون محذور است، چرا که آنان در مقام عرضه تعریفی منطقی و جامع از آموزه معجزه‌اند و می‌بایست آن را به گونه‌ای تعریف کنند که از اشکالات منطقی به دور باشد.

حاصل آن که اصل ادعای تیلش مبنی بر تبعیت از تعابیر و تعاریف متون دینی و عدم ارائه تعریف خاص از آموزه‌های دینی، ادعایی بدون دلیل است.

۱. همان، ص ۲۹.

۲. از میان قدامت تعریف قاصی ایچی به دیدگاه فوق نزدیک است که می‌گوید: «و هي عندنا ما فُصِدَ به إظهارُ صدقِ مَنْ ادّعى أنه رسولُ الله» (شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۲۳)

۳. حسن ایوب می‌گوید: «فالمعجزة دليلٌ حسيٌّ أو معنويٌّ يُعجزُ جميعَ البشر...» (تيسيط العقائد الإسلامية، ص ۱۲۳). استاد حوادی آملی می‌نویسد: «إنَّ المعجزةَ هي آيةٌ خارجةٌ عن العادة...» (علی بن موسی الرضا، ص ۱۲۳).

۲. تعریف فوق، تعریف به لازمه است، چرا که حقیقت اعجاز همان کنه فعل و خلاف عادت بودن آن است که در دیدگاه مزبور، به جای تبیین آن، لازمه و غایت اعجاز، یعنی اثبات نبوت مورد تأکید قرار گرفته است. به دیگر بیان، معنادار بودن و دلالت بر نبوت لازمه اعجاز است نه معنای مطابقی آن.

۳. اصل اثبات معنای فوق، یعنی اثبات وجود خدا، بنابر کلام مسیحی و اثبات نبوت، بنابر الهیات اسلامی، از طریق اعجاز، بحث مناقشه‌انگیزی است که در بخش ارزش معرفتی خواهد آمد.

۴. اما درباره ادعای پل تیلش مبنی بر این که واژه معجزه به معنای متعارف آن در متون مذهبی استعمال نشده است، باید گفت که ادعای مزبور نسبت به قرآن کریم صادق است، اما در کتاب مقدس (تورات و انجیل)، همان طوری که در لغت‌شناسی گذشت، واژه اعجاز به صورت متعدد در معنای خرق عادت به کار رفته است.

۳. هماهنگی رویدادها

برخی اعجاز را هماهنگی و همسازی مجموعه‌ای از حوادث، برای پدید آمدن امر مطلوب و خارق‌العاده، تفسیر می‌کنند. به این معنا که معجزه نه خرق طبیعت و علیت، که صرف هماهنگی و دست به دست دادن اموری است که ره‌آورد آن وقوع امر خاص و نادری است که در پشت قضیه می‌توان دست غیب اراده خاص الهی را مشاهده کرد.

آقای هالند^۱ متفکر غربی دیدگاه فوق را با مثال ذیل تبیین می‌کند که در مغرب زمین به «مثال هالند» معروف است. او می‌گوید:

فرض کنید دو چرخه کودکی هنگام بازی در ریل راه آهن گیر می‌کند، کودک در حال بیرون آوردن چرخ خود، قطاری به او نزدیک می‌شود که راننده قطار و بچه هم متوجه نیست. مادر بچه از پنجره خانه ناظر حادثه است و به هیچ وجهی قادر به کنار کشیدن بچه یا توقف قطار نیست. ناگهان قطار خود به خود در چند قدمی بچه توقف می‌کند مادر بچه و سایر مردم حادثه فوق را یک معجزه تلقی می‌کنند، اما بعد از تحقیق، روشن می‌شود که راننده قطار ظهر چند ساعت پیش، غذایی چرب خورده و بعد مشاجره‌ای با یکی از دوستانش پیدا می‌کند. غلظت خون وی بالا رفته و کم‌کم لخته خونی که در بدن وی ایجاد شده، به مغز وی می‌رسد و این

1. R.F.Holland

درست و تصادفاً چند لحظه قبل از برخورد قطار با کودک می‌باشد. به مجرد سکتة مغزی راننده دست و پایش بی‌حس شده و قطار کم‌کم از حرکت باز می‌ماند و بالاخره در نزدیکی بچه توقف کامل می‌کند!^۱

تعریف فوق از اعجاز فاقد ارکان و شرایط اعجاز اصطلاحی است که عموماً مقصود دین‌داران است، چرا که در معجزه اصطلاحی ارکانی مانند ادعای پیغمبری، تحدی و عدم معارضه لحاظ شده است. علاوه بر آن، تعریف مزبور حقیقت و ماهیت اعجاز و چگونگی هماهنگی امور را روشن نمی‌کند که آیا هماهنگی امور مانند مثال فوق صرف اتفاق و تصادف است یا این که در پشت قضیه هماهنگ کننده‌ای وجود دارد؟ در صورت دوم، آیا این هماهنگی به وسیله خود پیامبر و با اتکا به نیروی نبوت و الهی انجام می‌گیرد، یا این که با اتکا به نیروی طبیعی ناشناخته نیز ممکن است؟

۴. اعجاز تبیین ناپذیر

برخی اندیشوران که متوجه ابهامات حقیقت اعجاز و عدم شناخت آن شده‌اند، آن را فراتر از فهم آدمی توصیف کرده و به جای ارائه تعریف و دیدگاهی خاص، به عجز و ناتوانی خود اذعان کرده و همین ناتوانی را در قالب «تبیین ناپذیر» تعریف اعجاز قرار داده‌اند. نکته قابل توجه این که تعریف فوق ممکن است هم از سوی متألّهان و هم ملحدان عرضه شود. تعریف متألّهان معجز را به «فعل مستقیم خداوند» نتیجه عجز آنان در تبیین اعجاز با اتکا به ادله عقلی مانند اصل علیت است که عبارت دیگری از «تبیین ناپذیری» است.^۲ چنان که پترسون بدان اشاره کرده است.^۳

ملحدان نیز ممکن است با همین تعریف موافق باشند، چرا که علوم تجربی و نظری، حقیقت معجزه را کشف نکرده و تا امروز کنه آن از دسترس علم انسان بیرون مانده است، چنان که هیوم^۴ و راسل^۵ با غیر طبیعی خواندن معجزه و انکار عالم ماوراء الطبیعه بدان

۱. به نقل و تلخیص از: مصطفی ملکیان، مسایل جدید کلامی (برهان حوادث)، ص ۲۷؛ سونین برن، مفهوم معجزه، ص ۷.

۲. محمد ارکون از مسلمانان معاصر با اشاره به آموزه‌های فراطبیعی، مانند معجزه، فرشته و رستاخیز می‌گوید: «حقایقی هستند که با حواس قابل کنترل نبوده، با قانون علت و معلول فعلی و علت فاعلی، قابل تبیین نیست» (محمد ارکون،

اسلام دیروز و امروز، ص ۱۵۲).

۳. عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۰۱.

۴. ر.ک: درباره معجزات، ص ۴۱۰ و ۴۱۱.

۵. ر.ک: چرا مسیحی نیستیم، ص ۵۲.

روی آورده‌اند.

جان هرمن رندل در این باره می‌گوید:

از معجزه معمولاً رویدادی بر آینده از عملی فراطبیعی، که قانون طبیعت را معلق می‌دارد، مراد گرفته می‌شود، ولی در حوزه فراخته، لفظ معجزه یعنی هر چیز «تبیین‌ناپذیر» برحسب طبیعی و رأی فهم آدمی^۱.

در تحلیل آن به این نکته اشاره شده که قرائت فوق‌نه تعریف اعجاز که اظهار ناتوانی و عجز در آن مقوله است.

۱. درآمدی بر فلسفه، ص ۱۵۷.

اقسام معجزه

معجزات پیامبران را برحسب جهات مختلف، مانند حسی و عقلی بودن، زمان، فاعل، منشأ صدور و غایت می‌توان به اقسام ذیل تقسیم کرد:

۱. فعلی و عدمی

معجزات و نوع خوارق عادات را می‌توان به دو قسم فعلی و عدمی تقسیم کرد: قسم اول معجزاتی هستند که در آنها نوعی فعل وجود دارد، مانند سخن گفتن سنگریزه، تبدیل عصا به مار. قسم دوم معجزاتی اند که در ظاهر، فعلی تحقق نیافته است، بلکه صرف امر عدمی است، مانند عدم توانایی بر راه رفتن یا حرکت دست یا سخن گفتن برای شخص سالم و قادر که وجه اعجاز آن در بحث «تعذر جنس یا وصف» گذشت.

به هر حال هر دو قسم معجزه و خلاف عادت هستند هر چند در ظاهر، یکی امر وجودی و فعلی و دیگری امر عدمی است. شاید به دلیل تقسیم فوق بعضی در تعریف اعجاز به جای «فعل» از «امر» استفاده کرده‌اند. ولی در واقع در پشت صحنه هر دو قسم فعلی نهفته است که آن، موجب فعل خرق یا منع و تعجیز می‌گردد. از قسم اول به «خرق عادت» و از قسم دوم به «منع عادت» تعبیر می‌شود. از تقسیم فوق، نسبت و ارتباط معجزات با «صرفه» روشن می‌شود که بعضی و بیشتر معجزات از توان و قدرت انسانی خارج است و اعجاز بودن آنها نه به دلیل صرفه و تعجیز و سلب قدرت دیگران از انجام دادن نظیر معجزه بلکه به دلیل نوع خارق‌العاده بودن اعجاز و عدم قدرت دیگران است، هر چند اندکی از معجزات مانند معجزه‌های عدمی و ترکی به دلیل صرفه و سلب قدرت شخصی یا اشخاص، از سوی پیامبر یا خداوند است.

البته در مورد قرآن مجید، قول به اعجاز بودن آن به دلیل «صرفه» جایگاه معتبری ندارد که تفصیل آن در حوصله این نوشتار نیست^۱.

۱. برای توضیح بیشتر ر. ک: التمهید فی علوم القرآن، ج ۴، بحث «صرفه».

۲. به حسب نوع تصرف (واقعی، خیالی، عقلی)

«معجزه واقعی» معجزه‌ای است که در آن پیامبر واقعاً در امور حسی و مادی طبیعت، دخل و تصرف می‌کند و موجب خلاف طبیعت و حس می‌شود.^۱

«اعجاز خیالی» به معجزه‌ای اطلاق می‌شود که پیامبر در آن نه در اصل فعلی که معجزه می‌نماید، بلکه در حس مشترک و قوه متخیله مخاطبان و مشاهده کنندگان دخل و تصرف می‌کند؛ مثلاً چنان که بعضی احتمال می‌دهند که ناله کردن استوانه و تسبیح سنگریزه در دستان پیامبر اسلام ﷺ حقیقت نداشت، بلکه پیامبر چنان در خیال مشاهده کنندگان تصرف کرد که آنها صدای ناله و تسبیح شنیدند.^۲

«معجزه عقلی» اعجازی است که خارق العاده بودن آن نه به خرق طبیعت و حسیات و تصرف فعلی و فیزیکی، بلکه به خرق قوانین و اصول علمی و عقلی شناخته شده انسان بر می‌گردد؛ مثلاً آوردن کتابی (قرآن مجید) که هیچ کس توانایی معارضه با آن را ندارد، به وسیله شخص امی و درس نخوانده، هم‌چنین خبر دادن از امور غیبی گذشته و آینده به وسیله شخصی که به علوم غریبه، مانند سحر و کهنات آگاهی ندارد، مطابق موازین علمی و عقلی شناخته شده بشری قابل توجیه و تبیین نیست. بر این اعجاز، معجزه «علمی»، «قولی» و «کلامی» نیز اطلاق می‌شود.^۳

نکته قابل ذکر این که وجود عالم امکان و آفرینش آن بعد از عدم که خود اعجاز و آیه عقلی بر وجود واجب است در حقیقت، تسبیح خداوند بنابر مذهب عرفا و یا زبان حال بنابر مذهب متکلمان، است.^۴

۳. به اعتبار فاعل (خدا، ملائکه، پیامبر)

در فصل تبیین چیستی اعجاز خواهد آمد که برخی معجزات فعل مستقیم خداوند یا فرشتگان است که در تحقق آن پیامبران نقشی جز واسطه صدور ندارند، اما بعضی معجزه‌ها

۱. ر.ک: شرح اشارات، ج ۲، نمط نهم، ص ۱۰۷؛ حسن زاده آملی، یازده رساله فارسی، ص ۱۹۶.

۲. ر.ک: گوهر مراد، ص ۳۸۰ به بعد؛ المصنوع به علی غیر اهل، ج ۴، ص ۱۴۷.

۳. ر.ک: البراهین در علم کلام، ج ۲، ص ۱۴.

۴. امام غزالی در این باره می‌گوید: «الأعجازُ العقليُّ وهو قولُ الله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ وهو شهادة كل مخلوقٍ و محدثٍ على خالقه و موجدِهِ كشهادة البتاء على الباني و الكتابة على الكاتب و يقال لذلك لسان الحال» (المصنوع به علی غیر اهل، ج ۴، ص ۱۴۷).

متعلق به خود پیامبران است که به اذن الهی و با اتکا به نفس قدسی خودشان آن را انجام می‌دهند. توضیح بیشتر آن در فصل خود بیان خواهد شد.

۴. به اعتبار منشأ صدور (قوة نظری و عملی)

نفس انسانی دارای دو قوه و جهت به نام قوه نظری و قوه عملی است. پیامبران با قوه نظری یا عقلی به دلیل اتصال به عالم عقول و مجردات می‌توانند عالم به امور غیبی شوند و با ادراک حدسی و خیالی، کلام الهی را شنیده و فرشتگان را مشاهده کنند. و با قوه عملی یا محرکه خود که در پرتو آن نفس به کمال تأثیر و ایجاد در خارج رسیده است، می‌توانند دست به اعجاز فعلی و انواع تصرف در تکوینات بزنند که در اصطلاح از آن به «ولایت تکوینی» یاد می‌شود.^۱ بنابراین، معجزات علمی و عقلی به قوه نظری و معجزات فعلی به قوه عملی پیامبران برگشت می‌کند.

۵. به اعتبار امکان صدور آن از دیگران

اعجاز و نوع عمل خارق العاده را به اعتبار و با توجه به فاعل آن می‌توان به اقسام ذیل تقسیم کرد:

معجزه: تعریف آن گذشت و تأکید شد که آن عمل خارق العاده‌ای است که تنها از پیامبر صادر می‌شود.

کرامت: خرق عادت است که از اولیای خاص الهی مانند امامان صادر می‌شود و در آن ادعای نبوتی نیست.

معونه: کرامت و خرق عادت است که برای رهایی از مشکلات و بلاها از عوام مردم صادر می‌شود.

اهانه: عمل خارق العاده‌ای است که برخلاف مقصود فاعل انجام می‌گیرد، مانند خوارق عادت که از مسیلمه کذاب گزارش شده است، مثل ادعای وی مبنی بر افزودن آب چاه با انداختن آب دهان خود، که نتیجه آن خشک شدن آب چاه بود.^۲

۱. ر.ک: الهیات شفاء، فصل ۷، معاد، ص ۵۴۶ به بعد؛ الشواهد الربوبية، ص ۳۴۱ به بعد؛ مفاتیح الغیب، ص ۴۶۸؛ گوهر مراد،

ص ۳۴۶ - ۳۶۹؛ المطالب العالیة، ج ۸، ص ۱۲۷.

۲. ر.ک: شرح المقاصد، ج ۵، ص ۷۳.

۶. به اعتبار زمان (ارهاص و اعجاز)

وقوع اعجاز و عمل خارق العاده با مقایسه به زمان ادعای نبوت می‌تواند در یکی از سه زمان گذشته، حال یا مقارن و آینده اتفاق بیفتد.

«ارهاص»^۱ معجزه و عمل خارق العاده‌ای است که از سوی پیامبر یا متعلق به او پیش از ادعای نبوت صادر و واقع می‌شود؛ مثلاً سخن گفتن حضرت عیسی در گهواره بنا بر مبنایی، ارهاص و زمینه ساز نبوت آینده اوست. هم‌چنین خشک شدن دریاچه ساوه، خاموش شدن آتشکده فارس، فرو ریختن قصر کسری در زمان تولد پیامبر اسلام و نیز وجود مهر نبوت بر کتف حضرت محمد ﷺ که همه آنها مقدمه رسالت حضرت بود. اما اگر امر خارق العاده، مقارن به زمان ادعای رسالت و یا متأخر از آن باشد، به گونه‌ای که در توضیح شرط تقارن گذشت، در صورت دارا بودن شرایط دیگر، از آن در اصطلاح به «معجزه» تعبیر می‌شود.

یادآوری این نکته لازم است که بیشتر معتزله با شمردن ارهاص به عنوان معجزه و علامت نبوت مخالفت کرده‌اند. از این رو، یا خواری عادات را به زمان ادعای نبوت جری می‌دهند، مانند اضلال ابر بر پیامبر اسلام و یا رسالت را به عصر خرق عادت سوق می‌دهند، مانند نبوت حضرت عیسی در حین تکلم وی در گهواره^۲.

۷. به اعتبار امکان (تعذر جنس و وصف)

انجام دادن برخی معجزات، مطلقاً و تمامی افراد آن، اعم از کوچک و بزرگ، از عهده و توان انسان خارج است، مانند زنده کردن مرده، اما انجام دادن برخی دیگر از معجزات نه به شکل اعجاز و خاص، بلکه بعضی افراد و جزئیات آن به صورت ناقص در حیز امکانی انسان می‌گنجد، مانند طی الأرض یا حمل کردن یا نگه داشتن شیء سنگین، مانند کوه که انجام آن به صورت خفیف برای انسان مقدور است. مثلاً بعض اولیای الهی می‌توانند طی الأرض نمایند که بنا به گفته اهل معرفت، مستلزم اعدام جسم مادی و خلق آن در مکان دیگر است^۳.

۱. ارهاص در لغت به معنای تأسیس است که مقصود، تأسیس و فراهم آوردن زمینه و بستر نبوت است «ر.ک:

شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۳؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۲۵ و ۲۲۶».

۲. ر.ک: المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۵، ص ۲۱۳ - ۲۱۶؛ شرح اصول الخمسة، ص ۵۶۹.

۳. ر.ک: سید محمد حسین حسینی طهرانی، مهر تابان، ص ۲۶۳.

۸. به اعتبار غایت

پیامبران در مواضع مختلف دست به معجزه‌های متعددی می‌زدند. یا در زمان آنان خوارق عاداتی واقع شده که اهداف و غایت همه آنها مشترک نبود، بلکه آنان انگیزه‌های مختلفی داشتند که در ذیل بدان اشاره می‌شود.

مقدمه نبوت: گفته شد که گاهی از پیامبران خوارق عادت‌ی پیش از مقام نبوت سر می‌زند که زمینه ساز رسالت الهی آنان است و در اصطلاح از آن به «ارهاص» نام برده می‌شود که توضیحش گذشت.

اثبات و تأیید نبوت: عمده و اصلی‌ترین غایت اعجاز اثبات و تأیید نبوت و اتصال مدعی آن به عالم ربوبی است که در این جا می‌توان به عصای حضرت موسی، شکافتن ماه، قرآن مجید و حرکت درخت از موضع خود به اشاره پیامبر اسلام اشاره کرد.

رفع نیاز مؤمنان و تقویت ایمان آنان: برخی معجزات نه برای اثبات نبوت، بلکه صرفاً برای مؤمنان و رفع حاجت آنان واقع می‌شوند، مانند جاری ساختن آب از سنگ^۱، شکافتن دریا^۲، و انزال من و سلوی^۳ برای بنی اسرائیل و هم‌چنین یاری رساندن فرشتگان به مسلمانان در جنگ‌های پیامبر^۴، سیر و سیراب کردن جمعی از مردم از آب و غذای اندک به وسیله پیامبر اسلام ﷺ^۵. از همین قبیل است معجزاتی که پیامبران در اجابت درخواست مؤمنان انجام می‌دادند. انگیزه بعضی معجزات صرفاً برای تقویت ایمان قلبی مردم و یا خود پیامبران است، چنان که حضرت ابراهیم از خداوند خواست که چگونگی زنده شدن مردگان را به او نشان دهد:

﴿وَ إِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اَرِنٖ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى ﴿۶﴾﴾

اقتراح کفار و معاندان: کفار و معاندان از روی عناد از پیامبران تقاضای انواع و اقسام اعجاز می‌کردند، اما پیامبران در مقام اجابت نمی‌توانستند هر آن چه آنان می‌خواهند

۱. بقره (۲) آیه ۶۰.

۲. شعراء (۲۶) آیه ۶۳؛ بقره (۲) آیه ۵۰.

۳. بقره (۲) آیه ۵۷.

۴. آل عمران (۳) آیه ۱۲۴ و ۱۲۵.

۵. ر.ک: محسن فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۱، ص ۴۷۸-۴۷۲؛ بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۱۸۱ و ۲۲۵ به بعد؛ شرح المواقب، ح ۸، ص ۲۵۶.

۶. بقره (۲) آیه ۲۶۰؛ مائده (۵) آیه ۱۱۰.

امثال کنند از طرف دیگر، نمی‌توانستند به تمامی در خواست‌ها پاسخ منفی دهند، لذا به تناسب و نوع در خواست، به بعضی از تقاضاها پاسخ مثبت می‌دادند.

انحراف معاندان: هر چند راهنمایی و هدایت، غایت اصلی اعجاز است، اما خداوند در حق انسان‌های معاند و لجوج که از خدا و پیامبر الهی رو برگردانده‌اند و امیدی به هدایت و نجات آنها نیست، معجزه‌هایی به منظور انحراف و ضلالت بیشتر آنان می‌فرستد که در اصطلاح کلامی از آن به «استدراج» تعبیر می‌شود.

ارهاب و عذاب معاندان: ارهاب و عذاب دنیوی مخالفان و معاندان آخرین مرحله‌ای است که پیامبران در برخی مواقع مجبور می‌شوند به خواری عادت رویاوارند تا بعضی یا تمامی قوم و مخالفان خود را با آن مواجه گردانند که نمونه بارز آن انواع بلایا نظیر خشکسالی^۱، طوفان^۲ و زلزله^۳ بود که به وسیله پیامبران پیشین در مورد به قوم‌های خود، به مرحله اجرا در آمده است.

۱ و ۲. اعراف (۷) آیه ۱۳۳.

۳. همان، آیه ۱۳۰.

تفاوت اعجاز با کرامت و سحر

معجزه و کرامت

اعجاز و کرامت ماهیتی مشترک دارند و هر دو خارق عادت طبیعت - با توجه به دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلف در تفسیر اعجاز که در بخش دوم خواهد آمد - به شمار می‌آیند. فاعل هر دو با استمداد از نیروی قدسی دست به اعجاز و کرامت می‌زند. مهم‌ترین نکته در مورد فرق آن دو، ادعای نبوت و تحدی در اعجاز و عدم آن در کرامت است.

درباره چگونگی انجام دادن کرامت به وسیله انسانی غیر از پیامبر در بخش دوم از منظر فلاسفه به تبیین آن خواهیم پرداخت. در این جا به موافقان و مخالفان امکان وقوعی کرامت اشاره می‌کنیم.

بیشتر متکلمان اسلامی (اشاعره و امامیه) از طرفداران امکان و وقوع کرامت از سوی انسان‌های وارسته و کامل غیر از پیغمبر هستند.^۱ اما معتزله^۲ و خوارج و گروهی از امامیه، مانند متقدمان زیدیه و بنونوبخت^۳ و ابو اسحاق از اشاعره^۴ به مخالفت با قول به وقوع معجزه به وسیله غیر پیامبران برخاستند.

ابوالحسن بصری و محمود خوارزمی از معتزله از موافقان کرامت هستند.^۵ معتزله دلیل

۱. ر.ک: شهرستانی، نهاية الاقدام، ص ۴۹۷؛ غزالی، الاقتصاد، ص ۲۰۰؛ بغدادی، الفرق، ص ۲۰۸؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۷۲؛ فخر رازی، تفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۸۵؛ حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۴۰۱؛ سید مرتضی، الذخیره، ص ۳۲۸.

۲. ر.ک: قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۵، ص ۲۱۷.

۳. ر.ک: شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۸۰. گفتنی است که ابواسحاق از بزرگان نویخت در المیاقوت، (ص ۶۸ و ۷۰) موافق کرامت است. تذکار دیگر این که بعضی مانند کسروی و آخوندزاده منکر کرامت شدند که دلیل و نقد آن در بخش «شبهات» خواهد آمد.

۴. ر.ک: فخر رازی، تلخیص المحصل، ص ۳۷۳؛ شرح المقاصد، ج ۵، ص ۷۳.

۵. ر.ک: فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۸۵.

مخالفت خود را التباس و اشتباه معجزه با کرامت ذکر می‌کنند و آن را مخالف غرض بعثت و اعجاز و حکمت الهی می‌دانند. از این رو، اعطای قدرت کرامت بر بعضی از اولیا را موجب عدم تمییز و شناخت معجزه از غیر معجزه و در نتیجه، گمراهی بندگان تفسیر می‌کنند. از سوی دیگر، موافقان با متهم کردن معتزله بر این که چون در میان خودشان اولیای دارای معجزه و کرامت نیست، از این رو به مخالفت برخاستند؛^۱ در مقام پاسخ بر آمدند و با تذکار یا افزودن قید «ادعای نبوت» و «تحدی» بر تعریف اعجاز آن را ممیز و فارق معجزه از کرامت توصیف می‌کنند. به این معنا که پیغمبر علاوه بر انجام خارق عادت که دیگران از انجام آن ناتوانند، ادعای نبوت و تحدی می‌کند، اما صاحب کرامت هیچ‌گونه ادعایی بر نبوت و ارتباط با وحی ندارد و تنها مستند کرامت خود را قوه قدسی و الهی ذکر می‌کند. بدین سان می‌توان معجزه را از کرامت باز شناخت.

موافقان برای اثبات وقوع کرامت به آیات متعدد قرآن استناد می‌کنند، آیاتی که در آنها به‌طور صریح کرامات و خوارق عادات به غیر پیامبران نسبت داده شده است که این جا می‌توان به احضار تخت بلقیس به وسیله یکی از اصحاب حضرت سلیمان به نام «آصف»^۲، نزول طعام و رزق آسمانی برای حضرت مریم^۳ و قصه اصحاب کهف^۴ اشاره کرد.

معجزه و سحر

در تعریف و ماهیت عمل سحر دو دیدگاه مختلف وجود دارد: دیدگاهی که مدعی است ساحر با توسل به اسباب و علل طبیعی ناشناخته یا نفس غیرقدسی خود، واقعاً دست به خرق طبیعت و تصرف در آن می‌زند و دیدگاه دیگر که اعتقاد دارد ساحر تنها به حیل و چشم‌پندی متوسل می‌شود و واقع را به گونه‌ای دیگر بر مشاهده کننده نمایان می‌کند، (نوعی تردستی)، مثلاً در سحر تبدیل طناب‌های ساحران فرعون به مار، طناب‌ها واقعاً تبدیل به مار نشده‌اند بلکه ساحران با به کار بردن راهکارها و حیل‌های مختلف طناب‌ها را به شکل مار متحرک به ناظران جلوه دادند. اما بنابر دیدگاه اول طناب‌ها واقعاً به وسیله ساحران تبدیل به مار شده‌اند.

۱. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۶۶؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۷۵.

۲. ر.ک: نحل (۱۶) آیه ۴۰.

۳. ر.ک: آل عمران (۳) آیه ۳۷.

۴. ر.ک: کهف (۱۸) آیه ۱۲ به بعد.

معتزله از دیدگاه دوم جانب داری می‌کنند^۱. اشاعره موافق نظریه اول هستند^۲. بیشتر متکلمان و فقهای امامیه منکر حقیقت داشتن اعجاز بوده و آن را به مخالفان نسبت می‌دهند^۳. فلاسفه با قول به تأثیر و قدرت نفس ساحر به توجیه سحر می‌پردازند^۴.

تخیل انگاران برای توجیه نظریه خود همانند انکار کرامت به احتمال التباس و اشتباه معجزه و سحر استدلال می‌کنند و می‌گویند که در صورت واقعیت داشتن سحر نمی‌توان معجزه و سحر را از یکدیگر باز شناخت. آنان به ظواهر آیاتی تمسک می‌کنند که در آنها از سحر به «تخیل»، یعنی تردستی تعبیر می‌شود، مانند آیه ذیل که در آن، تبدیل طناب به مار و حرکت آنها به وسیله ساحران فرعون را صرف گمانه زنی و توهم می‌خواند.

﴿فَإِذَا جَاءَهُمْ وَعَصِيَّتُهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُمْ تُسْعَى﴾^۵

از سوی دیگر، واقع انگاران سحر در مقام پاسخ، سحر را به دو قسم کلی، یعنی سحر واقعی و تخیلی تقسیم کرده^۶ و آیه فوق را حداکثر دلیل بر قسم دوم سحر توصیف می‌کنند. واقع انگاران برای تأیید قسم اول سحر به آیاتی استناد می‌کنند^۷؛ مثلاً جریان هاروت و ماروت که دو فرشته الهی بودند که به اذن الهی به صورت انسان عادی به مردم تعلیم سحر و چگونگی ابطال سحر می‌دادند تا بدین وسیله خود را از آثار شوم جادوگران رایج آن عصر، مانند گسستن پیوند زناشویی، برهانند^۸.

لکن به نظر می‌رسد که آیات فوق منافی تخیلی انگاشتن سحر نیستند، زیرا نفس تخیل و تلقین موجب آثاری از جمله سستی عقد زناشویی می‌تواند باشد، چرا که تخیل در نفس خود امر واقعی تلقی می‌شود.

۱. ر.ک: قاضی عبدالجبار، المعنی، ج ۱۵، ص ۹۵۹.

۲. ر.ک: قاضی باقلانی، البیان، ص ۷۹ و ۹۲؛ شهرستانی، نه‌ایة الاقدام، ص ۴۲۲؛ امام الحرمین، الارشاد، ص ۱۳۱؛ قاضی ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۳۹؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۸۴؛ المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۴۳۷. برای توضیح بیشتر ر.ک: محمد زهیر الحریری، السحر بین الحقیقة و الخیال، دار الایمان، دمشق ۱۹۹۱م.

۳. ر.ک: ابن ادریس، کتاب السراثر، ج ۳، ص ۵۳۳؛ شیخ طوسی، تفسیر الثیبان، ج ۱، ص ۳۷۴؛ شیخ طبرسی، تفسیر مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۷۰.

۴. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۹۹ و ج ۲، ص ۲۳۶ و ۴۴۷؛ قطب الدین شیرازی، درة الساج، ج ۴، ص ۱۱۵؛ رسائل اخوان الصفا، ج ۴، ص ۲۸۳.

۵. طه (۲۰) آیه ۶۶.

۶. ر.ک: رسائل اخوان الصفا، ج ۴، ص ۳۱۲ و ۱۳۵.

۷. ر.ک: صدر المتألهین، شرح اصول کافی، کتاب العقل و الجهل، ذیل روایت ۲۰، ص ۵۴۶.

۸. ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِ هَارُوتَ وَ مارُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ﴾ (بقره (۲) آیه ۱۰۲).

ممیزات اعجاز و سحر

به هر حال چه سحر را واقع نما بنگاریم و چه دارای واقعیت، در ظاهر و خیال مشاهده‌کنندگان امری واقعی است و باید آن را با اتکا به خواص و ممیزات از معجزه تشخیص داد تا موجب التباس آن دو نگردد. با تأمل در حقیقت اعجاز و سحر می‌توان ممیزات و خوارق ذیل را برای تشخیص آن دو ذکر کرد که عبارت‌اند از:

الف) عدم تحدی سحر: معجزه ملازم با ادعای نبوت و تحدی است که سحر فاقد آن است. در صورت ادعای نبوت و تحدی ساحر، با اتکا به ممیزات دیگر می‌توان کذب بودن آن را نشان داد.

ب) وجود اسباب ناشناخته سحر: عمل سحر با توسل به علل و اسباب طبیعی و نفسانی ناشناخته برای اکثر مردم انجام می‌گیرد که از راه تعلیم و ممارست می‌توان آن را باز شناخت. اما بنابه دیدگاه مشهور، معجزه فعل الهی است که خارق طبیعت است که باز شناخت آن به دلیل فرا طبیعی بودن، در فهم انسانی نمی‌گنجد. از این رو، ساحران در برابر اعجاز موسی سر تسلیم فرود آوردند، چرا که می‌دانستند معجزه آن حضرت در چارچوب سحر قرار نمی‌گیرد.

ج) اختصاص سحر به زمان خاص: انجام سحر احتیاج به زمان خاصی دارد و ساحر نمی‌تواند در همهٔ زمان‌ها دست به عمل سحر بزند، به گونه‌ای که در صورت عدم ممارست راهکارها و اسباب آن را تدریجاً فراموش کرده و دیگر قادر بر انجام دادن سحر نخواهد بود.

د) احتیاج به تعلم و ممارست: خصوصیت بارز سحر کسبی بودن آن است. شخص ساحر باید مدت‌ها وقت خود را صرف یادگیری اسباب و مراحل سحر کند و بعد از ممارست و ریاضت‌های طولانی است که قادر بر خرق عادت خواهد بود، اما صاحب اعجاز بدون مراحل مقدماتی و تنها با قدرت الهی است که دست به اعجاز می‌زند.

ه) فاعل و غایت سحر غیر الهی: با تأمل در زندگی و خصوصیات اخلاقی و غایت ساحر نیز می‌توان سحر بودن عمل وی را تشخیص داد، چرا که ساحران نوعاً فاقد اخلاق برجسته و کمال هستند، چه بسا بعضی نیز متصف به رذایل و اخلاق ناهنجاری باشند و غایاتشان از سحر اهداف دنیوی و مادی باشد. بر خلاف صاحبان معجزه که تماماً انسان‌های پاک و دارای کمالات اخلاقی در حد عالی هستند و غایاتشان از اعجاز، غایات کمالی و معنوی و تبیین دین الهی است.

و) امکان معارضه و مغلوبیت سحر: یکی دیگر از ممیزات واضح سحر و اعجاز امکان مغلوبیت ساحر است. از آن جا که سحر و ساحر متکی به علل و اسباب طبیعی است و این راه همواره برای دیگران نیز باز است، هر لحظه امکان ابطال و مغلوبیت آن می‌رود و به اصطلاح، دست روی دست وجود دارد. اما معجزه که متکی به علتی فرا طبیعی و لا یتناهی است امکان مغلوبیت و معارضه در آن وجود ندارد^۱.

۱ علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «آنچه از خوارق عادت در راه شر واقع هستند؛ یعنی با مقاصد نفسانی و برای تحصیل آرمان‌های سر تا پا باز یجه دنیوی انجام می‌گیرد، مانند سحر و کهنات و تصرفات عجیبه ارتیاضی، هرگز از جهت قوت به پایه آن چه در راه حق و با انکا به نیروی بی‌پایان خدای آفرینش به وجود آمده، مانند معجزه و کرامت و دعای مستجاب نخواهد بود. سحر و کهنات و غیر آنها که چون در جانب شر بوده و ارتباطی به ماده دارند و اسباب مادیه و هر چه قوی‌تر فرض شوند، قوی‌تر از آنها نیز جایز الفرض است، لذا قابلیت مغلوبیت را دارند» (اعجاز از نظر عقل و قرآن، ص ۱۸).

تناسب معجزه با زمانه

تأمل در معجزات پیامبران در طول سده‌های متمادی ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که همه آنها در یک نکته مشترک بودند و آن تناسب و تطابقت نوع معجزه با مقتضیات علوم، فنون و خوارق عصر خود است؛ مثلاً در عصر حضرت موسی عمل و فن سحر از خوارق عادات رایج و شایع بود که متخصصان و چیره‌دستان مختلفی را در دامن خود می‌پروراند، کسانی که به آسانی می‌توانستند سحر را از غیر سحر تشخیص داده و یا سحر دیگری را ابطال کنند. در عصر حضرت عیسی علم طب و پزشکی پیشرفت فوق‌العاده‌ای داشت و پزشکان حاذقی وجود داشتند که می‌توانستند با علم طب بیماران صعب‌العلاج را درمان کنند. در عصر داود و یوسف نیز علم موسیقی و تعبیر خواب رایج و در تکامل بود.

اما در عصر ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان علوم ادبی با شاخه‌های مختلف آن نظیر شعر و فصاحت در اوج تکامل بود. معجزه پیامبر اسلام نیز مانند معجزات پیامبران پیشین مطابق زمانه شد. قرآن کریم یک معجزه کلامی در علوم ادبی عرب بود که تمامی چیره و زبردستان را متوجه خود کرد، به گونه‌ای که بیشتر آنان بر اعجاز بودن آن اعتراف کردند و برخی دیگر به کتمان حقیقت پرداختند و یا آن حضرت را متهم به سحر و جنون کردند.

علت تطابق اعجاز با زمان

حال این پرسش مطرح است که آیا دلیلی بر تطابق و مسانخت معجزات پیامبران الهی با فرهنگ، علوم و فنون خود زمانه هست؟ یا این که اتفاقی بیش نبود؟ توجه به یک نکته در پاسخ به سؤال فوق روشنگر سؤال و علت تطابق خواهد بود و آن این که، در اعمال و کارهای معمولی و عادی که از عهده همه یا اکثر مردم بر می‌آید، نمی‌توان حيله و تقلبی انجام داد، چرا که مردم به دلیل آشنایی با کاربردها و شیوه‌های آن به آسانی

می‌توانند آن را کشف کنند، اما در اعمال خارق‌العاده‌ای که از عهدۀ بیشتر مردم خارج است، جایی برای تقلب و قلب و واقعیت‌ها وجود دارد؛ مثلاً در فن جادوگری، ساحر می‌تواند با اتکا به فن سحر دست به خوارق‌عاداتی بزند که شناخت واقعیت و چگونگی آن برای مردم غیر متخصص مقدور نباشد، هر چند متخصصان و ماهران در امر سحر می‌توانند اصل سحر و چگونگی آن را تشخیص دهند.

با توجه به نکته فوق خداوند متعال برای زدودن توهم استناد صاحبان معجزه به علل طبیعی ناشناخته و علوم غریبه، نوع اعجاز هر عصری را مطابق علوم و فنون پیشرفته آن عصر قرار داد؛ مثلاً اگر معجزه حضرت موسی به جای تبدیل عصا به مار - که مشابه سحر رایج آن زمان مثل تبدیل طناب به مار بود - شفای بیماران ناعلاج یا زنده کردن مرده (معجزه حضرت عیسی) بود، چون متخصص و آگاهی از آن رشته در عصر موسی وجود نداشت، ممکن بود مردم و ساحران آن حضرت را متهم به سحر از نوع دیگر می‌کردند و ساحران نمی‌توانستند اتکای حضرت موسی به نیروی الهی در تبدیل عصا به مار را کشف کنند و در نتیجه، مقصود و غایت اعجاز، یعنی علم به صدق مدعی نبوت به دست نمی‌آمد، اما خداوند برای تحصیل غایت بعثت و تأکید بر ارزش معرفتی اعجاز، معجزات را هم سنخ خوارق‌عادات زمانه قرار داد.

مشابه استدلال فوق را می‌توان در معجزه حضرت عیسی و حضرت محمد ﷺ تکرار کرد. نکته فوق در بعضی روایات مورد تأیید قرار گرفته است، چنان‌که امام دهم در پاسخ یکی از اصحاب خود به نام ابن سکیت فرمود:

إِنَّ اللَّهَ لَمَّا بَعَثَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ السَّحَرُ فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَسْعِهِمْ مِثْلَهُ وَمَا أَبْطَلَ بِهِ سِحْرَهُمْ وَأَثَبَتْ بِهِ الْحِجَّةَ عَلَيْهِمْ وَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ عِيسَى فِي وَقْتٍ ظَهَرَتْ فِيهِ الزَّمَانَاتُ وَاحْتِاجَ النَّاسِ إِلَى الطَّبِّ فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ مِثْلَهُ وَبِمَا أَحْيَا لَهُمُ الْمَوْتَى وَأَبْرَأَ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَثَبَتْ بِهِ الْحِجَّةَ عَلَيْهِمْ. وَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا ﷺ فِي وَقْتٍ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ الْخَطْبُ وَالْكَلامُ - وَأُظْهِرَ قَالَ: الشَّعْرُ - فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ مَوَاعِظِهِ وَحِكْمِهِ مَا أَبْطَلَ بِهِ قَوْلَهُمْ وَأَثَبَتْ بِهِ الْحِجَّةَ عَلَيْهِمْ^۱.

عالمان اسلامی نیز در شرح این روایت به پردازش نکته فوق پرداختند.^۲

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۸.

۲. ر.ک: قاصی باقلانی، الانصاف، ص ۶۱؛ فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۱۱۲؛ صدر المتألهین، شرح اصول کافی، کتاب العقل و الجهل، ذیل روایت ۲۰، ص ۵۴۶؛ محقق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۸۵؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۶، ص ۲۲۲.

شبهه در ضرورت تطابق

برخی از معاصران^۱ ضرورت تطابق و تناسب معجزات با خوارق زمانه را مورد تردید قرار داده‌اند و برای تأیید مدعای خویش به خلق شتر حضرت صالح از کوه و دور بودن منطقه سکناى اطبای حاذق در عصر حضرت عیسی از منطقه رسالت آن حضرت استشهاد کرده‌اند. لکن از منظر کلامی و فلسفی باید گفت که در صورت وجود راهکار شناخت صدق مدعی نبوت مانند تنصیص پیامبر پیشین و عقل، می‌توان در ضرورت فوق شبهه وارد کرد. اما در صورت انحصار شناخت پیامبر به یک معجزه، به دلیلی که گذشت، باید معجزه مطابق خوارق عادات زمانه باشد، تا غرض از اتیان و آوردن معجزه حاصل شود. اما از منظر تاریخی آیا می‌توان ادعای فوق را اثبات کرد که بعض معجزات پیامبران گذشته با شرط فوق (انحصار اثبات نبوت به یک معجزه) مطابقتی با زمانه خود نداشته‌اند؟ ما پاسخ آن را به مؤرخان و پژوهش‌گران تاریخ حواله می‌دهیم.

۱. آیه‌الله معرفت اشکال فوق را در جلسه دفاعیه همین رساله مطرح کرده‌اند.

بخش دوم

چیستی و فاعل معجزه

حقیقت معجزه چیست؟ آیا می‌توان کنه و چگونگی خارق العاده بودن آن را روشن کرد؟ آیا عالمان دین و از جمله فلاسفه متأله توانستند به مقدار وسع خود و فهم مادی انسان راز آن را کشف و تبیین کنند؟ آیا علوم تجربی که هر روز به سیر تکاملی خود ادامه می‌دهد، در اثبات امکان و توضیح تصویر آن به یاری دین و فلسفه شتافته است؟ در عرض تبیین ماهیت اعجاز و تکمیل آن این سؤال مطرح می‌شود که معجزه فعل چیست؟ آیا اعجاز فعل مستقیم خداوند است و پیامبران در آن نقشی جز مظهر و مجلی فعل ندارند؟ یا این که بعضی معجزه‌ها فعل خود پیامبرانند که به وسیله نفس رحمانی و الهی خود دست به اعجاز می‌زنند؟

در پاسخ به این پرسش چهار نظریه ذیل مطرح می‌شود:

الف) معجزه فعل مستقیم خداوند است.

ب) برخی معجزه‌ها فعل مستقیم خدا و برخی دیگر فعل مأموران الهی «مدبرات»، مانند فرشتگان است.

ج) معجزه فعل خود پیامبران است.

د) بعضی معجزات فعل پیامبران و بعضی فعل خداوند است.

مناقشه جدی بین متألهان در استناد اعجاز به خدا یا پیامبر است که هر دو گروه برای اثبات مدعای خود به ادله‌ای اعم از عقلی و نقلی تمسک کرده‌اند. اما این که اعجاز فعل خدا یا فرشته الهی است (نظریه دوم) به دور از مناقشه مانده و دلیل آن بازگشت به نظریه اول است، چرا که طرفداران نظریه فوق معتقدند که ملائکه نیز به اذن و قدرت الهی دست به اعجاز می‌زنند. از این رو، ما نیز به تقریر و تحلیل سه نظریه دیگر می‌پردازیم:

اعجاز فعل خدا

اکثر قریب به اتفاق خدا باوران، معجزه را فعل مستقیم الهی توصیف می‌کنند که اکنون به گزارش برخی از طرفداران این نظریه می‌پردازیم:

اشاعره

از آن جا که اشاعره معتقد به انحصار مؤثر و فاعل در خداوند هستند، در استناد اعجاز به خداوند نیز درنگ نکرده و آن را مانند حوادث دیگر فعل الهی می‌دانند. این اعتقاد را می‌توان از تعاریفشان بر معجزه که پیش‌تر گذشت یافت. ابن تیمیه در این باره می‌گوید:

و آياتُ الانبياءِ مِنْ فعلِ اللهِ سبحانه وتعالى يفعلها آيةٌ و علامةٌ... فَأَمْرُ الآياتِ إِلَى اللهِ لَا إِلَى اختيارِ المخلوقِ وَاللهُ يَأْتِي بِهَا بِحَسَبِ عِلْمِهِ وَحَكْمَتِهِ^۱.

بغدادی در اصول الدین خود ضمن انتقاد از معمر به دلیل استناد معجزه به غیر خدا، معجزات را فعل الهی توصیف می‌کند^۲. فخر رازی نیز گوید:

فاعِلُ جميعِ هذه المعجزاتِ هو اللهُ تعالى، لِأَنَّ بَيِّنَاتِ فِي الْأَصْلِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ لَا مُؤَثِّرَ وَلَا مُؤَجِّدَ وَلَا مُكُونٍ إِلَّا اللهُ تعالى... فَتَبَيَّنَ بِالْأَصْلِ الْأَوَّلِ أَنَّ خَالِقَ كُلِّ المعجزاتِ هو اللهُ تعالى^۳.

ابن حزم^۴، تفتازانی^۵، قاضی ایجی^۶ و از معاصران مصطفی مراغی^۷ و رشید رضا^۸ و دیگران

۱ ابن تیمیه، النبوة، ص ۲۸۲.

۲ اصول الدین، ص ۱۷۶؛ الفرق، ص ۱۳۷.

۳ المطالب العالیة، ج ۸، ص ۹۹؛ المحصل، ص ۳۶۱. اما وی در برخی دیگر از آثارش، مانند المباحث المشرقية (ج ۲، ص ۴۳۶)، دیدگاه دیگری را برگزیده است که ذکر خواهد شد.

۴ ر.ک: الفصل، ج ۱، ص ۵۸.

۵ ر.ک: شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۷.

۶ ر.ک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۲۰.

۷ «المعجزات كلها من صنع الله مباشرة» (تفسیر مراغی، ج ۱، ص ۱۶۰، ذیل آیه ۴۸ آل عمران).

۸ «المعجزات كلها من الله تعالى لا من كسب الانبياء» (الوحي المحمدي، ص ۱۴۵).

از نظریه فوق جانب داری کرده‌اند.

امامیه

اکثر متکلمان امامیه اعجاز را فعل خدا، و نه پیامبر، تعریف می‌کنند. متکلمان امامیه، هر چند مانند اشاعره منکر مؤثریت و فاعلیت غیر خداوند نیستند، اما معتقدند که برای اثبات نبوت و ارتباط مدعی آن با خداوند باید اعجاز فعل خداوند باشد، نه فعل مدعی، تادلالت آن تمام شود. برخی دیگر علاوه بر ادله نقلی به دلیل تفویض نیز استناد می‌کنند که اشاره خواهد شد. علامه حمصی رازی ضمن این که اعجاز را فعل خدا تعریف می‌کند در پاسخ این اشکال که چرا وی اعجاز را تنها فعل خدا می‌داند و صدور آن را از پیامبر نفی می‌کند، می‌گوید:

الخارق للعاده ینبغی من قَبِلَ اللّٰهَ تَعَالٰی الَّذِی نَبَت حَکْمَتُهُ وَ اَنَّهُ لَا یُصَدِّقُ الْکَذَّابَ حَتّٰی یَدلّ عَلٰی صَدَقِ الْمَدْعٰی فَاَمَّا مَا یَکُوْنُ مِنْ قَبْلِ الْمَدْعٰی؛ فَاِنَّهٗ لَا یَدلّ عَلٰی صَدَقِہٖ اِذْ تُصَدِّقُ الْمَدْعٰی نَفْسَهٗ لَا یَکُوْنُ دَلِیْلَ صَدَقِہٖ^۱.

ابو صلاح حلبی^۲ (۳۷۴ - ۴۴۷) و شیخ طوسی^۳ مشابه دلیل فوق را در مورد اختصاص اعجاز به خداوند ذکر کرده‌اند.

علامه مجلسی استناد معجزات به قدرت و اراده پیامبران را تفویض و کفر صریح توصیف می‌کند:

اَنَّ یُقَالُ اَنَّهُمْ یَفْعَلُوْنَ جَمِیْعَ ذَلِکَ بِقُدْرَتِهِمْ وَ اِرَادَتِهِمْ وَ هُمُ الْفَاعِلُوْنَ لَهَا حَقِیْقَةً فَهَذَا کُفْرٌ صَرِیْحٌ دَلَّتْ عَلٰی اسْتِحَالَتِہٖ الْاَدَلَّةُ الْعَقْلِیَّةُ وَ التَّقْلِیَّةُ وَ لَا یَسْتَرْیِبُ عَاقِلٌ فِی کُفْرٍ مِّنْ قَالَ بِہٖ^۴.

مولی محمد صالح مازندرانی (م ۱۰۸۶ ق) در شرح اصول کافی خود قول به تعلق معجزات مانند زنده کردن مرده به خود پیامبران را یکی از مصادیق تفویض می‌نامد^۵. سید احمد صفایی از متکلمان معاصر ضمن رد نظریه فلاسفه مبنی بر صدور معجزه از

۱. المنتقد من التقلید، ج ۱، ص ۳۹۱.

۲. ابو صلاح حلبی، تقریب المعارف، مقدمه و تحقیق رضا استادی، ص ۱۰۴.

۳. الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۱۵۵؛ تفسیر التبیان، ج ۱، ذیل آیه ۶۰ بقره.

۴. مرآة العقول، ج ۳، ص ۱۴۳.

۵. شرح اصول الکافی، ج ۶، ص ۴۶.

نفوس پیامبران، تنها نقش اعدادی آن را می‌پذیرد.^۱ استاد محمد تقی جعفری^۲، شریعتی^۳ و مصطفی طباطبائی^۴ نیز از همین نظریه طرفداری کرده‌اند.

کلام مسیحی

بیشتر عالمان مسیحی نیز از دیدگاه فوق جانب داری کرده‌اند، مانند قدیس توماس آکویناس از آبای معتبر کلیسا. سوئیس برن موضع وی را چنین گزارش می‌کند:

برای این که رویدادی معجزه باشد، باید به گونه‌ای باشد که ایجاد آن فراتر از قدرت طبیعی و مخلوق باشد. در نتیجه، این فهم از لفظ «غیر معمولی» بود که آکویناس معتقد بود که تنها خدا به عنوان [موجود] غیر مخلوق، می‌تواند معجزه انجام دهد.^۵

پاپ بندیک^۶ (۱۶۷۵ - ۱۷۵۸) که کتابش به نام معجزه‌ها مورد تأیید کاتولیک رومی بود، از طرفداران دیدگاه فوق است، سوئین برن موضع وی را چنین گزارش می‌کند:

وی به‌طور طبیعی‌تری مجاز می‌داند که چیزی معجزه است که ایجاد آن تنها فراتر از «قدرت طبیعت محسوس مادی» است. بنابراین این، بر اساس دیدگاه بندیک، فرشتگان می‌توانستند معجزه انجام دهند. علاوه بر این وی بر این باور بود که اگر به انسان‌ها برای لحظه‌ای قدرت‌های فراتر از طبیعت‌شان اعطا می‌شد می‌توانستند معجزه انجام دهند.^۷

ادله قائلان به فعل خدا

طرفداران اختصاص اعجاز به فعل الهی برای اثبات مدعای خود به ادله عقلی و نقلی تمسک کرده‌اند که عبارتند از:

۱. توحید افعالی

پیش‌تر گفته شد که اشاعره به دلیل انحصار مؤثر و فاعل حقیقی به خداوند، منکر نقش

۱. علم کلام، ج ۲، ص ۸۲.

۲. شرح نهج البلاغه، ج ۱۰، ص ۹۳، ج ۲۲، ص ۳۳۲.

۳. تفسیر نوین، مقدمه؛ وحی و نبوت، ص ۲۳۲.

۴. خیانت در گزارش تاریخ، ج ۱، ص ۲۱۰.

۵. به نقل از ریچارد سوئین برن، مفهوم معجزه، ص ۳.

6. Pope Benedict

۷. مفهوم معجزه، ص ۳ و ۱۲.

واقعی انسان‌ها در اعمال خود شده‌اند و این مبنای خود را به معجزات نیز تعمیم و جاری کرده‌اند که تعلیل فخر رازی پیش‌تر گذشت.

برخی از امامیه نیز قول به فاعلیت واقعی پیامبران در صدور اعجاز را مصداق تفویض و سلب سلطنت الهی و در نتیجه مخالف توحید افعالی ذکر می‌کنند که پیش‌تر کلام علامه مجلسی و محمد صالح مازندرانی گذشت. به دیگر سخن، مقتضای اصل فلسفی «لا مَوْثَرٌ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» استناد فعل اعجاز به خداوند است.

ارزیابی

موضوع تفویض و توحید افعالی و به تبع آن مسأله اختیار و جبر یکی از مسائل حساس و مناقشه بر انگیز کلامی است که سابقه آن به سده اول بر می‌گردد. اشاعره به طرفداری از سلطنت مطلق و توحید افعالی، منکر اصل سببیت و اختیار انسان شده‌اند، از این رو، معتزله را به دلیل پذیرفتن اصل علیت و اختیار انسانی مورد انتقاد و چه بسا تکفیر قرار داده‌اند. معتزله نیز بر عکس اشاعره را به دلیل انکار اختیار انسانی متهم به عدول از اسلام واقعی و استناد قبایح به خداوند کرده‌اند.

ائمه اطهار با انتقاد از هر دو دیدگاه، منظر سومی را به نام «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الامرین» ترسیم کرده‌اند. مطابق این دیدگاه تأثیر اسباب در اشیا و اختیار آدمی در افعال خود، قابل انکار نیست، لکن نکته قابل توجه، قرار دادن قدرت و تأثیر آن نه در عرض فاعلیت الهی است تا نا سازگار با توحید افعالی باشد، بلکه در طول فاعلیت الهی است. در پرتو همین دیدگاه اگر کوچک‌ترین فعل انسانی حتی پیامبر را به خود وی با قطع نظر از فاعلیت طولی الهی نسبت دهیم، ناسازگار با توحید افعالی خواهد بود، اما اگر عمل خارق العاده انسان کامل، مانند پیامبر را با لحاظ فاعلیت طولی الهی به خود وی استناد دهیم، نه تنها مصداق تفویض نیست، بلکه عین «امر بین الامرین» خواهد بود. بنابر این، ملاک صدق تفویض نه صرف خارق‌العاده بودن فعل انسانی، بلکه لحاظ یا عدم لحاظ علیت طولی خداوند است، همان نکته‌ای که امثال علامه مجلسی آن را نادیده انگاشته و اندیشیده‌اند که با قول به صدور افعال غریب از خود پیامبران می‌توان مرتکب نظریه تفویض معتزله شد و سر از خیمه کفر در آورد. امام خمینی رحمته الله علیه به نقد آن پرداخته‌اند.^۱

۱. ر. ک: چهل حدیث، ص ۵۴۹.

۲. حفظ ارزش معرفتی اعجاز

طرفداران دیدگاه فوق معتقدند که دلالت اعجاز بر ارتباط مدعی آن با خداوند وابسته به اختصاص معجزه بر فعل الهی است، بدین سان از فعل انسان‌ها متمایز گردیده و ارتباط مدعی آن را با خداوند اثبات می‌کند. در صورتی که معجزه فعل خود پیامبر به شمار آید، نمی‌توان از آن مدعای وی را استنتاج کرد، چرا که انسان‌ها قادر بر انجام افعال دیگران هستند.

ابو صلاح حلبی در این باره می‌گوید:

طریق العلم بذلك أن يختص خرق العادة بمقدوراته تعالی کایجاد الجواهر و فعل الحیاة
أوقع الجنس من مقدورات العباد علی وجه لا تمکن إضافته إلی غیره^۱.

شیخ طوسی نیز مشابه تعلیل فوق را عرضه کرده است.^۲

تحلیل و بررسی

بحث تفصیلی در چگونگی دلالت اعجاز بر نبوت و ارتباط مدعی آن با خداوند در بخش مستقلی خواهد آمد. در آن جا خواهیم گفت که وجه دلالت اعجاز بر صدق مدعی آن انجام عمل خارق العاده‌ای است که دیگران از انجام دادن مانند آن ناتوان و عاجز باشند، اما این که عمل مزبور نیز از توان و قدرت خود مدعی، معجزه خارج باشد، اعتبار لحاظ آن در دلالت بر مدعی، مورد اثبات قرار نگرفته است.

به دیگر سخن، شرط اثبات ارتباط مدعی معجزه با خداوند تنها عجز دیگران است، اما این که آورنده آن نیز از اتیان آن ناتوان باشد، شرطی زاید و بدون دلیل است. در مورد اشکال طرفداران اعتبار شرط فوق، مبنی بر این که در صورت قدرت مدعی اعجاز بر عمل فوق، اعجاز از افعال خارق العاده بشری متمایز نخواهد شد و چه بسا موجب اشتباه معجزه با خوارق عادات دیگر شود، باید گفت که با تأمل در شرایط و فوارق معجزه از غیر آن، مانند عدم امکان معارضه و غیر قابل تعلم بودن، می‌توان معجزه واقعی را شناخت، که توضیح آن گذشت.

۱. تقریب المعارف، ص ۱۰۴.

۲. الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۱۵۵ و ۱۵۶.

۳. ظواهر آیات

برخی آیات قرآن مجید معجزه را به خداوند مستند می‌کند که از آن بر می‌آید که اعجاز فعل الهی است، مانند سرد شدن آتش برای ابراهیم و دو نیمه شدن دریا برای موسی:

﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾^۱؛

﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ﴾^۲.

علاوه بر شکافتن دریا برای موسی، جاری شدن آب از سنگ بر اثر زدن عصا^۳، خارج شدن نور از کتف موسی^۴، انزال من و سلوی^۵ و بلایایی، مانند طوفان و زلزله در آیات متعددی به خود خداوند نسبت داده شده است.

ترس موسی از مار شدن عصا

یکی از ادله معروف طرفداران دیدگاه فوق، ترس ابتدایی موسی از تبدیل عصای خود به مار بزرگ است. در قرآن آمده است: ﴿فَأَوْجَسَ فِی نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَىٰ، قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ﴾^۶ جریان ترس موسی در تورات نیز آمده است:

پس خداوند به او گفت: آن چیست در دست تو؟ گفت: عصا. گفت: آن را بر زمین بینداز و چون آن را به زمین انداخت ماری گردید و موسی از نزدش گریخت^۷.

طرفداران دیدگاه مذکور چنین استدلال می‌کنند: اگر اعجاز فوق با قدرت نفس خود حضرت موسی انجام می‌شد، هیچ توجیهی برای ترس موسی وجود نداشت، اما شدت ترس موسی از مشاهده جریان فوق و آرامش بخش خداوند به او بر می‌آید که اعجاز فوق فعل موسی نبوده، بلکه فعل مستقیم الهی یا اسباب دیگر، مانند فرشتگان بوده است. محی الدین عربی^۸ و سید احمد صفایی^۹ از آیه فوق چنین برداشتی را عرضه داشته‌اند.

۱. انبیاء (۲۱) آیه ۶۹.

۲. بقره (۲) آیه ۵۰.

۳. طه (۲۰) آیه ۶۷.

۴. نمل (۲۷) آیه ۱۲.

۵. بقره (۲) آیه ۵۷.

۶. طه (۲۰) آیه ۶۷ و ۶۸.

۷. سفر خروج، باب ۴، آیات ۱-۴.

۸. ر.ک: الفتوحات، ج ۳، ص ۴۱۷، (چاپ جدید).

۹. «اگر مبدأ نفسانی و نیروی روحی موسی به عنوان مقتضی و سبب در انقلاب عصای وی به اژدها تأثیر داشت و فقط

تحلیل و بررسی

در بررسی آیات فوق، نکات ذیل در خور تأمل است:

۱. سازگاری با علیت طولی: پیش‌تر گفته شد که بنابر مسلک «امر بین الأمرین» که مختار امامیه است، استناد تأثیر و فعل اشیا و انسان‌ها به دو علت و فاعل به نام خود شیء و خداوند بدون محذور عقلی و نقلی است. با اتکا به این اصل می‌توان گفت آیاتی که معجزه را نه به پیغمبر، بلکه به خود خداوند استناد می‌دهند نقش علیت طولی خداوند را در معجزه مورد توجه و لحاظ قرار داده‌اند و آن با استناد معجزه به خود پیغمبران، با توجه به علیت و فاعلیت قریب آنها هیچ‌گونه نا همخوانی ندارد.

پس آیات فوق را نمی‌توان دلیل بر نفی نظریه بعدی دانست، چرا که اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند.

۲. عدم دلالت بر مدعا: نکته دوم این که اگر دلالت آیات مزبور و فاعلیت و علیت انحصاری خداوند را بپذیریم، نسبت حصر بین معجزات خاص و خداوند خواهد بود؛ به این معنا که فاعل و علت منحصراً معجزاتی که مدلول آیات هستند، تنها خداوند خواهد بود و پیامبران در انجام دادن آنها نقشی ندارند، اما این که آیا فاعل معجزات دیگر، خداوند است یا پیامبر؟ پاسخ آن از آیات فوق به دست نمی‌آید، چرا که آیات فوق به صورت جزئی و موردی فاعل معجزات خاص را خداوند وصف می‌کند و به صورت اصل کلی به فاعلیت خداوند بر تمامی معجزات اشاره نمی‌کند.

به بیان دیگر، آیات فوق با نظریه تفصیل، یعنی استناد برخی معجزه‌ها به خداوند و بعضی دیگر به پیامبران، سازگار است و بر مدعای انحصار فاعل همه معجزه‌ها به خدا، دلالت نمی‌کند.

۳. وجود آیات مخالف: از ظاهر برخی آیات استناد معجزات به خود پیامبران به دست می‌آید - که در دیدگاه بعد خواهد آمد - و آن مخالف دیدگاه فوق است. پس نظریه مزبور، به معارض مبتلاست و باید برای آن چاره اندیشی کرد. بهترین راه حل نظریه تفصیل یا قول به علیت طولی است که در صفحات بعد به پردازش آن خواهیم پرداخت.

۴. ترس موسی از قوم خود: اما در مورد ترس حضرت موسی از مشاهده تبدیل عصا به

→ منتظر اجازه و رخصت خدا بود، ترسیدن و فرار کردنش از اژدهایی که خود مؤثر در پیدایش آن بوده معنا نداشت» (علم کلام، ج ۲، ص ۸۲).

اژدها باید گفت که با تأمل در مجموع آیات ناظر بر حضرت موسی و داستان عصای وی، این نکته به دست می‌آید که ترس آن حضرت دو قسم بوده است: قسم اول مربوط به مواجهه نخستین با وحی الهی است که خطاب رسید که عصای خود را - که سالیانی با آن گله‌داری می‌کرد - به زمین بیندازد که ناگهان مشاهده کرد که آن دسته چوبین به یک مار بزرگ تبدیل شد. در این لحظه حضرت موسی به شدت ترسید.

ظاهر آیات و حالات موسی نشان می‌دهد که حضرت موسی در تبدیل عصا به مار در وهله اول نقشی نداشته و خرق عادت مزبور متعلق به فعل الهی است، لکن نکته مهم این است که خرق عادت فوق، یعنی تبدیل عصا به مار در طور سینا و دور از انظار مردم، خارج از اصطلاح اعجاز است، بلکه آن در حقیقت از نوع ارهاص و ایجاد زمینه و آماده سازی برای حضرت موسی جهت انجام دادن عمل مزبور در وهله‌های پسین و در انظار مردم است. به تعبیر دیگر خداوند متعال خود با قلب عصا به مار حضرت موسی را متوجه قدرت نفسانی و الهی خود کرد.^۱

بعد از مرحله ارهاص و ایجاد زمینه روحی در موسی آن حضرت بارها خود با اذن الهی می‌توانست عمل فوق را تکرار کند.

اما ترس حضرت موسی که در آیات آمده مربوط به قلب عصا نیست، بلکه به دلیل اشتباه حقیقت امر، یعنی اعجاز وی با سحر ساحران است. قراین زیر ادعای فوق را تأیید می‌کند:

۱. آیه‌ای که دلالت بر ترس موسی می‌کند ناظر به زمان مقابله و تحدی وی با ساحران فرعون می‌باشد. این در حالی است که وی پیش از آن بارها شاهد تبدیل عصا به مار بود، چنان‌که هنگام اولین وحی و خطاب الهی^۲، هم‌چنین هنگام دعوت اولیه موسی از فرعون، وی شاهد تبدیل عصا به مار بود^۳. اگر فرضاً دلهره‌ای هم وجود داشت مربوط به دفعات اولیه

۱. احتمال دیگر که قابل بررسی است این است که حتی اولین قلب عصا به مار نیز به وسیله خود موسی انجام گرفت، اما چون با آن انس نگرفته بود و واقعاً شیء ترسناک می‌نمود، اگرچه فعل خود او بود، در وهله نخست ترسید.

۲. طه (۲۰) آیه ۲۵.

۳. قرآن کریم جریان ملاقات موسی با فرعون و دعوت وی به توحید و تبدیل عصا به مار را که بدون حضور ساحران صورت گرفته است، چنین نقل می‌کند:

﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ...﴾ قَالَ إِنَّ كُنْتُ جِئْتُ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنَّ كُنْتُ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ (اعراف (۷) آیات ۱۰۴ - ۱۰۷). آیات بعدی تصریح می‌کند که دعوت فرعون از ساحران برای مقابله با معجزه موسی بعد از ملاقات فوق بوده است. علاوه بر آن، چند آیه قبل از آیه‌ای که دلالت بر خوف موسی می‌کند، (طه (۲۰) آیات ۵۸ تا ۶۴) نیز خبر از وجود معجزه موسی پیش از انجمن ساحران می‌دهد، بدین‌سان، وی را متهم به جادوگری می‌کردند (ر.ک: شعراء (۲۶) آیات ۳۲ تا ۴۶).

بود نه زمان مقابله با ساحران.

۲. ظاهر آیات فوق دلالت بر قوت قلب موسی و عدم هراس از سحر ساحران و تبدیل عصا به مار می‌کند، چنان که وقتی ساحران خواستار شروع معارضه شدند، موسی به ضرس قاطع گفت که شما اول شروع کنید.

۳. نکته جالب بعد از تأمل در آیات مربوط به جریان فوق،^۱ عدم مذاقه مدعیان در آیات است، چرا که آیه شریفه زمان خوف موسی را متفرع بر مشاهده سحر ساحران و پیش از انجام معجزه خود ذکر می‌کند. بنابراین اگر فرضاً خوفی باشد مربوط به مشاهده سحر جادوگران است نه تبدیل عصا به مار، چنان که مدعیان به آن استناد می‌کند.

۴. ادعای فوق را روایت حضرت علی علیه السلام نیز تأیید می‌کند که فرمود: خوف موسی نه بر نفس خود، بلکه برای شفقت و دلسوزی وی از غلبه جهل و ضلالت بر حقیقت بود. روایت این است:

لَمْ يَوْجِسْ خِيفَةً عَلَى نَفْسِهِ بَلْ أَشْفَقَ مِنْ غَلَبَةِ الْجَهْلِ وَ دَوَلِ الضَّلَالِ.^۲

حاصل آن که نمی‌توان تنها با اتکا به خوف نخستین حضرت موسی تمامی موارد قلب عصا به مار را از آن حضرت سلب کرد.

۱. «قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّمَا أَنْ تُلْقِيَ وَإِنَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَ مَنْ أَلْقَى» قَالَ بَلْ أَتُوا فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْمَى. فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى * قَلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى * وَالَّذِي مَا فِي يَمِينِكَ... (طه ۶۵-۶۹).

۲. نهج البلاغه، ج ۴، شماره ۵؛ جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۱۴۱.

اعجاز فعل پیامبران

فلاسفة اسلامی و گروهی از متکلمان معجزات را فعل انبیا توصیف می‌کنند و معتقدند که پیامبران با اتکا به نیروی نفس خود که از قدرت فوق العاده و الهی بر خوردار است، دست به اعجاز می‌زنند و در حقیقت، رابطه آنان با معجزه رابطه‌ای تکوینی و از نوع علت و معلول است.

توضیح نظریه حکما

گفته شد که نظریه فوق خواسته است با اتکا به قدرت نفس خصوصاً نفوس پیامبران معجزات و سایر خوارق عادات را از قبیل کرامات، به خود پیامبران انتساب دهند. فلاسفة اسلامی برای تقریر و اثبات آن اصول و مقدماتی ذکر کرده‌اند که به اجمال بدان اشاره می‌شود:

۱. قوه حسی

اولین مرحله نفس حس امور مادی و مقابله و واکنش در برابر آنهاست. صاحب چنین حسی قادر بر فعل و حرکت است، اما فاقد قوه تخیل و حافظه است، مانند کرم ابریشم که به پروانه تبدیل می‌شود و به دلیل فقدان قوه تخیل و حافظه، خود را مکرر به آتش می‌زند، با وجود این که در دفعه اول اثر درد و سوختن را حس می‌کند^۱. وجود قوه احساس در حیوانات دارای شدت و ضعف است؛ مثلاً مورچه می‌تواند با قدرت نفس حسی خود اجسام به مراتب سنگین‌تر از وزن خود را حمل و نقل کند. نکته قوت آن تأثیر و تصرف بیشتر نفس در عالم مادی است.

۱. ر.ک: اسفار، ج ۸، ص ۱۵۸؛ الشواهد الربوبية، ص ۳۳۷.

۲. قوه مصوره و مخيله

مرحله دوم نفس، قوه تخيل و حفظ امور جزئي از بين رفته در حافظه است. به اين شکل که نفس بعد از مرحله حس، نقش امور حس شده را به خاطره خود سپرده و می تواند آنها را در زمان آينده دوباره به ياد بياورد. بر اين اساس است که حيوانات بعد از احساس درد و اذيت از يک کانال، از آن اجتناب می کنند.

نکته قوت مرحله فوق، حافظه بيشتر و سرعت انتقالی است که در حيوانات از درجات مختلفی برخوردار است.^۱

۳. قوه عاقله

دو قوه پيشين از قواي مشترک انسان و حيوان بود، اما انسان دارای قوه خاصی است که او را از ساير حيوانات متمایز و برجسته می کند که از آن به قوه «تعقل» تعبیر می شود.

دارنده این قوه، یعنی انسان اموری را ادراک می کند که در وعای قواي احساس و مخيله نمی گنجد؛ مثلاً ادراک خيرات و شرور آينده و عالم فراطبيعت و امور کلی از مختصات انسان است.^۲

تمرکز قواي سه گانه در پیامبران

گفته شد که نوع انسان واجد قواي مزبور (حسی، حافظه، تعقل) است، اما آن چه پیامبران را از ساير انسان ها متمایز و برجسته می کند، تمرکز و جمع قواي سه گانه در آنهاست که اکنون به تبیین آن می پردازیم:

از مطالب پيشين روشن شد که مبدأ و خاستگاه اصلی قوه حس، حافظه و تعقل انسان به نفس ناطقه بر می گردد که خداوند آن را در سرشت انسان به ودیعه نهاده است. هر قدر نفس انسانی رو به کمال و عالم معنا و مجردات باشد و از عالم مادیات و ماده روی برگرداند، به همین میزان قدرت نفس در سه جهت مزبور افزایش و استحکام می یابد. در پرتو همین اصل است که ما از انسان هایی که از دنیا و مادیات بریده اند، خوارق عادات متعددی را می بینیم.

۱. فلاسفه بعد از قوه مخيله، «قوه واهمه» را ذکر کرده اند که به دارنده آن این احساس می دهد که از خطر احتمالی و توهمی اجتناب کند، با وجود این که تا به حال از ناحیه آن هیچ خطر و اذیتی متوجه او نشده است؛ مثلاً حیوانات اهلی نوعاً

درندگان را شناخته و از آنها می گریزند (ر.ک: اسفار، ج ۸، ص ۲۱۱؛ شرح المنظومه، ص ۳۳۰).

۲. ر.ک: اسفار، ج ۸، ص ۱۵۸؛ الشواهد الربوبية، ص ۳۳۸.

چه از انسانهای الهی به عنوان معجزه و کرامت و چه از انسانهای غیر الهی، مانند مرتاضان و ساحران به عنوان سحر.

پیامبران انسانهایی هستند که با عنایت الهی به تهذیب نفس پرداخته و آن را به حد اعلای کمال رسانده‌اند.

پیامبر توانایی فوق العاده‌ای بر انجام خوارق عادات و تأثیر گذاری بر جریان طبیعت دارد و عالم تکوین خصوصاً عالم ماده در برابر اراده او خاضع و متأثر است.

معجزاتی که خارق طبیعت است، مانند شق القمر، ایجاد طوفان، باران، زمین لرزه، شفای مریض و رام کردن حیوانات درنده را می‌توان با قوه حسیه پیامبر تبیین کرد.

قوه مصوره و مخیله پیامبر به قدری قوی است که در حال بیداری یا خواب توانایی مشاهده عالم مثال را دارد و با اتصال به آن می‌تواند از امور گذشته و آینده آگاه شود. با این قوه است که پیامبران می‌توانند فرشته حامل وحی یا کتاب الهی و اشباح برزخی را مشاهده یا صدای غیر مستقیم خداوند را استماع کنند.^۱

اما قوه عاقله پیامبر، محصول تهذیب و صفای نفس است که در پرتو آن، نفس پیامبر مشابه روح اعظم می‌شود و به صرف اراده، به عالم غیب و ملأ اعلا متصل شده و علوم لدنی آن به پیامبران افاضه می‌شود. بدین سان، پیامبر ملائکه مقرب الهی را مشاهده می‌کند.^۲

تقریر دیگر^۳

نفس انسانی دارای دو قوه به نام قوه ادراکی و محرکه [فعلی] است، قوه ادراکی خود به دو قسم عقلی و حسی تقسیم می‌شود.

قوه ادراکی عقلی، مدرک کلیات و عالم تجردات در وعای کلی و عقلی است. قوه ادراک حسی، مدرک جزئیات و اشباح عالم مثال است و صورت معقولات کلی مرتسم در قوه عاقله به حد تمثل و جزئی تنزل یافته و به وسیله قوه مزبور ادراک می‌شود.

در اثر همین تنزل است که پیغمبر می‌تواند تمثال فرشتگان را مشاهده و صدای آنها و نیز کلام الهی را استماع کند.

اما قوه محرکه شأن تأثیر و فاعلیت دارد. همان‌طور که در همه انسانها اعضای بدن منقاد

۱ و ۲. ر.ک: الشواهد الربوبية، ص ۳۴۱.

۳. محقق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۶۶ (باقتباس).

و تابع نفس است، در پیامبران نیز عالم طبیعت به اختلاف فضل و مراتب آنان، تابع و مسخر ایشان است و به هر شکل که بخواهند می‌توانند در آن دخل و تصرف کنند.

تبیین برخی معجزات

حکمای اسلامی، هر چند در اصل توجیه و تبیین معجزات با اتکا به نیروی نفس مدعی نبوت و قوای سه گانه آن اختلافی ندارند، اما در تبیین موردی بعض معجزات، تقریرات و آرای مختلفی دارند؛ مثلاً در زنده کردن مرده، احضار غایب، شنیدن صدای سنگریزه، شق القمر سه دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول این که پیامبر در اصل ماده و متعلق معجزه تصرف می‌کند؛ مثلاً سنگریزه واقعاً به صدا در می‌آید و ماه واقعاً شکافته می‌شود و عصای موسی به وسیله ولایت تکوینی او به مار تبدیل می‌شود.

دیدگاه دوم این است که اعجاز پیامبر تصرف وی نه در متعلق واقعی معجزه، بلکه در حس مشترک و قوه مخیله مشاهده کنندگان، اعم از بینایی و شنوایی است، به این صورت که سنگریزه در مثال بالا واقعاً تکلم نکرده و ماه شکافته نشده است، بلکه در اثر تصرف پیامبر در قوای شنوایی و بینایی حاضران، آنها صدایی از سنگریزه شنیدند و فکر کردند که ماه شکافته شده است. محی‌الدین عربی تبدیل عصای موسی به مار را به صورت تصرف در قوه تخیل مشاهده کنندگان به عنوان یکی از دو تفسیر ذکر می‌کند.^۱

دیدگاه سوم قائل به تفصیل است. معجزاتی که تصرف در اصل ماده آنها مشکل و بعید به نظر می‌آید، مانند شکافتن ماه، آنها را معلول تصرف پیامبر در قوای ادراکی مخاطبان توصیف می‌کند و معجزات دیگر را معلول تصرف در اصل متعلق و ماده آنها.^۲

آرای حکما

بعد از تبیین و توضیح نظریه حکما اکنون به گزارش بعضی از آرای شان می‌پردازیم.

فارابی

وی با اشاره به نفس قدسی پیامبران و انقیاد عالم تکوین در برابر آن می‌گوید:

۱. ر.ک: الفتوحات، ج ۳، ص ۴۱۷، اما استاد حسن زاده آملی آن را از نوع تصرف نفس نبوی ذکر می‌کند. ر.ک: ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم، ص ۵۷۷.

۲. گوهر مراد، ص ۳۸۱.

النَّبوةُ يَخْتَصُّ فِي رُوحِهَا بِقُوَّةٍ قُدْسِيَّةٍ تَدْعُنُ لَهَا غَرِيْزَةَ عَالَمِ الْخَلْقِ الْاَكْبَرِ كَمَا تَدْعُنُ لِرُوحِهِ غَرِيْزَةَ الْخَلْقِ الْاَصْغَرِ فَتَأْتِي بِمَعْجَزَاتٍ خَارِجَةٍ عَنِ الْجِبِلَّةِ وَالْعَادَاتِ وَلَا يُعِيدُ مَراسِهَا وَلَا يَنْفَعُهَا شَيْءٌ عَنِ انْتِقَاشِ بِمَا فِي اللُّوْحِ الْمَحْفُوظِ مِنَ الْكِتَابِ الَّذِي لَا يَبْطُلُ ذَوَاتِ الْمَلَائِكَةِ الَّتِي هِيَ الرُّسُلُ فَيَبْلُغُ عِنْدَ اللَّهِ إِلَى عَامَةِ الْخَلْقِ^۱.

بو علی سینا

وی نیز مانند فارابی گوهر نبوت را کمال نفس در قوای سه گانه خود ذکر می کند و در آثار متعدد خود قدرت فوق العاده نفس انسانی را در انجام خوارق عادات مورد تأکید قرار می دهد^۲ و در احصای مبادی امور غریبه چنین می نویسد:

إِنَّ الْأُمُورَ الْغَرِيبَةَ تَتَّبَعْتُ فِي عَالَمِ الطَّبِيعَةِ مِنْ مَبَادِي ثَلَاثَةٍ: أَحَدُهَا الْهَيْئَةُ النَّفْسَانِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ... وَالسَّحْرُ مِنْ قَبِيلِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ، بِلِ الْمَعْجَزَاتِ وَالْكَرَامَاتِ^۳.

وی در جای دیگر شفای مریض، فرود آمدن باران، خسوف، زلزله و آرام کردن حیوانات درنده را معلول نفس قدسی پیامبران ذکر می کند^۴.

ابن رشد

وی نخست این تذکار را می دهد که فلاسفه متقدم اصل اعجاز را امری مسلم فرض کرده و درباره کیفیت آن بحثی نکرده اند^۵. وی هم چنین تأکید می کند که کیفیت اعجاز از درک عقول انسانی خارج است و مبدأ آن را همان مبادی اعمال فاضله انسانی می داند و می گوید:

إِنَّ كَيْفِيَّةَ وَجُودِهَا هُوَ أَمْرٌ أَلَهِيٌّ مُعْجَزٌ عَنِ إِدْرَاكِ الْعُقُولِ الْاِنْسَانِيَّةِ وَالْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ هِيَ مَبَادِي الْأَعْمَالِ الَّتِي يَكُونُ بِهَا الْاِنْسَانُ فَاضِلًا^۶.

وی تأکید می کند که اصل نظریه حکما با تبیین بیشتر و استناد آن به قوای نفسانی به بوعلی سینا بر می گردد^۷.

۱. فصوص الحکم، فص ۳۲.

۲. ر.ک: المبدأ و المعاد، ص ۱۱۵ به بعد؛ الهیات شفا، ص ۴۳۵.

۳. اشارات، ج ۲، نمط دهم، ص ۱۴۱، ۱۴۲.

۴. ر.ک: بوعلی سینا، رساله الکرامات و المعجزات و الأعاجیب، مندرج در کتاب التفسیر القرآنی و اللغة الصوفیة فی فلسفة ابن سینا، به اهتمام حسن عاصی، ص ۲۳۸.

۵. ر.ک: نهافت التهافت، ج ۲، ص ۷۷۳، ذیل مسأله ۱۶ و ص ۷۹۱، ص ۱۲۶. (چاپ سنگی).

۶. همان، ج ۲، ص ۷۷۵.

۷. «وَأَمَّا مَا حَكَاهُ فِي أَشْبَابِ ذَلِكَ عَنِ الْفَلَسَفَةِ فَهُوَ قَوْلٌ لَا أُعْلِمُ أَحَدًا قَالَ بِهِ إِلَّا ابْنَ سِينَا» (همان، ج ۲، ص ۷۷۵).

نجم الدین کاتبی

او نیز همانند ابن سینا با اتکا به سه خاصیت و کمال قوای نفس به تبیین اعجاز می‌پردازد^۱.

شیخ اشراق

وی در این مورد می‌گوید:

افعال غریب از انبیا هم چون احوادث زلزله و خسف و ایرای مرض و خضوع آسباع و طیور، ایشان را عجیب نیست که تو می‌دانی که بدن مطیع نفس است و مادت عالم مطیع مفارقات باشند^۲.

صدر المتألهین

وی در آثار متعدد خود می‌کوشد نبوت و معجزه را از طریق تکامل نفس در قوای متعدد پیامبران (حسیه، وهمیه، خیالیه، عاقله) تبیین و اثبات کند، چنان که علم به غیب را محصول کمال قوه مصوره و انجام خوارق عادات را محصول کمال قوه حسیه ذکر می‌کند:

کمال القوة المصوّرة يُؤدّي به إلى مُشاهدة الأسباب المنالیه و تَلَقّي المغیبات والأخبار الجزئیة منهم و الاطلاع على الحوادث الماضیه و الآتیة و کمال القوة الحساسة یوجب له شدة التأثير في المواد الجسمانیة بحسب الوضع فَمَنْ اتَّفَقَ فیهِ مرتبةُ الجمیعة فی کمالِ هذه النسبِ الثالثِ فَلَهُ رتبةُ الخلافةِ الإلهیةِ و استحقاتُ ریاسةِ الخلقِ فیکون رسولاً من الله یُوحی الیه و مؤیداً بالمعجزات^۳.

وی در موضع دیگر راز اثر پذیری عالم ماده را از نفس نبوی عنصر مادی بودن آن ذکر می‌کند که قابلیت تبدیل به صور و اشکال مختلف را دارد و برای آن شفای بیمار، سرد شدن آتش، زلزله و خسوف را مثال می‌زند.

محقق لاهیجی

وی می‌گوید:

معجزات و خوارق عاداتی که از مقوله فعل و تحریک و تأثیر است، منشأ آن خاصیت ثلثه

۱. ر.ک: نجم الدین کاتبی، حکمة العین، ترجمه عباس صوری، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۷۷ و ۴۴۷ و ج ۱، ص ۹۵.

۳. صدر المتألهین، الشواهد الربوبیة، ص ۳۴۱ و مبدأ و معاد، ص ۴۸۳ و الواردات القلیة، ص ۳ و ۱۱۳.

[قوة محرکه] است از خصایص ثلاثه مذکوره^۱.

آن گاه شفای مریضان، سرد شدن آتش، سیر کردن گرسنه، احضار غایب، حرکت دادن جسم و به سخن وا داشتن جسم را محصول خاصیت آن قوه ذکر می‌کند.

فیض کاشانی

وی در این مورد می‌گوید:

و مِنْ صِفَاتِهِ [النبي] أَنْ يَكُونَ ضَافِي النَّفْسِ فِي قُوَّتِهِ النَّظْرِيَّةِ صَفَاءً تَكُونُ شَدِيدَةً الشَّبَهَ بِالرُّوحِ الْأَعْظَمِ فَتَصِلُ بِهِ مَتْنِي أَرَادَ مِنْ غَيْرِ كَثِيرٍ تَعْمَلٍ وَ تَفَكْرٍ حَتَّى تَفِيضَ عَلَيْهِ الْعُلُومُ الدُّنْيِيَّةُ... وَأَنْ يَكُونَ قُوَّتُهُ الْمُتَخَيَّلَةَ قُوَّةً بِحَيْثُ يُشَاهِدُ فِي الْبِقِظَةِ عَالَمَ الْغَيْبِ وَ يَتَمَثَّلُ لَهُ الصُّورُ الْمُثَالِيَّةُ الْغَيْبِيَّةُ وَ يَسْمَعُ الْأَصْوَاتَ الْمَلَكُوتِيَّةَ وَ تَتَلَقَّى الْمَغْيِبَاتِ وَ الْأَخْبَارَ الْجَزْئِيَّةَ مِنَ الْمَلَكُوتِ فَيَطَّلِعُ عَلَى الْحَوَادِثِ الْمَاضِيَّةِ وَ الْآتِيَّةِ وَ أَنْ يَكُونَ قُوَّتُهُ الْحَسَّاسِيَّةُ وَ الْمَحْرَكَةُ فِي الْقُوَّةِ بِحَيْثُ تُؤَثِّرُ فِي مَادَّةِ الْعَالَمِ بِإِزَاءِ صُورَةٍ وَ الْبَاسِ أُخْرَى فَيَحِلُّ الْهَوَاءَ إِلَى الْغَمِّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَحْدُثُ الْأَمْطَارَ وَ الزَّلَازِلَ^۲.

حاجی سبزواری

حاجی در تبیین قوای سه گانه پیامبران می‌نویسد:

نبی را خصایص سه گانه می‌باشد به حسب قوای سه گانه که قوت قوه علامه و قوت قوه عماله و قوت قوه حساسیه باشد و اصول اعجاز به این خواص است... قوه عماله او در قوت باید به حدی باشد که ماده کاینات مطیع او باشد که هر صورتی که بخواهد از آن خلع و در آن لبس کند و چنان که هر نفسی در بدن خود هر تصرفی را می‌کند، عالم کون به منزله بدن او باشد^۳.

محمی الدین مهدی قمشه‌ای

منشأ همه معجزات و خوارق عادات، مانند شق قمر و تسبیح سنگریزه و عصا و ازدها و احیای اموات و غیره [معلول] همین تصرف و قوه است^۴.

۱. گوهر مراد، ص ۳۸۰.

۲. علم الیقین، ج ۱، ص ۳۵۱، (چاپ جدید) و ص ۸۳، (چاپ سنگی). وی در ج ۲، ص ۱۸۴، راز اثرپذیری عالم ماده از نفس سبوی را عنصر مادی آن ذکر می‌کند که قابلیت تبدل به صور و اشکال مختلف را دارد.

۳. مجموعه رسائل، ص ۲۰۰ و ۲۰۱؛ شرح المنظومه، ص ۳۲۳.

۴. حکمت الهی، ج ۲، ص ۴۵.

علامه طباطبائی

إِنَّ إِيْتَانَ الآيَاتِ المعجزة مِنَ الأنبياء و صدورها عنهم إِنما هو لِمبدء مؤثر موجود في نفوسهم الشريفة متوقف في تأثيره على الإذن... وبالجملة جميع الأمور الخارقة للعادة سواء معجزة أو سحراً أو غير ذلك ككرامات الأولياء و ساير الخصال المُكسبية بالارتياضات و المجاهدات جميعها مستندة إلى مبادئ نفسانية و مقتضيات إرادية^۱.

شهید مطهری

وی بعد از نقد موضع متکلمان می‌گوید:

بین معجزه و شخص معجزه آور یک نوع رابطه واقعی برقرار است، به طوری که صدور این عمل از غیر او ممکن نخواهد بود. معجزه نمایان گر کمال روحی و معنوی «ولی» خداست. هنگامی که ولی الله اعجاز می‌کند نیرویش متصل به نیروی الهی است؛ یعنی خدا به او اراده، قدرت و نیرویی مافوق بشری عنایت فرموده است^۲.

از دیگر معاصران علامه شعرانی^۳، حسن زاده آملی^۴، جوادی آملی^۵ و جعفر سبحانی^۶ از نظریه فلاسفه جانب داری کرده‌اند.

جمعی از متکلمان

گفته شده که آرای متکلمان در مقوله اعجاز و منشأ و فاعل آن با آرای فلاسفه ناهمخوانی دارد، لکن گروهی از متکلمان، اعم از اشاعره و معتزله و امامیه مانند فلاسفه، به علیت و یا حداقل تأثیر نفوس پیامبران در انجام دادن معجزات معتقد هستند که اینک به برخی اشاره می‌شود.

معتزله

از آن جا که متکلمان معتزله معتقد به قاعده «الواحد» هستند، معجزات را فعل خود

۱. المیزان، ج ۱، ص ۷۹ و ۸۰.

۲. آشنایی با قرآن، ج ۲، ص ۲۲۰؛ ولاءها و ولایت‌ها، ص ۸۳؛ مجموعه آثار، ج ۴، ص ۴۶۳.

۳. راه سعادت، ص ۱۷۵؛ شرح فارسی کشف المراد، ص ۴۸۸.

۴. «معجزات فعلی تصرف در کاینات و تسخیر آنها و تأثیر در آنها به قوت ولایت تکوینی انسانی، باذن الله است» (یازده رساله فارسی، ص ۱۹۶).

۵. وحی و رهبری، ص ۱۸.

۶. «إِنَّ للمعجزة علة إلهية مُتمثلة في نفوس الأنبياء وإرادتهم القاهرة» (الالهيات، ج ۳، ص ۸۱).

پیامبران توصیف می‌کنند و در تعلیل آن به عرضی بودن اکثر معجزه‌ها استناد می‌کنند که اشاره خواهد شد.^۱ معمر از مشایخ معتزله صراحتاً می‌گوید که معجزات فعل خداوند نیستند.^۲

ابوالحسن اشعری معتزله را در مقوله فوق به دو گروه تقسیم می‌کند.^۳

اشاعره

محمد غزالی

وی هر چند در بیشتر مواضع خود با توجه به مبنای کلامی اشاعره، معجزات را فعل مباشر خدا می‌داند، لکن در بعضی جاها اشاره‌ای به قدرت نفوس پیامبران نیز می‌کند. چنان که در یکی از آثار خود بعد از شمارش اقسام اعجاز (حسی و عقلی) و استناد آنها به فعل خدا در مورد قسم سوم، یعنی اعجاز تخیلی، آن را یکی از خصایص و ولایت تکوینی انبیا بر می‌شمارد.^۴

وی در موضع دیگری بعد از گزارش نظریه حکما در کمال قوه نظری و عملی پیامبران، خاطر نشان می‌سازد که ما با این مبنا مخالف نیستیم، لکن تنها منکر حصر معجزات به تفسیر فوق هستیم:

هذا مذهبهم في المعجزات ونحن لا نُنكرُ شيئاً ما ذكره و أن ذلك مما يكون للأنبياء وإنما نُنكرُ اقتصارهم عليه.^۵

فخر رازی

وی نیز موضع ضد و نقیضی اتخاذ کرده است که پیش‌تر موضعش در استناد اعجاز به فعل

۱. ر.ک: قاضی عبدالجبار، المعنی، ج ۹، ص ۲۳ و ۹۴.

۲. ر.ک: عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۱۷۶؛ الفرق، ص ۱۳۷.

۳. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۵۰.

۴. «القسم الثالث الخيالي، إن لسان الحال يصيرُ مشاهدًا محسوساً على سبيل التمثيل وهذه خاصية الأنبياء والرسل كما أن لسان الحال يتمثل في المنام لغير الأنبياء و يشتمون صوتاً و كلاماً كما يرى في منامه أن جُملاً يكلمه... فالأنبياء يرون ذلك في اليقظة و تخاطبهم هذه الإتيان في اليقظة و من كانت له ولاية تامّة تفيض تلك الولاية أشعتها على خيالات الحاضرين حتى أنهم يرون ما يراه و يسمعون ما يسمعه» (المضنون به على غير اهل، در مجموعه رسائل، ج ۴، ص ۱۴۷).

۵. تهاافت الفلاسفه، ص ۲۳۸. وی بعد از چند صفحه در پاسخ به این سؤال که به هر حال، مصدر اعجاز، نفس پیامبر است یا مبادی دیگر، مانند ملائکه؟ دیدگاه دوم را به عنوان «اولی» ذکر می‌کند: «والأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعالى إثمًا بغير واسطة أو بواسطة الملائكة» (همان، ص ۲۴۷).

مباشر خدا گذشت، لکن در المباحث المشرقية معجزات فعلی، مانند شفای بیمار، جریان آب از زمین، ایجاد طوفان، زلزله، خسوف و تبدیل جسم به حیوان و برعکس را به نفوس پیامبران استناد می‌دهد.^۱

از معاصران اشاعره صاحب تفسیر المنار قائل به تأثیر نفوس انبیاست.^۲
مولوی نیز می‌سراید:^۳

از وجود خود چو نی گشتم تهی	نیست از غیر خدایم آگهی
فانی از خویشم من و باقی به حق	شد لباس هستیم یکباره شق
چون بمردم از حواسم بوالبشر	حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

ادله نظریه

طرفداران نظریه فوق برای تأیید اثبات مدعای خود به ادله نقلی و عقلی تمسک کرده‌اند که عبارتند از:

۱. ظواهر آیات

ظواهر برخی آیات اعجاز را به فعل پیامبران استناد می‌دهد که از آنها چنین برمی‌آید که پیامبران در خلق خوارق عادت نقش تکوینی داشته‌اند هر چند قدرت و تصرف فوق با اتکا به اذن و نیروی الهی انجام می‌گیرد، مانند آیات ذیل:

الف) ﴿مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۴

آیه فوق، ایتیان و انجام داده آیه (معجزه) را به خود پیامبر استناد می‌دهد و تنها به توقف آن به اذن الهی اشاره می‌کند.

ب) ﴿إِنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۵

در این آیه حضرت مسیح، تبدیل گل به پرنده، شفای بیماران و زنده کردن مرده را به خود نسبت می‌دهد.

۱. ر.ک المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۴۳۶؛ المطالب العالیة، ج ۸، ص ۱۲۷.

۲. ر.ک: تفسیر المنار، ج ۱۱، ص ۲۲۵.

۳. مثنوی معنوی.

۴. فاطر (۳۵) آیه ۷۸. برای توضیح بیشتر ر.ک: مرتضی مطهری، ولایها و ولایتها، ص ۸۴.

۵. آل عمران (۳) آیه ۴۹.

ج ﴿إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي وَ تُبْرِءُ الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ بِأَذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِأَذْنِي﴾^۱.

خداوند در این آیه نیز انجام خوارق عادات مزبور را به حضرت عیسی نسبت می‌دهد و تنها به مسأله اذن اشاره می‌کند. علاوه بر آن، توقف اتیان اعجاز پیامبر به اذن الهی، خود دلیل بر تعلق آن به فعل و قدرت پیامبر است، برای این که اذن و اجازه در صورتی صدق و معنا پیدا می‌کند که در شخص مأذون مقتضی و قدرت انجام دادن فعل باشد و تنها انجام آن متوقف بر اجازه و اذن باشد. در حقیقت، اذن به معنای تجویز و تأیید فعل و شروع آن است، مانند لشکری که با اجازه فرمانده خود عملیاتی را انجام می‌دهد.^۲

آری، اذن الهی در مورد اعجاز تنها به معنای تجویز و تأیید صرف که امری اعتباری است، نمی‌باشد، بلکه یک جهت اذن الهی، همان اعطای نفس قدسی و قدرت خارق العاده برای آورنده معجزه است^۳ و به نظر می‌رسد اضافه متعدد اذن به خداوند در آیات مزبور برای از بین بردن توهم استقلال پیامبران در اصل خوارق عادات باشد که از آن به «تفویض» تعبیر می‌شود.

د ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رِخَاءً حَيْثُ أَصَابَ وَ الشَّيَاطِينَ كُلَّ بِنَاءٍ وَ غَوَاصٍ وَ آخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ﴾^۴.

این آیه بر ولایت تکوینی و تصرف حضرت سلیمان بر باد و شیاطین تصریح دارد.

ه ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رَسُلِي﴾^۵؛

و ﴿إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَ أَنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾^۶.

علاوه بر آیات نخست (استناد معجزات به پیامبران)، آیاتی وجود دارد که در آنها پیامبران جزء افراد یاری داده شده و پیروز به وسیله خداوند، توصیف شده‌اند که در مقام معارضه و

۱. مانند (۵) آیه ۱۱۰.

۲. علامه طباطبائی در این باره می‌گوید: «فَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْإِذْنَ إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ مَعْنَاهُ إِذَا كَانَ هُنَاكَ مَانِعٌ يَمْنَعُ تَصَرُّفَ الْمَأْذُونِ فِيهِ وَ الْمَانِعُ أَيْضاً إِنَّمَا يَتَصَوَّرُ فِيمَا كَانَ هُنَاكَ مَقْتَضٍ مَوْجُودٍ يَمْنَعُ الْمَانِعُ عَنْ تَأْتِيرِهِ وَ يَحْوُلُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ تَصَرُّفِهِ» (الميزان، ج ۱، ص ۷۹، و ر.ک: اعجاز از نظر عقل و قرآن، ص ۳۲)؛ شهید مطهری نیز می‌گوید: «کلمه "باذن الله" - که تو می‌کنی، ولی به اذن من می‌کنی - صراحت دارد که تو می‌کنی، ولی من خواسته‌ام که تو بکنی و با عمل تو این قضیه انجام بشود، خود کلمه "باذن الله" نشان می‌دهد که اگر کار خدا بود، دیگر به اذن خدا غلط بود» (مجموعه آثار، ج ۴، ص ۴۶۸ و ۴۶۹).

۳. شهید مطهری در تفسیر آن می‌گوید: «بدیهی است که اذن ذات احدیت از نوع اذن اعتباری و انسانی نیست که با لفظ و یا اشاره، ممنوعیت اخلاقی یا اجتماعی او را از بین ببرد. اذن پروردگان همان اعطای نوعی کمال است که منشأ چنین اثری می‌گردد و اگر خداوند نخواهد آن کمال را از او می‌گیرد» (ولاه‌ها و ولایت‌ها، ص ۸۴).

۴. ص (۳۸) آیات ۳۶-۳۸.

۵. مجادله (۵۸) آیه ۲۱.

۶. صافات (۳۷) آیه ۱۷۲ و ۱۷۳.

تحدی بر آمده‌اند که از آن بر می‌آید که خود پیامبران در صدور اعجاز دارای نقش و تأثیر بودند، چرا که غلبه، نصرت و تأیید در جایی صدق می‌کند که شخص مورد نظر نخست توان و استعداد اولیه انجام دادن فعلی را داشته باشد تا در مراحل تکمیلی فعل به امداد و یاری نیاز پیدا کند. علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد:

و هذا المبدأ النفساني المجرد المنصور بإرادة الله سبحانه اذا قابل مانعاً مادياً أفاض إمداداً على السبب بما لا يقاومه سبب مادي يمنعه، فأفهم^۱.
 (ز) ﴿و قال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم و عتوا عتواً كبيراً﴾^۲.

شهید مطهری در تبیین دلالت آن بر نظریه فوق می‌گوید:

این آیه خودش می‌فهماند که نزول ملائکه یا رؤیت پروردگار به آن معنا که پیغمبران ادعا می‌کردند که ما خدا را می‌بینیم البته نه با چشم سر، شایسته فقط بعضی از افراد است نه همه افراد. پس نفوس متساوی نیستند و نفوس خاص هستند که این شایستگی را پیدا می‌کنند و این هم باز دلالت می‌کند بر این که نفوس پیغمبران دارای یک درجه و مقام خاصی است که به موجب آن درجه و مقام خاص، هم وحی را تلقی می‌کنند و با ملائکه ارتباط پیدا می‌کنند و هم کارهای معجزه آسا را انجام می‌دهند^۳.

از معاصران علامه طباطبائی^۴، استاد سبحانی^۵ به آیات فوق استناد کرده‌اند.

۲. استحالة تأثیر مجرد بر مادی

مطابق اصل سنخیت و علیت - که در فلسفه مبرهن شده است - هر گونه تأثیر و فعل و انفعال در عالم مادی می‌بایست با علیت و سببیت مادی انجام گیرد و مجرد محض نمی‌تواند در عالم ماده مؤثر و علت واقع شود. به دیگر سخن، امر طبیعی علت و فاعل طبیعی و مادی می‌خواهد^۶ و چون اعجاز نه تنها در قلمرو مادی، بلکه خود فعل و انفعال مادی به وصف

۱. المیزان، ج ۱، ص ۸۰.

۲. فرقان (۲۵) آیه ۲۱.

۳. مجموعه آثار، ج ۴، ص ۴۶۹.

۴. المیزان، ج ۱، ص ۷۹ و ۸۰.

۵. ر.ک: جعفر سبحانی، الالهيات، ج ۳، ص ۸۱.

۶. علامه طباطبائی در این باره می‌گوید: «در جهان ماده از برای حوادث مادیه علل و اسباب مادیه موجود است که تحقق

خرق عادت است، از این رو، فاعل و علت مباشر بودن خداوند که، مجرد محض است، محال می‌باشد. مرحوم امام خمینی رحمته الله نیز می‌فرماید:

فَلَوْ صَدَرَ الْمُتَجَدِّدَاتِ الْمُتَصَرِّمَاتُ عَنْهُ تَعَالَى مِنْ غَيْرِ وَسَطٍ بِالمَبَاشَرَةِ وَالمَزَاوَلَةِ يَلْزَمُ مِنْهُ التَّصَرُّمُ وَالتَّغْيِيرُ فِي ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ الَّتِي هِيَ ذَاتُهُ^۱.

صدرالمتألهین با رد استناد مستقیم افعال طبیعی و جزئی به خداوند، که مختار اشاعره است، در تحلیل آن به عدم سنخیت مجرد با ماده اشاره می‌کند و می‌نویسد:

وَالأَوَّلُ محَالٌ بِالمَبَاشَرَةِ القَطْعِيَّةِ وَالأَدْلَةِ النَّقْلِيَّةِ؛ لِأَنَّ ذَاتَهُ أَجَلٌ أَنْ يَفْعَلَ فِعْلاً جَزئِيًّا مُتَغْيِرًا مُسْتَحِيلًا كَأَنَّهَا فَاسِدٌ وَ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ تَعَالَى هَذِهِ الأَنْفِعَالَاتِ وَالمَتَجَدِّدَاتِ فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ لَمْ يَعْرِفُوا حَقَّ الرُّبُوبِيَّةِ وَ معْنَى الإِلَهِيَّةِ^۲.

وی در جای دیگر فاعل مباشر افعال طبیعی را قسوی جسمانی ذکر می‌کند^۳. محقق لاهیجی بعد از تبیین اعجاز از طریق نفس نبوی در تعلیل عدم استناد مباشر آن به خداوند می‌گوید:

چون حدوث امور مذکوره محتاج به تحریک ماده و تصرف در طبایع است و مباشرت تحریک و تصرف مذکور لایق به جناب مقدس کبریانه^۴.

علامه طباطبائی در این مقوله می‌فرماید:

فَالأُمُورُ جَمِيعًا سِوَاءَ كَانَتْ عَادِيَّةً أَوْ خَارِقَةً لِلْعَادَةِ وَ سِوَاءَ كَانَتْ خَارِقَةً لِلْعَادَةِ فِي جَانِبِ الخَيْرِ وَ السَّعَادَةِ كَالْمَعْجَزَةِ وَ الكَرَامَةِ أَوْ فِي جَانِبِ الشَّرِّ كَالسِّحْرِ وَ الكَهَانَةِ مُسْتَنْدَةً فِي تَحَقُّقِهَا إِلَى اسْبَابٍ طَبِيعِيَّةٍ^۵.

وی در موضع دیگر اصل فوق را مستفاد از قرآن کریم می‌داند^۶.

→ هر حادثه‌ای متوقف به تحقق آنها بوده و هیچ‌گونه تخلفی در کار نیست». (اعجاز از نظر عقل و قرآن، ص ۱۵)
وی در موضع دیگر - بعد از تقسیم جهان آفرینش به سه مرتبه جهان عقل، مثال و ماده - می‌گوید: «پدیده‌های هر یک از این سه جهان معلول عللی هستند که از سنخ خودشان می‌باشند. حادث مادی معلول علل مادیه و موجود مثالی معلول موجود مثالی و موجود عقلی معلول موجودی از سنخ خود». (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵ ص ۱۹۹).

۱. طلب و اراده، ص ۶۴.

۲. اسفار، ج ۸، ص ۱۱۸.

۳. همان، ص ۱۰۹.

۴. گوهر مراد، ص ۳۳۴.

۵. المیزان، ج ۱، ص ۸۱ و ۸۲.

۶. «وَأَمَّا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ يُثَبِّتُ لِكُلِّ حَادِثٍ مَادِي سَبَبًا مَادِيًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ بعبارة أُخْرَى، يَثْبِتُ لِكُلِّ حَادِثٍ مَادِي مُسْتَنْدَةً فِي وَجُودِهِ إِلَى اللَّهِ سَبْحَانَهُ (وَ الكُلُّ مُسْتَنْدٌ) مَجْرِي مَادِيًا وَ طَرِيقًا طَبِيعِيًّا بِه يَجْرِي فَيُضُّ الوجودُ مِنْهُ تَعَالَى إِلَيْهِ» (الميزان، ج ۱، ص ۷۶).

برخی اندیشوران معاصر، مانند جعفر سبحانی^۱ و جوادی آملی^۲ بر دلیل فوق تأکید دارند.

۳. قاعدة الواحد

دلیل پیشین متکفل تبیین امور مادی بر مبنای علل و فاعل‌های مادی و طبیعی بود که بنا بر آن علت مجرد محض نمی‌تواند به‌طور مستقیم در فعل و انفعالات مادی مؤثر واقع شود که در این صورت، رهیافت آن استناد اعجاز به‌طور مستقیم به غیر مجرد محض و به غیر خداوند می‌باشد.

اما دلیل فوق که یک اصل فلسفی مبرهن است مدعی است که از فاعل و علت بسیط محض که منحصر در ذات باری است، تنها به‌طور مستقیم یک فعل و معلول می‌تواند صادر شود و بقیه معلولات، معلول صادر و معلول اول است و بدین‌سان، به‌علاوه‌ی مستند می‌شوند.

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه ست و صورت ها رسل

دستاورد قاعدة فوق نه تنها استحالة استناد اعجاز به‌طور مستقیم به خداوند است، بلکه تمامی عالم امکان - غیر از معلول اول - از قلمرو فعل مباشر خداوند خارج خواهد شد.

بیشتر فلاسفه و عرفا^۳ قاعدة مزبور را بدیهی و یا مبرهن و مسلم می‌انگارند که این جا می‌توان به ارسطو^۴، افلوپین^۵، کندی^۶، فارابی^۷، بوعلی سینا^۸، بهمنیار^۹، ابن رشد^{۱۰}، ابن عربی^{۱۱}،

۱. «إنَّسَابَ الحِوَادِثِ الجَزِئِيَّةِ المَتَجَدِّدَةِ المَتَقَضِيَّةِ بِلَا واسِطَةٍ عِلَلٍ وَأَشْبَابٍ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى المُنزَهَةِ عَنِ التَّجَدُّدِ وَالعَدْوِثِ مِمَّا لَا تَقْبِلُهُ الاَصُولُ الفِلسَافِيَّةُ» (الالهيات، ج ۳، ص ۷۶، پاورقی).

۲. «إِنَّ المَعْجِزَةَ إِذَا كَانَتْ أَمْرًا مَادِيًّا مَتَعَلِّقًا بِالمَادَةِ نَحْوًا مِنَ التَّعَلُّقِ - بِأَنَّ كَانَتْ فِيهَا كَالصُّورَةِ أَوْ عَلَيْهَا كَالعَرَضِ أَوْ مَعَهَا كَالنَّفْسِ المَتَّحِدَةِ مَعَ البَدَنِ - فَلَا يَدَّ لَهَا مِنَ سَبَبٍ قَرِيبٍ مَادِيٍّ وَإِنْ كَانَتْ لَهَا سَبَبٌ بَعِيدٌ غَيْرٌ مَادِيٍّ. فَلَا يَمْكَنُ أَنْ يَخْلُوتَ مَوْجُودٌ مَادِيٌّ بِدُونِ سَبَبٍ مَادِيٍّ». (علی بن موسی الرضا علیه السلام، ص ۱۳۹).

۳. فلاسفه، صادر اول را عقل اول و عرفا آن را وجود منبسط ساری در تمامی موجودات می‌دانند. ر.ک: قونوی، رسالة النصوص، ص ۷۴؛ عبدالرحمن جامی، الدررة الفاشرة، ص ۴۰ - ۴۲؛ ملا نعیم طالقانی، اصل الاصول، تعلیق سید حلال‌الدین آشتیانی، ص ۹۴.

۴. ر.ک: رسالة زنون، در مجموعه رسائل فارابی، چاپ حیدر آباد، ص ۷.

۵. ر.ک: افلوپین عند العرب، تحقیق و تقدیم عبدالرحمان بدوی، انتشارات بیدار قم، ص ۱۳۴.

۶. ر.ک: ابن رشد، مابعد الطبیعه، ص ۱۶۰، چاپ هندوستان؛ تهافت التهافت، مسألة سوم.

۷. ر.ک: رسالة فی وحدانية الله و تناهی جرم العالم، از سلسله فلاسفة العرب، الکندی، چاپ بیروت، ص ۸؛ رسالة الدعاوی القلیبه از مجموعه رسائل، ص ۴، چاپ هند؛ آراء اهل المدينة الفاضله، ص ۲۶.

۸. ر.ک: بوعلی سینا، اشارات، ج ۳، ص ۱۲۲.

۹. ر.ک: بهمنیار، التحصیل، ص ۳۴۱.

۱۰. ر.ک: ابن رشد، مابعد الطبیعه، ص ۱۶۰؛ تهافت التهافت، ص ۲۹۰.

۱۱. ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۳۴، ج ۱۰، ص ۳۷۹، (چاپ جدید).

قونوی^۱، محقق طوسی^۲، شیخ اشراق^۳، میرداماد^۴، صدرالمتألهین^۵، محقق لاهیجی^۶، ملاهادی سبزواری^۷، ملا عبدالله زنوزی^۸، ملانعیما عرفی طالقانی^۹، ابوالحسن شعرانی^{۱۰}، میرزا مهدی آشتیانی^{۱۱}، امام خمینی^{۱۲}، علامه طباطبائی^{۱۳} و حسن زاده آملی^{۱۴} نام برد. محقق لاهیجی با اتکا به اصل فوق معتقد است باید اعجاز را، که به خداوند استناد می‌شود، از طریق قول به سببیت روشن ساخت.

چون حدوث امور مذکوره [معجزات و کرامات] محتاج به تحریک ماده و تصرف در طبایع است و مباشرت تحریک و تصرف مذکور لایق به جناب مقدس کبریا نه، لهذا محققین احداث امور مذکوره را بی‌واسطه نسبت به جلال کبریایی ندهند و حدوث این امور را نیز چون سایر حوادث مستند به وسایط سازند. و این معنا منافی قول به فاعل مختار نیست، چنان که فخر رازی و اکثر متکلمین توهم کرده‌اند^{۱۵}.

۴. معجزه فعل عرضی و مستغنی از خدا

نظریه تفویض و واگذاری تدبیر و اداره عالم به خود عالم و استغنائی آن از خداوند به صورت قرائت‌های مختلف در طول سده‌های گذشته در میان بعض خداپاوران رایج بود.

۱. ر.ک: صدرالدین قونوی، نصوص الحکم، ص ۲۳-۲۸ و ۷۴؛ مصباح‌الأنس، ص ۳۰ و ۶۹.
۲. موضع ایشان در شرح اشارات، (ج ۳، ص ۱۲۲) و در نقدالمحصل، (ص ۲۳۷) موافق قاعده فوق است، اما در تجرید العقاید، (ص ۱۷۶) و در فصوص العقاید به انکار آن می‌پردازد و در رساله نصیریبه (ص ۱۷) آن را مسأله صعب می‌نامد.
۳. ر.ک: المطارحات، ص ۳۸۵؛ شرح حکمة الاشراق، ص ۳۱۴؛ رساله پرتونامه.
۴. ر.ک: میرداماد، قیسات، ص ۳۵۱ و ۴۱۰.
۵. ر.ک: صدرالمتألهین، اسفار، ج ۲، ص ۱۷۷، ۱۹۳، ۲۰۴ و ۲۰۹ و ج ۷، ص ۱۹۲ و ۲۰۷.
۶. ر.ک: محقق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۹۰؛ الشوارق الالهية، ص ۲۰۵.
۷. ر.ک: ملاهادی سبزواری، شرح الأسماء، ص ۳۳۷؛ مجموعه رسائل، ص ۳۷۵.
۸. ر.ک: ملاعبدالله زنوزی، لمعات الهية، با مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۶۵ و ۲۲۶.
۹. ر.ک: ملانعیما طالقانی، اصل الاصول، ص ۸۰.
۱۰. ر.ک: مولی محمد صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۱۲۳، تعلیقات.
۱۱. ر.ک: میرزا مهدی آشتیانی، اساس التوحید، ص ۵۰۴.
۱۲. ر.ک: امام خمینی ره، مصباح الهدایة، ص ۶۴ و طلب و اراده، ص ۶۹.
۱۳. ر.ک: نهاية الحکمه، المرحلة الثامنة، الفصل الرابع.
۱۴. ر.ک: حسن زاده آملی، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص ۸۴ و تزلزل‌دراری علی نظم الثانی، ج ۱، ص ۱۹۸ و تعلیقات بر شرح المنظومه، ج ۲، ص ۶۶۸. برای توضیح بیشتر ر.ک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی، ج ۲، ص ۲۶۷؛ سید محسن میری، «سروری بر قاعده الواحد»، ماهنامه کتاب ماه، ویژه دین، شماره ۱۹ (اردیبهشت ۱۳۷۸) و ۲۰؛ سعید رحیمیان، تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص ۲۲۹-۲۳۹.
۱۵. گوهر مراد، ص ۳۳۴.

برخی متألهان غربی، مانند بویل عالم را به ساعت و خداوند را به ساعت سازی تشبیه می‌کنند که گردش چرخ‌های عالم مانند ساعت از خداوند بی‌نیاز است.^۱ برخی معتزله از قرائت فوق خصوصاً در قلمرو افعال بندگان جانب داری می‌کنند و معتقدند انسان در انجام دادن فعل به خدا نیازی ندارد و مستقل است. قرائت دیگر معتقد است که خداوند تنها قادر بر آفرینش خود اجسام است، اما تغییر و تحولات بعدی اجسام که صورت عرض به خود می‌گیرند، از قلمرو فعل و قدرت خداوند خارج است. بر این اساس، چون معجزه نه خلق یک جسم، بلکه تغییر و تحول کمی و کیفی در آن است، از این رو، نمی‌توان آن را فعل خدا تفسیر کرد. قرائت فوق متعلق به بعض معتزله از جمله معمر و پیروانش است.

ابوالحسن اشعری در گزارش موضع معتزله می‌گوید:

وَهُمْ فَرَقْتَانِ: فَرَعَمَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ الْأَعْرَاضِ وَإِنْشَائِهَا وَرَعَمَتْ فِرْقَةٌ أُخْرَى مِنْهُمْ - وَهُمْ أَصْحَابُ مَعْمَرٍ - إِنَّهُ لَا يَجُوزُ.^۲

بغدادی دلیل معمر را عرض بودن اعجاز ذکر می‌کند که آن معلول جسم است نه خداوند و چون اعراض فعل خدا نیست، پس اعجاز نیز فعل خدا نخواهد بود.^۳ قاضی عبدالجبار اکثر معجزات و نه تمامی آن را اعراض می‌داند^۴، لذا در مواضع مختلف تصریح می‌کند که اعجاز می‌تواند فعل مستقیم یا با واسطه خداوند باشد.^۵

تحلیل و بررسی

در تحلیل نظریه فلاسفه باید گفت که اصل امکان و وقوع آن بدون محذور است. امروزه شواهد علمی و تجربی بر تأثیر فوق العاده اراده و نفس در عالم طبیعت وجود دارد که در جای خود خواهد آمد.

اما نکته در خور مذاقه، انحصار اعجاز و فاعل آن در نفوس پیامبران است، به این معنا که

۱. ر.ک: علم و دین، ص ۵۰

۲. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۵۰.

۳. «رَعَمَ مَعْمَرُ شَيْخَ الْقَدْرَةِ أَنَّ الْمَعْجَزَاتَ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا مِنْ فِعْلِ اللَّهِ؛ لِأَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَجْسَامَ وَالْأَجْسَامَ خَلَقَتْ الْأَعْرَاضَ فِي أَنْفُسِهَا وَ لَيْسَتْ الْمَعْجَزَةُ حَدُوثَ جِسْمٍ وَ أَمَّا وَجْهُ الْإِعْجَازِ كَوْنُ الْجِسْمِ عَلَى وَجْهِ لَمْ تَجْرِ الْعَادَةُ بِهِ وَ ذَلِكَ بِحُصُولِ نَوْعٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ فِيهِ وَ لَيْسَتْ الْأَعْرَاضُ فِعْلاً لِلَّهِ تَعَالَى» (اصول الدین، ص ۱۷۶؛ الفرق بین الفرق، ص ۱۳۷؛ ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۶۵)

۴. ر.ک: المعنی، ج ۹، ص ۲۳.

۵. «وَ اعْلَمُ أَنَّ مِنْ حَقِّ الْمَعْجَزِ أَنْ يَكُونَ وَاقِعاً مِنْ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً أَوْ تَقْدِيرًا» (همان، ج ۱۵، ص ۱۹۹).

آیا اعجاز مطلقاً فعل خود پیامبران است، یا این که برخی معجزات مستند به غیر پیامبر، مانند ملائکه و اسباب مستخر الهی است؟

به نظر می‌رسد ادله نظریه فوق تنها می‌تواند جنبه اثباتی آن را اثبات کند، اما ادله مذکور از اثبات این که تمامی معجزات مستند به نفوس انبیاست و معجزه‌ای غیر از استناد به انبیا نیست، ناتوانند. اکنون به توضیح آن می‌پردازیم:

۱. تحلیل دلیل اول

اما درباره آیاتی که ظواهر آنها اعجاز را به خود پیامبران استناد می‌دهد، باید گفت که اگر از این اشکال متکلمان که استناد فوق مجازی است نه حقیقی، صرف نظر شود، آیات فوق در مقام بیان صدور بعضی معجزات پیامبران هستند، اما این که این معجزات منحصر در افعال پیامبران باشند، از آیات فوق بر نمی‌آید؛ به تعبیر علمای منطوق، اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. علاوه بر آن، وجود بعضی آیات دیگر که ظاهر آنها استناد بعضی معجزات به غیر انبیاست، ادعای عدم حصر را تأیید می‌کند که در تقریر نظریه سوم بدان اشاره خواهد شد.

۲. تحلیل دلیل دوم

در ارزیابی دلیل دوم که مدعی بود اعجاز به دلیل مادی بودن نیازمند علت طبیعی است و چون خداوند مجرد است، نمی‌تواند فاعل مباشر اعجاز باشد، باید گفت که البته دلیل فوق در نقد نظریه متکلمان (توصیف اعجاز به فعل مباشر خداوند) می‌تواند کاربرد داشته باشد، اما نمی‌توان از آن، حصر اعجاز در فعل پیامبران را استنتاج کرد، زیرا ممکن است اعجاز فعل با واسطه خداوند از طریق تسخیر و تصرف در اسباب و علل طبیعی باشد و دلیل دوم فلاسفه نمی‌تواند آن را نفی کند.

۳. تحلیل دلیل سوم

عین اشکال پیشین بر دلیل سوم نیز وارد است، بنابراین، می‌توان اعجاز را به غیر پیامبران، یعنی خداوند، اما با اتکا به قاعده واحد و اصل سببیت، استناد داد.

۴. تحلیل دلیل چهارم

سستی دلیل برخی متکلمان معتزله مبنی بر آفرینش اعراض به وسیله اجسام و در نتیجه

عدم استناد معجزه به خداوند، که منتهی به نظریه تفویض می‌شود، در فلسفه و کلام ثابت شده است، چرا که ملاک احتیاج وجود ممکن اعم از مجرد و مادی و اعم از جوهر و عرض و استناد آن به واجب الوجود قید امکان است که در حدوث و بقا از آن منفک نیست.

بر این اساس، صادر اول و آخر (ماده) در ملاک فوق مشترکند، هر چند جسم و اعراض آن معلول با واسطه خداوند است، اما چون اصل وجود آنها، حدوثاً و بقاءً مستند به واجب الوجود است، باز از این منظر فعل الهی به شمار می‌آیند. این نکته به این اصل فلسفی اشاره می‌کند که، «لامؤثر فی الوجود الا الله»^۱.

همخوانی اصل فوق با اصل دیگر فلسفی، یعنی قاعده «الواحد» با توجه به علل طولی تا حدودی روشن است که توضیح بیشتر آن را باید از جای خود جستجو کرد. حاصل آن که، دیدگاه فلاسفه در استناد اعجاز به نفوس پیامبران بدون اشکال و سازگار با مبانی دینی است، اما ادله پیشین نمی‌توانند حصر و نفی معجزات دیگر را اثبات کنند.

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: اسفار، ج ۲، ص ۲۱۶ به بعد.

اعجاز فعل خدا و پیامبر

نظریه سوم در شناخت فاعل اعجاز مبتنی بر تفصیل است، به این معنا که برخی معجزات معلول و متأثر از نفوس پیامبران و برخی دیگر فعل مباشر خداوند است. بدین سان، می‌توان بین آیاتی که اعجاز را به پیامبران استناد می‌دهند و بین آیاتی که معجزه را به خداوند نسبت می‌دهد، جمع کرد.

پیشینه دیدگاه فوق به حکیم فیلو (۳۰ - ۲۰ ق م) بر می‌گردد. وی بعضی علوم و اخبار غیبی پیغمبر را فعل الهی و بعضی دیگر را نتیجه کمال قوه ادراکی توصیف می‌کند.^۱ قول مزبور به سیسرون^۲ نیز نسبت داده شده است.^۳

برخی متکلمان مسیحی، مانند ریچارد سوئین برن از این دیدگاه جانب داری کرده و بر این اعتقادند که مطابق بعض آیات انجیل (اعمال رسولان، باب سوم) بعضی از حواریون، مانند پطرس دست به معجزاتی می‌زدند.^۴

ظواهر عبارات برخی عالمان اسلامی نیز نظریه تفصیل را نشان می‌دهد که بدان اشاره می‌شود:

امام غزالی

وی بعد از گزارش نظریه حکما با حصر آن مخالفت می‌کند و می‌گوید:

هَذَا مَذْهَبُهُمْ فِي الْمَعْجَزَاتِ وَ نَحْنُ لَا نُنْكِرُ شَيْئاً مِمَّا ذَكَرُوهُوَ وَ إِنِّ ذَلِكَ مِمَّا يَكُونُ لِلْأَنْبِيَاءِ وَ إِنَّمَا تُنْكِرُ اقْتِصَارَهُمْ عَلَيْهِ.^۵

۱. به نقل از: امیل بریهیه، الآراء الدينية و الفلسفة لفيلون الإسكندري، ترجمه به عربی: محمد يوسف موسى و عبدالنجار، ص ۲۴۵.

2. Cicero

۳. ر.ک: امیل بریهیه، همان، ص ۲۴۵.

۴. ر.ک: مفهوم معجزه، ص ۱۲ و ۱۷.

۵. ر.ک: تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۸. وی در صفحات بعد در پاسخ سؤال مصدر اعجاز، نظریه استناد به خدا را نظر برتر و

محمی الدین عربی

او برخی معجزات، مانند تبدیل عصا به مار را استناد به خدا می‌دهد و دلیل آن را خوف و فرار موسی ذکر می‌کند.^۱

علامه حلی

وی در تبیین شرایط اعجاز، فاعل آن را خداوند یا پیامبر به قید امر الهی، ذکر می‌کند و می‌گوید:

الثَّالِثُ أَنْ يَكُونَ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِأَمْرِهِ.^۲

فاضل مقداد

ایشان نیز مانند علامه حلی در تبیین فاعل آن می‌گوید:

الثَّانِي أَنْ يَكُونَ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِأَمْرِهِ.^۳

آقا جمال الدین خوانساری (۱۱۲۲ق)

صدور آن (معجزه) از غیر حق تعالی به خودی خود ممکن نیست، بلکه می‌باید که یا فعل خدا باشد، یا خدا اعطای علمی یا قدرتی به بنده فرموده باشد که به آن اعتبار قادر بر چنین فعلی شده باشد.^۴

هاشم حسینی طهرانی

وی در شرح قید «بامر» می‌نویسد:

إِنَّ الْمَعْجِزَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا مِنْ قِبَلِهِ تَعَالَى بِأَنْ لَا يَكُونَ نَفْسُ النَّبِيِّ ذَاتَ تَأْتِيرٍ فِيهَا أَوْ بِأَمْرِهِ تَعَالَى

→ اولی ذکر می‌کند و می‌گوید: «والأولى بنا أوبكم إضافة ذلك الى الله تعالى إما بغير واسطة أو بواسطة الملائكة» (همان، ص ۲۴۷).

۱. «لو كان إنفعال المصاحبة عن قوة و همية أو عن أسماء أعطاها ما ﴿وَلِي مَدْبِرًا و لم يعقب﴾ فعلنا أن تم أموراً تختص بجانب الحق في علمه لا يعرفها من أظهرت على يده تلك الصورة» (الفتوحات، ج ۳، جزء ۴۱، باب ۴۰، ص ۴۲۱، چاپ جدید).

۲. كشف المراد، ص ۲۷۵؛ انوار الملوكوت، ص ۱۸۴.

۳. ارشاد الطالبين، ص ۳۰۷.

۴. رسالة مبدأ و معاد، ص ۱۹۲، مندرج در کتاب رسائل که به وسیله کنگره بزرگداشت ایشان در بهار ۱۳۷۸ چاپ و نشر یافته است.

بأن تكون ذات تأثير فيها^۱.

سید احمد صفایی

وی نظریه فوق را به بعضی دانشمندان نسبت می‌دهد.^۲

دلیل نظریه

طرفداران نظریه فوق برای اثبات مدعای خود به آیاتی استناد می‌کنند که ظواهر آنها دال بر استناد برخی معجزات، مانند سرد شدن آتش برای ابراهیم، نرم شدن آهن برای داود، توقف رود و جاری شدن آب از سنگ برای موسی، به خود خداوند است که توضیح آنها در تقریر نظریه اول گذشت.

تحلیل و بررسی

در ارزیابی نظریه تفصیل نکات ذیل در خور تأمل است:

۱- اگر مقصود از استناد بعضی معجزه‌ها به خداوند، استناد مباشر و بدون واسطه باشد که ظاهر کلام متکلمان چنین است، باید گفت که ادعای فوق با براهین عقلی و فلسفی ناسازگار است که اجمال آن در توضیح ادله فلاسفه گذشت، اما اگر مقصود از تفصیل استناد بعضی معجزات به پیامبران و بعضی به خداوند از طریق اصل سببیت باشد، به این بیان که اختیار برخی معجزات از عهده پیامبران خارج بوده و آنان نقشی در صدور و تحقق آنها ندارند و موجد و مصدر آنها خداوند است، هر چند چگونگی تصرف آن در صدور اعجاز، که امر مادی است، روشن نیست؛ مثلاً ممکن است تحقق خرق عادت به وسیله ملائکه عمال یا با تصرف در سیر علیت مجرد و مادی انجام گیرد؛ این مدعا با ادله و اصول فلسفی و عقلی سازگار است و می‌توان آن را بر آیاتی که دلالت بر صدور و تحقق اعجاز از سوی خداوند می‌کند، منطبق کرد، چرا که روش فوق، یعنی انجام دادن فعل به وسیله علل و اسباب مانند حرکت دادن ابرها به وسیله بادهای^۳، سرسبز شدن زمین به وسیله باران^۴ و جان ستادن

۱. توضیح المراد، ۶۵۳.

۲. ر.ک: علم الکلام، ج ۲، ص ۸۹.

۳. ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُبْرِئُ سَخَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلََدٍ مُّبِينٍ فَأَخْبَتْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (فاطر (۳۵) آیه ۹).

۴. ﴿وَ مَا أَنْزَلْنَا اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (بقره (۲) آیه ۱۶۴ و ر.ک: حجر (۱۵) آیه ۲۲؛ کهف (۱۸)، آیه ۴۵؛ روم (۳۰) آیه ۴۸).

به وسیله ملائکه^۱ و استناد دوباره آن به خداوند، در مواضع متعدد قرآن به کار رفته است. ۲- نکته دیگر این که بنابر آیات متعدد تردیدی در وجود و صدور بعض خوارق عادات در زمان پیامبران از سوی خداوند - به معنایی که گفته شد - نیست، لکن نکته ظریف در اطلاق اعجاز اصطلاحی بر آنهاست؛ به این معنا که نمی‌توان بر تمامی خوارق عادت عصر پیامبران که از سوی خداوند واقع شده است، واژه معجزه به اصطلاح کلامی که از ارکان آن مقام تحدی و اثبات نبوت است، اطلاق کرد. هم‌چنین بیشتر خوارق عادت خارج از معجزه اصطلاحی و داخل در معجزه لغوی و عرفی است.

تأمل در خوارق عادات واقع شده، ما را به این نکته رهنمون می‌سازند که بعض یا بیشتر خوارق مزبور خارج از معجزه کلامی است، لذا نمی‌توان برای تقسیم اعجاز اصطلاحی به دو قسم (نبوی و الهی) به آنها استناد و استشهاد کرد. اکنون به تحلیل بعض آنها می‌پردازیم: سرد و سالم شدن آتش برای ابراهیم^۲، هر چند عملی خارق عادت است که از توان انسانی به دور است و عرفاً از آن به معجزه یاد می‌شود، لکن تعریف اصطلاحی اعجاز بر آن صدق نمی‌کند، چرا که حضرت ابراهیم عمل مزبور را برای اثبات نبوت خویش نیاورده و قید تحدی در آن وجود ندارد، بلکه عمل مزبور یک فعل خارق العاده الهی است که برای نجات ابراهیم و تأیید مدعای او انجام گرفته است.

تولد حضرت یحیی از حضرت زکریا^۳، اسماعیل و اسحاق از حضرت ابراهیم^۴ در سن پیری، هم‌چنین تولد حضرت عیسی از حضرت مریم^۵، نه برای اثبات نبوت، بلکه برای استجاب دعای حضرت یحیی و به منظور ارهاص در دومی صورت گرفته است. جاری شدن آب از ضربه پای حضرت ایوب^۶، و از ضربه عصای حضرت موسی^۷ بر سنگ و کثیری از معجزات آن حضرت، مانند توقف دریا^۸، سایه ابر^۹، انزال من و سلوی^{۱۰}

۱. ﴿قُلْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ الَّذِي وَكَّلَ بِكُمْ﴾ (سجده (۳۲) آیه ۱۱). خداوند در آیه ۴۲ سوره زمر جان ستادن را به خود نسبت می‌دهد: ﴿وَاللَّهُ يَتَوَكَّلُ عَلَى الْإِنْفُسِ حِينَ مَوْتِهَا﴾.

۲. انبیاء (۲۱) آیه ۶۹.

۳. آل عمران (۳) آیه ۳۹؛ مریم (۱۹) آیه ۷؛ انبیاء (۲۱) آیه ۹۰.

۴. هود (۱۱) آیه ۷۱.

۵. آل عمران (۳) آیه ۴۵؛ مریم (۱۹) آیه ۲۰.

۶. ص (۳۸) آیه ۴۲.

۷. بقره (۲) آیه ۶۰؛ اعراف (۷) آیه ۱۶۱؛ شعراء (۲۶) آیه ۶۳.

۸. بقره (۲) آیه ۵۰؛ اعراف (۷) آیه ۱۳۸.

۹. بقره (۲) آیه ۵۷؛ اعراف (۷) آیه ۱۶۱.

۱۰. بقره (۲) آیه ۵۷؛ اعراف (۷) آیه ۱۶۱؛ طه (۲۰) آیه ۸۰.

به درخواست پیامبر و یا مردمان و نصرت آنان صورت می‌گرفت. برخی دیگر از خواری عادات به دلیل عدم ایمان مردم و با درخواست یا بدون درخواست پیامبران انجام می‌گرفت که مصداق بارز آن، عذاب و بلاهای الهی در دنیا است که به صورت‌های مختلف نازل می‌شد، مانند طوفان بر امت حضرت نوح^۱، زلزله بر قوم صالح^۲ و شعیب^۳، باران سنگ بر قوم لوط^۴.
تفصیل بیشتر مطالب در تحلیل غایات و اهداف اعجاز در فصول گذشته بیان شد.

نظریه مختار

با توجه به مطالب پیشین به نظر می‌رسد که نظریه فلاسفه در رکن اثباتی آن، نظریه‌ای قابل دفاع و مطابق نصوص دینی است، لکن حصر معجزات به معجزه‌های نبوی منطبق بر نصوص دینی نیست.

از سوی دیگر، نظریه متکلمان مبنی بر انتساب همه معجزات به فعل مباشر خداوند، با مبانی و اصول دینی و عقلی ناهمخوانی دارد که تعلیل آن گذشت.
اما در مورد نظریه سوم (تقسیم اعجاز به الهی و نبوی) باید گفت که قسم اول آن، یعنی استناد مستقیم بعضی معجزات به خداوند را نمی‌توان پذیرفت، چرا که استناد بعضی معجزات، حتی یک معجزه به فعل مباشر و بدون قول به سببیت به خداوند، با اشکالات پیشین عقلی و فلسفی مواجه است.

بنابراین، به نظر می‌رسد که باید نظریه اخیر را تکمیل و تنقیح کرد؛ به این معنا که مقصود از استناد بعضی معجزات به خداوند - که ظاهر بعض آیات است - و توصیف آن به فعل الهی، استناد و فعل مباشر نیست، بلکه استناد از طریق اصل سببیت است، به این صورت که خداوند متعال، فاعل بعضی از معجزات است و پیامبران در آن نقش تکوینی ندارند، اما نقش تکوینی خداوند، از طریق تصرف در علل و اسباب طبیعی و فرا طبیعی فعلیت می‌یابد که حقیقت آن بر ما روشن نیست. برای تأیید و اثبات آن می‌توان به دو معجزه روشن عصا و ید بیضای حضرت موسی اشاره کرد. با تأمل در آیات متعدد به نظر می‌رسد که آن دو نه فعل خود موسی

۱. یونس (۱۰) آیه ۷۱.

۲. اعراف (۷) آیه ۷۸.

۳. همان، آیه ۹۱؛ هود (۱۱) آیه ۹۴.

۴. اعراف (۷) آیه ۸۴؛ هود (۱۱) آیه ۸۷؛ حجر (۱۵) آیه ۷۳.

که فعل الهی بودند. آیه‌ای یافت نمی‌شود که خداوند آن دو را به خود موسی استناد داده‌است، برخلاف بعض معجزات دیگر که قرآن آنها را به خود پیامبران نسبت می‌دهد. خداوند معجزات بزرگ موسی را به عنوان «آیات الکبری» به خود استناد می‌دهد:

﴿لَتُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى﴾^۱.

علاوه بر آن، تأکید الهی بر موسی مبنی بر عدم خوف از تبدیل عصا به مار در اولین بار تبدیل آن^۲، خود قرینه دیگر بر مدعاست، چرا که اگر اعجاز فوق، فعل خود موسی بود، داعی بر خوف وجود نداشت.

حضرت عیسی در آیه‌ای می‌فرماید: من برای شما معجزه آوردم. ﴿جئتکم بآية من ربکم﴾ آوردن، اعم از این است که فعل فوق، فعل خود آورنده باشد یا این که فعل دیگری باشد، اما وی تنها آن را به عنوان مظهر نشان می‌دهد. ادعای فوق را ذیل آیه، یعنی ﴿من ربکم﴾ تأیید می‌کند. حداقل، آیه به صورت صریح بر هیچ کدام از نظریات دلالت نمی‌کند.

آخرین معجزه‌ای که در غیر بشری بودن آن تردیدی نیست، کتاب آسمانی و جاویدانی قرآن کریم است که بنابر قول مشهور الفاظ آن نه کلام نبوی، بلکه کلام الهی است. نکته آخر این که اکثر معجزات پیامبران را، که برای اثبات مدعای خود و در مقام تحدی و معارضه بودند، می‌توان جزء فعل خودشان تفسیر کرد. اما پیامبران در کنار معجزات خود همواره از خوارق عادات الهی با غایات مختلف برخوردار بودند، مانند سرد شدن آتش برای ابراهیم، تولدهای خلاف عادت، انزال مائده و یا نصرت آسمانی و معراج پیامبر اسلام، که از آنها به «معجزه عرفی» تعبیر می‌شود.

از این رو، می‌توان نظریه فلاسفه را مبنی بر حصر اعجاز در فعل نبوی چنین توجیه کرد که مراد آنها نه همه خوارق عادات (معجزه عرفی)، بلکه معجزه اصطلاحی است. اما چون اکثر معجزه‌های اصطلاحی در شمار افعال پیامبران هستند، براین اساس کلامشان ظاهر در حصر است، مگر این که بعضی مدعی حصر حقیقی بوده و بخواهند معجزه عصا و ید بیضا را نیز فعل خود موسی تفسیر کنند. اما اکثر آنها درباره قرآن به کلام الهی بودن آن تصریح می‌کنند.

۱ طه (۲۰) آیه ۲۳.

۲ ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَحْزَنْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ (طه (۲۰) آیه ۲۱). ذکر این نکته لازم است که برخی اندیشوران، مانند استاد حسن زاده آملی اعجاز مزبور را از نوع تصرف نبی در طبیعت می‌دانند. (ممدالهم، ص ۵۷۷).

بخش سوم

اعجاز و اصل علیت

اعجاز معلول علت طبیعی ناشناخته

با مذاقه و تعمق در ماهیت اعجاز و هم‌چنین کندوکاو در نظام حاکم بر طبیعت به این نکته رهنمون می‌شویم که تعریف شفاف معجزه، چندان هم سهل و آسان نیست، چرا که ارائه تعریف جامع و دقیق از اعجاز، در گرو پاسخ به سوالات متعددی است، از جمله این که، آیا در جهان امکان خصوصاً عالم طبیعت، نظام علت حکم فرماست یا این که اصل صدفه جاری است؟ و یا این که نظام حاکم صرف عادت الهی و یا رویه مداوم طبیعت است؟ بنابر فرض علت، آیا علت‌های جاری منحصر به علت‌های طبیعی و شناخته شده است یا این که علت‌های طبیعی ناشناخته و یا علت‌های فرا طبیعی نیز در فعل و انفعالات جهان نقش دارند؟ آیا هماهنگی امور، شگفت‌انگیز بودن، خروج از قدرت انسان، شرط اعجاز است یا نه؟ سرانجام آیا اعجاز فعل خود پیامبر است یا فعل خداوند؟ اندیشوران متأله و ملحد پاسخ‌های مختلفی را عرضه داشته‌اند و این خود زمینه اختلاف و تکرر تعریف‌ها و دیدگاه‌ها را فراهم آورده است که در این بخش به تحلیل و ارزیابی شش دیدگاه می‌پردازیم

اولین رویکرد متعلق به طرفداران اصل علت و انحصار فعل و انفعالات مادی به علل طبیعی است. برخی متألهان بر این باورند که آورنده معجزه، با شناخت و تسلط بر یک سلسله علل طبیعی که بر سایر انسان‌ها مجهول و ناشناخته مانده، دست به معجزه زده است. پس اعجاز مطابق قوانین طبیعت انجام می‌گیرد و در حقیقت، توقف و خرقی در بین نیست؛ مثلاً یک راه طبیعی تبدیل عصاره به مار این است که عصاره بعد از پوسیدن، خاک شدن، تبدیل به گیاه و خوردن حیوان طی سال‌های طولانی به مار تبدیل می‌شود.

راه دیگر آن که شناخت علت یا علت‌های طبیعی تبدیل مستقیم و سریع عصا به مار است که این راه برای دیگران پوشیده و راز آن تنها برای پیامبران کشف شده است.

عالمان غربی

قائلان دیدگاه فوق منکر معجزه‌هایی هستند که بر خلاف قانون طبیعت روی می‌دهد. در این جا برای توضیح بیشتر و هم‌چنین آشنایی با موافقان این دیدگاه به آرای بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

توماس آکوینی

وی در معنای معجزه می‌گوید:

معجزه به این معنا نیست که قانون طبیعی باطل شود یا موقوف و معطل گردد، معجزه خود طبق قانون اتفاق می‌افتد، اما چون معجزه بسیار نادر است ما نه علل و نه عمل آن را می‌توانیم تحقیق کنیم!^۱

اسپینوزا

وی می‌گوید:

ما باید کاملاً مطمئن باشیم که هر حادثه‌ای که در کتاب مقدس آمده است، باید مثل هر چیز الزاماً طبق قانون طبیعت روی داده باشد و اگر بر اثر شرایطی خاص معلوم شود که این رویدادهای کتاب مقدس با نظام طبیعت متعارضند، یا نمی‌توان آنها را از آن استنتاج کرد، باید یقین داشته باشیم که بی‌دینان آن را در کتاب مقدس وارد کرده‌اند، زیرا هر چه که خلاف طبیعت باشد، خلاف عقل و هر چه که خلاف عقل باشد، پوچ و لغو است.^۲

قدیس اکوستین

وی می‌گوید:

به نظر ما چنین می‌نماید که گویی این حرکت [معجزه] در جهت مخالف نظم طبیعت واقع می‌شود و لکن آن را خدایی که خود وی احداث می‌کند، خلاف این نظم نمی‌داند، طبیعت برای خدا همیشه همان خواهد ماند که خود او چنان خواسته باشد. هر گاه چیزی بر خلاف طبیعت

۱. فلسفه یا پژوهش حقیقت، به اهتمام پرفسور لوین، ص ۱۵۱.

۲. به نقل از: ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۸، ص ۷۱۸.

بینگاریم به خطا رفتیم^۱.

آیا ممکن است چیزی مطابق خواست خداوند اتفاق افتد و ضد طبیعت باشد؟ (خیر)، چرا که اراده و خواست آفریننده، همانا طبیعت هر شیء آفریده می‌باشد، بنابراین، معجزات مخالف طبیعت نیستند، بلکه مخالف طبیعت متعارف و معهود ما می‌باشند^۲.

شلایر ماخر و کارل هاز

دو هزار برابر کردن گرده‌های نان، آیا ممکن نیست عیسی از یک قانون سری طبیعت بهره گرفته باشد، همان‌گونه که یک دانه گندم به صد دانه مبدل می‌شود؟ شفای بیماران، نیرویی است که کم و بیش، بسیاری از مردم دارا هستند، شاید عیسی به حد کمال از این قدرت برخوردار بوده است^۳.

ه. پ. آون

وی در جلد سوم دائرة المعارف فلسفه می‌نویسد:

معجزه تخطی از طبیعت یا خرق قوانین نیست، بلکه نمونه‌ای از عملکرد طبیعت است که از طریق عمل خاص همان قدرت خلاقه که در جریان‌های عادی در کار است و می‌تواند در ذیل قوانین علمی مندرج گردد، به نحوی غیر عادی عمل کند^۴.

چارلز براد

و.ت. استیس موضع وی را چنین گزارش می‌کند:

پرفسور براد هنگام بحث از یکی از تحقیقات فیزیکی، معجزه را به عنوان رویدادی استثنایی وصف می‌کند، ولی نه استثنا در قوانین طبیعی، بلکه در انکارش‌ها و استنباط‌های عرف پسند^۵.

سوئین برن

وی که از فلاسفه دین معاصر است، معجزه را مقارنت غیر معمولی و فوق عادت،

۱. به نقل از: اتین زلیسون، روح فلسفه در قرون وسطی، ص ۵۷۳.

۲. خدا، خلقت و طبیعت در فلسفه اکوستین، تاریخ فلسفه کمبریج، فصل ۲۶؛ ترجمه سعید رحیمیان، کیهان اندیشه، شماره ۷۵، ص ۳۱.

۳. جلال الدین آشتیانی، تحقیقی در دین مسیح، ص ۲۱۵.

۴. به نقل از: خدا در فلسفه، ص ۲۷.

۵. و.ت. استیس، عرفان و فلسفه، ص ۱۲.

و نه نقض طبیعت، تعریف می‌کند.^۱
هالند، مکینون^۲، والاس و ستانلی دی براث^۳ از این دیدگاه جانب داری می‌کنند.

حکمای اسلامی و توسعه در علت طبیعی

عالمان اسلامی با گستردن علت طبیعی به اراده و نفس پیامبران و صاحبان کرامت تلاش نمودند که از اعجاز تصویری عقلانی عرضه کنند. توضیح آن در بخش پیشین گذشت. در این جا به دیدگاه برخی که قائل به وجود علت یا علت‌های طبیعی برای اعجاز هستند، اشاره می‌شود:

علامه طباطبائی

در جهان ماده برای حوادث ماده، علل و اسباب ماده موجود است که تحقق هر حادثه‌ای، متوقف به تحقق آنها بوده و هیچ‌گونه تخلفی در کار نیست، خواه ما بدانیم یا ندانیم.^۴
هر معلول طبیعی یک علت طبیعی لازم دارد، ولی نمی‌توانیم ملتزم باشیم که علت طبیعی، همین چیزهایی است که ما آنها را به عنوان علل طبیعی شناخته‌ایم.^۵
علامه در تفسیر قیم خود تصریح می‌کند که معجزه مانند سایر امور خارق‌العاده به وسیله اسباب عادی و طبیعی انجام می‌گیرد، لکن بعضی از این اسباب باطنی و ناشناخته است.^۶

علامه شعرانی

وی دیدگاه مزبور (وجود علت طبیعی مخفی برای معجزه) را به معتزله و امامیه استناد می‌دهد و می‌گوید:
غیر اشاعره گویند: اسباب بر دو گونه است: اول اسباب معروف و عادی. دوم سبب نادر الوقوع و

۱. ریچارد سونین برن، مفهوم معجزه، ص ۶ و ۸۳.

۲. ر.ک: مایکل پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.

۳. ر.ک: رؤف عبید، انسان روح است، نه جسد، ص ۱۲۲۱.

۴. علامه طباطبائی، اعجاز از نظر عقل و قرآن، ص ۱۴.

۵. همان. مجموعه مقالات، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، ج ۱، ص ۲۹۸.

۶. «فقد تبين من الفصول السابقة من البحث أن المعجزة كسائر الأمور الخارقة للعادة لا تفارق الأسباب العادية في الاحتياج إلى سبب طبيعي وأن مع الجميع أسباباً باطنية... وأن المعجزة مستندة إلى سبب طبيعي حقيقي بإذن الله وأمره». (الميزان، ج ۱، ص ۸۲).

مخفی که خرق عادت است؛ مثلاً پیدایش جنین به مقارنت مرد و زن مههود است. کسی از دیدن آن تعجب نمی‌کند، چون امری مألوف دیده است. اما پیدایش جنین در رحم زن بی‌مرد (مانند حضرت مریم) مههود نیست و عادت به دیدن آن نکرده‌ایم، لذا از آن تعجب می‌کنیم و آن سببی دارد خفی و نادر که از آن آگاه نیستیم.^۱

وی در موضع دیگر ضرورت وجود سبب فرا طبیعی برای اعجاز را رد می‌کند.^۲

بعض متکلمان

صاحب تفسیر المنار موضع برخی متکلمان را چنین گزارش می‌کند:

و مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ إِنَّ لَهَا اسباباً خفيفةً روحيةً لم يطلع الله الأمامَ عليها و لكنه خص الأنبياء بها.^۳

برخی معاصران نیز اعجاز را امری طبیعی توصیف کرده^۴ و برخی دیگر منکر وجود معجزه از نوع فرا طبیعی شدند.^۵

۱. علامه شعرانی، راه سعادت، ص ۱۷۲ و ۱۷۷.

۲. شرح فارسی بر کشف المراد، ص ۴۸۸.

۳. تفسیر المنار، ج ۱، ص ۳۱۵.

۴. در تفسیر احسن الحدیث، نوشته سید علی اکبر قریشی (ج ۱، ص ۱۳۶) آمده است: «معجزه خارج از قوانین طبیعت نیست، ولی بشر راه آن را نمی‌داند و آن فقط در دست خداست». استاد جوادی آملی مانند علامه طباطبائی معتقد است که چون اعجاز متعلق به عالم ماده است، علت و سبب قریب آن نیز می‌بایست امری مادی باشد که آن علت گاهی شناخته شده و گاهی ناشناخته است: «إِنَّ المعجزة إذا كانت أمراً مادياً متعلقاً بالمادة نحواً من التعلق فلا بد له من سبب قریب مادی تَعَمُّ، قد يمكن معرفة ذلك السبب المادي و قد لا يمكن، لا إنه قد لا تكون لها سبب طبیعی أصلاً؛ اذ كلُّ حادث مادي فهو مسوق بمادةٍ حاملةٍ لإستعداد» (علی بن موسی الرضا و الفللسفة الإلهية، ص ۱۳۹. نقل با تلخیص).

۵. سید احمد خان هندی در مقدمه تفسیر خود می‌نویسد: «اگر معجزات مافوق فطرت یا خارق طبیعت قرار داده شود، ما وقوع چنین چیزی را ناممکن دانسته، همان طوری که تخلف از وعده قولی را ناممکن می‌دانیم و صریحاً می‌گوییم که اساساً وقوع چنین چیزی که بر خلاف قانون فطرت باشد، محرز و ثابت نیست» (تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه سید محمد تقی فخرداعی گیلانی، مقدمه و نیز ر.ک: شهید مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۴۳۲)؛ دکتر رؤف عبید، انسان روح است نه جسد، ص ۱۲۲۰.

اعجاز معلول علت طبیعی تسخیر شده

در تقریر پیشین آورنده معجزه به جای استفاده از علت‌های طبیعی معمولی و شناخته شده از علت‌های جایگزین برای مقصود خود استفاده می‌کرد که برای دیگران ناشناخته مانده بود. در فرض پیشین پیامبر دست به تسخیر و تصرف علل معمول طبیعت نمی‌زند، بلکه از علل طبیعی ناشناخته دیگری استفاده می‌کند. اما مدعای دیدگاه فوق این است که پیغمبر با ولایت تکوینی خود، دست به تسخیر و تصرف علت‌های طبیعی و معمولی عالم طبیعت می‌زند و با دخل و تصرف، به فعل و انفعالات مادی آنها شتاب بخشید و زمان معلولی را که بر حسب عادت تحقق آن منوط به گذشت زمان زیادی است، به حداقل ممکن تقلیل می‌دهد. این نوع اعجاز بر حسب عقلی ممکن بوده و هیچ‌گونه استبعادی ندارد، مانند تغییر و تحولاتی که امروزه از سوی دانشمندان تجربی، مثلاً در زمینه کشاورزی به منظور به حداقل رساندن زمان رشد و باروری محصولات اعمال و استفاده می‌شود.

محمد غزالی

غزالی شاید از اولین اندیشورانی باشد که امکان معجزه را از طریق فوق تبیین کرد و در پاسخ انکار بعض فلاسفه متذکر شد که ماده قابلیت تبدیل به اشکال و صورت‌های مختلف را دارد. وی برای اثبات امکان زنده کردن مرده به وجود مشابه آن در عالم طبیعت به تبدیل خاک به گیاه و گیاه به خون و منی حیوان، و تولد انسان از منی جامد اشاره می‌کند!

بعض معاصران

آیه الله فاضل لنکرانی بعد از قول به عدم نقض اصل علیت به وسیله معجزه، در تبیین آن

به تصرف آورنده معجزه در تقلیل زمان طولانی به حداقل ممکن اشاره می‌کند و تصریح می‌کند که اعجاز لازم نیست که حتماً خارق قوانین طبیعی باشد.

لا مانع من الاستلزام بثبوت العلة الطبيعية في باب المعجزة و خرق العادة إنما هو بلحاظ إلغاء التدریج و التدرج، و في الحقيقة خروجها عن حدود القدرة البشرية إنما هو بلحاظ هذا الإلغاء بحسب الزمان لا بلحاظ قطعها عن الارتباط بالعلة الطبيعية^۱.

در تفسیر نمونه نیز با چنین تفسیری مواجه هستیم:

مگر عصا و مار عظیم هر دو در گذشته‌های دور، از خاک گرفته نشده‌اند، البته شاید میلیون‌ها یا صدها میلیون سال طول کشید که از خاک این چنین موجوداتی به وجود آمد. منتها کار اعجاز، در این مورد بوده است که آن مراحل را که می‌بایست در طول سالیان دراز طی شود، در یک لحظه و در مدتی بسیار کوتاه انجام داده است^۲.

دیدگاه فوق کم و بیش در بین بعضی از معاصران طرفدارانی دارد^۳. بر دو دیدگاه فوق شبهات ذیل متوجه است:

(الف) امکان علم به علل معجزه و انجام دادن آن؛

(ب) خلاف طبیعی بودن؛

(ج) عدم دلالت بر نبوت.

توضیح بیشتر و بررسی آن را به بخش شبهات حواله می‌دهیم.

۱. مدخل التفسیر، ص ۲۵.

۲. آیه الله ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۳، ص ۱۸۲.

۳. رک: جوادی آملی، براهین اثبات خدا، ص ۲۵۴. در کتاب راز بعثت، (ص ۶۹)، نوشته ابو تراب هدایسی، با اشاره به خلقت شتر از کوه در عصر حضرت صالح، آمده است: «این عمل به ظاهر غیر طبیعی جلوه می‌کند، در صورتی که کاملاً طبیعی است. نه این تقریر که، سنگ، خاک و خاک، گیاه و گیاه، حیوان می‌شود، لکن با طول مدت و تصرفات اجزای عالم در یکدیگر به فرمان صانع و پروردگارشان. کاری که رسول کرده، به واسطه قوه تصرف ولایتی که خدا به او عنایت فرموده، بطیء را سریع و مدت دور را نزدیک نموده است»، (حرکت کند را تند). در کتاب رسالت قرآن در عصر فضا نوشته عبدالرضا حجازی، (ص ۱۰۵)، بر مبنای دیدگاه فوق، به تبدیل عصا به مار اشاره شده است.

اعجاز نقض طبیعت

قرائت عمومی از معجزه، نقض و خرق قوانین طبیعت به وسیلهٔ اعجاز است با این توضیح که خداوند حکیم برای تدبیر عالم طبیعت یک سلسله قوانین و علت‌های تکوینی در آن نهاده است. به اصطلاح وقوع رویدادها نه صرف عادت و توالی محض - که مکتب اشاعره است - بلکه مستند به علت‌های پیشینی است که با تحقیق آنها، وجود حوادث پسین به عنوان معلول، ضرورت پیدا می‌کند؛ مثلاً ارتباط آتش با حرارت ارتباطی تکوینی «علی و معلولی» است. مقتضای قانون طبیعت ایجاب می‌کند که با وجود آتش، وصف احراق و سوزاندن نیز محقق گردد، چرا که تفکیک این دو محال است.

طرفداران این دیدگاه اضافه می‌کنند که اطلاق و ضرورت قوانین طبیعت نسبت به علل طبیعی است و بدان معنا نیست که آنها مطلقاً استثنا بردار نیستند، چرا که در عالم امکان یک سلسله قوانین و علل مافوق طبیعت (فرا طبیعی) وجود دارد که قدرت تأثیر بر قوانین طبیعت و توقف آنها را دارند. علاوه بر آن، مطلق قوانین طبیعی و فرا طبیعی محکوم اراده و مشیت الهی هستند.

مطابق قرائت فوق، وقوع معجزه در عالم طبیعت، قوانین آن را نقض و خرق می‌کند، در عین حال، اتقان و اعتبار اصل علیت و استناد تمام پدیده‌ها به علت‌های خاص، به قوت خود باقی است و معجزه تنها خارق قانون طبیعت بوده و قوانین طبیعی را متوقف و ایستا می‌کند. علل فرا طبیعی در صورت حذف و توقف علت‌های طبیعی، جانشین آن می‌شود؛ مثلاً علت طبیعی شفای یک بیمار، مصرف داروی مخصوص در طول زمان است، اما ممکن است این بهبودی با علتی فرا طبیعی نیز به دست آید که تأثیر آن در زمان کمتری است، چنان که حضرت عیسی با الهام الهی از آن شیوه سود می‌برد.

حکمای اسلامی معمولاً با قول به مجرد نفس و ارتباط نفوس پیامبران و اولیا با عالم غیب، نفوس انبیا را مظهر خلاقیت و قدرت الهی توصیف می‌کنند و با حفظ نظام علیت و

در نهایت، خرق قانون طبیعت، به خوارق عادات دست می‌زنند.

مبنای فلسفی حکما در این قول، پذیرفتن قاعده «الواحد» و نظام‌مند بودن همه پدیده‌ها و رویدادهای عالم امکان است. توضیح بیشتر آن در بحث‌های پیشین گذشت. در این جا می‌توان به فارابی^۱، بوعلی سینا^۲، شیخ اشراق^۳، صدرالمتألهین^۴ و از معاصران ابوالحسن شعرانی^۵، علامه طباطبائی^۶، شهید مطهری^۷، مصباح^۸، جعفر سبحانی^۹ و جوادی آملی^{۱۰} اشاره کرد. این جا به دلیل خوف از اطالة کلام تنها به موضع استاد مطهری بسنده می‌کنیم:

معجزه نه نفی قانون علیت است و نه نقض و استثنای آن، بلکه خرق ناموس طبیعت است.

فرق است میان خرق قانون علیت و خرق ناموس طبیعت...^{۱۱}

وی در توضیح چگونگی انجام دادن معجزه می‌گوید: وقوع آن از قلمرو علیت حتی نسبت به خداوند خارج نیست، اما علل آن برای ما مجهول است. در جای دیگر می‌گوید:

برای این که مردم خیال نکنند حساب علت و معلول و اندازه‌گیری در کار عالم نیست و احیاناً خداوند کاری را بدون رابطه علت و معلول انجام می‌دهد، بلافاصله می‌فرماید: «قد جعل لکل شیء قدراً»... خداوند هر گاه اراده کند، اشخاصی را به رازهای علت و معلول آشنا می‌سازد و اگر کسی از ناحیه پروردگار به این رازها آشنا گردید، می‌تواند هر گونه تصرفی در کار عالم بکند.^{۱۲}

بیشتر متکلمان اسلامی، هم‌چنین متألهان یهودی و مسیحی، هر چند مانند حکما اعجاز را خرق طبیعت می‌دانند، اما در تبیین آن به جای حفظ اصل علیت، قائل به خرق آن و مباشرت مستقیم الهی هستند که در پردازش دیدگاه بعد، بدان خواهیم پرداخت.

۱. فصوص الحکم، فص ۳۲.

۲. اشارات، نمط ۵.

۳. مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۴۴۷ و ج ۱، ص ۹۷؛ المطارحات، ص ۳۸۵.

۴. الشواهد الربوبية، ص ۳۴۱؛ اسفار، ج ۸، ص ۶۰ و ج ۲، ص ۲۰۴؛ مبدأ و معاد، ص ۴۸۳.

۵. ملاصالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۱۲۳ و ۲۳۴، تعلیقات.

۶. میزان، ج ۱، ص ۳۳۱.

۷. اصول فلسفه، ج ۳، ص ۵۱۰، پاورقی.

۸. راهنماشناسی، ص ۲۲۵.

۹. الالهیات، ج ۳، ص ۷۶.

۱۰. علی بن موسی الرضا، ص ۱۳۹.

۱۱. آشنایی با قرآن، ج ۲، ص ۲۰۹.

۱۲. همان، ص ۲۱۵.

فلاسفه ملحد غربی، مانند هیوم^۱، راسل^۲ و هاسپرز^۳ نیز اعجاز را ناقض قوانین طبیعت توصیف می‌کنند.

۱. دیوید هیوم، درباره معجزات، ص ۴۱۰.

۲. برتراند راسل، چرا مسیحی نیستم، ص ۵۲.

۳. جان هاسپرز، فلسفه دین، ص ۸۵.

اعجاز نقض علیت و فعل مستقیم خدا (جمع قاعده و استثنا)

بیشتر خدا باوران بر این باورند که معجزات مطابق قانون طبیعت و اصل علیت انجام نمی‌گیرد، تا بتوان با تعمیم علیت‌های فرا طبیعی، به معجزه‌ها تصویر عقلانی و فلسفی بخشید، بلکه می‌بایست در تبیین آن تنها به دخالت مستقیم خداوند قادر همه توان در دستگاه آفرینش تکیه کرد.

به دیگر سخن، نظام عالم مبتنی بر اصل سببیت و علیت (قاعده) است که به اعتباری فعل غیر مستقیم خداوند به حساب می‌آید، اما معجزات در حقیقت، فعل مستقیم خدا، استثنا و نقض قوانین حاکم بر طبیعت هستند. پس می‌توان در توجیه و تبیین نظام عالم، «قاعده» و «استثنا» را جمع کرد.

متکلمان امامیه

اکثر متکلمان امامیه به دلیل انکار قاعده «الواحد» و ظواهر آیات و هم‌چنین قول به توحید افعالی و نفی تفویض به زعم خود، اعجاز را فعل مستقیم خداوند و ناقض علیت توصیف می‌کنند که در این جا می‌توان به شیخ طوسی^۱، شیخ طبرسی^۲، شیخ مفید^۳، ابو صلاح حلبی^۴، سیدمرتضی^۵، حمصی رازی^۶، علامه مجلسی^۷، صفایی^۸ و غیره اشاره کرد.

۱. الاقتصاد، ص ۱۵۵؛ تفسیر التبیان، ذیل آیه ۶۰ بقره.

۲. تفسیر مجمع البیان: ج ۱، ص ۱۲۱، ذیل آیه ۶۰ بقره.

۳. النکت الاعتقادیه، مجموعه مصنفات، ج ۱۰، ص ۳۵.

۴. تقریب المعارف، ص ۱۰۴.

۵. الذخیره فی علم الکلام، ص ۳۲۸.

۶. المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۲۸۴.

۷. مرآة العقول، ج ۳، ص ۱۴۳.

۸. علم کلام، ج ۲، ص ۷۶ و ۷۷.

ابن حزم با پذیرش اصل علیت و طبایع، معجزات انبیا را خارج از آن توصیف می‌کند:
 إِنَّ مَعْجَزَ الْأَنْبِيَاءِ هُوَ خَارِجٌ عَنِ الرِّتَبِ وَعَنْ طَبَائِعِ كُلِّ فِي الْعَالَمِ وَعَنْ بَنِيَّةِ الْعَالَمِ، لَا يَجْرِي
 شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ عَلَى قَانُونٍ وَلَا عَلَى سُنَنِ مَعْلُومٍ لَكِنْ قَلْبَ عَيْنٍ وَإِحَالَةَ ذَاتِيَّةَ كَشَقِّ الْقَمَرِ^۱.
 شیخ عبده نیز دیدگاه فوق رابه مشهور استناد می‌دهد^۲. احمد صفایی از متکلمان معاصر
 با رد نظریه فلاسفه می‌گوید:

بعضی تصور کرده‌اند که خرق عادت انبیا هم، مانند خرق ساحران دارای علل پنهانی و مرموز
 است و از این راه امکان خرق عادت را اثبات کرده‌اند. چنان‌که از گفتار فیلسوف معروف شرق
 بوعلی‌سینا استفاده می‌شود... معجزه از دایره اسباب و مسببات جهانی بیرون است^۳.

عالمان غربی

اکثر عالمان مسیحی و یهودی چنین برداشتی از اعجاز دارند که بدان اشاره می‌شود.
 نویسنده کتاب قاموس مقدس می‌نویسد:

عجایب یا آیت یا علامت، واقعه‌ای را گویند که به قوت خدایی به طوری که خارق عادت بوده و
 برای صدق رسالت نبوت پیغمبری باذن الله بر دست مدعی نبوت جاری شود. آیت و علامت
 حقیقی، مافوق قواعد و قوانین طبیعی است که به واسطه توقف نوامیس طبیعت ظاهر می‌شود^۴.

قدیس آکویناس

وی می‌گوید:

آن چیزهایی را به درستی می‌توان معجزه نامید که به واسطه قدرت الهی جدا از نظم عمومی
 حاکم بر موجودات انجام گرفته باشد^۵.

فرانسیس بیکن

معجزات و کرامات ادیان یا حقیقت ندارند و یا حوادث غیر طبیعی هستند، بنابراین، ارتباط

۱. الفصل، ج ۵، ص ۵.

۲. «والمشهور أن الله يخلقها بغير سبب لتدل على أن السنن والنواميس لا تحكم على واضعها ومدبرها وهو إنما الحاكم المتصرف بها» (المنار، ج ۱، ص ۳۱۵).

۳. علم کلام، ج ۲، ص ۷۶ و ۷۷.

۴. جیمزهاکس، قاموس کتاب مقدس، واژه عجایب، ص ۵۹۸.

۵. به نقل از: براین دیویس، درآمدی به فلسفه دین، ص ۱۶۹.

به تاریخ طبیعت ندارند.^۱

مالبرانش

وی در کتاب «طبیعت و فیض» اعجاز را به عنوان نقض قانون وصف کرده و قوانین عام را تابع اراده عام خدا^۲ و اعجاز را تابع اراده خاص خدا^۳ می‌داند و بر این باور است که: خدا اراده و قانون عامش را بیش از هر چیز دیگر دوست دارد، لذا معجزه - که نقض این قانون عام است - مورد علاقه خدا نیست، ولی گاهی از سر ضرورت ناچار است دست به معجزه بزند.^۴

اهل ذوق

بار بور آرای آنها را چنین گزارش می‌کند:

بسیاری از اهل ذوق دست کم تا آخر قرن هفده دلشان می‌خواست معجزات مندرج در کتاب مقدس را - که احساس می‌کردند جزء میراث مسیحی شان است - از دایره شمول قوانین طبیعی خارج کنند. خداوند از آن جا که تابع و مقهور آفرینش خود نیست، می‌تواند در بعضی موارد نادر به دلایلی خاص، در کار جهان دخالت کند.^۵

منتقدان کتاب مقدس در سده نوزده نیز چنین تلقی از اعجاز داشتند و از این رو، خواهان حذف معجزات از کتاب مقدس بودند.^۶

بویل

توافق با قوانین کلی را نباید مطلق و بی‌استثنا دانست تا با اعتقاد به معجزات ناسازگار نیفتد، چون اگر چه آن نظریه بر حفظ نظم مستقر و مانوس طبیعت مبتنی و مصر است، لکن این را نفی نمی‌کند که صانع مختار و قادر طبیعت، هر وقت که خود صلاح می‌داند، بتواند آن دسته از قوانین حرکت را که خود در طبیعت نهاده و بقایشان محتاج به تأیید اوست، نقض یا تعلیق یا دگرگون کند.^۷

۱. محسن جهانگیری، احوال و آثار آراه فرانسیس بیکن، ص ۶۳.

2. VoIntes gene ales

3. VoIntes Particuliers

۴. روح فلسفه در قرون وسطی، ص ۵۷۱.

۵. علم و دین، ص ۵۰.

۶. ر.ک: ویلیام هوردن، راهنمای الهیات پروتستان، ص ۳۹.

۷. ادوین آرثر برت، مبادی ما بعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، ص ۱۹۴.

برخی معاصران مانند پترسون^۱، تان تای وی^۲ و گریس یانتس^۳ از دیدگاه فوق حمایت کردند.

در تحلیل دیدگاه فوق باید اشکالات عقلی و نقلی آن را یاد آور شد که خود مجال مستقلى مى‌طلبند. در این جا می‌توان به قاعده «الواحد» و استحالة نقض و توقف اصول عقلی مانند علیت و ظواهر ادله نقلی - که معجزات را به پیامبران استناد می‌دهند و هم‌چنین حاکمیت اصل سببیت را تأیید می‌کنند - اشاره کرد. این جا ما به سخن شهید مطهری بسنده می‌کنیم که می‌گوید:

این تصور اشتباه است. گذشته از این که علو ذات اقدس احدیت ابا دارد که یک فعل طبیعی بلاواسطه و خارج از نظام از او صادر گردد؛ این تصور بر خلاف نصوص قرآنی است. قرآن در کمال صراحت آورنده «آیت» را در خود رسولان می‌داند^۴.

۱. «غالب افراد معتقدند که معجزات را باید افعال مستقیم خداوند تعریف کنیم. به این معنا که اگر خداوند مستقیماً بر سلسله علل و معلول‌های ذی‌ربط سبقت نمی‌جست، یا در آنها جرح و تعدیلی روا نمی‌داشت، وقایع دقیقاً به این نحوی که رخ داده‌اند، واقع نمی‌شدند» (عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۰۱).

۲. «در این شرایط [در خواست و وقوع معجزه] نامعقول است که باز هم در پی آن باشیم که برای این قبیل وقایع استثنایی که با اراده و حکم این نوع شخصیت‌های دینی مربوطند؛ یک نظم طبیعی متعارف جستجو کنیم. در بعضی مواضع، تصدیق دخالت یک نیروی مافوق طبیعی کار معقول‌تری است» (همان، ص ۳۰۷).

۳. وی با اشاره به زنده شدن عیسی بعد از سه روز می‌گوید: «تمام انسان‌ها فانی‌اند، مگر کسانی که واجد نوعی خصیلت ناشناخته باشند؛ خصیلتی که فقط یک بار مشاهده شده و اکنون هیچ تفسیری جز دخالت خداوند برنناخته است. وقتی که یک قانون کاملاً مفهوم و کاملاً تثبیت شده، یک استثنای واحد داشته باشد و آن استثنا را نتوان معین کرد، مگر با توسل به دخالت خداوند ... در آن صورت، پاسخ شکاکانه، وافی به مقصود نخواهد بود» همان، ص ۳۰۷؛ ر.ک: راسل. چرا مسیحی نیستم، ص ۵۲؛ ژان وال، ما بعد الطبیعه، ص ۷۸۲؛ هرمن رندل، در آمدی به فلسفه، ص ۱۵۷.

۴. ولایه‌ها و ولایت‌ها، ص ۸۴.

اعجاز خرق عادت و فعل مستقیم خدا (جمع عادت و استثنا)

دیدگاه پیشین با پذیرفتن حاکمیت نظام سببیت و علیت، اعجاز را خارق و ناقض آن توصیف می‌کرد، اما این دیدگاه از اساس منکر وجود نظام علیت در عالم امکان است و پایایی و توالی حوادث و امور را صرف عادت و مشیت و فعل مستقیم الهی می‌داند که بین این امور هیچ رابطه تکوینی و علی و معلولی وجود ندارد؛ مثلاً عادت الهی بر این تعلق گرفته است که آتش همراه احراق و سوزاندن باشد. البته امکان این است که روزی آتش با برودت و سردی عجین گردد، اما خداوند متعال به ندرت بر خلاف عادت و خواست عمومی و کلی خود عمل می‌کند و اراده‌اش بر تدبیر نظام جهان مطابق «عادت» تعلق گرفته است. هر چند در موارد نادر، مانند معجزات خداوند بر خلاف عادت معمول عمل می‌کند؛ مثلاً در معجزه حضرت ابراهیم، خواست الهی بر عدم احراق آتش و برودت آن تعلق گرفت. بنابراین، اعجاز خرق علیت نیست، چرا که اصلاً علیتی در بین نیست، بلکه «خرق عادت» پیشین، و جایگزین شدن عادت و سنت دیگر است. به دیگر سخن، معجزه استثنا و توقف عادت پیشین و جانشینی سنت جدید است.

اشاعره

اشاعره در رأس طرفداران این دیدگاه قرار دارد که با طرح نظریه معروف «عادت» منکر نظام علیت و طرفدار مداخله مستقیم الهی در همه عرصه‌های عالم امکان هستند. امام غزالی از برجستگان این مکتب، یکی از انگیزه‌های نفی اصل علیت را توجیه معجزات ذکر می‌کند و بر این باور است که با پذیرش علیت، راه توجیهی برای معجزه نخواهد ماند. وی می‌گوید:

وإنما یلزم النزاع فی الأولى [أصل السببیه] من حیث إنه یبتنی علیها إنباتُ المعجزاتِ

الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر و من جعل مجاري العادات
لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك.^۱

موضع اشاعره در این مقوله روشن بوده و نیازی به گزارش نیست. ما تنها به احمد مصطفی
مراغی از عالمان و مفسران معاصر اشاعره بسنده می‌کنیم که می‌نویسد:

إن المعجزات كلها من صنع الله و هي سنة جديدة غير ما نشاهد كل يوم... فهي خلق سنة
جديدة في الكون و لا تتكرر إلا بإذن الله و لا يعرف الإنسان لها قاعدة لا يدرك طريقاً
لصنعها.^۲

بعضی امامیه

برخی اندیشوران امامیه با نگرش عرفانی به اصل علیت و یا تأثر از مکتب اشعری، منکر
اصل علیت به معنای متعارف آن شده، فاعلیت مستقیم الهی را بر جهان طبیعت ثابت می‌دانند.

محمد تقی جعفری

ایشان با توصیف اصل علیت به حجابی ضخیم برای شناخت خداوند، درباره فاعلیت
مستقیم خداوند می‌گوید:

آن چه در پهنه طبیعت است آثار مستقیم فاعلیت خداوند است که از دیدگاه‌های سطحی و
ابتدایی ما، نمایش موجودات مستقل و وابسته به علل طبیعی خود دارند.^۳

وی در جای دیگر اعجاز را امری فوق طبیعی می‌خواند^۴ هم‌چنین به صورت متعدد به
اشعار مولوی استشهد می‌کند که در آنها معجزات ناسازگار با عقل نظری و اصل علیت
توصیف شده است و می‌افزاید که تفسیر اعجاز با اتکا به اصل سببیت امکان‌ناپذیر است.^۵

بلکه بی‌اسباب بیرون زین حکم	آب رویانید تکوین از عدم
صد هزاران معجزات انبیا	کان ننگجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسباب، تصریف خداست	نیست‌ها را قابلیت از کجاست ^۶

۱. تهافت الفلاسفه، مسأله ۱۶، ص ۲۳۶.

۲. تفسیر المراغی، ج ۱، ص ۱۶۰، ذیل آیه ۴۸ آل عمران.

۳. محمد تقی جعفری، شرح نهج البلاغه، ج ۱۰، ص ۹۳.

۴. همان، ج ۲۲، ص ۳۳۲.

۵. همان، ص ۹۷-۱۰۰.

۶. مثنوی معنوی.

محمد تقی شریعتی

وی نیز منکر وجود قوانین طبیعی و حاکمیت اصل علیت شده و می‌گوید:
 قوانین طبیعی (به معنای اعم) جز یک سلسله مشاهدات مکرر و مستمر در زمان و مکان محدود چیزی نیست!^۱
 همو در تبیین اعجاز و استناد مستقیم آن به خداوند می‌نویسد:
 هر وقت حکمت خداوند مقتضی شد و مصلحتی در میان بود خداوند بر خلاف جریانات مانوس و معمول، موجودی را خلق می‌کند، یا حادثه‌ای را پدید می‌آورد که در اصطلاح «معجزه» یا «خارق عادت» نامیده می‌شود.^۲

بعضی عالمان غربی

برخی متألهان مغرب زمین همانند اشاعره معتقد به نظریه عادت و منکر اصل علیت هستند که در اصطلاح از آن به «اکازیونالیزم»^۳ یا خدا محوری تعبیر می‌شود که در این جا می‌توان به دکارت، مالبرانش، ویلیام اکامی، لوئی دو لافرژ، ژرا، اگوستین و منتسکیو اشاره کرد.^۴

فولر

وی معتقد است که اعتبار قوانین طبیعت از دیدگاه کتاب مقدس مردود است:
 کتاب مقدس از طبیعت به عنوان نظام بسته‌ای از قوانین اصلاً خبر ندارد. در واقع، خود همین کلمه طبیعت در کتاب مقدس به هیچ روی وجود ندارد... دیدگاه کتاب مقدس در باب معجزات مخالف است با دیدگاه مقبول ما که معجزات را رویدادهایی می‌دانیم که مخالف قوانین طبیعی یا مخالف اموری است که ما از طبیعت می‌دانیم.^۵

بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳)

وی با قول به سامان مندی طبیعت (نظریه عادت) و انکار اصل ضرورت علی

۱. دجی و نبوت، ص ۲۲۴.

۲. همان، ص ۲۳۲.

3. Occasionism

۴. ر.ک: اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۶۱-۶۸؛ روح فلسفه در قرون وسطی، ص ۵۷۱؛ نگارنده، اصل علیت در فلسفه و کلام، ص ۴۴، پاورقی.

۵. به نقل از: جزوه براهین اثبات خدا، ص ۲۹.

و معلولی می‌گوید:

خدا به هیچ رو مقید به آن نیست که تصورات [وقوع پدیده‌های متسلسل و منظم] را همیشه به سامانی یکسان بر ما منطیع کند. بنابر این، معجزات ممکن است. معجزات مستلزم منع روابط ضروری میان تصورات متمایز نیستند، زیرا همچو روابط ضروری وجود ندارند، به راستی که یک سامان طبیعت هست، ولی این سامان ضروری نیست.^۱

این دیدگاه از آن جا که اعجاز را فعل مستقیم خدا می‌داند، مبتلا به اشکالات دیدگاه پیشین است. علاوه بر این که منکر اصل علیت نیز هست که اثبات آن در فلسفه مبرهن شده و نویسنده آن را در کتاب مستقل عرضه کرده است.^۲

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵، ص ۲۵۳؛ نیز، درآمدی به فلسفه دین، ص ۱۷۰.
 ۲. ر.ک: اصل علیت در فلسفه کلام.

تأویل و انکار معجزات

برخی متألهان برای توجیه معجزه و رفع ناهمخوانی آن با اصول عقلی و قواعد طبیعی به تأویل روی آوردند و می‌کوشند نشان دهند که زبان دین سبک و سیاق واحدی ندارد، بلکه مانند زبان‌های دیگر از اصول و قواعد علم هرمنوتیک و تأویل مستثنا نیست و در تفسیر زبان دین مخصوصاً در آموزه‌هایی که ناسازگار با علم و عقل هستند، مانند خوارق عادات، باید بایسته‌های آن را مورد توجه و اعتبار قرار داد.

اینان بر این باورند که معجزات کتب آسمانی، چون همه یا اکثر آنها بر خلاف علم و عقل است می‌بایست تأویل شوند. در واقع، معانی غیر ظاهر آنها که مقصود اصلی کتب مقدس است و به علل و ادله‌ای، حقایق آن فعلاً بر ما پوشیده مانده با مرور زمان و پیشرفت علوم عقلی و تجربی اسرار آن برای ما کشف خواهد شد. برخی تأویل‌گران معتقدند بعضی خوارق عادات کتب مقدس و آسمانی مجعول دست محرفان است.

تأویل‌گرایان منکر و موافق اعجاز

با فحص در نظریات تأویل‌گرایان می‌توان آنها را به دو گروه منکر اصل اعجاز و موافق آن، اما معتقد به تأویل همه یا بعضی معجزات پیامبران، تقسیم کرد که در ذیل بدان اشاره می‌شود:

تأویل‌گرایی که منکر اعجازند خود به دو طیف ملحد و متأله منشعب می‌شوند. وجه مشترک هر دو، انکار امکان وجود معجزه و ناسازگاری آن با اصول عقلی و قوانین طبیعی است.

بعضی از فلاسفه طبیعی مذهب، و از متأخران دیوید هیوم و جان هاسپرز، از طرفداران تئوری فوقند که تفصیل آن در فصل بررسی شبهات منکران خواهد آمد. این جا به آرای برخی منکران متأله اشاره می‌شود:

فیلو

وی که از عالمان یهودی (۳۰ ق م) است اصل اعجاز را می‌پذیرد، اما برخی معجزات تورات را با کنایه و استعاره تفسیر می‌کند.^۱

اسپینوزا

پیش‌تر در تبیین نظریه نخستین موضع وی گذشت. اعجاز از نظر او موافق طبیعت بوده و تفسیر آن بر خرق طبیعت موجب تناقض خواهد بود.^۲

توماس ولستون

وی که استاد دانشگاه کمبریج بود در سال‌های (۱۷۲۷ - ۱۷۳۰) شش مقاله با عنوان «مقاماتی در معجزات نجات دهنده ما» منتشر کرد که در آنها معجزات کتاب مقدس را رمزی توصیف کرد. وی به همین اتهام محاکمه و محکوم به پرداخت صدلیره شد.^۳

متألهان روشن فکر

دیوید هیوم فیلسوف ملحد، که در اکثر آموزه‌های دین شبهه وارد کرده، عقیده وی در مقوله اعجاز نیز تأثیر شگفتی در اعتقادات دینی دین داران گذاشت، به گونه‌ای که متألهان بعد از او معجزات را معلول تخیل یا خرافات و غیر آن می‌دانستند. رندل در این باره می‌نویسد:

از موقمی که هیوم در قرن ۱۸ از معجزات انتقاد کرد، دین داران آزاد فکر از اعتقاد به هرگونه خرق عادت طبیعت ابا داشتند و اخبار معجزات را چنان تفسیر می‌کردند که نتیجه علل طبیعی چون زود باوری انسان یا تخیل یا خرافات بوده است... در قرن ۱۸ معجزات تکیه‌گاه عمده ایمان بود، ولی در قرن ۱۹، مشکل عمده‌ای شد که حاجت به تفسیر داشت.^۴

۱. ر.ک: هری - ولفسن، فلسفه علم کلام، ص ۶۱۴؛ به نقل از: مجموعه آثار فیلو، ج ۱، فصل ششم، ص ۳۲۵.

۲. ر.ک: باروخ اسپینوزا، رساله خداشناسی سیاسی، فصل ششم؛ فلسفه روشنگری، ص ۲۷۴؛ ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۸، ص ۷۱۸.

۳. به نقل از: دکتر توفیق الطویل، دین و فلسفه، محمد علی خلیلی، ص ۲۹۶.

۴. هرمن رندل، میر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، ص ۶ و ۷.

اشتراوس

وی معجزات مسیحیت را به اقسام مختلف مانند اقتباس از عهد عتیق، غیر ممکن و قابل تأویل تقسیم کرده و در تبیین آن می‌گوید:

قصه بردن عیسی به صحرا توسط شیطان و آزمایش او، از عهد عتیق اقتباس شده و حتی با اصول مسیحیت انجیل منطبق نیست. شفا دادن بیماران روحی بر اثر تلقین کاملاً میسر است. سلام دادن دیوان به عیسی و او را مسیح و پسر خدا خواندن... نه صحت دارد و نه امکان. بقیه معجزات نیز اغلب اقتباس از عهد عتیق است.

تغییر نظام طبیعت (فرمان به باد و دریا، متی، ۸:۲۴) یک ابداع بی‌مایه است و رفتن به آسمان یک اسطوره، معجزه غذا دادن پنج هزار نفر با چند گرده نان، یک معجزه بود، اگر این قصه مقتبس از کتاب مقدس [عهد عتیق] وارد زندگی عیسی نمی‌شد!

استیس و کاردینی

این دو فیلسوف معاصر در تأویل و توجیه شفا بخش بیماران در اماکن مقدس، مانند لورد پاریس، به وجود نیروی متمرکزی در درون شخص و آزاد شدن آن، دست می‌زنند.^۲

باربور

وی درباره معجزه شکافتن دریا به وسیله حضرت موسی می‌نویسد:

نجات بنی اسرائیل را از بحر احمر در نظر آورید. امروزه بر طبق رایج‌ترین تفسیر، این عمل یک معجزه ماورای طبیعی نبوده، بلکه یک تند باد شرقی (سفر خروج، ۲۱:۱۴) بوده که می‌تواند به سادگی به عنوان یک پدیده طبیعی تبیین شود.^۳

پارنت هیلمن استریتر (۱۸۷۴ - ۱۹۳۷)

وی از متألهان و اسقفان معاصر انگلستان است که تعلق خاطر عمیقی به رفع تعارضات دین و اندیشه جدید داشت، اما از تبیین معجزه اظهار ناتوانی کرده و از معجزات مطرح در

۱. به نقل از: سید جلال الدین آشتیانی، تحقیقی در دین مسیح، ص ۲۱۵.

۲. ر.ک: عرفان و فلسفه، ص ۱۲؛ تحقیقی در دین مسیح، ص ۲۲۲.

۳. علم و دین، ص ۴۵۰.

عهد جدید، مانند تولد عیسی از مریم باکره و رستاخیز جسمانی عیسی، انتقاد می‌کند و حیات دوباره، عیسی را به حیات بنیادین پیروان آن حضرت تفسیر می‌نماید.^۱

ابن راوندی (متوفای اواخر سده سوم قمری)

وی در کتاب الزمره - که صحت انتساب آن مورد تردید قرار گرفته است - اصل وقوع معجزات را زیر سؤال برده و می‌گوید:

معجزات نیز، چه اندک و چه بسیار، چیزی نیست که بتوان آن را قبول کرد. ممکن است آنان که این داستان‌ها را نقل کرده‌اند - و تعدادشان هم اندک است - همه با هم در نشر دروغ تبانی کرده باشند، چه کسی می‌تواند بپذیرد که سنگریزه تسبیح بگوید، یا گرگ به زبان آدمیان حرف زده باشد. آن ملائکه‌ای که خداوند در روز بدر برای یاری پیغمبرش فرستاد چه کسانی بودند، گویا همه را شمشیرکُند و قدرت اندک بوده، زیرا با وجود آن که همه همدست بودند و لشکر اسلام نیز همدست آنان بود، بیش از هفتاد مرد از دشمن را نتوانستند بکشند؟! آن ملائکه در روز اُحد آن‌گاه که رسول خدا تنها مانده بود و کسی به یاری او بر نمی‌خواست کجا بودند؟!^۲

اما وی درباره قرآن ضمن پذیرفتن فرضی بلاغت آن، منکر خارق العاده بودن آن است:

بلاغت قرآن - فرضاً که آن را قبول کنیم - چیز خارق العاده‌ای نیست.^۳

زکریای رازی (۲۵۱ ق)

وی در کتاب نقص الادیان او فی النبوات معجزات پیامبران را نوعی قصه دینی یا تردستی می‌نامد که برای فریب و گمراهی مردم به کار رفته است.^۴

شاه ولی الله دهلوی (۱۱۱۴ - ۱۱۷۶ ق)

تأمل در دو کتاب معروف وی، یعنی التفهیمات الالهیه و حجة الله البالغة نشان می‌دهد که او اکثر معجزات پیامبران پیشین و اسلام را، مانند سرد شدن آتش^۴ و قلب عصا به مار^۵

۱. ر.ک: جان مک کواری، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه بهزاد سالگی، ص ۳۷۴.

۲. به نقل از: ابراهیم بیومی مدکور، درباره فلسفه اسلامی، ترجمه سید عبدالمحمد آبتی، ص ۶۸؛ المؤید فی الدین هبة الله شبرازی، المجالس الموبدیه، مجلس ۱۷ - ۲۲.

۳. ر.ک: درباره فلسفه اسلامی، ص ۷۲.

۴. ر.ک: التفهیمات الالهیه، ج ۱، ص ۶ و ۲۵.

۵. ر.ک: همان، ص ۱۱۰.

می‌پذیرد، لکن به تأویل بعضی، مانند اعجاز شق القمر دست می‌زند^۱، چنان‌که بعضی از مفسران دیگر نیز در این اعجاز حرف داشتند.

حسینعلی بهاءالله

وی که از بنیان اصلی فرقه بابیت و مؤسس بهائیت است در آثار خود آیات دال بر معجزات پیامبران را بر خلاف ظاهر، بلکه نص آنها تأویل و توجیه کرده است. او عصای موسی را شریعت؛ شیطان را رمز حواس و شهوات؛ ابلیس را رمز شر؛ تبدیل عصا به مار را ظهور حجت و انهدام شبهات؛ شکافتن دریا را جدایی حق از باطل و ید بیضاء را دست خیر توجیه کرده است.

همو معجزات حضرت عیسی را با همین رویکرد تفسیر و تبیین می‌کند: زنده کردن مردگان، یعنی تعالیم وحی در نفوس جاهلان؛ شفای نابینا، یعنی روشنایی چشم دل نه ظاهر و انزال مائده آسمانی، یعنی مائده عقلی و غذای روحی^۲.

وی در کتاب خود ایقان، که کتاب مقدس و درسی بهائیت است، می‌نویسد:
آن حضرت [موسی] به عصای امر و بیضای معرفت از فاران محبت الهیه با ثعبان قدرت و شوکت صمدانیه از سینای نور به عرضه ظهور ظاهر شد^۳.

سید احمد خان هندی

از آن جا که او از تبیین اعجاز و تطبیق آن بر اصول عقلی و فطری ناتوان بود، در تفسیر خود همه معجزات پیامبران الهی را بر خلاف معنای ظاهری خود تأویل و توجیه می‌کند. وی شکافتن دریا برای حضرت موسی را جزر و مد^۴؛ جاری شدن آب از ضرب عصای موسی را پیدا کردن چشمه‌ها از بالای کوهستان^۵ (با تأویل معنای ضرب به حرکت و حجر به کوهستان) تفسیر می‌کند و منکر سایه بان شدن ابر برای موسی شده است^۶.

۱. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۶۵.

۲. به نقل از: مصطفی محمود، القرآن محاولة لفهم عصره، ص ۱۵۳.

۳. میرزا حسین علی بهاءالله، ایقان، ص ۸ و ۹. ذکر این نکته لازم است که مبلغان بعدی به تعدیل موضع بهاءالله پرداخته‌اند. مثلاً ابوالفضل گلپایگانی در فرائد خود (ص ۸۰ به بعد) وقوع معجزات را پذیرفته و تنها منکر ارزش معرفتی آن شده است.

۴. ر.ک: سر سید احمد خان هندی، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، بخش اول، ص ۱۱۰ - ۱۳۲.

۵. همان، ج ۱، ص ۱۵۰.

۶. همان، ص ۱۴۶.

درباره حضرت عیسی نیز منکر ولادت بدون پدر وی شده^۱ و بر این باور است که حضرت مریم در عقد شرعی یوسف بوده و قول مریم «وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشْرًا» ناظر به پیش از عقد بوده است.^۲ تکلم در گهواره^۳ و نزول مائده آسمانی^۴ و شفای بیماران و احیای موتی^۵ و آفرینش چهار پرنده از گل^۶ و عروج آن حضرت و زنده ماندنش را انکار می‌کند^۷ و پذیرفتن آنها را از سوی عالمان اسلامی متأثر از اخبار یهودیان و مسیحیان می‌داند. سر انجام معجزات پیامبر اسلام از جمله یاری رساندن فرشتگان در جنگ‌ها را، انکار می‌کند^۸ حاصل آن که وی می‌گوید:

معجزه اگر وقوع هم پیدا کند هیچ وقت در آن یک چنین وضوحی برای حق و واقعی بودن و نیز از طرف خدا بودن آن یافت نمی‌شود.^۹

شبلی نعمانی

وی منکر معجزه به معنای فوق بشری در پیامبران است و آن را مسأله‌ای دقیق و باریک و به کلی مخالف با معتقدات عوام وصف می‌کند.^{۱۰}

کسروی^{۱۱} و آخوند زاده^{۱۲}

این دو قوانین جاری طبیعت را قوانین لایتغیر می‌دانند و از این رو، به انکار اصل معجزه رو آوردند که نظریه شان در فصل بررسی شبهات منکران خواهد آمد. از تأویلات اخیر می‌توان به تأویل حضرت نوح به قوم نوح اشاره کرد که دلیل آن را

۱. همان، ج ۳، ص ۱۷ به بعد.

۲. همان، ص ۳۵.

۳. همان، ص ۴۲.

۴. همان، ص ۲۲۰.

۵. همان، ص ۱۷ به بعد.

۶. همان، ص ۱۹۶.

۷. همان، ص ۴۸ به بعد.

۸. همان، ص ۴۸.

۹. همان، ص ۱۵۱.

۱۰. ر.ک: شبلی نعمانی، علم کلام جدید، ص ۷۵.

۱۱. ر.ک: احمد کسروی، داوری، ص ۳۱.

۱۲. ر.ک: آخوند زاده، مقالات فارسی، ج ۲، ص ۳ و النبای جدید، ص ۱۳۵ و ۱۹۰.

استبعاد طول عمر وی ذکر می‌کنند.^۱

التقاطی گرایان

در دهه‌های اخیر، جمعی از مسلمانان و گروه‌های سیاسی تحت تأثیر مکاتب مادی می‌کوشیدند اکثر آموزه‌های فرا طبیعی قرآن مجید را تأویل به آموزه‌های طبیعی و بعضاً اجتماعی و انقلابی نمایند، چنان که برخی شیطان را به قوای مانع حرکت انسان به خدا، ملائکه را به غرایز بشری؛ نیروی جاذبه و مغناطیسی؛ انواع انرژی‌ها، جبرئیل را به تراکم قدرت حیات، عزرائیل را به تصور عینی جزر حیات؛ اسرافیل را به مدحیات و میکائیل را به جهت جریان حیات تأویل کرده‌اند.^۲

تأویل عرفانی

در روایات متعدد تأکید شده که آیات قرآن کریم دارای معانی و تفاسیر شامخ و بلندی است که بر اکثر مردم و عالمان پوشیده مانده است. در تطبیق اصل فوق روایاتی در تفسیر بعضی آیات وارد شده است که باید آنها را از موضع خود جست و جو کرد. بر این اساس، بعضی از عالمان دینی و در رأس آنها عرفا در تفسیر برخی آیات، نکاتی را به عنوان تفسیر و معنای باطنی بر خلاف ظاهر آیات، یاد آور شده‌اند.

محمی الدین عربی

وی انگیزه تألیف تفسیر خود را، تفسیر بطنی و کشفی قرآن ذکر می‌کند.^۳ از منظر عرفانی او، ملائکه نازل بر مریم و در جنگ‌های اسلام، قوای روحانی؛ مائده آسمانی، معانی حدسیه؛ خلق پرنده به وسیله حضرت ابراهیم و عیسی، پرورش نفوس مردم و اوج آنها به عالم قدسی؛ شفای بیمار و زنده کردن مرده، شفای روحی جاهل و غافل از حق؛ شکافتن دریا، شکافتن انسان از دریای سیاه و ماده جسمانی و نیل وی به عالم مجرد؛ طلب آب، طلب نزول باران

۱. «نوح پیغمبر هم ۶۰ الی ۷۰ ساله عمر کرده و آخرین نفر از آل خاندان بوده، خاندانی که قریب هزار سال دوام داشته است. واقعاً هم بعید است که یک شخص ۹۵۰ سال عمر کند» (محمد مهدی فولادوند، روزنامه صبح امروز، ۷۸/۱۰/۱۹، ص ۶).

۲. ر.ک: هفته نامه امت، شماره ۹۴، ۹۳، ۳۷، نشریه جنبش مسلمانان مبارز؛ نشریه آرمان مستضعفین، شماره ۲۵، ص ۸؛ کتاب دینامیزم قرآن (سازمان مجاهدین خلق)؛ کتاب اصول تفکر قرآنی (گروه فرقان)؛ مانیفست اسلامی.

۳. ر.ک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۴ و ۵، مقدمه.

علوم و سرانجام ضرب عصا به وسیله موسی، ضرب عصای نفس در زمین فکر بر سنگ دماغ است که منشأ عقل می‌باشد^۱.

اما نکته مهم در تفسیر عرفانی این است که تفسیر فوق در طول معانی ظاهری آیات مزبور است؛ به این معنا که مفسران فوق، ضمن پذیرفتن معنای ظاهری آیات، مانند عصای ظاهری موسی و شفای بیماران، معانی و نکات دیگری را می‌افزایند، و حقیقت آن نه تأویل - که خلاف ظاهر است - بلکه تفسیر بطنی است. شاهد مدعا، تصریح محی الدین است. وی بعد از تأویل ناقه صالح به مرکب نفسانی مطاع متذکر می‌شود که اقرار به ظاهر آن واجب است، چرا که معجزات حقایقی غیر قابل انکارند.

هذا هو التأویل مع أنَّ الإقرار بظواهرها واجب؛ فإنَّ ظهور المعجزات و خوارق العادات حقٌّ
لا تنکر شيئاً منها^۲.

وی درباره عصای موسی می‌نویسد:

ظاهرة إعجاز موسی كما هو مروي^۳.

تحلیل و بررسی

وجود آیات تحریف شده و ناسازگار با عقل و علم در تورات و انجیل و تعارض علوم تجربی با چنین آموزه‌هایی، عالمان یهودی و مسیحی را به تأمل و بازنگری جدی در کتاب مقدس وا داشت که ره آورد آن عقب‌گرد اکثر متألّهان یهودی - مسیحی از گزاره‌های فراطبیعی بل از اصول دینی خود بود. آنان برای توجیه رویکرد فوق به تأویل و تفسیر متون دینی خود با سمبلیک و تمثیل خواندن زبان دینی، رو آوردند، چنان که بعضی آنان به انکار امکان معجزه و بعضی دیگر به تأویل و توجیهاات مختلف دست یازیدند که اشاره رفت.

در سده‌های اخیر رویکرد فوق - به صورت تبعی یا استقلالی - در میان برخی عالمان اسلامی و عموماً در میان طیف روشن فکر^۴، مشاهده شده است. بعضی چنان راه افراط را

۱ ر ک: همان، صفحه‌های ۴۷، ۵۱، ۵۳، ۵۹، ۱۴۹، ۱۶۹، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۸.

۲. همان، ص ۴۴۴.

۳. همان، ص ۴۴۷.

۴. شهید مطهری رویکرد فوق را تفسیری روشن‌فکرانه می‌نامد: «یک نوع تفسیر، به اصطلاح تفسیر روشن‌فکرانه‌ای است که بعضی در عصر اخیر خواسته‌اند بکنند و خواسته‌اند که آن چه را به صورت امور غیر عادی و معجزات در قرآن نقل شده، تأویل و توجیه کنند به طوری که صورت عادی به خودش بگیرد. این توجیه قانع‌کننده‌ای نیست و مساوی با انکار آن چیزی است که در قرآن کریم آمده است.» (مجموعه آثار، ج ۴، ص ۴۴۷).

پیموده‌اند که اکثر آیات فرا طبیعی قرآن را به امور مادی حمل و تفسیر کردند!

لکن باید توجه داشت که تأویل‌گران باید قلمرو عقل، فلسفه و علوم تجربی را از یکدیگر تفکیک کنند، از آن جا که ادیان آسمانی منطبق بر فطرت و سازگار با عقل بشری هستند، خرد‌گریزی یا خرد ستیزی آنها محال است. در صفحات آینده بیشتر توضیح می‌دهیم که قلمرو علم و اثبات ونفی آن در جغرافیای عالم ماده است و داده‌های آن در همین میدان معتبر است؛ مثلاً علم تجربی به ما این داده را می‌دهد که شفای بیماری خاص معلول مصرف داروی خاص است، اما نمی‌تواند ادعا کند که علاج بیمار منحصر در همان است، چرا که محتمل است با پیشرفت علوم پزشکی راهکارهای جدیدی کشف شود. وانگهی در صورت پذیرش ادعای حصر در بعضی از اوقات، منحصر به راهکارهای طبیعی خواهد بود، اما این که راهکار غیر تجربی و فراطبیعی نیز وجود دارد یا نه؟ پاسخ آن از شأن و عهده علوم تجربی خارج است و باید پاسخ آن را از فلسفه و عقل دریافت کرد.

بنابراین، حکم به این که چون آموزه‌های فراطبیعی مخصوصاً معجزه با پارامتر علم نمی‌خواند، پس باید به انکار و تأویل‌گزاره‌های آن دست زد، قضاوتی شتاب زده و عجولانه است که در حقیقت، با پارامترهای عقل و فلسفه و حتی خود علم نمی‌خواند و دست زدن به تأویل و توجیه ظواهر آیات کتب مقدس خصوصاً قرآن کریم که سندیت آن قطعی است، به بهانه‌های مختلف، تفسیر به رأی بوده و انکار معجزات^۲ و رویگردانی از دین خواهد بود، نه تأویل معجزات.

آری، همان‌طوری که مفسران و اندیشوران نامی تذکار داده‌اند تعارض عقل و دین حتی در یک گزاره نیز محال است و در صورت وجود فرضی آن، در همین مورد خاص می‌توان از ظاهر نقل عدول کرد.

نکته دومی که تئوری تأویل را ابطال می‌کند و مثبت حمل آیات بر ظواهر خود است، این است که معاصران پیامبران، معجزات و خوارق عادات را بر معانی ظاهری آنها

۱. به عنوان مثال در کتاب دین ارکان طبیعت، که بدون ذکر نویسنده و ناشر نشر یافته بود و بعدها کریم رستگار و مصطفی ملایری خودشان را مؤلف آن ذکر کردند، ملائکه به کوانتوم‌ها یا بسته‌های انرژی میدان و به نیروها و جن به نیروی الکترومغناطیسی تفسیر شده است. (ر.ک: دین ارکان طبیعت، هفت آسمان، ج ۱، ص ۱۳۹، ۱۴۳، ۲۴۱، ۲۴۸) از رویکرد فوق، بیشتر گروه‌های سیاسی - اجتماعی معاصر که تعلق ماتریالیستی دارند، مانند گروه فرقان و سازمان مجاهدین خلق، جانب‌داری می‌کنند.

۲. شهید مطهری در این باره می‌گوید: «یک نظریه‌ای است که [معجزه] را قبول کرده‌اند، ولی تأویل کرده‌اند، که این هم در واقع انکار است، اما یک انکار محترمانه است» (مجموعه آثار، ج ۴، ص ۴۳۲).

حمل می‌کردند. به گونه‌ای که مؤمنان آن را دلیل و سند نبوت می‌دانند و مخالفان به توجیه آن می‌پردازند؛ مثلاً دستگاه فرعون معجزه تبدیل عصای موسی به مار را نه انکار، بلکه سحر می‌دانند و حضرت موسی را متهم به ساحری می‌کنند. هم‌چنین شفای بیماران به وسیله حضرت عیسی، مورد انکار یا تأویل یهودیان و مشرکان مخالف وی قرار نگرفت، بلکه آنان، عیسی را متهم به سحر یا رابطه با رئیس شیاطین «بعلیزین» می‌کردند.
انجیل در این باره می‌گوید:

کاتبانی که از اورشلیم آمده بود، گفتند که بعلیزین دارد و به یاری رئیس دیوها، دیوها را اخراج می‌کند.^۱

هاک محقق آلمانی نیز آیه فوق را ناقد نظریه تأویل‌گرایی تفسیر می‌کند.^۲
نگاهی اجمالی به آیات متعدد قرآن کریم در موضوع اعجاز و درخواست معجزات مختلف از پیامبران خویش و انجام دادن آن در بعضی مواقع، مثبت مدعا خواهد بود.

۱. مرقس، باب ۳، آیه ۲۲.

۲. ر.ک: سید جلال الدین آشتیانی، تحقیقی در دین مسیح، ص ۲۱۶.

بخش چهارم

شهادت

ناسازگاری با عقل (انکار امکان عقلی اعجاز)

مخالفان و منتقدان معجزه نخستین بار نقد و شبهه خود را متوجه اصل امکان وقوع معجزه کرده‌اند؛ به این معنا که می‌گویند اعجاز عقلاً امکان وقوعی ندارد و وقوع آن در مقام ثبوت با مانع و مشکل عقلی مواجه است.

مخالفان برای اثبات مدعای خود، خرق عادت را مخالف قوانین عقلی و فطری و در نتیجه، محال می‌انگارند، حتی بعضی استحاله اعجاز را مستند به تعارض آن با بعض قواعد عقلی، مانند اصل علیت و ضرورت قوانین طبیعی می‌دانند که توضیح هر دو در صفحات آینده خواهد آمد. در باور مخالفان، مفهوم اعجاز پارادوکس و متضمن ابطال مفهوم خود است، چرا که تعریف اعجاز به خرق عادت و نقض علیت خود انکار معجزه است.^۱

پیشینه شبهه فوق به حکمای طبیعی متقدم بر می‌گردد که یکی از مبانی و ادله انکار بعثت پیامبران را استحاله اعجاز بر می‌شمرند.

متکلمان اسلامی^۲ در تقریر شبهات بر اعجاز به موضع حکمای متقدم اشاره می‌کنند، چنان که فخر رازی در تبیین شبهه می‌نویسد:

شبهه اول آن است که لانسلم که خرق عادت جایز است و دلیل آن است که تجویز او مؤدی باشد به سفسطه، زیرا که روا باید داشتن که آب دریا همه زر شده و کوه‌ها همه یاقوت شده و شخص پیری که می‌بینیم این ساعت به وجود آمده بی‌پدر و مادر، چون تجویز خرق عادت مؤدی است به تجویز این جهالات و چون اینها سفسطه است، پس معلوم شد که تجویز خرق عادت روا نبود.^۳

وی در جای دیگر، مطلق فلاسفه را از منکران معجزه بر می‌شمارد.^۴

۱. علامه شبلی نعمانی در این باره می‌نویسد: «معجزه را خرق عادت گفتن، خود انکار است از وجود معجزه» (علم کلام جدید، ص ۶۱).

۲. ر.ک: محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، ص ۱۱۱ و ۲۳۶، با ترجمه فارسی؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۵؛ قاضی ایچی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۳۶.

۳. فخر رازی، البراهین در علم کلام، ج ۲، ص ۲۶، ۲۷.

۴. المطالب العالی، ج ۸، ص ۸.

مولانا جلال الدین رومی نیز موضع حکما را چنین به نظم در می‌آورد:

فلسفی منکر شود در فکر و ظن	گو برو سر را بدان دیوار زن
نطق آب و نطق خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل
فلسفی کو منکر حنانه است	از حواس انبیا بیگانه است ^۱

از دیگر متقدمان می‌توان از ابوبکر رازی^۲ (م ۲۵۱ق)، ابن راوندی^۳ (اواخر قرن سوم قمری)، معمر^۴ و پیروانش از معتزله نام برد که آرایشان در تقریر شبهه ناسازگاری علم و اعجاز خواهد آمد. سید احمد خان هندی^۵ و آخوندزاده^۶ که از خداپاوران متأخرند به دلیل ناسازگاری اعجاز با قوانین عقلی و فطری به انکار آن رو آوردند.

برخی فلاسفه مغرب زمین نیز منکر امکان اعجاز شده‌اند که در این جا می‌توان از منتقد معروف آموزه‌های فراطبیعی ادیان، یعنی از دیوید هیوم نام برد. او مانند متقدمان به ضرس قاطع به انکار معجزه نپرداخته، بلکه در مواضع مختلف کتاب خود «پژوهش» - که فصل دهم آن اختصاص به بحث معجزه دارد - به امکان آن اعتراف می‌کند، اما در جای دیگر بر محال بودن اعجاز تأکید می‌کند. آن جا که به تحلیل معجزات بی شمار اتفاق افتاده بر سر مزار پدر پاریس (Paris) می‌پردازد و می‌گوید:

بسیاری از معجزات مستقیماً در همان نقطه در حضور داورانی که بی‌چون و چرا دارای صفت درستی بودند، اثبات شده بود... در کجا این چنین تعدادی از شرایط می‌توانیم بیابیم که برای تأیید یک واقعیت توافق داشته باشند؟

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت شماره ۳۲۷۸ - ۳۲۸۰.

۲. ر.ک: نقص الأديان أو فی الثبوت. وی در این کتاب که در صحت نسبت آن جای تأمل است، معجزات را «نوعی قصه‌های دینی یا نوعی تردستی که برای فریب و گمراهی مردم به کار رفته است»، توصیف می‌کند. (ر.ک: درباره فلسفه اسلامی، ص ۷۲).

۳. وی از یک خانواده یهودی در راوند اصفهان متولد شد و در بغداد به مکتب اعتزال پیوست و چندی بعد دوباره به یهودیت در آمد. در کتاب الزمردة می‌نویسد: «معجزات نیز، چه اندک و چه بسیار، چیزی نیست که بتوان آن را قبول کرد. ممکن است آنان که این داستان‌ها را نقل کرده‌اند و تعدادشان هم اندک است، همه در نشر دروغ تبانی کرده باشند، چه کسی می‌تواند بپذیرد که سنگریزه تسبیح بگوید یا گرگ به زبان آدمیان حرف زده باشد. آن ملائکه که خداوند در روز بدر برای یاری پیغمبر فرستاد چه کسانی بوده‌اند؟...» (به نقل از: درباره فلسفه اسلامی، ص ۶۸).

۴. توضیح و دلیل وی در صفحات آینده خواهد آمد.

۵. «اگر معجزات مافوق فطرت یا خارق طبیعت قرار داده شود، ما وقوع چنین چیزی را ناممکن دانسته، همان‌طوری که تخلف از وعده قولی را ناممکن می‌دانیم و صریحاً می‌گوییم که اساساً وقوع چنین چیزی که برخلاف قانون فطرت باشد، محرز نیست» (تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد تقی گیلانی، ص «بط»، مقدمه).

۶. «عقل به قوت علوم عقلیه قبول نمی‌کند که حضرت عیسی فرزند خداست که از حضرت مریم متولد شده و مرده‌ها زنده کرد و حضرت مریم در حالت بکارت بدون مقاربت مرد از روح خداوندی به حضرت عیسی حامله گشت» میرزا فتحعلی خان آخوندزاده، (الفبای جدید و مکتوبات، ص ۱۹۰).

برای مخالفت با چنین گروهی از گواهان، به جز امتناع مطلق یا طبیعت اعجاز‌آمیز رویدادهایی که آنان گزارش می‌کنند، چه چیزی در اختیار دارم^۱؟
و در جای دیگر می‌گوید:
محال بودن معجزه بهترین دلیل بر رد شبهات شاهدان است. به عبارت دیگر، نامحتمل بودن سابق، دلیل کافی برای رد شواهد لاحق است.^۲

نقد و نظر

در تحلیل و ارزیابی شبهه فوق نکات ذیل درخور تأمل است:

۱. ادعای بدون دلیل

مخالفتان امکان عقلی معجزه، نخست باید مدعای خود را مدلل و دلایل محال‌انگاری معجزه را تبیین کنند تا آن دلایل مورد تحلیل قرار گیرد.
مخالفتان روشن نکرده‌اند که وقوع امر خارق العاده چگونه با عقل و فطرت بشری در تعارض بوده و منجر به سفسطه می‌شود، آنان ابتداءً استحالة خرق عادت را به عنوان پیش‌فرض و اصل مسلم پذیرفته و چون اعجاز مبتنی بر آن است، آن را نیز محال دانسته‌اند. اما مخالفتان باید روشن کنند که آیا استحالة خرق عادت به وسیله حکم عقل ضروری و بدیهی است؛ یعنی نظیر استحالة اجتماع نقیضین است یا این که یک حکم نظری است؟
صورت اول، یعنی این که خرق عادت از شمار محالات بدیهی باشد، مورد بحث و انکار است، چرا که در صورت صحت آن می‌بایست تمامی عقلا و یا حداقل اکثر آنان حکم به تأیید آن می‌دادند، در حالی که چنین نیست. اما در صورت دوم که آن یک حکم نظری باشد، اثبات استحاله آن محتاج اقامه دلیل عقلی است و مدعیان آن صرفاً به کلی‌گویی، تکرار مدعا و این که عقل معجزه را نمی‌پذیرد یا آن را بعید می‌شمارد، بسنده کرده‌اند.
اما استدلال مدعیان مبنی بر این که در صورت تجویز معجزه لازم می‌آید که ما حکم به تجویز و امکان محالات دیگر، مانند امکان تبدیل دریا به زر کنیم، در پاسخ آن باید گفت که تجویز امری خارق‌العاده به عنوان معجزه، تجویز انجام دادن امر خارق‌العاده‌ای بدون گذر از مسیر خاص علیت (چه علیت طبیعی و چه علیت ماورای طبیعی مانند فعل مباشر الهی) نیست، تا با تمسک به «حکم الأمثال فیما یجوز و لایجوز واحد»، تجویز همه خوارق عادات یا محالات دیگر را بپذیریم. به دیگر سخن، حکم به امکان اعجاز حکم به صدفه و تحقق

۱. دبیرید هیوم، درباره معجزات، ص ۴۲۳.

۲. مواظظ دانشگاه آکسفورد، ص ۲۳۱، به نقل از: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۸، ص ۵۵۵.

معلول بدون علت نیست تا پیامدهای باطل و محال ادعا شده نیز لازم بیاید. اما امکان یا استحالة خوارق عادات دیگر را باید مستقلاً مورد بررسی قرار داد و با ملاحظه امکان علل یا عدم آن، درباره امکان یا استحالة آنها داوری کرد.

۲. خلط استحالة ذاتی و عادی

به نظر می‌رسد که مدعیان استحاله بین دو استحالة فوق خلط کرده‌اند. توضیح این که: فلاسفه «محال» را به دو قسم ذیل تقسیم کرده‌اند^۱:

«محال ذاتی» که دلیل عدمش ذات فرضی آن است، مانند اجتماع نقیضین. «محال عادی» که ذات آن می‌تواند تحقق خارجی داشته باشد، اما به دلیل عدم شرایط مثلاً فقدان علت و عدم شناخت آن فعلاً تحقق آن ممتنع است. نکته ظریف این که در همین ظرف، یعنی عدم علت و اتصاف به «امتناع عادی»، متصف به «امکان وقوعی» نیز است. آنچه عقل و عقلاً درباره خوارق عادات در مرحله نخست حکم به استحاله آن می‌کنند، «استحالة عادی» است؛ مثلاً شنیدن صدا یا مشاهده تصویر از مسافت‌های بسیار طولانی برای انسان چند سده پیش عادتاً محال بود، چه بسا اصل امکان آن را نیز مورد تردید قرار می‌دادند، اما آن، به معنای استحالة ذاتی و عقلی نبود، لذا با مرور زمان و تطور علم، انسان موفق شد بدان جامعه واقع بپوشاند که پیشرفت علوم مخابراتی، مانند تلفن، تلویزیون، فاکس و اینترنت بهترین شاهد بر مدعاست. انجام دادن خوارق عادات و معجزات هر چند از توان دیگران خارج است، لکن عدم قدرت بر انجام یک شیء دلیل بر استحالة ذاتی آن نمی‌شود، چرا که انجام‌دهنده عمل خارق‌العاده چه بسا از یک ویژگی و خصوصیتی برخوردار است که موجب قدرت او به خرق عادت شده است. لذا محال‌انگاران حداکثر می‌توانند ادعای «محال عادی»، آن هم برای مردم عادی نمایند که گفته شد که آن با امکان و وقوع معجزه تهافتی ندارد.

۳. انکار علیت تجربی مثبت امکان اعجاز

امتناع انجام خوارق عادات، بعد از پذیرفتن علیت طبیعی و اصل ضرورت و دترمینسم است، اما برخی مدعیان استحاله، مانند هیوم خود منکر جریان علیت طبیعی در عالم اجسام بوده و بر این باورند که نه تنها علیتی در بین نیست، بلکه آن را صرف تکرار و تعاقب امور می‌دانند. بر این مبنا، اصلاً نمی‌توان منکر استحالة انواع خوارق عادات شد، چرا که اصول و علل تکوینی در کار نیست تا نقض و خرق آن محال انگاشته شود. توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

۱. برای توضیح بیشتر به مبحث مواد ثلاثه قضا یا در کتب فلسفی رجوع شود.

۴. وقوع دلیل امکان

بهترین و آسان‌ترین دلیل برای اثبات امکان یک شیء، تحقق آن در عالم واقع است، به قول حکما: «ادَلّ الدلیل علی إمكان الشیء وقوعه فی الخارج». وجود و تحقق انواع و اقسام خوارق عادات از زمان‌های طولانی و حتی در عصر حاضر روشن‌ترین دلیل بر امکان معجزه است، چرا که هر دو مشترک در خارق‌العاده بودن هستند و وجه اختلاف آنها به امور دیگری برمی‌گردد که تفصیل آن گذشته است. در این دلیل ما برای اثبات معجزه از خود معجزه استنتاج نمی‌کنیم تا اشکال دور لازم بیاید، بلکه مبنا، وقوع انواع خوارق عاداتی است که هر انسان عاقلی وقوع بعضی از آنها را می‌پذیرد. ما گزارش بعضی از آنها را در تحلیل شبهه «ناسازگاری اعجاز با علم» ذکر خواهیم کرد تا روشن شود که آفتاب آمد دلیل آفتاب.

۵. تحلیل نسبت انکار حکما از سوی اشاعره

اما درباره نسبت انکار معجزه از سوی حکما، که بعض متکلمان اشاعره مطرح کردند، باید گفت: اگر مقصود آنان، حکمای اسلامی باشد - که ظاهر کلامشان است - سستی و عدم مطابقت آن با واقع با مراجعه به آرایشان روشن می‌شود. ابوعلی سینا در آثار مختلف خود خصوصاً در اشارات نه تنها امکان آن را می‌پذیرد، بلکه به تبیین و تقریر چگونگی اعجاز می‌پردازد که موضعش در فصل‌های پیشین گذشت^۱.

فارابی نیز با توسل به قدرت فوق‌العاده نفوس پیامبران به تقریر معجزات پرداخته است^۲. که در این جا مجال پرداختن به تک تک موضع فلاسفه نیست و ما تنها به گزارش خواجه طوسی مبنی بر اتفاق حکما در پذیرفتن معجزه بسنده می‌کنیم که می‌گوید:

وَأَمَّا إِخْرَاقُ الْعَادَةِ فَلَيْسَ مِمَّا يُنْكِرُهُ الْحُكَمَاءُ؛ لِأَنَّهُمْ يَقُولُونَ بِأَنَّ لِلنَّفُوسِ الزَّكِيَّةِ قُوَى تُؤَيِّرُ فِي أَكْثَرِ الْأَجْسَامِ الَّتِي فِي عَالَمِ الْكُونِ وَالْفَسَادِ^۳.

از تأمل در سخنان اشاعره وجه استناد فوق به حکما روشن می‌شود، چرا که به زعم اشاعره با پذیرفتن اصل علیت و ضرورت آن، دیگر مجالی برای توجیه اعجاز و خرق عادت باقی نمی‌ماند، چنان که غزالی می‌گوید:

هر کس مجاری عادات را چنان بداند که آنها ضرورت لازم است، همه این امور [معجزات و

۱. ر.ک: اشارات، نمط دهم.

۲. ر.ک: فارابی، فصوص الحکم، فص ۳۲.

۳. نقدالمحصل، ص ۳۵۲.

خوارق عادات] را محال می‌شمارد^۱.

لکن ما خطای این قرائت اشاعره از موضع حکما و هم‌چنین توهم ناسازگاری اعجاز و علیت را در نقد شبهه بعدی نشان خواهیم داد.

انگیزه دیگری که باعث عدم اطمینان اشاعره به فلاسفه شده، انکار و تأویل آنان بعضی معجزات مانند زنده شدن مرده یا تبدیل عصا به مار است. غزالی در این خصوص بعد از گزارش مختصر تقریر فلاسفه می‌نویسد:

انکار ما بر این است که آنها بر این (اسباب طبیعی) اقتصار می‌ورزند و ازدهاشدن چوب‌دستی یازنده شدن مردگان و جز آنها را ناممکن می‌شمارند^۲.

اشکال آن تحلیل نیز روشن است. اگر فرضاً حکما بعضی معجزات را انکار کرده و آنها را تأویل می‌کنند، نمی‌توان آنان را در شمار منکران مطلق اعجاز قرار داد، بلکه حداکثر می‌توان از منکران بعض معجزات شمرد و از آن بر نمی‌آید که آنان منکر امکان اصل اعجاز هستند.

۶. اعتراف فلاسفه غربی بر امکان اعجاز

پیش‌تر گفت شد که اصل امکان اعجاز تنها از سوی اندکی که در رأس آنها «براهمه» و ملحدان افراطی قرار داشتند، مورد تردید قرار گرفته است. اما بیشتر فلاسفه مغرب زمین، حتی فلاسفه ملحد بر امکان اعجاز معترف و مدعند.

دیوید هیوم، در اکثر موارد، به امکان معجزه اعتراف می‌کند. جان هاسپرز که از فلاسفه ملحد معاصر است، بعد از تعریف اعجاز به نقض طبیعت می‌گوید:

با این وجود، هیچ یک از اینها اثبات نمی‌کند که معجزات اتفاق نیفتاده است^۳.

مایکل پترسون، هاسکر، رایسنباخ و بازیجر در کتاب مشترکشان می‌نویسند:

آیا می‌توان نشان داد که تصرف علل مافوق طبیعی ناممکن است؟ به بیان خاص‌تر، آیا می‌توان اثبات کرد که تصرف و مداخله خداوند یا امتناع قدرت تصرف و دخالت وی را نشان داد؟

بنابراین، امروز کمند فیلسوفانی که مدعی باشند معجزه ناممکن است^۴.

آنتونی فلو^۵ و جان هیک^۶ و دیگران بر امکان معجزه تأکید دارند.

۱. تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، ص ۱۱۱ و ۱۱۴.

۲. همان، ص ۱۱۳.

۳. جان هاسپرز، فلسفه دین، ص ۹۰.

۴. عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۹۱.

۵. رک: همان، ص ۲۹۲.

۶. جان هیک، فلسفه دین، ص ۸۶.

ناسازگاری با علم

برخی منتقدان، اصل و امکان اعجاز را فی‌نفسه و با قطع نظر از موانع دیگر، اذعان می‌کنند، اما وقوع معجزات را با توجه به حاکمیت نظام سببیت و ضرورت علی و معلولی در عالم ماده مورد نقد و انکار قرار می‌دهند؛ به این بیان که جریان و وقوع هر امر طبیعی در این جهان متوقف بر یک سری علت‌های خاص و هم‌سنخ است که علم قواعد و چارچوب کلی آن را تعیین کرده است؛ مثلاً آتش همیشه محرق و سوزاننده است و عدم احراق آن حتی در یک مورد خاص نیز محال خواهد بود.

از سوی دیگر، چون معجزه ناقض قوانین شناخته شده طبیعت است، در تعارض با علم خواهد بود.

چارلز براد موارد تعارض را در هشت گزاره ذیل تدوین کرده است:

- ۱- امتناع دخول و خروج از یک ظرف بسته بدون تماس با دیوارهای آن؛
- ۲- امتناع تغییر وزن یک جسم بر سطح زمین؛
- ۳- امتناع تأثیر روح انسانی در اشیا غیر از اعضای بدن؛
- ۴- امتناع مشاهده بدون وضع خاص؛
- ۵ و ۶- امتناع اطلاع از گذشته و آینده؛
- ۷- امتناع اطلاع از فکر دیگری؛
- ۸- امتناع تأثیر روح بعد از مرگ در اشیا؛

در تعارض ظاهری اصل علیت و اعجاز، برخی جانب علیت را گرفته و منکر وقوع معجزات شدند که پیش‌تر گفته شد که اشاعره حکما را از این گروه گزارش کرده‌اند. در میان متکلمان معتزلی معمر و پیروانش به دلیل قول به استقلال علیت طبیعی و تأثیرناپذیری از

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: مصطفی ملکیان، علم و دین، ص ۷۶- ۸۱ (جزوه منتشر نشده).

اراده الهی، رو به انکار اعجاز آوردند.^۱

علاوه شلی نعمانی ره آورد ناسازگاری علیت با اعجاز را چنین تبیین می‌کند:

سوای اشاعره باقی فرق اسلامی، بلکه همه دنیا معترف به این سلسله (علیت) هستند و نتیجه

این می‌شود که در عدم امکان خرق عادت به استثنای اشاعره، باید همگی اتفاق داشته باشند.^۲

بیشتر فلاسفه مغرب زمین نیز اصل ضرورت علی و معلولی را ناسازگار با اعجاز انگاشته

و چون نتوانسته‌اند آن دو را جمع و تبیین کنند، به انکار معجزات دست یازیدند. هیوم با

تعریف اعجاز به نقض طبیعت، چنان‌که استیس نیز گفته، عملاً منکر معجزه شده است.^۳ چرا

که به زعم هیوم نقض طبیعت ناسازگار با تجربه و حاق واقع است. وی می‌گوید:

معجزه نقض قوانین طبیعت است، و از آن جا که تجربه راسخ و غیر قابل تغییر این قوانین را

اثبات کرده است، دلیل بر ضد معجزه در حاق واقع به همان اندازه تمام است که هر برهان

تجربی‌ای که بتوان تصور کرد.^۴

آلستیر مکینون معجزه را به معنای نقض طبیعت متنافی‌الاجزاء وصف می‌کند.^۵

ژان وال می‌گوید:

اگر ما قدر و ارج طرح علمی نظام عالم را کاملاً بپذیریم و معتقد باشیم که علت هر امر

و واقعه‌ای در جهان و طبیعت جزء امر و واقعه طبیعی دیگر نیست، معجزات به نظر

ممتنع می‌آید.^۶

راسل در این زمینه می‌گوید:

اگر قانون را نسخ کنیم می‌بایست بر امکان معجزه خط بطلان کشیم، چون معجزه‌ها کار خدایی

است که قوانین طبیعی را نقض می‌کند.^۷

ماکس پلانک فیزیک‌دان نامی غرب می‌نویسد:

ایمان به معجزات خود را گام به گام در برابر دانش ناگزیر از عقب‌نشینی می‌بیند و تردیدی

۱. ر.ک: عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۳۶؛ ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۵۰؛ هری ولفسن،

فلسفه علم کلام، ص ۶۱۴.

۲. علم کلام جدید، ج ۲، ص ۶۹.

۳. ر.ک: عرفان و فلسفه، ص ۱۲.

۴. دیوید هیوم، درباره معجزات، ص ۴۱۰.

۵. ر.ک: سونین برن، مفهوم معجزه، ص ۲۹.

۶. بحثی در مابعدالطبیعه، ص ۷۸۲.

۷. چرا مسیحی نیست، ص ۵۲.

نتوانیم داشت که با سپری شدن روزگای کمابیش دراز این ایمان محو خواهد شد. نسل جدید هم اکنون نسبت به سنت، روش انتقادی دارد، دیگر خود را باز بسته به آیین‌هایی حس نمی‌کند که به نظر او خلاف ناموس طبیعت آیند^۱.

بعضی غرب‌زدگان مسلمان نیز قائل به تعارض شدند. احمد کسروی در این خصوص می‌نویسد:

سخن ما بر سر این است که آیا از دیده‌دانش‌ها، چنان کارهایی (کارهای بیهوده از سپهر) شدنی است؟ آیا یک دانشمند تواند به راست بودن آن داستان‌ها باور کند^۲.

آخوندزاده نیز می‌گوید:

عصر معجزه و کشف و کرامت گذشته است، دعای هیچ کدام از ابنای ما را به اجابت نمی‌رساند ... امروز ما همه به حال خودمان گذاشته شده‌ایم. نیک و بد ما همه به عهده کفایت خودمان است. امروزه هر ناخوشی بر وفق قوانین طبیعت معالجه می‌پذیرد و هرگونه اصلاح بر وفق وضع طبیعی صورت می‌بندد^۳.

نقد و نظر

در تحلیل تهافت ادعا شده توجه به نکات ذیل روشنگر ابهامات خواهد بود:

۱. ابطال‌پذیری قوانین علمی

نقد اول متوجه خود اصل علیت و ضرورت طبیعی است. در این نقد بین علیت فلسفی و علیت طبیعی فرق گذاشته شده است. به این صورت که علیت فلسفی، یعنی احتیاج هر پدیده و رویداد به علت، یک حکم و اصل عقلی و فلسفی است، اما این که علت رویداد خاص، مثلاً الف است و بین آن دو رابطه تکوینی و طبیعی ضروری و غیر قابل انفکاک وجود دارد، این حکم و قانون محل بحث و مناقشه است، چرا که تعیین مصداق و علت و معلول خاص برای یک اثر و رویداد از توانایی‌های عقل خارج است و عقل تنها به صورت کلی حکم به نیاز و توقف هر پدیده به پدید آورنده می‌کند، اما تعیین مصداق آن به عهده تجربه و استقرار نهاد شده است؛ به این معنا که عقل و تجربه می‌بایست به همراه یکدیگر با استقرار در عالم طبیعت

۱. ماکس پلانک، تصویر جهان در فیزیک، ص ۱۵۸.

۲. صوفیگری، ص ۸۹.

۳. الفبای جدید، ص ۱۳۵.

و آزمایش‌های متعدد با روش‌های مختلف، مانند وضع و رفع علت، به تحلیل و تبیین روابط دو پدیده پردازند و در صورت کسب اطمینان از آزمایش‌ها و استقرا، به قانون و علیت حکم کنند، مثلاً قانون طبیعی و فیزیک بعد از استقرا حکم کرد که هر جسمی با افزایش درجه حرارت منبسط می‌شود.^۱

در این جا این پرسش مطرح می‌شود که آیا حقیقت قوانین طبیعی که عالمان تجربی آنها را کشف کرده‌اند حقیقتاً نیز قانون و استثنا ناپذیرند یا این که آنها صرف قانون ظاهری هستند و نمی‌توان آنها را حاکی مطلق و قطعی واقعیت‌های خارج تلقی کرد؟

روشن است که در صورت اول اشکال بر خواری عادات، خصوصاً معجزات لازم می‌آید، اما اگر فرض دوم تأیید شود نمی‌توان معجزه را خارق قوانین طبیعی انگاشت.

خوشبختانه فلاسفه و خصوصاً عالمان تجربی تصریح می‌کنند که قوانین موجود در علوم تجربی مختلف تنها کشفیات اذهان انسان‌هاست که تنها ارتباط ظاهری و شناخته شده رویدادهای طبیعی را ثابت می‌کند، اما این که آنها روابط تکوینی و علی و معلولی واقعی و نفس‌الامر نیز هستند، علم از اثبات آن نه تنها ناتوان است، بلکه با مرور زمان و تطور علم، خلاف و استثنا پذیری بعض قوانین طبیعی روشن و مبرهن می‌شود که اولین نقض را نظریه جنبشی گازها وارد کرد. در نظریه کوانتا نیز نقض قانون طبیعت بیشتر روشن می‌شود.^۲

امروزه عالمان تجربی به قوانین موجود طبیعی نگرشی تردیدآمیز دارند و اعتبار فعلی و موقتی و نه مطلق آنها را می‌پذیرند. ره آورد چنین نگرشی این شد که عالمان تجربی «قوانین طبیعی» را صرفاً «قوانین آماری»^۳ توصیف می‌کنند.

کارناپ فیلسوف علم معاصر مدعی شد که قوانین علمی «خصلت فرضیه» را دارند.^۴ پوپر

۱ اصل استقرا عمده‌ترین مبنای قوانین طبیعی را تشکیل می‌دهد که اعتبار آن تنها روان‌شناختی و نه منطقی است. بر این اساس، در مثال بالا، با دستیابی به چدن، یخ و بیسموت، نقض قانون مزبور روشن شده است. از این رو، اکثر قریب به اتفاق دانشمندان و متفکران غرب، اصل اعتبار استقرا را زیر سؤال بردند که این جا می‌توان به هیوم اشاره کرد. ر.ک: پلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵، ص ۲۲۹؛ میر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۱۶۷؛ ویتگنشتاین، رساله منطقی - فلسفی، ص ۱۱۰ و ۱۰۵؛ رایشبناخ، پیدایش فلسفه علمی، ص ۲۸۵ و راسل، علم ما به خارج، ص ۲۲۵ و جهان بینی علمی، ص ۸۳.

۲. ر.ک: علم و دین، ص ۳۱۲ به بعد. برای توضیح ناسازگاری نظریه کوانتا با اصل علیت، ر.ک: نگارنده، اصل علیت در فلسفه و کلام، ص ۱۹۱ به بعد.

3. Statistical law

۴. ر.ک: پوزیتویسم منطقی، ص ۲۹.

فیلسوف نامی معاصر نظریه حدس ها و ابطال پذیری را مطرح و اثبات کرد و تأکید ورزید که همه قوانین طبیعی خاصیت (Ad,hoc)، یعنی اعتبار موقت را دارند^۱.
 ویتگنشتاین گفت: اطمینانی نیست که فردا خورشید طلوع خواهد کرد، چرا که آن صرفاً یک فرضیه است^۲.

هانس رایشنباخ در این زمینه می گوید:

به زودی معلوم شد که قوانین آمار که شامل بسیاری از عرصه های دیگر (علم) نیز می شود ... نتایج نظری آن بیشترین اهمیت را دارند. معلوم شده است که آن چه قبلاً یک قانون قطعی و اکید طبیعت بود، صرفاً یک قانون آماری است، احتمال بسیار همانا جای قطعیت قانون طبیعت را گرفته است، با این نتیجه نظریه علیت (طبیعی) وارد مرحله تازه شد. این پرسش مطرح گردید که آیا دیگر قوانین طبیعت را نیز چنین سرنوشتی خواهد بود؟ پاسخ بدین پرسش بر پایه فیزیک قرن نوزدهم مقدور نبود. فیزیک قرن بیستم بود که با تحقیق رخدادهای اتمی بر حسب مکانیک کوانتومی پلانک، پاسخ بدین پرسش را به دست داد و اینک قوانین احتمالی حایگاهی را که زمانی قانون علیت (طبیعی) اشغال کرده بود، می گیرد^۳.

حاصل آن که از آن جا که اصل اعتبار قوانین طبیعی به صورت مطلق نه تنها ثابت نشده، بلکه موارد نقض آن مبرهن شده است، نمی توان وقوع خوارق عادت و معجزات را ناسازگار با طبیعت تلقی کرد و اعتبار و عقلانی بودن آن را مورد جرح قرار داد، چنان که چارلز دونبار براد هم وطن هیوم در نقد وی، به این نکته تأکید می کند که اعجاز رویدادی استثنایی است، اما نه استثنا در قوانین طبیعی، بلکه استثنا در نگارش ها و استنباط های عرف پسند^۴.

۲. علم ناتوان از تبیین خوارق عادات

اگر از اشکال پیشین صرف نظر شود و قوانین طبیعی به عنوان قوانین ثابت و غیر متغیر تلقی گردد. باز وجود خوارق عادات و معجزات را می توان با مبانی علیت فلسفی و تجربی

۱. ر.ک: حدس ها و ابطال ها، ص ۷۷؛ منطق اکتشافات علمی، ص ۴۴ و جاهای متعدد. وی در موضعی می گوید: «مشخص کردن قوانین طبیعت به صورت گزاره های کلی منطقاً غیرکافی و از لحاظ شهودی ناپذیرفتمنی است.» (منطق اکتشافات علمی، ص ۴۲۶).

۲. ر.ک: رساله منطقی - فلسفی، ص ۱۱۰ و ۱۰۵.

۳. پیدایش فلسفه علمی، ص ۱۹۱، ۱۹۴ و ۱۹۵.

۴. ر.ک: عرفان و فلسفه، ص ۱۲.

تبيين كرد. توضيح مفصل آن در تحليل ديده‌گاه‌ها گذشت، اما در اين جا به اين نکته اشاره مي‌كنيم كه شناخت علت طبيعي واقعي يك پديده و معلول كار دشواري است كه تنها از عهده عقل برنمي‌آيد، چرا كه عقل فقط به صورت كلي به توقف هر معلولي به علتی حكم مي‌كند، اما اين كه الف مثلاً علت ب است را نمي‌توان به ضرس قاطع حكم كرد، مگر اين كه با تجربه، شواهد و ادله متعدد رابطه تكويني آن ثابت شده باشد.

با وجود اين، بسياري از موارد طبيعي وجود دارد كه عقل و تجربه واقعييت خارجي آنها را تصديق مي‌كند، لکن شناختي نسبت به علل آنها ندارد. نمونه بارز آن انجام اعمال خارق‌العاده به وسيله ساحران يا مرتاضان و يا انسان‌هاي نابغه است كه نمي‌توان وجود خارجي آنها را انكار كرد، هر چند از دستيابي به علت يا علت‌هاي آن ناتوان باشيم. در اين جا به گزارش بعضي از آنها مي‌پردازيم:

خوارق عادات يك مرتاض هندی

با حضور جمعي زيادي در سال ۱۳۳۷ يك مرتاض هندی به نام «سواي ديومورتی» در باشگاه امجدیه تهران، از خود اعمال خارق‌العاده‌اي را به نمايش گذاشت كه تحير همگان را بر انگيخت كه به بعضي از آنها اشاره مي‌شود:

او يك ميله دوازده ميلي آهني را به وسيله گردن و شكم خود خم كرد. مقداري خرده شيشه خورده و خرده‌هاي ديگر را زمين ريخت و روي آن دراز كشيد، آن گاه يك ماشين باري از روي شكمش بدون آسيب رساندن به او عبور كرد. از داخل آتش با پاي برهنه رد شد. با طنابي كه به دور كمرش بسته بودند از حرکت ماشين جلوگیری كرد. توانست يك گاري را با بار آهن با موي سرش حرکت دهد و سرانجام حرکت نبض و قلبش را از كار انداخت.^۱

چهل روز در قبر

مرتاضان هندی دست به خوارق عاداتي مي‌زنند كه علم هنوز از تبیین آن ناتوان است، مثلاً يك مرتاض بدون وجود هوا و غذا توانست به مدت چهل روز در قبر بخوابد و بدون

۱. به نقل از سيد احمد صفایی، علم كلام، ج ۲، ص ۷۸؛ علامه طباطبائی، اعجاز از نظر عقل و قرآن، ص ۱۱ و ۱۲، به نقل از: روزنامه اطلاعات، ۲۷ خرداد ۱۳۳۷.

هیچ مشکلی از آن خارج شود.^۱

خروج از مکان بسته

هودینی امریکایی در خروج از مکان‌های بسته مهارت کامل داشت. وی در حضور شاهدان در داخل گاوصندوق‌های بزرگ قرار می‌گرفت و بعد از مدتی بدون باز کردن درب گاوصندوق از آن خارج می‌شد، هم‌چنین از زندان‌های امریکا، اروپا و حتی زندان سیبری پلیس ک.گ.ب. شوروی سابق نیز فرار کرد.^۲

دور جنبانی

امروزه تأثیر بر اجسام دور بدون نزدیک شدن به آنها به وسیله برخی انجام می‌گیرد. نگه داشتن قطار به وسیله مرتاضان هندی معروف است.

یوری ژلر (متولد ۱۹۴۶) می‌توانست اشیای فلزی مانند چنگال، قاشق و کلید را با تمرکز نگاه خود خم کند. وی در مؤسسه فیزیک پلاسماهای ماکس پلانک و هم‌چنین در مؤسسه تحقیقات استانفورد کالیفرنیا، مورد آزمایش قرار گرفت. آنها نیروی وی را از منظر فیزیک جدید غیر قابل تبیین توصیف کردند.^۳

امروزه به بعضی مرتاضان هندی نسبت می‌دهند که می‌توانند با یک نگاه متمرکز انبار فولاد را آب کنند.^۴

دور آگاهی (تله پاتی)^۵

امروزه دورخوانی و دوربینی به وسیله انسان‌های زیادی انجام می‌گیرد؛ به این معنا که

۱. به نقل از: محمد رشید رضا، الوحي المحمدي، ص ۱۴۳. بعضی در تبیین چگونگی خوارق عادات مرتاضان نوشتند: «منشأ صدور امور غریب خارق عادت، یک دسته از قوای نهفته و اعصاب خفته همین جسم عتصری انسانی است که به مرور دهور به خواب رفته و از کار افتاده و ممکن است که در نتیجه پاره‌ای از ریاضت‌های بدنی و روحی همان اعصاب نهفته مادی زنده و بیدار شوند و به کار بیفتند. قدرت اراده و نیروی ایمان و انقطاع از شواغل جسمانی محصول ریاضتی است که مقدمه بیداری آن قوا و اعصاب خفته است» (به نقل از: جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج ۱، ص ۳۳۲).

۲. به نقل از: طنطاوی تفسیر جواهر، ج ۱۶، ص ۲۱۲.

۳. به نقل از: ریدرز دایجست بوک، جهان عجایب، ترجمه ارغوان و دیگران، ص ۱۱۰.

۴. به نقل از: مصطفی ملکیان، مسائل جدید کلام، علم و دین، ص ۱۰۶.

آنان می‌توانند از مسافت‌های دور و چه بسا صدها، بلکه هزاران کیلومتر اشیای دور را مشاهده کرده و از آنها خبر دهند. برخی نیز می‌توانند افکار ذهن دیگران را بخوانند (اندیشه خوانی).

نمونه افراد فوق در هر جامعه‌ای یافت می‌شود که به دلیل وضوح آن نیازی به ذکر نیست.

پیش‌گویی آینده^۱

روشن‌بینی و پیش‌گویی آینده کم و بیش در بعضی انسان‌های نابغه یافت می‌شود که معروف‌ترین آن در مغرب زمین، فردی به نام نوستردامس (۱۵۰۳ - ۱۵۶۶) است. وی پیش‌گویی‌های اعجاب‌انگیزی می‌کرد که خاستگاه آنها را استناد به نور و لطف الهی می‌دانست.^۲ وی سقوط زندان باستیل، یافتن نامه‌ای بدون امضا در خزانه پادشاه، ظهور ناپلئون و پیروزی وی بر انقلابیون، لقب جدید و بازگشت وی از تبعید را پیش‌گویی کرد. دیگر از رازبینی‌های او، جنگ شیرجوان (اشاره به فرمانده جوان گارد هنری دوم فرانسه) و در آوردن چشم پادشاه و مرگ او در اثر همین جراحی را می‌توان نام برد.^۳

روشن‌بینی امروزه در مغرب زمین شاخه‌ای از علم متاپسیشیک و ادراکات فراحسی^۴ است که مورد کندوکاو دانشمندان قرار گرفته است که این جا می‌توان به دکتر الکسیس کارل^۵ و آیزنک^۶ اشاره کرد که به تأیید آن پرداختند.

شفای بیماران

شفا یافتن بیماران ناعلاج واقعیت انکارناپذیری است که در نقاط مختلف جهان خصوصاً در مراکز مقدس و یا به وسیله انسان‌های مقدس یا نابغه به وفور انجام می‌گیرد. شفای بیماران در مراسم مذهبی و در مراکز مقدس ایران، مانند مشهد مقدس، مسجد جمکران و مرقد حضرت معصومه در شهر مقدس قم از اخبار متواتر است.

1. Precognition

۲. ر.ک: دکتر شرف‌الدین اعرجی، تحلیل از پیشگویی‌های نوستردامس، ص ۱۷.

۳. ر.ک: ریترز دایجست بوک، جهان عجایب، ترجمه ارغوان و شهکام جولانی، ص ۱۵۳ به بعد.

4. Ex - sensory perception

۵. ر.ک: انسان موجود ناشناخته، ص ۱۴۰.

۶. ر.ک: هاس یورگن آیزنک، درست و نادرست در روانشناسی، ص ۹۲.

هم‌چنین شفا یافتن بیماران در نقاط مذهبی سایر ادیان، مانند لورد^۱، فاطیما^۲، مادیسن^۳، گاردنز^۴، آلبرت هال^۵، و مزار پدر پاریس از وقایع غیر قابل تردید به شمار می‌روند. شفای بیماران ناعلاج علاوه در اماکن مقدس به وسیله انسان‌های الهی و نابغه نیز انجام می‌گیرد. ساتیاسای بابا^۶ در هند از شمار چنین افرادی است. دکتر واتسن متخصص علوم روحی و فراطبیعی که شخصاً در هند به دیدار وی رفته، می‌نویسد:

در سفر اخیرم به هندوستان، مردی را ملاقات کردم که بسیاری از معجزات منسوب به عیسی مسیح را انجام می‌داد... او سنگ را به شیرینی و گل را به جواهر تبدیل می‌کند. از آسمان خاکستر مقدس می‌بارد به حدی که چلیک‌های بسیار بزرگ پر از خاکستر می‌شوند. با تماس با بیمار و نیز از راه دور، می‌تواند بیماران را شفا دهد. برای من این موقعیت پیش نیامده تا بتوانم از نزدیک کارهایش را مورد بررسی قرار دهم، ولی «هوارد مورفت» که مدتی با سای بابا کار کرده بود، به این نتیجه رسیده است که هیچ‌گونه تردستی یا نیرنگی در کار وی نبوده است.^۷

احضار ارواح^۸

یکی دیگر از پدیده‌هایی که علم واقعیت آن را پذیرفته، اما از تبیین آن عاجز است، احضار روح مردگان و سخن گفتن با آنان است که از این طریق می‌توان گره بعضی مجهولات را باز کرد.^۹

گفته شد که وقوع خوارق عادت به حدی به تواتر رسیده است که امروزه کمتر دانشمندی یافت می‌شود که به صورت مطلق منکر آنها شود. این جا تنها به بعضی متفکران و دانشمندان معروف غرب، که قائل به خوارق عادات هستند، اشاره می‌کنیم:

1. Lourdes

2. Fatima

3. Madison

4. Gardens

5. Albert Hall

6. saty sai baba

۷. پروفیسور آیزنک و دکتر واتسن، مقاله «روح و علوم تجربی»، روح و دانش جدید، ص ۱۱۸. ذکر این نکته لازم است که مورفت، اچ، تحقیقات خود را در کتابی به نام «ساتیاسای بابا، مرد معجزه‌ها» (Sai Baba, Man Of Miracles) در ۱۹۷۳ مولر، لندن چاپ و منتشر کرد.

8. Spirtism

۹. برای توضیح بیشتر ر.ک: رتوف عبید، انسان روح است نه جسد.

سودنبرگ (۱۶۸۸ - ۱۷۷۲) دانشمند، فیلسوف و عارف سوئدی؛ سرویلیام کروکس (۱۸۳۲ - ۱۹۱۹) فیزیک‌دان و شیمی‌دان انگلیسی و کاشف عنصر تالیوم و سازنده رادیومتر؛ جوزف لاج (۱۸۵۱ - ۱۹۴۰) فیزیک‌دان و رئیس دانشگاه بیرمنگام؛ شارل ریشه (۱۸۵۰ - ۱۹۳۵) برنده جایزه نوبل در فیزیولوژی؛ ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) فیلسوف و روان‌شناس نامی آمریکایی؛ هانری برگسون (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱) فیلسوف نامی فرانسوی؛ گوستاو یونگ (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱) روان‌شناس و درمانگر سوئیسی و دیگران^۱.

اشاره‌ای به راز بعضی خوارق

با علم و یقین به واقعیت داشتن خوارق عادت برای ذهن نقاد انسانی این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان راز و رموز آنها را کشف کرد؟ اصلاً آیا همه خوارق عادت مستند به علل طبیعی، اما مجهول هستند یا این که بعضی از آنها علت‌های فراطبیعی دارند؟ خوشبختانه در دهه‌های اخیر برخی متخصصان علوم روحی و تجربی موفق شدند که راز و رموز بعضی خوارق عادت را کشف کنند. چارلز فورت در سال ۱۹۱۹ کتاب «نفرین شدگان»^۲ را در آمریکا منتشر کرد که در آن نویسنده هزار واقعه غیر عادی را از لابه‌لای ستون‌های روزنامه‌ها استخراج کرده بود. مقصود از نفرین شدگان، پدیده‌هایی هستند که دانش بشری آنها را فاقد مبنای علمی می‌داند، مانند باران ماهی، باران خون و مواد آلی. از همان زمان «انجمن فورتین» شروع به تحلیل و بررسی خوارق عادت کرد و موفق شد که از بعضی از آنها مانند تجسم روح عکس‌برداری کند^۳.

راز شفای بیماران

برنارد گرید از دانشگاه مک‌گیل مونترال موفق شد تأثیر لمس دست شفا دهندگان بر بیماران را اثبات کند. وی مقداری از بذر جو را در دو گلدانی کاشت و برای آبیاری از دو فلاکس آب استفاده کرد که یکی از آن دو قبلاً به مدت نیم ساعت در دستان یک شفا دهنده معروف نگه‌داری شده بود. بعد از دو هفته مشاهده شد که جوهایی که آب فلاکس ملموس

۱. به نقل از: بهاء‌الدین خرمشاهی، مقاله کرامت و خوارق عادت، مندرج در دو کتاب وی به نام جهان غیب و غیب جهان، میر بی سلوک، ص ۲۱۳ و ۲۱۴.

2. The book of the Damned

۳. به نقل: لیال واتسن، فوق طبیعت، ص ۶ و ۷، مقدمه،

شفا دهنده، آبیاری شده‌اند از رشد بیشتری برخوردار بودند^۱.

تصویر شماره ۱

وی برای تکمیل آزمایش خود، بر روی پوست پشت بدن سیصد موش، بریدگی کوچک و یکسانی ایجاد کرد. آنگاه تعداد خاصی از موش‌ها هر روز به مدت پانزده دقیقه در دستان یک شفا دهنده سرشناس نگه داری می‌شد. نتایج آزمایش نشان داد که موش‌های فوق بسیار سریع‌تر از دیگر موش‌ها بهبود یافتند^۲.

تصویر شماره ۲

۱. ر.ک: لیال واتسن، روح و دانش جدید، ص ۱۲۳؛ و فوق طبیعت، ص ۱۷۵. گراد برای پی بردن به راز رشد گیاه مورد نظر ابتدا آب مورد نظر را آزمایش کرد و تغییری اساسی در آن نیافت، ولی تجزیه و تحلیل بعدی نشان داد که بین اتم‌های نیدروژن و اکسیژن آب، کمی فاصله افتاده است؛ یعنی میدان حیاتی فرد روی چیزی که ما آن را ملکول ناپایدار می‌نامیم اثر گذاشته است.

۲. ر.ک: فوق طبیعت، ص ۱۲۶.

تلاماس از دانشگاه کالیفرنیا نیز ثابت کرد که دستان هر انسانی دارای تصویری است که به صورت هاله درخشانی ظاهر می‌شود، ولی هاله دستان شفا دهنده از نظر کمی متفاوت است و هنگام شفا دادن در طرح هاله تغییرات برجسته‌ای رخ می‌داد. وی در آزمایشی اثر دستان شفا دهنده‌ای را روح گیاهی که درگلدان کاشته شده بود، با اثر دستان شخصی که گفته می‌شود آدم خوش دستی برای باغبانی نیست، مقایسه کرد. انگشتان سبز شفا دهنده به هر قسمت برگ که دست می‌زد، اثر درخشانی باقی می‌گذاشت که زیانه می‌کشید. [صدای آن با دستگاهی که فرکانس آن بسیار بالا بود، ضبط می‌شد]، در حالی که انگشتان قهوه‌ای آزمودنی دیگر، روی برگ اثر مرده‌ای برجای می‌گذاشت که روشنایی زیست پلاسمایی برگ را به طور کامل خاموش می‌کرد!^۱

برخی دیگر از نوابغ دید مشاهده آنها بسیار قوی است، به گونه‌ای که می‌توانند حتی داخل بدن انسان و هاله‌های درونی آن را نیز مشاهده کنند؛ مثلاً برتاهاریس، مدیوم انگلیسی از این طریق می‌تواند آبستنی را در مراحل بسیار نخستین آن تشخیص دهد.^۲

خانم دیان می‌تواند با مشاهده هاله‌های داخل بدن، بیماری‌های داخلی، مانند انسداد روده را تشخیص دهد. پزشکان برای آزمایش وی، چندین انسان سالم و بیمار را مقابل وی قرار دادند تا وی آنها را تشخیص دهد. وی به درستی آنها را از یکدیگر تشخیص می‌داد و حتی می‌توانست بعضی از بیماری‌ها را که با دستگاه‌های پزشکی قابل تشخیص نبود و خود شخص نیز از آن آگاه نبود، تشخیص دهد.^۳ دکتر واتسن بعد از گزارش کشفیات فوق می‌نویسد:

چنین به نظر می‌رسد که چیزی در دست‌های شفا دهنده وجود دارد یا چیزی از دست‌های او خارج می‌شود که وی را از افراد دیگر متمایز می‌کند.^۴

ره‌آورد خوارق عادات

تأمل در خوارق عادات و همچنین توجه به این که علوم تجربی هنوز نتوانسته‌اند یک تحلیل و تبیین شفاف از آنها ارائه دهند ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که نباید به صرف استبعاد و خارق‌العاده بودن یک رویداد، یا عدم تطابق آن با ترازوی تجربه و تجربه‌گران،

۱. ر.ک: روح و دانش جدید، ص ۱۲۷.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۲۹ به بعد.

۴. همان، ص ۱۲۹.

منکر واقعیت آن شویم و چشم بر واقعیت‌ها ببندیم، چرا که قاب علوم تجربی با توجه به محدودیت‌ها و کران‌مند بودن ذهن عالمان تجربه، کوچک‌تر از آن است که تبیین همهٔ امور تجربی به صورت کامل و امور فرا تجربی را در خود بگنجاند. این نکته‌ای است که مورد اذعان فلاسفهٔ دین حتی ملحدانی چون جان هاسپرز نیز قرار گرفته است.^۱

آنتونی فلو می‌گوید:

بدون شک، وقوع وقایعی که با قوانین طبیعی مقبول ما متعارضند، ممکن است... صرف نظر از قوت احتمالی این شهادت‌ها، باید حتی در قبال مقبول‌ترین داوری تاریخی هم که تاکنون عرضه شده، موضعی لادری اتخاذ کرد.^۲

آلفرد راسل متخصص علوم روحی می‌نویسد:

معجزه یک حادثه مادی است که یک عامل عاقل و نامرئی آن را ظاهر می‌کند و نتایج بر آن مترتب می‌سازد که قوانین شناخته شده فعلی در میان بشر نمی‌تواند آن را تفسیر و یا تعلیل کند.^۳

حاصل این که نه تنها وقوع معجزات پیامبران ناسازگار با اصول عقلی و علمی نیست، بلکه می‌توان بعضی از مراتب نازل‌تر آنها را با اصول و متد علمی نیز تبیین کرد.

بنابراین، نمی‌توان مدعی شد که اعجاز خرق و نقض قوانین طبیعت است و از آن رو، واقعیتی ندارد، چرا که این احتمال وجود دارد که صاحبان معجزه با آگاهی خداوند یا خودشان، اسرار و رموز طبیعی آن را می‌شناختند و از این طریق دست به اعجاز می‌زدند، لذا علم نمی‌تواند منکر آن شود، بلکه تنها می‌تواند مدعی عدم شناخت آن گردد.

و.ت. استیس در این باره می‌گوید:

ما تا عالم مطلق نباشیم دلیل و صلاحیت کافی نداریم که یک رویداد را هر چه قدر هم محیرالعقول و فوق عادی باشد، خارق قوانین طبیعت بشماریم، مگر این که مطمئن باشیم که تمامی قوانین طبیعی جهان را مو به مو شکافته‌ایم و شناخته‌ایم، چرا که در غیر این صورت، ممکن است مشکل ما در قانونی باشد که از آن بی‌خبریم.^۴

به نظر می‌رسد که حقیقت اعجاز با سایر خوارق عادات مشترک است، اما از آن‌جا که پیامبران الهی با اتکا به نیروی الهی موفق به اعجاز می‌شوند، معجزات آنان قابل مقایسه با

۱. فلسفهٔ دین، ص ۹۰.

۲. عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۹۲ و ۲۹۳.

۳. به نقل از: انسان روح است نه جسد، ص ۱۲۲۱.

۴. عرفان و فلسفه، ص ۱۳.

دیگران نیست. از این رو، یکی از شرایط اعجاز عدم انجام و عدم مغلوبیت آن در برابر خوارق عادات دیگران، مانند ساحران است. این اشکال، که با اثبات خوارق عادات تنها امکان اعجاز اثبات می‌شود و همان‌طور که بعضی مدعی‌اند:

اما این توجیهاات موافق نظر پیروان ادیان نیست، زیرا آنها اعمال و کارهایی را به پیامبران نسبت می‌دهند که علاوه بر شگفت‌آور بودن، از دست دیگران قابل صدور نیست. در صورتی که این امور از دست خیلی از انسان‌ها ساخته است. به اعتقاد پیروان ادیان همه وقت در معجزه یک‌گونه تحدی خوابیده است.^۱

ضعفش از مطلب گذشته روشن شد، چرا که خوارق عادت، هر چند با بعضی معجزات حقیقت واحد دارند؛ اما وجه امتیاز معجزه اتکای آن به نیروی الهی و عدم امکان مغلوبیت آن است، اما باید خوارق عادات مغلوب دیگر می‌شود و به اصطلاح در آنها دست روی دست زیاد است و شرایط و تفاوت‌های دیگری نیز بین آن دو وجود دارد که در بخش اول گذشت.

۳. امکان مشارکت علل فرا طبیعی

دو پاسخ پیشین می‌کشید که اعجاز را پدیده‌ای طبیعی، اما خارق‌العاده توصیف کند تا ناسازگار با مبانی و متد علم نباشد، اما این پاسخ، مدعی است که امکان این وجود دارد که اصل تحقیق اعجاز نه با اسباب و رموز طبیعی، بلکه با تصرفات علل فراطبیعی انجام می‌گیرد که علم از تبیین آن ناتوان باشد، چرا که دایره تحقیق آن کلاً از مدار علم، یعنی تجربه و طبیعت خارج است. جان هیک فیلسوف دین معاصر در این زمینه می‌گوید:

حداکثر آنچه که درباره تأثیر معرفت علمی بر این ادعای دین می‌توان گفت، این است که این رابطه، داخل در هیچ یک از حوزه‌های علوم خاص قرار نمی‌گیرد. علم نه می‌تواند آن را تصدیق کند و نه تکذیب.^۲

از این رو، علم درباره تأیید و تکذیب آن باید موضعی بی‌طرف اتخاذ کند و هیچ موضع اثباتی یا منفی نگیرد، اما این‌جا این شبهه برای فیلسوف و عالمان نظری باقی می‌ماند که تحقق امور خارق‌العاده که نمی‌توان آنها را با قوانین و علل طبیعی و بشری تبیین کرد، با اصل علیت فلسفی در تعارض می‌افتد. در فصل بعد به تحلیل آن می‌پردازیم.

۱. مصطفی ملکیان، جزوه علم و دین، ص ۸۲.

۲. فلسفه دین، ص ۸۶.

ناسازگاری با اصل علیت و سنخیت

منتقدان در شبهه پیشین مدعی تعارض اعجاز با علیت علمی و طبیعی بودند که مبتنی بر وجود قوانین ضروری طبیعی در عالم ماده بود. اما شبهه فوق تنها اعجاز را در علیت طبیعی ناسازگار نمی‌داند، بلکه آن را شامل علیت فلسفی نیز می‌داند. توضیح مطلب این‌که: اصل علیت فلسفی حکم می‌کند که هر پدیده و رویدادی ضرورتاً نیازمند علتی است که اعتبار آن دستاوردهای میمونی برای علوم تجربی و نظری داشته است. وجود صدفه، یعنی تحقق امر و رویدادی بدون تحقق علت موجب آن ناسازگار با اصل مزبور است. تحقق معجزه مانند تبدیل عصا به مار، زنده کردن مرده و آفرینش حیوان زنده از کالبد گلی حیوان و مانند اینها نیز علاوه بر ناهمخوانی با علم، با اصل فلسفی علیت نیز ناهم‌ساز است، چرا که عقل و فلسفه به هیچ وجه بین اموری مثل عصا و مار هیچ‌گونه رابطه علی و تکوینی مشاهده نمی‌کند و به نظر می‌رسد که تحقق معلول در چنین مواردی، بدون تحقق علت است، پس تحقق معجزه به این شکل ناممکن خواهد بود.

به تقریر دقیق‌تر، یکی از شاخه‌های اصل علیت، اصل سنخیت است که مطابق آن علاوه بر لزوم وجود علت برای هر رخدادی، می‌بایست بین علت و معلول نیز یک نوع علقه و سنخیتی وجود داشته باشد. این‌طور نیست که هر معلولی بتواند از هر علتی صادر و تحقق یابد، بلکه هر معلولی نیازمند و متوقف بر علت خاصی است، یعنی در آن علت خصوصیتی هست که موجب صدور معلول می‌شود^۱.

با نگاهی به پدیده‌های مادی بهتر می‌توانیم معنای آن را درک کنیم؛ مثلاً در بذر گندم کمال و خاصیتی وجود دارد که از آن بذر تنها گندم می‌روید نه جو. گندم از گندم بروید جو ز جو. اگر از یک بذر انار مثلاً گندم و بالعکس روید، اصل سنخیت مورد خدشه قرار می‌گیرد،

۱. ر. ک: اسفار، ج ۱، ص ۲۰۵؛ مرتضی مطهری، نبوت، ص ۱۲۵ به بعد. برای توضیح بیشتر و هم‌چنین آشنایی با مخالفان اصل سنخیت ر. ک: نگارنده، اصل علیت در فلسفه و کلام، ص ۷۴-۸۰.

لکن چنین حادثه‌ای امکان‌ناپذیر است.

با توجه به این اصل، عقل و فلسفه بین معجزه و خاستگاه آن مثلاً بین چوب و مار، و حیوان زنده و گِل هیچ‌گونه سنخیتی نمی‌یابد تا به امکان صدور و تحقق مار از عصا و حیوان از گِل حکم دهد. بنابراین، اعجاز با اصل علیت، خصوصاً اصل سنخیت در تعارض است. شبهه بعضی منتقدان بر ناسازگاری اعجاز و علیت طبیعی عام بوده و شامل علیت فلسفی نیز می‌شود که لزومی به تکرار آن نیست.^۱

ارزیابی

در رفع توهم ناسازگاری فوق نکات ذیل درخور تأمل است:

۱. اعجاز مبتنی بر علیت

اولین نقد متوجه تهافت اعجاز با مطلق علیت فلسفی است مبنی بر این که وقوع اعجاز مانند تجویز صدفه است که عملاً واقعیت معلولی بدون علت را تأیید و تصدیق کردیم. در پاسخ آن باید گفت اعجاز به هیچ وجه بدون علت تحقق نمی‌یابد و هیچ متألّه‌ی نیز مدعی آن نیست. در فصل‌های گذشته گفته شد برای تبیین اعجاز دیدگاه‌های مختلفی عرضه شده است که همگی آنها در ضرورت وجود علت تکوینی برای معجزه اتفاق نظر دارند، لکن بعضی علت آن را مستقیماً به خداوند استناد می‌دهند که با تصرف در علل تکوینی و طبیعی، معجزات را به وجود می‌آورد. بعضی علت آن را فرا طبیعی دانسته، مانند ملائکه و بعضی دیگر علت آن را به شخص صاحب معجزه، یعنی پیامبران نسبت می‌دهند که آنان با ولایت تکوینی خود، خواه از طریق علل طبیعی ناشناخته و خواه با قدرت نفس و تصرف در علل طبیعی، خالق معجزات می‌شوند. بنابراین، شبهه ناسازگاری اعجاز با اصل علیت توهمی بیش نیست.

۲. عدم انحصار علل به علل طبیعی شناخته شده

اما در پاسخ تمسک به اصل سنخیت باید گفت که اصل مزبور، هر چند مانند اصل علیت اصل فلسفی و غیر قابل انکاری است، اما اصل اشکال و ابهام در تطبیق آن بر مصادیق خارجی آن است. همان‌طور که گفته شد نمی‌توان یک جسم و پدیده خاصی را به ضرس قاطع علت

۱. ر.ک: محمد ارکون، اسلام دیروز و امروز، ص ۱۵۲ و ۱۹۱.

تامة معلولی انگاشت، به همین شکل نیز نمی‌توان ادعا کرد که مثلاً بین دو رویداد A و B سنخیت کامل و تام وجود دارد. و بین A و C وجود ندارد؛ به عنوان مثال حرارت معلول آتش است و بین آن دو سنخیت وجود دارد؛ اما آیا می‌توان ادعا کرد که حرارت معلول انحصاری آتش است و نمی‌توان آن را در علت‌های دیگر یافت؟ چنین ادعایی گزاف خواهد بود، چرا که ما می‌توانیم حرارت را در علت‌های دیگر مانند اصطکاک به آسانی بیابیم.

مثال دیگر این که، با تطور علوم پزشکی، علت و علاج بیشتر بیماری‌ها کشف شده است، مانند علیت و چگونگی تأثیر آنتی بیوتیک‌ها بر امراض عفونی (علیت و سنخیت)، اما با وجود این، بعضی بیماری‌ها به وسیله طب سنتی، مانند طب سوزنی علاج می‌گردد که علم، هنوز چگونگی و سنخیت آن را کشف نکرده است.

علاوه بر آن، امروزه بعض بیماران ناعلاج یا صعب‌العلاج به وسیله انسان‌های نابغه یا مرتاض‌ها که کلاً با علم طب بیگانه‌اند، شفا می‌یابند که شگفتی و تحیر متخصصان علوم پزشکی را موجب شده است.

در تحلیل شبهه پیشین اشاره شد که چگونه لمس دستان شفادهندگان بر بیماران و حتی گیاهان تأثیر شگفتی داشته است.

علم پزشکی امروزه دیدن اشیا را تنها به چشم استناد می‌دهد و مشاهده از طریق غیر چشم را به شدت انکار می‌کند. اما برخی انسان‌ها هستند که بدون استفاده از چشم، به آسانی می‌توانند با لمس دستان خود، رنگ‌ها را تشخیص دهند، روزنامه‌ای را حتی از زیر یک شیشه بخوانند. روزاگوله شووا^۱ از شمار این افراد است که تحقیقات آکادمی علمی مختلف جهان از جمله شوروی سابق آن را پس از آزمایش‌های مختلف تأیید کرد^۲.

موارد فوق غیر قابل شمارش است. ره‌آورد همه آنها تأیید وقوع بعض رخدادها و معلول‌ها از علت‌های به ظاهر غیر مسانخ است که عقل و علم بین آنها سنخیتی نمی‌یابد، اما نارسایی علم و عقل موجب نمی‌شود که واقعیت‌ها عوض شوند. بنابراین، به صرف عدم شناخت سنخیت طبیعی بین دو پدیده (علت و معلول) در خوارق عادات و معجزات نمی‌توان واقعیت آنها را انکار کرد، چه بسا بین آنها رابطه تکوینی و سنخیت وجود دارد که ما از آن شناختی نداریم و صاحبان اعجاز با علم به آنها دست به معجزه می‌زدند.

1. Rosa Kuleshova

۲. ر.ک: لیال واتسن، فوق طبیعت، ص. ۱۸۰ و ۱۸۱.

۳. عدم انحصار علل به علل طبیعی

نکته سوم این که علم و فلسفه حداکثر در موارد مناقشه برانگیز می‌توانند منکر علیت و سنخیت طبیعی باشند، اما از آن بر نمی‌آید که در تحقق اعجاز هیچ علت فراطبیعی نیز نقشی نداشته است، چرا که همان‌طور که گفته شد قلمرو علم، محدود به حوزه تجربه، طبیعت و آزمون است و علل فراطبیعی از موارد تجربی و آزمون‌پذیر نیستند تا عالمان تجربی درباره وجود یا نبود آن، تئوری و فرضیه مطرح و داوری کنند. به تقریر فلسفی، از آن جا که جهان مادی و قوانین آن به امکان و فقر ذاتی متصف هستند، قوام و پایداری آنها در هر لحظه بستگی به پیوست آن به نیروی غیبی خداوند قادر مطلق دارد. خداوند نیز می‌تواند در هر آنی که بخواهد وجود ممکن را معدوم، یا ذات و جوهر آن را تبدیل به ذات دیگر کند و با عدم یک وجود و یا تغییر جوهره یک جسم، لوازم ذاتی آن نیز خود به خود تغییر می‌کند؛ مثلاً ذات آتش محرق و سوزاننده است، اما وقتی ذات آن مثلاً با تبدل و تغییر کیفی یا کمی، تغییر یافت، بالضروره اثر و لازمه پیشین آن، یعنی سوزاندن نیز متبدل خواهد شد، هر چند امکان دارد ظاهر و صورت آتش باقی بماند.

به دیگر سخن، خداوند قادر بر قوانین موضوعی خود حاکم است نه این که قوانین حاکم بر خداوند است با توضیحی که گفته شد. برخی از عالمان تجربی نیز به این نکته دست یافتند، چنان که ادوین برت می‌نویسد:

توافق با قوانین کلی را نباید مطلق و بی‌استثنا دانست تا با اعتقاد به معجزات ناسازگار بیفتد، چون اگرچه آن نظریه (علیت) بر حفظ نظم و مانوس طبیعت مبتنی و مصر است، لکن این را نفی نمی‌کند که صانع مختار و قادر طبیعت، هر وقت که خود صلاح می‌داند، بتواند آن دسته از قوانین حرکت را که خود در طبیعت نهاده و بقائشان محتاج به تأیید اوست، نقص یا تعلیق یا دگرگون کند ... لذا کاملاً امکان دارد که خداوند هر وقت که بخواهد تأیید خود را برگیرد و یا قوانین حرکت را، که طرّاً متکی به اراده اوست، دگرگون سازد و با این کار اغلب و یا همه اصول متعارضه فلسفه طبیعی را بی‌اعتبار سازد^۱.

۱. ادوین برت، مبادی ما بعدالطبیعی علوم نوین، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.

ناسازگاری با سنت الهی

برخی مخالفان متأله وقوع معجزات را متعارض با مشیت و سنت آفریدگار متعال می‌انگارند، چرا که خداوند جریان امور و پیدایش رویدادها را در این جهان مطابق با نظم و انسجام خاص طبیعت سامان‌دهی می‌کند. خواست و مشیت خداوند در سامان و تدبیر جهان بر این تعلق گرفته است که هر رخدادی از مسیر و کانال خاص و معمول خود انجام گیرد؛ مثلاً آتش سوزاننده است؛ مرده در این دنیا زنده نمی‌شود. به دیگر سخن، خداوند اصل سببیت و ثبات طبیعت را تعیین و تأیید کرده است. از سوی دیگر، چون معجزه خرق سنت الهی و برخلاف مشیت و عادت خدادادی طبیعت است نمی‌توان آن را تصدیق کرد، بلکه می‌بایست به تأویل و توجیه آن روی آورد.

طراحان اشکال فوق به آیاتی تمسک می‌کنند که دلالت بر پایداری سنت و قاموس طبیعت و عدم تخلف آن می‌کند و عبارتند از:

﴿سُنَّةٌ مِّن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾^۱؛

﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^۲؛

﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^۳؛

﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^۴.

سید احمد خان هندی یکی از ادله انکار معجزات را آیات فوق ذکر می‌کند.^۵ احمد کسروی

نیز می‌گوید:

خدا برای کارهای جهان آیینی نهاده و چیزی بیرون از آیین آن نتوان بود ... دستگاه خدا بازیچه

۱. اسراء (۱۷) آیه ۷۷.

۲. احزاب (۳۳) آیه ۶۲.

۳. فاطر (۳۵) آیه ۴۳.

۴. فتح (۴۸) آیه ۲۳.

۵. برای توضیح بیشتر ر.ک: تفسیر القرآن و هو الهدی، ذیل آیات مزبور.

نیست که هر کسی برای هنرنمایی‌ها خود، در آن دستی برد و آن را دیگر گرداند^۱.

ارزیابی

شبهه فوق از سست‌ترین شبهات بر معجزات است که به دلیل وضوح بطلان آن با اشاره می‌گذریم.

نکته اول تفسیر و تبیین «سنة الله» است. متألهان در حاکمیت سنت الهی بر طبیعت، خواه صرف عادت (نظریه اشاعره) و خواه وجود نظام علیت تکوینی، تردیدی ندارند، اما آنان معجزه را داخل در سنت می‌دانند، به این بیان که خوارق عادات و معجزات با مشیت الهی انجام می‌گیرد و وقوع آن در طبیعت کاملاً با نظام و سامان طبیعت و علیت همساز است که توضیح و تبیین مفصل آن در پاسخ شبهات پیشین و هم‌چنین در فصول قبل گذشت.

اما این که اعجاز خود برخلاف خواست و اراده الهی است، ضعف و بی‌پایگی آن با تأمل در معجزاتی که قرآن کریم از پیامبران آسمانی گزارش کرده و آنها را به «بذن الله» خوانده است، روشن می‌شود.

در باره استناد مدعای فوق به آیات نافی تبدیل سنت، باید گفت که با تأمل در ظواهر آیات و آیات قبل آن، این نکته به دست می‌آید که اساساً موضوع هر چهار آیه، ارتباطی به سنت به معنای ثبوت و ضرورت قوانین طبیعی و عدم امکان تغییر آن ندارد و می‌توان ادعا کرد که سنت به معنای فوق در قرآن کاربرد ندارد، بلکه مقصود از عدم تبدیل سنت اشاره به شکست و عذاب دنیوی و مغلوبیت مخالفان پیامبران از هر طیف (مشرکان در سوره اسراء، منافقان در سوره احزاب و کفار در سوره فاطر و فتح) است و خداوند در آیات مزبور، به پیامبر اسلام اطمینان قلب و بشارت می‌دهد که مشیت الهی بر غلبه حق بر باطل تعلق گرفته است و آن مشیتی است که از زمان پیامبران پیشین رایج و ثابت بوده است. اگر فرضاً معنای سنت، به دلیل عدم تخصیص مورد و الغای خصوصیت، عام و شامل قوانین طبیعت تفسیر شود، باز نمی‌تواند منتج مدعا باشد، زیرا، همان طور که گفته، معجزات مطابق سنت و مشیت الهی و با اذن او واقع شده‌اند.

۱. صوفیگری، ص ۵۲ و ۸۱.

اثبات ناپذیری وقوع معجزات

بعد از رفع شبهات پیشین که امکان وقوع معجزات را در مقام ثبوت، تهدید و انکار می‌کرد، مخالفان مدعی شدند که اگر امکان و سازگاری اعجاز با علم، علیت و سنت الهی را بپذیریم، در اثبات وقوع آن در طول تاریخ پیامبران با شبهاتی مواجه خواهیم شد که یقین و جزم ما را به تحقق آن در عالم خارج به شک و چه بسا جزم به عدم تبدیل خواهد کرد. شبهه فوق پیشینه‌ای کهن دارد. فخر رازی گروهی از فلاسفه را از طراحان یا مروجان آن گزارش می‌کند و می‌گوید:

می‌گویند معجزه دلیل صحت نبوت است، لکن ما معجزه ندیدیم، بلکه مردم روایت می‌کنند که بوده است و هیچ خبر مفید علم نیست، لکن غایت فایده خیر، ظن باشد و بر ظن اعتقاد کردن جایز نبود^۱.

تقریرات مختلف شبیهه:

معروف‌ترین منتقد اعجاز در غرب، یعنی دیوید هیوم و دیگر هم‌فکرانش در سده‌های اخیر و معاصر، اشکال فوق را با تقریرات مختلف تبیین کرده‌اند که اشاره می‌شود.

تقریر اول: عدم تواتر گزارش کنندگان

معجزاتی که ادعا می‌شود در عصر پیامبران واقع شده است، به دلیل عدم حضور ما و گذشت چندین قرن از آن، به وسیله اخبار و شاهدهای مختلف به ما گزارش می‌شود که حصول علم و جزم از اخبار فوق به وقوع معجزات منوط به تحقق شرایطی است. یکی از آن شرایط رسیدن شمار گزارش کنندگان به رقمی است که از آن علم و جزم به مدلول خبر

۱. البراهین در علم کلام، ص ۴.

حاصل شود که در اصطلاح از آن به حد «تواتر» تعبیر می‌شود. از منظر منتقدان چنین تواتری حاصل نشده است. هیوم در این باره می‌نویسد:

در تمام تاریخ، هیچ معجزه‌ای یافت نمی‌شود که به وسیله تعدادی کافی از انسان‌هایی تصدیق شده باشد که واجد چنان فهم، فرهیختگی و آموزش خوب و بی‌چون و چرایی باشند که ما را مطمئن سازد که خودشان دستخوش هیچ‌گونه توهمی نشده‌اند.^۱

تحلیل و بررسی

در پاسخ اشکال فوق توجه به نکات ذیل شایسته است:

۱. ادراک بعضی معجزات با حس

منکران می‌کوشند اعجاز را تنها در گزاره‌های تاریخی حصر کرده و با تشکیک در صحت و سقم آن به جرح و رد آن بپردازند، لکن واقعیت‌ها نشان می‌دهد که ما می‌توانیم در زمان حاضر و به وسیله انسان‌های کامل و یا در اماکن مقدس شاهد وقوع معجزات و کرامات متعدد شویم. انسان‌های بی‌شماری خود ناظر و شاهد آن بوده و چه بسا متعلق معجزه نیز شدند؛ مثلاً از یک بیماری شفا یافتند.

پیش‌تر گفته شد انواع کرامت در ادیان مختلف، مانند مسیحیت و اسلام، امروزه نیز یافت می‌شود که مثال بارز آن در غرب مزار پدر پاریس در پاریس است که در عصر هیوم نیز زبان‌زد خاص و عام بود. هیوم نیز نتوانست کذب و عدم تواتر آن را انکار کند و تنها به ادعای استحالة آن بسنده کرد^۲ و انکار وقوع معجزات با اذعان بعدی وی - که نقل شد - تهافت دارد. اما این شبهه که آن چه در عصر حاضر از معجزات واقع می‌شوند، در اصطلاح معجزه نیست، بلکه کرامت است، در پاسخ آن باید گفت که منکران، اعجاز را نه به دلیل صدور آن از پیامبر، بلکه به دلیل خارق‌العاده و خلاف طبیعت بودن آن انکار می‌کردند و با اثبات کرامت که در حقیقت، با معجزه مشترک است نمی‌توانند معجزه را انکار و آن را محصور در تاریخ نمایند.

علاوه بر آن، آیین مقدس اسلام معجزه‌ای جاودانه دارد که اعجاز آن برخلاف معجزات دیگر به زمانه خود منحصر نیست، بلکه در این عصر نیز معجزه و مدعی معارضه و تحدی

۱. دیوید هیوم، درباره معجزات، ص ۴۱۲.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۲۳.

است و آن کتاب مقدس قرآن مجید است، که با وجود آن، معجزه از عصری بودن خارج می‌شود و اشکالات تاریخی، مانند حد تواتر و جرح ناقلان بر آن وارد نمی‌شود.

۲. حصول تواتر

عنوان تواتر و رسیدن خبر به میزانی که موجب علم و اطمینان یا عدم آن شود، از عناوین کلی و کیفی است که نمی‌توان برای آن حد و تعداد خاص معین کرد. مخالفان اعجاز نیز تبیین نکردند که شمار گزارش کنندگان در چه حدی موجب علم و عدم آن می‌شود. پس شرط فوق (رسیدن ناقلان به حد تواتر) به میزان کافی روشن و شفاف نیست تا با مخالفان در حصول یا عدم حصول آن مناقشه کرد.^۱

اما اگر کسی با دیده انصاف بنگرد حداقل به قدر مشترک و متیقن معجزات یقین پیدا می‌کند. البته در این جا می‌توان به مزیت خاص دین اسلام نسبت به ادیان دیگر اشاره کرد و آن این که تاریخ مسیحیت و ادیان دیگر به دلیل قدمت آن و وجود تحریفات، تاریخ مدون و مضبوط و به تبع آن، معجزات آنها نیز ناقلان معتبر ندارد و این خود بستر شبهه هیوم و امثال آن را فراهم کرده است، اما اسلام خصوصاً کتاب آسمانی آن از تاریخ و سند قطعی و قابل اطمینانی برخوردار است که به تبع آن، گزارش کنندگان معجزات نیز از شرایط مورد قبول بهره می‌برند. علاوه بر آن، خود قرآن کریم این معجزه جاودانه حاوی معجزات اسلام و سایر پیامبران است که هرگونه اشکال نقلی را برطرف می‌کند.

تقریر دوم: احتمال تبانی

برخی منتقدان، کثرت و تواتر ناقلان را می‌پذیرند، لکن در راستگو و مورد وثوق بودن آنان تردید و جرح وارد کرده و این شبهه را طرح می‌کنند که چه بسا ناقلان به منظور اهداف دیگر در ساختن اخبار معجزات با یکدیگر تبانی کرده‌اند. این راوندی از جمله منتقدانی است که هم تواتر و هم وثوق ناقلان را رد می‌کند و می‌گوید:

۱. هیوم علاوه بر اشتراط قید تواتر در ناقلان معجزه، پنج شرط دیگر را نیز معتبر می‌داند که عبارتند از: الف) خوش فهمی و عدم سادگی؛ ب) داشتن معلومات عمومی؛ ج) راستگویی؛ د) داشتن شخصیت و موقعیت اجتماعی و معتبر؛ ه) گواهی گواهان در یک جمع. از آن جا که شرایط فوق کلی و مجمل است و به حصول آن شرایط در مجموع ناقلان معجزه - نه در تک تک ناقلان - یقین وجود دارد، از تفصیل و تحلیل آن شرایط در کتاب صرف نظر شده است. برای توضیح بیشتر ر.ک: مصطفی ملکیان جزوه براهین اثبات خدا، ص ۴۰ و ۴۱؛ درباره معجزات، ص ۴۱۰ و ۴۱۱.

معجزات نیز چه اندک و چه بسیار چیزی نیست که بتوان آن را قبول کرد. ممکن است آنان که این داستان‌ها را نقل کرده‌اند و تعدادشان هم اندک است، همه با هم در نشر دروغ تباری کرده باشند!^۱

هیوم نیز احتمال فریب و تباری ناقلان معجزات را مانع تصدیق ذکر می‌کند.^۲

تحلیل و بررسی

با توجه به مطالب گذشته سستی شبهه فوق روشن است، چرا که اولاً، تحقق بعض معجزات و کرامات در عصر حاضر و مشاهده مستقیم آن، و یا رو در رو با ناقلان، و اطمینان به وثوق آنها، هرگونه احتمال تباری را از بین می‌برد. ثانیاً، در علم رجال اسلام وثوق ناقلان ثابت شده است. علاوه بر این که یکی از گواهان قرآن کریم است که در سندیت و قطعیت آن تردیدی نیست.

تقریر سوم: احتمال خطای ناقلان

سومین اشکال مخالفان این است که اگر از دو اشکال پیشین صرف‌نظر شود باز نمی‌توان روایت‌های ناقلان را حاکی از واقعیت‌ها دانست. برای این که بر فرض تواتر و راستگو بودن گزارش کننده، احتمال خطای ناآگاهانه ناقلان خبر و هم‌چنین مشاهده کنندگان معجزه وجود دارد، چرا که معرفت‌های انسان به دلیل مادی بودنش، محدود و متأثر از علل شناخته شده و ناشناخته‌ای است که احتمال کذب و عدم تطابق خبر، واقعیت‌ها را تشدید می‌کند، مانند دیدن سراب و چوب مستقیم به صورت شکسته در آب و نظایر آنها که به خطای خودمان نیز اصلاً آگاه نیستیم.

از اوایل قرن بیستم علم فرا روان شناسی به تحقیق و بررسی خطاهای ذهن و روان انسان پرداخت که دو شاخه عمده آن، یعنی علم تحقیقات روحی^۳ و روان‌شناسی نابهنجاران^۴ در اواسط آن قرن به موفقیت‌هایی دست یافت که مطابق تحقیقات آن، وجود بعضی خوارق عادات، مانند احضار ارواح و عدم ناسازگاری آن با علوم تجربی تأیید شد.

۱. ابن راوندی، کتاب الزمردة، به نقل از: درباره فلسفه اسلامی، ص ۶۸.

۲. ر.ک: درباره معجزات، ص ۴۱۲.

۳. از این علم که بیشتر به امور فراحسی مانند امور روحی می‌پردازد، در قاره امریکا به علم «فرا روان‌شناسی» و در قاره اروپا به «تحقیقات روحی» یاد می‌شود.

۴. این علم بخشی از علم روان‌شناسی و روان‌کاوی است که احساسات و عواطف انسانی را بررسی می‌کند که می‌دهد که مورد آگاهی و توجه خود شخص نیست، مانند تنفر یا علاقه به یک شخص یا مکان در نخستین دیدار و نگاه.

دستاورد دیگر علم تحقیقات روحی، اثبات و تأیید خطای نقل خلاف واقع از سوی شاهدان یک واقعه است. هر چند آن شاهدان از انسان‌های عالم و فرهیخته باشند^۱. به قول سعدی: من در میان جمع و دلم جای دیگر است.

علم نابهنجاران، تأثیر انگیزه‌ها، علایق و روحيات نفسانی و دینی را در نوع مشاهده و شنیدن واقعیت‌ها و اخبار، تأیید کرد: «حُبُّ الشَّيْءِ يُغْمِي وَيُصِمُّ».

نتایج دو علم مزبور موجب می‌شود که انسان در خبرهایی که از مؤمنان و پیروان پیامبران درباره معجزات نقل می‌کنند، دچار تردید و شک شود. چارلز براد که خود رئیس انجمن تحقیقات علم روحی انگلیس بود، بعد از تشریح نتایج دو علم فوق می‌گوید:

محبتی که اصحاب یک پیامبر نسبت به او دارند موجب می‌شود که امور را دقیق و صحیح نقل نکنند، زیرا محبت به پیامبر باعث می‌شود که واقع را خلاف ببینند^۲.

هیوم بعد از احتمال دادن تأثیر احساسات و عواطف، درباره تأثیر روحیه دینی می‌نویسد: اگر روح دین با عشق به حیرت‌انگیزی، پیوند یابد، پایان عقل سلیم فرا می‌رسد. در این شرایط گواهی انسانی تمامی شایستگی خود را برای مرجع موثق بودن از دست می‌دهد. ممکن است به کذب داستان خود عالم باشد و با وجود این، با منتهای صداقت به خاطر به وجود آوردن سببی چنین مقدس در آن اصرار بورزد^۳.

برخی دیگر از فلاسفه معاصر مانند جان هاسپرز به تقریر اشکال پرداختند^۴.

عدم اعتبار تواتر

منتقدان در سده‌های گذشته اشکال را متوجه عدم اعتبار تواتر می‌کردند^۵؛ به این بیان که در فرض حصول حد تواتر برای ناقلان، باز آن نمی‌تواند برای غایبان مفید علم باشد، زیرا خبر متواتر و کثیر از اخبار واحد تشکیل یافته و در جای خود ثابت شده است که خبر واحد موجب علم نمی‌شود.

۱. از علت‌های خطا می‌توان به دو علت اشاره کرد. الف) عدم مشاهده واقعه در ذهن، مانند نشنیدن کلام شخص دیگر، ب) فرق مقام تجربه و تعبیر، مثلاً وقتی به شما خبر دهند که علی - که پیوسته با ماشین سفر می‌کرد - به مسافرت رفته است، شما به سرعت سفر وی را با ماشین تصور می‌کنید.

۲. مصطفی ملکیان، جزوه علم و دین، ص ۸۰.

۳. دیوید هیوم، درباره معجزات، ص ۴۱۴.

۴. ر.ک: فلسفه دین، ص ۹۱ و ۹۲.

۵. ر.ک: المطالب العالیة، ج ۸، ص ۷۳؛ شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۵؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۴۰.

ارزیابی

۱. تحلیل میزان خطا و صدق ادراکات انسانی

نکته اول این که ما منکر خطای انسان در حواس پنج‌گانه از جمله مشاهده و شنیدن نیستیم، لکن باید در تحلیل نهایی بین ادراکات خطایی و واقعی انسان مقایسه و نسبت‌سنجی کنیم و روشن سازیم که چند درصد از ادراکات یک انسان معمولی خطا و چند درصد دیگر مطابق با واقع است. آیا درصد بسیار کم خطا در انسان موجب سلب وثوق و اطمینان وی از نتایج حواس او می‌شود؟!

پاسخ سؤال فوق برای انسان عادی و سلیم‌الذهن روشن است و هر انسانی بالوجدان می‌داند که ضریب خطاهای وی به اندازه‌ای کم است که به حواس خود اطمینان کرده و بر آن نتایج مهمی بار می‌کند.

نکته فوق بالوجدان روشن است، مگر این که کسی منکر وجود واقعیت‌ها شود و ایده‌آلیستی بیندیشد و یا منکر علم و معرفت بشری شده و به نسبت قائل شود.

۲. حصول علم از تواتر

ادراکات هر انسان به تنهایی، هر چند قابل وثوق است، به دور از احتمال منطقی خطا نیست، ولی وقتی چندین انسان سلیم‌الذهن و واجد صفات لازم برای شهادت بالاتفاق شاهد و ناظر واقعیتی بودند، ضریب خطای آن بسیار بسیار پایین می‌آید و در صورت کثرت و بی‌شمار بودن گواهی دهندگان، که به صفات خاص مانند ذهن سالم و راستگو بودن متصف هستند، می‌توان به جرأت ادعا کرد که از نظر منطقی هم احتمال خطا در حد صفر است، مانند علم ما به وجود اماکن خاص که از طریق اخبار متواتر حاصل می‌شود. از این رو، بیشتر منطقدانان تواتر را در شمار بدیهیات شش‌گانه و مواد قیاس برهانی ذکر کردند.^۱ معجزات ادعایی ادیان - حداقل دین اسلام - از چنین تواتری برخوردارند؛ به این معنا که از ضمیمه کردن

۱. ر.ک: بوعلی‌سینا، شفا، فن پنجم، مقاله اول، فصل چهارم؛ علامه حلی، جوهر التضیید، ص ۱۶۹، (چاپ قدیم)؛ صدرالمتألهین، اللمعات المشرقیة، ترجمه و شرح دکتر عبدالمحسن مشکوة‌الدینی. به نام منطق نوین، ص ۱۳ و ۵۸۸. لازم به ذکر است که اعتبار تواتر از سوی بعض متقدمان مورد تردید و جرح قرار گرفته است که شهید صدر در کتاب قیَم خود (الأسس المنطقية للاستقراء، ص ۴۶۵ به بعد) به تفصیل به استنتاج یقین ذاتی از تواتر و پاسخ شبهات پرداخته است. و نیز، ر.ک: بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۲۸.

مجموعه قراین و تواتر گواهان، علم به قدر مشترک میان معجزات حاصل می‌شود. از این جا ضعف ادعای عدم استنتاج علم از تواتر به دلیل ترکیب آن از خبر واحد، روشن می‌شود، که نیازی به توضیح نیست. استدلال آنان مانند این است که ادعا شود چون آب مثلاً با یک درجه گرما به حد بخار نمی‌رسد، پس با صد درجه نیز به آن حد نخواهد رسید.

۳. گواهی مخالفان

یکی از ادله مخالفان، تأثیر پیش‌فرض‌ها و روحیات دینی در نقل و باور معجزات بود. در نقد آن باید گفت که اولاً، عده کثیری از ناقلان معجزات نه تنها از شمار مخالفان، بلکه از معارضان بودند که با مشاهده معجزات پیامبران و با علم به الهی بودن آن، سر تسلیم و تعظیم در برابر صاحبان معجزه فرود آوردند که با نگاهی به تاریخ اسلام صحت آن روشن می‌شود، مثال بارز آن ایمان آوردن مخالفان سرسخت حضرت موسی، یعنی ساحران هستند که در جبهه مخالف و در مقام براندازی معجزه موسی بر آمده بودند. ثانیاً، ناقلان بعضی معجزات خود مخالفان پیامبران بودند که با اذعان به صدور معجزه، با بهانه‌های مختلف، مانند اتهام سحر، از تصدیق پیامبران سرباز می‌زدند.

وانگهی تأثیر پیش‌فرض‌ها و روحیات دینی بر گزارش کنندگان مؤمن، مورد وثوق و بی‌شمار، به گونه‌ای که موجب گزارش خلاف واقع به طور مطلق شود، ادعایی بیش نیست که کثرت و راستگو و هوشمند بودن آنان ادعای فوق را مردود می‌کنند.

به علاوه پیش‌داوری‌های غیر دینی و روحیات الحادی در مخالفان موجب می‌شود که آنان به انکار معجزات و جرح ناقلان روی آورند و می‌توان گفت که بیشتر شبهات ضعیف و سست در مورد معجزه، مانند تردید در امکان و وقوع معجزات، معلول آن روحیات است.

تقریر چهارم: تقدم گواهی حس بر نقل

هیوم، که عالم تجربی «امپریسم» و قائل به معرفت حسی و تجربی است و به معرفت فواتجربی بهایی نمی‌دهد^۱، بر این باور است که تجربه و ثبات قوانین طبیعت و عدم خرق آنها شاهد و گواه معتبری است که بر عدم خرق طبیعت دلالت می‌کند. اگر فرضاً دلالت نقلیات بر

۱. «بازگشت همه علوم به داده‌های حسی است و آن چه ما از واقعیت می‌توانیم بدانیم محسوسات با داده‌های حسی برجسته و گریخته لغزان است» (به نقل از: باربور، علم و دین، ص ۵۱). هیوم در مقاله خود می‌نویسد: «تجربه تنها راهنمای ما در استدلال درباره امور واقع است». (درباره معجزات، ص ۴۰۴)

خرق طبیعت را بپذیریم، از یک سو، منجر به تعارض دو گواه معتبر، یعنی شهادت حس و تجربه (حس مستقیم) بر عدم معجزات می‌شود و از سوی دیگر، شهادت نقلیات (حس غیر مستقیم) بر وقوع معجزات. در تعارض حس با غیر حسی یا حس مستقیم با حس غیرمستقیم نیز اولی بر دومی مقدم خواهد شد. هیوم تأکید می‌کند که در صورت تعارض دو حس و تجربه مستقیم با یکدیگر ترجیح با جانبی خواهد بود که از ملاک‌های حس، مانند آزمون‌پذیری بیشتر برخوردار باشد. از این رو، بر فرض مشاهده و حس معجزه به‌طور مستقیم، باز نباید آن را پذیرفت، چون هزاران حس دیگر دلالت بر عدم آن می‌کند. به علاوه درستی و نادرستی معجزه را نمی‌توان دوباره آزمون کرد.

هیوم به چنین رهیافتی می‌رسد که هیچ گواهی کافی و معتبری بر اعتبار معجزه وجود ندارد. باری، وی تنها صورتی را می‌پذیرد که معجزه از اعتباری برخوردار باشد که انکار آن از انکار یکنواختی حس و طبیعت، معجزه‌آسا و شگفت‌انگیز باشد:

نتیجه واضح این است که هیچ گواهی برای اثبات معجزه کافی نیست، مگر این که خود از نوعی باشد که کذب آن معجزاًمیزتر از واقعیتی باشد که می‌کوشد تا آن را اثبات کند و حتی در چنین موردی نابودسازی متقابل براهین در کار است!^۱

آنتونی فلو مانند هیوم در کتاب خود به نام «فلسفه هیوم در باب عقیده» قائل به تقدم حس بر نقل است و استدلال می‌کند که:

نامزدگزاره تاریخی [معجزات] جزئی، غالباً شخصی و ناظر به زمان گذشته خواهد بود، ولی درست به دلیل همین، دیگر برای هر فردی ممکن نیست تا موضوع را برای خود مستقیماً بررسی کند... قانون طبیعت برخلاف نامزد گزاره تاریخی قانون عام خواهد بود. از این رو ممکن است به لحاظ نظری - هر چند واضح است که نه همیشه به لحاظ علمی - در هر زمانی هر فردی آن را بیازماید.^۲ سوئین‌برن در کتاب خود خبر از فیلسوفان جدید معاصر می‌دهد که از هیوم و فیلو نیز فراتر رفته و منکر وقوع معجزات، حتی در صورت تعارض حس و نقل و اولویت داشتن نقل، شده‌اند.

۱. درباره معجزات، ص ۴۱۱. ارکان نظریه هیوم در تعارض حس و نقل در باب معجزه عبارتند از:

الف) عقیده به هر امری باید متناسب با ادله آن باشد؛ ب) شهادت مستقیم حواس از هر دلیل دیگر اعم از حس غیر مستقیم، مانند نقل و غیر حسی (عقلی) اقو است؛ ج) در تعارض حس و نقل باید حس را مقدم داشت؛ د) حس به نجات و یکنواختی طبیعت گواهی می‌دهد؛ ه) نقل معجزه نباید انسان خردمند را به وقوع آن معترف کند (برای توضیح بیشتر ر.ک: مصطفی ملکیان، جزوه براهین اثبات خدا، ص ۲۳ - ۲۶).

۲. مفهوم معجزه، ص ۲۷.

بسیاری از نویسندگان جدید، همان‌گونه که دیده‌ایم، با ادعای این که نه تنها بسیار بعید است، بل منطقاً غیرممکن است که کسر و انکسار شواهد، رخداد معجزه‌ای را تأیید کند، از هیوم فراتر رفته‌اند، یعنی این که معنی ندارد که تصور کنیم که کسر و انکسار شواهد این‌گونه باشد^۱.
تردید در دلالت نقل بر علم، سابقه‌ای دیرینه و کهن دارد. قدمای متکلمان، مانند سید مرتضی (۳۵۵ - ۴۳۶) آن را به فرقه «سمنیه» نسبت می‌دادند^۲ که منکر علم از طریق نقل (اخبار) بودند و مانند تجربه‌گرایان معرفت را در حواس مستقیم انسان حصر می‌کردند.

تحلیل و بررسی

در تحلیل شبهه فوق نکات ذیل قابل، اندیشیدن است:

۱. بطلان تجربه‌گرایی

مبنا و نظریه تقدم حس بر نقل محصول مشرب تجربه‌گرایی و انکار علوم غیرحسی است که در قرن بیستم، بیشتر به صورت «پوزیتویسم» یا «پوزیتویسم منطقی» تکامل و تبلیغ می‌شد، لکن نظریه فوق در نیمه دوم قرن بیستم با مشکلات اساسی و غیر قابل جوابی مواجه شده که اعتبارش را مخدوش کرده است. در این جا به نکاتی اشاره می‌شود:

الف) لزوم شکاکیت: پایه و شالوده معرفت بشری از جمله باور و یقین به وجود خود و عالم خارج، یعنی «رنالیسم» به علم حضوری و بدیهیات، مانند اصل «هوهویت» و «امتناع تناقض» برمی‌گردد.

انسان به وجود خود و حالات نفسانی خویش آگاه است، این علم نه محصول خارج و تجربه، بلکه محصول علم حضوری اوست. انسان بعد از علم به خویش با اتکا به اصل کلی عقلی «امتناع تناقض»، به این نتیجه می‌رسد که چون وی عالم به خویش است، محال است که هم وجود داشته باشد و هم نداشته باشد (اصل امتناع تناقض)، پس وجود و هم‌چنین سایر معارف شهودی و فطری وی یقینی است.

لکن شخص تجربه‌گرایی نمی‌تواند به چنین باور و اعتقادی برسد، چرا که وی علوم را منحصر

۱. همان، ص ۲۹.

۲ «حکمی المتکلمون عن فرقة تُعرفُ بالسمنية إنهم يُنكروُن وقوع العلم بالأخبار و عندها و يخصون العلوم بضرور الإدراكات دون غيرها». (الذخیره، ص ۳۴۴). ذکر این نکته لازم است که سمنیه فرقه‌ای است که بت‌ها را پرستیده و قائل به تناسخ بودند. گفته می‌شود که سمنیه به شهر سومنات هند منسوب هستند. (ر.ک: المصباح المنیر، ج ۱، ص ۳ و ۴).

در داده‌های حسی بیرونی کرده و با انکار علم حضوری و اصل تناقض، به ناچار سر از شکاکیت درخواهد آورد.

پوزیتویسم‌ها که متوجه اشکال فوق شدند، کوشیدند با توسعه در معنای «شناخت» به حل مشکل پردازند که تفصیل آن در این مقال نمی‌گنجد.

ب) توقف معرفت تجربی بر نظری: معرفت‌های حسی و تجربی از معرفت نظری و دخل و تصرف عقل منفک نیست. معرفت حسی تنها معرفت و شناخت محسوسات به صورت مجزاست، و این قوه نظری عقل است که بعد از دریافت معلومات حسی به نظم، تنسيق و یکنواختی آنها می‌پردازد.^۱ از آن بالاتر حکم به این که همین علوم حسی واقعاً وجود دارد، مرهون قبول اصل «امتناع تناقض» است که عقل بعد از دریافت علوم حسی با اتکا به اصل فوق به وجود آنها اذعان می‌کند.

ج) احتمال خطا و بی‌اعتباری معرفت حسی: وجود احتمال خطا و عدم مطابقت آن با واقع جزء اصولی است که مورد وفاق حتی تجربه‌گرایان است. لازمه چنین مبنایی بی‌اعتباری علوم حسی است که از آن بر می‌آید با توسل به آن نمی‌توان به انکار معرفت عقلی و فراتجربی پرداخت.

د) پارادوکس: این ادعا که «همه معارف بشری منحصر به تجربه است، یا گزاره‌هایی که تحقیق‌پذیرند، معنادار است» متناقض و به اصطلاح خودبرانداز است، چرا که سؤال می‌شود که آیا خود این ادعا اعتبارش را از تجربه اخذ کرده است یا از عقل؟ اگر جواب تجربه باشد، باز سؤال پیشین تکرار می‌شود که آن تجربه اعتبار خودش را از کجا گرفته است؟ اگر به صورت تسلسل تجربه‌ها ادامه یابد، اعتبار آن به جایی نمی‌رسد و تسلسل لازم می‌آید، مگر این که سرانجام به اصل بدیهی و ضروری مورد قبول عقل منتهی شود که در این فرض خلاف مدعا لازم می‌آید.^۲

۱. ر.ک: ایان باربور، علم و دین، ص ۱۷۰ و ۱۷۱ و ۲۷۸.

۲. پترسون، هاسکر، رایشنباخ و بازیجر در کتاب مشترک خود در نقد مشرب فوق می‌نویسند: «تمامی تلاش‌هایی که برای صورت‌بندی یک اصل درباره «واجد معنای معرفت‌بخش بودن گزاره‌ها» صورت گرفت، با شکست مواجه شد، زیرا معیارهای کاملاً تجربه‌ای که این اصول به زعم خود بیان کردند، خود آن اصول را بی‌معنا می‌کرد، با هیچ مشاهده تجربی نمی‌توان تقریر زیر از اصل تحقیق‌پذیری را مورد تحقیق قرار داد: «حکمی که یک گزاره درباره امر واقع صادر می‌کند تنها در صورتی یک حکم واقعی و اصیل است که با استناد به پاره‌ای وضعیت‌های امور تجربی قابل مشاهده بتوان صدق یا کذب آن را نشان داد». یعنی اصل تحقیق‌پذیری معنا با این مشکل مواجه است که خود به استناد خود بی‌معنا می‌شود» (عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۶۷).

به دیگر سخن، تجربی یا تحقیق‌پذیر بودن گزاره و ادعای فوق با قید کلیت، چگونه ثابت شده است؟ تجربی یا تحقیق‌پذیر بودن در خارج همیشه به صورت متشخص و محدود است و نمی‌توان از جزئی، ادعای کلی را استنتاج کرد که همهٔ معارف بشری تجربی یا تحقیق‌پذیرند. به تقریر سوم، آیا ادعای فوق، تجربی و تحقیق‌پذیر است یا نه؟ اگر تجربی است، باید طریق شناخت و علم به آن از داده‌های حسی مشخص شود، در حالی که هیچ مشاهده و حسی نمی‌تواند آن را ثابت کند. اما اگر فراتجربی است، نقض مدعا لازم می‌آید و حداقل ما یک معرفت بشری داریم که فراحسی و در عین حال معنادار است.

ه) لزوم بی‌معنایی علوم ریاضی: علم ریاضی از جمله علوم عالی انسانی است که قلمرو آن از قلمرو حس و تجربه فراتر است. در صورت انحصار معنادار بودن به گزاره‌های تجربی، آموزه‌های ریاضی از علم انسانی خارج و در ردیف قضایای مهمل و بی‌معنا قرار خواهد گرفت، که خود پوزیتویسم‌ها نیز از پذیرفتن آن ابا دارند.

و) لزوم بی‌معنایی بعضی گزاره‌های علمی: یکی از ملاک‌های معنادار بودن قضایا تحقیق‌پذیری و یا وجود شرایط اثبات یا ابطال آن است. در حالی که در تاریخ علم نمونه‌های فراوانی یافت می‌شود که عالمان، فرضیه‌های علمی را مطرح کرده‌اند که کاملاً آنها را معنادار می‌دانستند، اما در آن زمان نمی‌توانستند شرایط اثبات یا ابطال آنها را دقیقاً معین کنند، مانند نظریه‌های موجی و ذره‌ای نور^۱.

با ابطال مکتب تجربه‌گرایی ارکان و آموزه‌های آن از جمله تقدم حس بر نقل قطعی نیز مخدوش می‌شود، لذا در صورت وجود نقل معتبر، نمی‌توان به صرف مخالفت آن با داده‌های حسی، از پذیرفتن آن سرباز زد^۲.

۲. پاسخ نقضی

قائلان به تقدم گواهی حس بر نقل خود در موارد متعددی به گواهی حس بها نداده و دلالت نقل را معتبر دانستند. آنان اطلاعات و نقلیات دانشمندان مختلف را، هر چند برخلاف حس باشند، می‌پذیرند. این که خورشید بر دور زمین نمی‌چرخد، بلکه این زمین است که بر گرد خورشید می‌چرخد و این که اجسام دارای حرکتند، همگی برخلاف حس

۱. همان، ص ۲۸۶.

۲. برای توضیح بیشتر ر.ک: جان هیک، فلسفهٔ دین، فصل ششم؛ کلیات فلسفه، فصل سوم و پنجم؛ آشنایی با فلسفهٔ غرب، ص ۱۷۲ به بعد.

ها،

۱. علم کلا
درآمد.

ما نمی‌توانیم بگوییم هر حادثه‌ای که از موارد قانون شناخته شده نیست معجزه است. مطابق این مفهوم، ما هرگز به‌طور قطع نمی‌توانیم بیان کنیم که چه حادثه‌ای معجزه‌آمیز است، زیرا حادثه‌ای را که ما امروز معجزه می‌دانیم، هر چند هم پیچیده و اغفال‌کننده باشد، ممکن است در تحقیقات علمی میلیون‌ها سال آینده براساس قانون طبیعت تبیین می‌شود... و مهم هم نیست که چقدر این حادثه شگفت‌انگیز یا غیر عادی یا مخالف با مسیر منظم تجربه باشد^۱.

به تقریر دیگر، شرط اعجاز، وصف فراطبیعی و استناد آن به علل غیر طبیعت است، اما این شرط با امکان فرض آگاهی پیامبر از علل طبیعی ناشناخته، ثابت نمی‌شود^۲.
طراحان شبهه برای تقویت مدعای خود به توجیه مادی برخی معجزات دست‌یازیدند. ایان بار بور توقف دریا برای موسی را با جزر و مد آن^۳ و شلایرماخر^۴ و دیگران^۵ شفای بیماران را به وسیله عیسی با نیروی متمرکز در انسان، مانند هیپنوتیزم تبیین می‌کنند.

تحلیل و بررسی

در ارزیابی شبهه فوق نکات ذیل درخور تأمل است:

۱. عدم امکان علم به علت اعجاز

یکی از ادعاهای منتقدان، امکان شناخت رمز و راز اعجاز بود، لکن در این باره باید گفت که علم و تطور دانش و گذشت زمان حداکثر می‌تواند تبیین‌هایی طبیعی برای توجیه اعجاز عرضه نماید؛ مثلاً شفای بیماران را به اراده یا حالت خاص کف دست شفا دهنده استناد دهد. این مدعاها به نفع معجزه تمام می‌شود، چراکه استبعاد یا استحالة وقوع آن را از بین می‌برد، اما از آن بر نمی‌آید که پیامبران نیز در معجزات خود از همین راهکارها و علت‌های

۱. فلسفه دین، ص ۸۵ و ۸۶.

۲. «شما از کجا تبدیل عصا به مار را خرق عادت می‌دانید؟ شاید حضرت موسی به یک سری قوانین طبیعی عالم بوده که با استفاده از آنها چنین اعمالی را انجام داده است... و اگر گفته شود در تعریف معجزه خارق قوانین طبیعی بودن اخذ نشده، پس چرا روی آن اصرار می‌کنید؟ می‌گوییم: اگر این قید حذف شود استدلال مذکور عقیم خواهد شد، چون تکیه استدلال بر خارق عادت بودن معجزه است و الا اگر کسی طبق موازین طبیعی کاری را انجام داد نمی‌توان نتیجه گرفت که کار خارق‌العاده هم می‌تواند انجام دهد. در غیر این صورت، باید گفت همه انسان‌ها قادر بر انجام امور خارق‌العاده می‌باشند» (مصطفی ملکیان، جزوه علم و دین، ص ۱۱۲ و ۱۱۳).

۳. ر.ک: علم و دین، ص ۴۵۰.

۴. ر.ک: تحقیقی در دین مسیح، ص ۲۱۵.

۵. ر.ک: وت. استیس، عرفان و فلسفه، ص ۱۲.

کشف شده سود می‌برند؛ احتمال این هست که آنان از علل طبیعی دیگر بهره می‌بردند و یا این که از علل فراطبیعی استفاده می‌کردند که داوری دربارهٔ صحت و سقم آن کلاً از حوزه علم بیرون است.

لذا این جا خلطی بین امکان تبیین طبیعی معجزه و تبیین و تشخیص چگونگی انجام دادن معجزه از سوی آورنده آن، صورت گرفته است و واقعیت اعجاز به عنوان نشانهٔ نبوت در صورتی مورد جرح قرار می‌گیرد که علم فرض دوم را ثابت کند که فاعل اعجاز چون از راه عادی و از علت خاص طبیعی در معجزه خود استفاده کرده است، پس نمی‌توان آن را نشانه‌ای بر فراطبیعی بودن تلقی کرد. اما چون آن فعل، فعل خاص بوده و زمان آن منقضی شده است، بنابراین اصول خود علم، آن دیگر آزمون‌پذیر نیست تا علم بتواند آن را بیازماید، پس علم، تا زمان بی‌کران نیز نمی‌تواند راز و رمز معجزه را با توجه و لحاظ فاعل آن کشف کند.

۲. عدم مغلوبیت

نکتهٔ ظریف در اعجاز، شرط عدم مغلوبیت و به اصطلاح شکست‌ناپذیری آن است؛ به این معنا که همان‌طوری که در فصل تبیین شرایط و قیود اعجاز گفته شد، مهم‌ترین خصیصهٔ اعجاز عدم مغلوبیت آن در مقابل شبهات و خوارق عادات دیگر است. از آن جا که صاحب معجزه به عالم غیب متصل است و پشتوانهٔ عملی وی در خلق اعجاز نیروی لایتناهی و بی‌کران الهی است، با توجه به این خصلت صاحب معجزه در مقام تحدی و معارضه برآمده و به ضرس قاطع از مخالفان می‌خواهد که یا به وی ایمان آورند و یا این که معجزه‌ای مانند وی انجام دهند. اما این که صاحب معجزه اعجاز خود را با علل فراطبیعی صرف انجام می‌دهد یا با علل طبیعی ناشناخته، فرقی در حقیقت اعجاز و تحدی و عجز دیگران ندارد. علامه طباطبائی سخنی صریح در این باره دارد و می‌گوید:

می‌گویند معجزه اگر چنان که بیرون از قانون علیت بوده و بی‌علت به وجود آمده باشد، محال است و اگر چنان‌چه مانند سایر حوادث عادی دارای علتی است، در این صورت، معجزه بودنش تنها نسبت به کسی است که جاهل به علت طبیعی وی باشد نه نسبت به عالم، و اگر چنان‌چه روزی علوم موفق به کشف همهٔ علل و اسباب طبیعی شوند، دیگر مصداقی برای معجزه نخواهد ماند و در نتیجه، معجزه دلیل ثبوت نسبی می‌باشد نه ثبوت واقعی.

جواباً باید گفت که، قانون علیت عمومی، چنان‌که گذشت، هرگز استثنا بر نمی‌دارد و معجزه در ردیف سایر حوادث، از علل و حوادث و اسباب مادی برخوردار است، اگر چه علل و اسباب

مزبوره برای ما مجهول می‌باشد و البته نمی‌توان برهانی اقامه کرد که نوع انسان برای همیشه به همه علل و اسباب نخواهد توانست احاطه پیدا کند، ولی چیزی که هست این است که حقیقت معجزه تنها این نبود که از علل و اسباب مادی غیر عادی سرچشمه می‌گیرد، بلکه جزء حقیقتش این بود که وی در میان سایر خوارق عادت به یک سبب غیر مغلوبی (قدرت غیر متناهی) اتکا دارد و در این صورت، پی بردن به سبب مجهول معجزه کمترین تأثیری در توانا ساختن او به آوردن معجزه نخواهد داشت!^۱

۳. طبیعی بودن اعجاز

بیشتر منتقدان غربی معجزه، نخست اعجاز را خارق و ناقض طبیعت و قوانین آن فرض کردند و شبهات و اشکالات خود را بر مفروض ذهنی خود بنیان نهاده‌اند و مدعی کشف علل طبیعی آن به وسیله علم و یا امکان کشف آن در آینده دور یا نزدیک شدند. در نقد آن باید گفت که در تبیین اعجاز دو دیدگاه در میان متکلمان و بیشتر حکمای اسلامی وجود دارد که اعجاز را با اتکا به علل و اسباب طبیعی (علل ناشناخته یا علل تسخیر شده) توصیف و تبیین کردند که مطابق آن دو دیدگاه، طبیعی بودن اسباب اعجاز نه تنها جرحی بر آن وارد نمی‌کند، بلکه حقیقت اعجاز را تشکیل می‌دهد. لذا اشکال هیوم و دیگران مبنی بر این که چون امکان تبیین علمی و طبیعی معجزه وجود دارد، نمی‌توان حادثه خارق‌العاده را معجزه خواند، به هیچ وجه وارد نیست، چرا که آنان از حقیقت اصلی اعجاز، یعنی عدم مغلوبیت و اتصال فاعل آن به عالم غیب غافل ماندند. باری، این جا این اشکال باقی می‌ماند که در صورت طبیعی انگاشتن اعجاز این احتمال وجود دارد که روزی انسان با پیشرفت علم بتواند مانند معجزات پیامبران را انجام دهد که به پاسخ آن در تبیین اشکال «معارضه» اشاره می‌شود.

۱. علامه طباطبائی، اعجاز از نظر عقل و قرآن، ص ۲۰ و ۲۱.

امکان معارضه

اشکال پیشین به امکان طبیعی انگاشتن اعجاز و کشف علل طبیعی آن برمی‌گردد، اما این اشکال متفرع بر اشکال پیشین است، به این صورت که در فرض شناخت علت‌های طبیعی یک معجزه این احتمال قوت می‌گیرد که روزی علم و عالمان علوم مختلف تجربی بتوانند مانند معجزات پیشین و شاید خارق‌العاده‌تر از آنها را بیاورند؛ به تعبیر کلامی علم می‌تواند روزی به تحدی پیامبران و معارض خواستن آنان پاسخ مثبت دهد. بر این اساس، نمی‌توان شرط عدم معارضه، که یکی از شرایط اعجاز بود، را احراز کرد.

به دیگر سخن، مقصود از شرط عدم معارضه چیست؟ آیا اختصاص به عصر خود دارد یا شامل عصرهای بعدی نیز می‌شود؟ فرض اول حقیقت معارضه را در بر نمی‌گیرد، چرا که چه بسا مدعی یک عمل خارق‌العاده با تسلط و شناخت بر علل طبیعی که دیگران بر آن جاهلند، دست به اعجاز می‌زند، اما مرور زمان چگونگی عمل او را نشان می‌دهد.

فرض دوم این ادعا، که مثلاً مردم و دانشمندان در هیچ عصری، حتی در طی میلیون‌ها سال بعد نمی‌توانند در یک لحظه عصا را به مار عظیم الجثه تبدیل کنند، حقیقت معارضه را احراز می‌کند، اما مشکل آن، اثباتش است، چرا که با فرض عدم انقضای حیات بشری و احتمال استمرار آن در سده‌های طولانی، نمی‌توان ثابت کرد که در آینده کسی به تحدی و معارضه پیامبر پاسخ مثبت ندهد. این شبهه از سده‌های گذشته مطرح بوده است، چنان که فخر رازی در تقریر آن می‌نویسد:

أما إنه يكفي في كون المعجز معجزاً عدم المعارضة في الحال أو المعتبر عدم المعارضة أبداً أو المعتبر عدم المعارضة في مرتبة بين المرتبتين المذكورتين والأقسام الثلاثة باطلة. أمّا عدم المعارضة في الحال لا يكفي في كون الفعل معجزاً و أمّا القسم الثاني فهذا الشرط مجهول، فمن الذي يمكنه أن يعلم أن أحداً من الواردين بعده إلى قيام القيامة لا يمكنه

الأیتیان بهذه المعارضة؟ ...!

ارزیابی

ابتدا باید به توضیح غایت و هدف اعجاز، اشاره کرد که پیامبران الهی به چه منظور و غایتی دست به معجزات می‌زدند. پیش‌تر بیان شد که پیامبران برای این که اصل نبوت و ارتباط خودشان را با خداوند و عالم غیب نشان دهند، از معجزه به عنوان آیه و نشانه سود می‌بردند. تحدی و عدم معارضة دیگران شرط اثبات ادعای فوق است، چرا که در صورت انجام دادن نظیر معجزه به دست دیگران اعتبار و دلالت آن بر مدعا مخدوش می‌شود. پس عدم معارضة دیگران سند و دلیلی بر ارتباط پیامبر با عالم غیب تلقی می‌شود.

یکی از نکات و ارکان مهم استدلال، استناد خرق عادت پیامبر به خداوند است، به این صورت که قدرت پیامبر ناشی از نیرو و قوای طبیعی شناخته شده یا مجهول نیست، بلکه وجه اعجاز در حقیقت، انجام معجزه با اتکا به نیروی الهی است.

سؤال این که آیا با انجام دادن عمل خارق‌العاده و عدم معارضة مخاطبان، ادعای ارتباط مدعی آن با خدا اثبات می‌شود یا نه؟ به نظر می‌رسد در صورت تحقق سایر شرایط اعجاز مدعا تمام خواهد بود. (اثبات و توضیح بیشتر آن در تبیین ارزش معرفتی اعجاز خواهد آمد).

سؤال دیگر این که آیا شرط عدم معارضة اختصاص به زمان خود دارد، یا این که عدم معارضة می‌بایست در زمان‌های آینده نیز تحقق یابد، به گونه‌ای که با تحقق مشابه یک معجزه در عصرهای بعد، اعتبار و دلالت آن در عصر خودش نیز مخدوش می‌شود؟ پاسخ آن در گرو تأمل در تحقق وجه اعجاز در زمان خود و عدم آن است. اگر دلالت معجزه بر مدعا را در زمان خود بپذیریم، اعتبار آن باقی و غیر قابل خدشه خواهد بود، مگر این که احراز شود که مدعی معجزه نه با اتکا به نیروی الهی، بلکه با شناخت و تسخیر علل طبیعی دست به اعجاز می‌زند. در این فرض، اصل اعتبار معجزه و دلالت آن بر مدعا مخدوش خواهد شد. پس ملاک بقای اعتبار و دلالت معجزه، عدم جرح وجه اعجاز، یعنی اتصال مدعی آن به عالم غیب است، نه این که اصلاً عمل معجزه در عصرهای آینده نیز مطلقاً به وسیله انسان‌ها و

۱. المطالب العالیة، ج ۸، ص ۶۶. علامه شبلی نعمانی نیز در تقریر شبهه می‌نویسد: «شرط عدم معارضة از کجا و چگونه ثابت می‌شود؟ یعنی چگونه می‌شود ثابت کرد معجزه‌ای که واقع شده، لاجواب است و کسی نمی‌تواند با آن معارضة کند. معلوم نیست مراد از عدم قدرت بر جواب چیست؟ ... اگر مراد این است که تا قیامت نتواند کسی با آن معارضة کند، این پیش‌گویی را از کجا می‌توان نمود که تا قیامت کسی نمی‌تواند آن را جواب گوید» (علم کلام جدید، ج ۲، ص ۶۳).

علوم تجربی تکرار نشود.

بنابراین، اگر فرضاً علم بتواند مانند بعضی معجزات را بیاورد، باز نمی‌توان آن را دلیلی بر عدم اعتبار معجزه سابق و عدم ارتباط آورنده آن با عالم غیب تفسیر کرد، چرا که شرط عدم ارتباط مدعی با عالم غیب احراز نشده است.

حاصل آن که مقصود از عدم معارضه، عدم معارضه مخالفان و معارضان در عصر خود اعجاز است، چرا که پیامبران می‌خواستند با اعجاز خود و عدم معارضه دیگران نشان دهند که آنان حقیقتاً پیامبران آسمانی هستند و اعجازشان بر آن دلالت می‌کرد. اما این که انسان‌های دیگر با استفاده از پیشرفت علم و عقل جمعی توان معارضه آن را نیز ندارند، اخذ آن به عنوان شرط معجزه و معارضه محتاج دلیل است. علامه طباطبایی با محتمل دانستن احاطه انسان به علل بعض معجزات، می‌گوید:

البته نمی‌توان برهانی اقامه کرد که نوع انسان برای همیشه به همه علل و اسباب معجزه نخواهد توانست احاطه پیدا کند.^۱

آن گاه با اشاره به امکان عادی شدن معجزه در عصرهای بعدی در تعلیل عدم جرح دلالت معجزه از این کانال می‌نویسد:

و از این جا روشن می‌شود که آن چه بعضی از دانشمندان در جواب این اشکال گفته‌اند که معجزه هر عصر، اگر چه ممکن است در عصر دیگر در خور توانایی عادی مردم قرار گیرد، ولی مجرد این که در همان عصر پیدایش خود، آوردن وی برای غیر انبیا از مردم عادی محال بوده باشد، کافی است، زیرا چنان که معلوم شد قوام معجزه با اتصال به یک سبب غیر مغلوب عالم غیب از برای اثبات حق با تحدی است و این برای همیشه برای غیر اهلش محال است.^۲

باری، برخی معجزات، خود صریحاً تحدی و معارضه را به همه عصرها تعمیم داده و از مردم عصرهای مختلف می‌خواهد که مانند آن را بیاورند، نظیر قرآن کریم که معجزه بودن آن جاودانه و شامل قرن‌های بعدی نیز می‌شود. در این فرض، اگر علم بتواند از عهده معارضه برآید، اعتبار اعجاز بودن آن زیر سؤال می‌رود، لکن بعد از چهارده قرن کسی نتوانسته با آن معارضه کند.

۱. اعجاز از نظر عقل و قرآن، ص ۲۱.

۲. همان، ص ۲۱ و ۲۲.

۸

عدم رابطه منطقی بین دلیل و مدعا

این اشکال آخرین اشکال بر اعجاز است، به این صورت که اگر از مناقشات پیشین صرف نظر شود و بپذیریم که اعجاز ممکن و واقع هم شده و با علم و عقل هم تعارضی ندارد و معارضه‌ای نیز بر آن وارد نیست، لکن اشکال اساسی در این نکته نهفته است که آیا دلیل، یعنی معجزه، توانایی منطقی اثبات مدعای خود، یعنی صدق مدعی آن، مانند نبوت یا آفریدگار را دارد یا نه؟

ارزیابی

اشکال فوق به تحلیل ارزش معرفتی اعجاز برمی‌گردد. به این معنا که شناخت و معرفتی که از آن استنتاج می‌شود، معرفت منطقی است یا صرف معرفت روان شناختی؟ پاسخ شبهه فوق و همچنین اشکالات دیگری که به بحث معرفت‌شناسی اعجاز مرتبط است، مانند تعارض معجزات را در بخش بعدی به تفصیل روشن می‌کنیم.

بخش پنجم

ارزش معرفتی اعجاز

رابطه منطقی اعجاز با صدق مدعی نبوت

غایت و هدف عمده آورندگان معجزه، نه صرف نمایش عملی خارق‌العاده، بلکه اثبات مدعای خویش است. یهودیان و مسلمانان از آن جا که پیامبر خود را انسانی می‌دانند که از سوی خداوند وحی و کتاب آسمانی بر او نازل شده است، معتقدند که پیامبر آنها برای اثبات این مدعا، یعنی ارتباط عالم غیب و خدا، دست به معجزات می‌زد. البته یهودیان علاوه بر اثبات نبوت حضرت موسی در صدد اثبات برگزیدگی قوم و دین خود نیز از طریق معجزات بودند.

مسیحیان از آن جا که درباره شخصیت حضرت عیسی غلو می‌کنند و او را پسر خدا یا یکی از خدایان سه گانه (اقانیم ثلاثه) می‌دانند، معجزات آن حضرت را نه دلیل نبوت، که دلیل و سند خدایی و مقام الوهی وی تفسیر می‌کنند. در پرتو همین نگرش، بیشتر متألهان و فلاسفه مسیحی، معجزه را به عنوان یکی از براهین اثبات خدا مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌دهند و نقد منتقدان و فلاسفه ملحد، مانند هیوم نیز دقیقاً بر این نکته معطوف است. به هر تقدیر، در این جا این سؤال مطرح می‌شود که آیا معجزات واقعا و منطقاً می‌توانند مثبت مدعیات فوق شوند یا نه؟ در این بخش ما به صورت مستقل سه رهیافت معرفتی ذیل را که مورد ادعای ادیان است، بررسی می‌کنیم:

الف) نوع رابطه (منطقی یا روان شناختی) اعجاز با نبوت؛

ب) نوع رابطه (منطقی یا روان شناختی) اعجاز با صدق آموزه‌های دینی؛

ج) نوع رابطه (منطقی یا روان شناختی) اعجاز با امامت؛

د) نوع رابطه (منطقی یا روان شناختی) اعجاز با خدا؛

۱.۱. موافقان

در این فصل ابتدا به گزارش آرای موافقان وجود رابطه منطقی بین اعجاز و صدق مدعی آن

(نبوت) می‌پردازیم، سپس بعد از تحلیل ادله آنها، مواضع و شبهات مخالفان را نقل و نقد خواهیم کرد.

موافقان بر این باورند که نوع رابطه معجزه با نبوت، رابطه‌ای منطقی است. به این معنا که دلالت معجزه بر صدق آورنده معجزه، دلالتی عقلی است. عقل حکم می‌کند که کسی که دست به عمل خارق‌العاده با خصوصیات و شرایط خاص خود می‌زند بالضروره رابطه‌ای با عالم غیب و الوهی دارد و بالیقین ادعای نبوت وی صادق است.

موافقان تأکید دارند که دلالت فوق، دلالتی عقلی به معنای واقعی خود است؛ یعنی نوع علم و یقینی که معجزه در اثبات مدعا افاده می‌کند، یقین منطقی، بدون احتمال خلاف است. در مقابل، مخالفانی که حداکثر به یقین روان‌شناختی قائل هستند و یقین حاصل از معجزه را صرف یقین روانی و وجدانی می‌دانند که ذهن و دل مشاهده کننده را تنها در اثبات مدعا اقناع می‌کند، اما احتمال خلافی را رد نمی‌کند.

جمعی از اشاعره، معتزله، امامیه و نیز برخی فلاسفه اسلامی و غربی از این موضع طرفداری کردند که برای اختصار، آرای بعضی از آنها را در توضیح ادله موافقان گزارش می‌کنیم.

ادله و تقریرات موافقان

۱. خیرخواهی و حکمت خدا

در ابتدای فصل گفته شد که برخی متألهان معجزه را دلیل بر نبوت و نه خدا تفسیر می‌کنند، به این صورت که وجود خداوند و صفات کمالی او مانند صفت لطف، عنایت، خیرخواهی و حکمت را مفروض و مفروغ عنه می‌گیرند و معتقدند که آن را نه از راه معجزه، بلکه باید از طریق براهین عقلی مبرهن کرد. بر این اساس، موافقان در اثبات مدعای خود در معجزه به صفات کمالی خدا، مانند لطف، خیرخواهی، حکمت و هم‌چنین تنزیه خداوند از صفات قبیح، مانند کذب و اغرای به جهل استناد می‌کنند، با این توضیح که،

۱- در جای خود صفات کمالی خدا، مانند لطف و خیرخواهی در مورد بندگان و اصل حکمت در تمامی افعال، ثابت شده است.

۲- نوع انسان نیازمند پیغمبرانی است که وی را به قرب الهی هدایت کنند.

۳- مقتضای صفات کمالی الهی رفع نیاز فوق و ارسال رسل است.

سه مقدمه فوق با توجه به کلی بودن آنها و صفات بی‌کران الهی قابل مناقشه نیست

و یا کمتر بر آن مناقشه شده است.

۴- بعد از پذیرفتن سه مقدمه مزبور و ارسال رسل، از آن جا که بعضی به علل مختلف خود را به دروغ پیامبر آسمانی معرفی می‌کنند و از این طریق ممکن است بندگان خدا را از صراط مستقیم به منهج گمراهی و ضلالت رهنمون سازند، عقل حکم می‌کند که حتماً باید مرز و نشانه‌ای وجود داشته باشد که مردم بتوانند پیامبران راستین را از دروغین تشخیص دهند و به اصطلاح «سره» را از «ناسره» سوا کنند.

۵- چون معجزه و انجام عمل خارق‌العاده از توان دیگران، مخصوصاً از عهده مدعیان دروغین نبوت، بر نمی‌آید، خود می‌تواند یکی از راهکارهای فوق باشد.

۶- علامت و نشانه نبوت، یعنی معجزه باید اختصاصی باشد؛ به این معنا که باید عملی خارق‌العاده و خارج از توان دیگران باشد. بدین سان، پیامبر حقیقی از قلابی تشخیص داده می‌شود.

۷- در صورت عدم اختصاص معجزه به پیامبران راستین و انجام دادن معجزه به وسیله متنبیان، چه بسا مردم به متنبی نیز ایمان آورده و بدین سان از جاده هدایت دور شوند. از این رو، صفت خیرخواهی، لطف و عنایت الهی به بندگان اقتضا می‌کند که برای فعلیت یافتن صفات مزبور، باید پیامبران خود را به معجزه‌ای مجهز کنند که از عهده دیگران خارج باشد و معارضان از انجام دادن مانند آن بر نیایند. به عبارت دیگر، مخلوقات خود را مورد تصرف و تسخیر متنبی قرار ندهد، چرا که در غیر این صورت، عمل الهی برخلاف صفات کمالی خود خواهد بود و به جای لطف و هدایت‌ورزی -نعوذبالله- اضلال و اغرای به جهل لازم می‌آید.

۸- با توجه به ثبوت مقدمات مذکور در جای خود، به این رهیافت می‌رسیم که وقتی مدعی نبوت، ادعای نبوت می‌کند و برای ادعای خود نشان و معجزه‌ای می‌آورد که با حفظ سایر شرایط، اختصاص به او دارد و از توان دیگران خارج است، از آن استنتاج می‌شود که وی با عالم غیب و الوهی ارتباط دارد و در ادعایش صادق است. به دیگر سخن، خداوند با اعطای معجزه به پیامبر خود در حقیقت، نشان و سند تأیید و تصدیق نبوت وی را امضا و صادر کرده است، و گرنه لازم می‌آید که خدا با فراهم ساختن قدرت معجزه بر غیر پیامبر به طور غیر مستقیم، شخص کاذب را تصدیق کند و مردم را به سوی جهالت و خلاف غایت خود سوق دهد، لذا چنین رهیافتی با توجه به صفات خیرخواهی و حکمت و تنزه خداوند از قبح نادرست است. به تعبیر دیگر، از عدم تکذیب مدعی نبوت و سکوت خداوند در برابر

خوارق وی، رضایت و تأیید مدعی نبوت کشف می‌شود.^۱
 از مطالب گذشته روشن شد که موافقان، مدعی نیستند که نفس معجزه، یعنی عمل خارق‌العاده ابتداءً دلیل بر نبوت و صدق مدعی است، بلکه مدعیان با ضمیمه کردن قیاسی خفی، به استدلال درصدد استنتاج مدعای خویش هستند. آن قیاس خفی، شناخت معجزه و انحصار آن در پیامبر راستین به دلیل صفت حکمت است که توضیح آن گذشت.
 متکلمان متقدم دلیل فوق را با تقریرات مختلف تبیین کردند که اشاره می‌شود:

معتزله

قاضی عبدالجبار از بزرگان مکتب اعتزال می‌گوید:

فَلَا يَدَّ مِنْ إِبْتِهَارٍ أَنْ يَكُونَ مِنْ جِهَةٍ فَاعِلٍ عَدْلٍ حَكِيمٍ أَوْ فِي الْحَكْمِ... فَلَوْ جَوَّزْنَا أَنْ يَكُونَ هَذَا الْمُعْجَزُ مِنْ جِهَةٍ مَنْ يَصْدُقُ الْكَاذِبَ لَا يُمْكِنُنَا أَنْ نَعْلَمَ صِدْقَ مَنْ ظَهَرَ عَلَيْهِ.
 آن‌گاه با هجمه به اشاعره می‌گوید:

ولهذا قلنا أن هؤلاء المُجْبِرَةَ لَا يُمْكِنُهُمْ أَنْ يَعْرِفُوا النَّبَوَاتَ لِتَجْوِيزِهِمُ الْفُتَبَائِحَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى.^۲

اشاعره

اشاعره به دلیل انکار حسن و قبح عقلی در این موضوع آرای مختلفی را عرضه داشته‌اند که تحلیل آن خواهد آمد. غزالی در موضعی می‌گوید:

المعجزة مقرونة بالتحدي نازلة منزلة قوله سبحانه: «صَدَقْتَ وَأَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ» و تصديق الكاذب محال بذاته وكل من قال له: أنت رسولي صار رسولا و خرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا و بين ما منزل قوله: أنت رسولي، محال؛ لأن معنى كونه كاذبا أنه ما قيل له: أنت رسولي و معنى المعجزة أنه قيل له: أنت رسولي.^۳

تفتازانی نیز گوید:

وَأَمَّا وَجْهٌ دَلِيلٌ فَهُوَ أَنَّهَا بِمَنْزِلَةِ صَرِيحِ التَّصْدِيقِ كَمَا إِذَا ادَّعَى أَحَدٌ أَنَّهُ رَسُولُ هَذَا الْمَلِكِ

۱. آیه ذیل سکوت خدا و عدم تعرض و مواخذه رسول آسمانی را دلیل بر تأیید می‌داند: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقْوَابِلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ *» حاقه (۶۹) آیات ۴۴ - ۴۷. برای توضیح بیشتر ر.ک. آیه‌الله حوئی، البیان، ص ۳۶؛ آیه‌الله سبحانی، الالهیات، ج ۲، ص ۹۰.

۲. شرح الاصول الخمسة، ص ۵۷۱؛ المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۵، ص ۱۶۸ - ۱۸۱.

۳. الاقتصاد فی الاعتقادات، ص ۹۱ و ۲۲۱.

فطولب بالحجة فقال: أن يخالف الملك عادته^۱.

امامیه

اکثر قدمای امامیه به دلالت اعجاز بر صدق مدعی آن قائل هستند و در تعلیل آن با مقایسه پیغمبر به سفیر یک پادشاه می‌گویند: چنان که اگر سفیر، مهر و نشان اختصاصی پادشاه را عرضه کند، صدق گفتار وی تأیید می‌شود؛ مدعی پیغمبری نیز در صورت ارائه معجزه، صدقش و مؤید بودنش به تأیید الهی، فهمیده می‌شود^۲.

شیخ مفید در پاسخ به سؤال دلیل ارزش معرفتی، اعجاز می‌گوید:
 هذه مقدمة ضرورية لا تفتقر إلى دليل لكننا ننبه عليها فنقول: الْمُعْجَزُ فِعْلُ اللَّهِ وَهُوَ قَائِمٌ مَقَامَ التَّصْدِيقِ وَمَنْ صَدَّقَهُ اللَّهُ فَهُوَ صَادِقٌ لِاسْتِحَالَةِ أَنْ يُصَدَّقَ الْكَذَّابُ^۳.
 علامه حلی استدلالی مشابه استدلال شیخ مفید می‌آورد و می‌گوید:
 إِنَّ الْمُعْجَزَةَ مَعَ الدَّعْوَى مَخْتَصٌ بِالنَّبِيِّ فَإِذَا ظَهَرَتِ الْمُعْجَزَةُ عَلَى شَخْصٍ فَإِمَّا أَنْ يَدَّعِيَ النُّبُوَّةَ أَوْ لَا، فَإِنْ ادَّعَاهَا عَلِمْنَا صِدْقَهُ إِذْ إِظْهَارُ الْمُعْجَزَةِ عَلَى يَدِ الْكَاذِبِ قَبِيحٌ عَقْلًا^۴.

در جای دیگر می‌گوید:

محمد رسول الله ﷺ؛ لِأَنَّهُ ظَهَرَ الْمُعْجَزَةَ عَلَى يَدِهِ ... وَادَّعَى النُّبُوَّةَ فَيَكُونُ صَادِقًا وَالْأَلِيمَ إِغْرَاءَ الْمَكْلُفِينَ بِالْقَبِيحِ فَيَكُونُ مُحَالًا^۵.

فاضل مقداد در شرح عبارت علامه می‌گوید:

فَلَا يَلِمْ لَوْ لَمْ يَكُنْ صَادِقًا فِي دَعْوَى النُّبُوَّةِ لَكَانَ كَاذِبًا وَهُوَ بَاطِلٌ؛ إِذْ يَلْزَمُ مِنْهُ إِغْرَاءُ الْمَكْلُفِينَ بِاتِّبَاعِ الْكَاذِبِ وَذَلِكَ قَبِيحٌ لَا يَفْعَلُهُ الْحَكِيمُ^۶.

ابن میثم بحرانی در تقریر استدلال خود می‌نویسد:

إِنَّ الْعَقْلَ يَضْطَرُّ عِنْدَ مَشَاهِدَةِ الْمُعْجَزِ مَقْرُونًا بِدَعْوَى الْمَدَّعِي إِلَى تَصْدِيقِهِ فَلَوْ كَانَ كَاذِبًا لَكَانَ تَعَالَى قَدْ صَدَّقَ الْكَاذِبَ لَكِنْ تَصْدِيقَ الْكَاذِبِ مُسْتَلْزِمٌ لِتَجْهِيلِ الْخَلْقِ وَإِغْرَائِهِمْ بِالْقَبِيحِ وَهُوَ

۱. شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۳ و ۱۴.

۲. ر.ک: شیخ صدوق، الخصال، ص ۱۹۴؛ شیخ مفید، النکت الاعتقادية، ص ۴۱؛ شیخ طوسی، تمهید الاصول، ص ۶۹۴؛ حمصی رازی، المنتقد من التقليد، ج ۱، ص ۳۴۸.

۳. النکت الاعتقادية، ص ۳۱ و ۳۲.

۴. کشف المراد، ص ۲۷۷؛ دلائل الصدق، ج ۱، ص ۵۹۳.

۵. علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۶۰.

۶. همان، ص ۶۲.

غیر جائز علی الله، فَبَيَّنَتْ أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَاذِبًا لَمَا جَازَ إِظْهَارُ الْمُعْجَزِ عَلَيَّ يَدَهُ^۱.
مقدس اردبیلی نیز در این باره می‌گوید:

سبب علم از معجزه به صدق آن حضرت و پیغمبری او، آن است که چون آن حضرت فعل کرد که ظاهر است که آن فعل خدای تعالی است، متصل به دعوی خود و دلیل ساخت آن را بر آن که خدای تعالی به قول و دعوی او راضی است و او را فرستاده و پیغمبر کرده، عقل جزم می‌کند که اگر خدای تعالی او را نمی‌فرستاد و پیغمبر نمی‌ساخت و به قول و دعوی او راضی نمی‌بود، فعل خود را که دلیل صدق دعوی اوست و نص است در آن که او فرستاده و پیغمبر است در دست او ظاهر نمی‌کرد و منطوق بر دعوی او نمی‌گردانید که اگر در واقع راضی نباشد، به دعوی او و او را نفرستاده باشد به پیغمبری و این فضل در دست او ظاهر کند، ترغیب و تحریص مردم به جهل و گمراهی کرده باشد و این قبیح است و هر عاقلی حکم می‌کند به آن که فاعل این نوع چیزی خدایی را نشاید^۲.

اندیشوران معاصر امامیه به دلیل فوق‌اهتمام بیشتری داشتند، چنان‌که علامه شعرانی می‌نویسد:

اثبات نبوت به معجزه آن است که گویند معجزه را خداوند بر دست پیغمبران جاری می‌کند و هرگاه کسی دعوی پیغمبری نکند بعید نیست که خداوند تعالی خوارق عاداتی از او به مردم بنماید و فضل او را آشکار کند. اما اگر کسی دعوی پیغمبری کند به دروغ، خدای تعالی بر دست او معجزه اظهار نخواهد کرد، چون سبب گمراهی مردم می‌شود و آن را که به راستی پیغمبر نیست به پیغمبری می‌پذیرند و احکام غیر خدا را رواج می‌دهند. سپس دعوی پیغمبری و اظهار معجزه دلیل تصدیق خداوند است^۳.

مرحوم سید احمد صفایی (م ۱۳۴۹ ش) می‌نویسد:

اگر شخصی به دروغ ادعا نبوت و سفارت از طرف خدا کند و خرق عادت از وی صادر شود، بر خداوند متعال ابطال آن خرق عادت و رسوا ساختن صاحبش لازم است، چه اگر دروغ و آشکار نشود شرکت خدا در تدلیس و اغرای بندگانش را به جهل لازم آید و اغرای به جهل از خداوند حکیم توانا قبیح است^۴.

۱. قواعد المرام، ص ۱۳۰.

۲. اصول دین، ص ۲۵۴؛ جمال الدین خوانساری، مبدأ و معاد، ص ۵۰.

۳. شرح فارسی کشف المراد، ص ۴۹۴.

۴. علم کلام، ج ۲، ص ۹۲.

آیه الله خوئی نیز می‌گوید:

وَإِنَّمَا يَكُونُ الْإِعْجَازُ دَلِيلًا عَلَى صِدْقِ الْمُدَّعِي؛ لِأَنَّ الْمُعْجَزَ فِيهِ خَرَقُ اللَّوَامِيسِ الطَّبِيعِيَّةِ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَقَعَ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِعِنَايَةِ مَنْ اللَّهُ تَعَالَى وَإِقْدَارٍ مِنْهُ فَلَوْ كَانَ مُدَّعِي النَّبُوَّةِ كَاذِبًا فِي دَعْوَاهُ كَانَ إِقْدَارُهُ عَلَى الْمُعْجَزِ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى إِغْرَاءً لِلْجَهْلِ وَإِشَاءَةً بِالْبَاطِلِ وَذَلِكَ مُحَالٌ عَلَى الْحَكِيمِ تَعَالَى.^۱

استاد سبحانی نیز می‌نویسد:

إِنَّهُ سَبْحَانَهُ حَكِيمٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَجْعَلُ الْكُونَ وَلَا بَعْضَهُ مُسَخَّرًا لِلْكَاذِبِ وَلَكِنِ الْمَفْرُوضُ أَنَّ هَذِهِ الْمُدَّعِي مُسَخَّرٌ لِلْكَوْنِ فَيُتَبَيَّنُ أَنَّهُ لَيْسَ بِكَاذِبٍ بَلْ صَادِقٌ.^۲

فلاسفه اسلامی

حکمای اسلامی نیز در این موضع دیدگاه‌های مختلفی دارند. بوعلی سینا در بعضی آثار خود بعد از تبیین ضرورت بعثت بر منهج فلسفی، اعجاز را نشان و علامت تشخیص نبی از متنبی ذکر می‌کند و می‌گوید:

فَوَاجِبُ إِذْنِ أَنْ يُوجَدَ نَبِيٌّ وَوَاجِبُ أَنْ يَكُونَ إِنْسَانًا وَوَاجِبُ أَنْ تَكُونَ خُصُوصِيَّةً لَيْسَتْ لِإِنْسَانِ النَّاسِ حَتَّى يَسْتَشْعِرَ النَّاسُ فِيهِ أَمْرًا لَا يُوجَدُ لَهُمْ فَيَسْتَمِيزُ بِهِ مِنْهُمْ فَتَكُونُ لَهُ الْمُعْجَزَاتُ الَّتِي أَخْبَرْنَا بِهَا.^۳

وی در کتاب نجات عین عبارت فوق را تکرار کرده است^۴ و در اشارات از معجزات به آیات و نشانه‌هایی تعبیر می‌کند که دلالت بر ارتباط صاحب اعجاز با خداوند دارد:

لَاخْتِصَاصَهُ بِآيَاتٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ.^۵

صدرالمتألهین در برخی مواضع، مانند بوعلی سینا از معجزات چنین تعبیر می‌کند:

۱. المیان، ص ۳۵.

۲. الالهيات، ج ۲، ص ۸۶؛ مسائل جدید کلامی، ص ۲۴۸؛ تفسیر منشور جاوید، ج ۱۰، ص ۳۰۲. استاد جوادی آملی در تعلیل عدم امکان صدور معجزه از غیر پیامبر می‌گوید: «إِنَّ الْمُعْجَزَةَ آيَةٌ عَقْلِيَّةٌ عَلَى النَّبُوَّةِ وَإِنْ بَيْنَهُمَا تَلَازُمٌ عَقْلِيًّا، فَلَوْ كَانَتْ صَادِرَةً مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ بَأَنْ يَكُونَ الْآتِي بِهَا رَجُلًا نَابِغًا لَا يَمُودُ مِثْلَهُ فِي النَّبُوَّةِ فَلَمَّا جَاءَ بِمَالِمٍ يَمُودُ مِثْلَهُ... لَكَانَ مُنَافِيًّا لِحُكْمَةِ اللَّهِ الَّذِي أَنْفَقَ كُلَّ شَيْءٍ، حَيْثُ أَنَّهُ كَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَأْذَنَ أَنْ يُخَضِّعَ الْمَوْجُودَ الْخَارِجِيَّ لِتَمَنُّبِ ضَالِمٍ مُضَلٌّ يُخْرِجُ النَّاسَ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلْمَاتِ» (علی بن موسی الرضا، ص ۱۲۹ و ۱۳۰؛ و قرآن در قرآن، ج ۱، ص ۱۰۶)؛ حسینی طهرانی، توضیح المراد، ص ۶۵۸؛ ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، راهنماشناسی، ص ۲۳۲؛ آموزش عقاید، ج ۲، درس ۲۶ و ۲۸.

۳. الهیات شفاء، ص ۴۴۲.

۴. النجاة، ص ۳۰۴.

۵. اشارات، ج ۲، نمط نهم، ص ۱۰۵.

و لا بُدَّ مِنْ تَخْصُّصِهِ بِآيَاتٍ مِنَ اللَّهِ دَالَّةٍ عَلَى أَنَّ شَرِيعَتَهُ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ الْعَالَمِ الْقَادِرِ الْمُنْتَقِمِ لِيَخْضَعَ لَهُ النَّوْعُ وَيُوجِبَ لَهُ النَّوْعَ وَيُوجِبَ لِمَنْ وَقَفَ لَهَا أَنْ يَقَرَّ بِنُبُوَّتِهِ وَ هِيَ الْمَعْجِزَةُ^۱.
 و در تفسیر سیلان آب از سنگ به وسیله عصای موسی، می‌گوید:
 و ذلك من آيات الله الباهرة و الأعاجيب الظاهرة الدالة على صدق أنبيائه و رُسُلِهِ^۲.

عالمان غربی

برخی اندیشوران مغرب زمین نیز برای اثبات و تأیید دلالت اعجاز، به صفات کمالی خدا استناد می‌کردند. ویلیام پالی (۱۷۴۳ - ۱۸۰۵) در دو کتابش به نام‌های «دیدگاهی در باب شواهد مسیحیت» و «کلام طبیعی» به تقریر آن پرداخت و چنین نوشت:

تصور کنید بخشی از آفریدگار تواناهایی را از آفریننده خودشان دریافت کرده باشند و به وسیله آن بر انجام اطلاعات اخلاقی از اراده‌اش و بر تعقیب داوطلبانه هر غایتی که به خاطر آن وی آنها را منظم ساخته توانا باشد. تصور کنید که برای کسانی که مشمول تقدیر الهی‌اند، دارای بیشترین اهمیت است که بدانند که برای آنها چه چیزی در نظر گرفته شده، تصور کنید با وجود این، تقریباً کل نوع بشر به این معرفت نیازمندند و احتمال آن نیست که بدون کمک مکاشفه جدیدی نبوت به آن نایل گردند. در این اوضاع و احوال آیا بعید است که مکاشفه‌ای انجام شود؟ آیا این شگفت است که خدا برای چنین قصدی دخالت کند؟ حال مکاشفه به حکم شیوه‌ای می‌تواند انجام گیرد، به جز به وسیله معجزه‌ها؟^۳

سوئین‌برن استشهاد به صفات و خصیصه الهی را به «عده زیادی از متکلمان مسیحی» نسبت می‌دهد^۴. اما از آن جا که اکثر مسیحیان در صدد اثبات وجود خدا با خود معجزاتند، استدلالشان با اشکال دور مواجه می‌شود. علاوه بر آن، استدلال فوق بامبنای خدا باورانی که منکر مداخله خداوند در طبیعت هستند، ناسازگار است^۵. ریچارد پورتیل نیز می‌گوید:

جای این پرسش کلامی است که آیا خدای حکیم و محب یا خیرخواه اجازه می‌دهد آدمی با خلق معجزه به دست موجودات فراطبیعی کوچک‌تر، به اشتباه بیفتد؟ چه بسا ممکن است که چنین

۱. الشواهد الربوبية، ص ۳۶۰؛ مبدأ و معاد، ص ۴۸۸.

۲. التفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۴۳۶؛ تناقض نما یا غیب نمون، ص ۳۶۰.

۳. به نقل از سوئین برن، مفهوم معجزه، ص ۸۹ (با تلخیص).

۴. همان، ص ۸۸.

۵. ر.ک: همان، ص ۹۳ و ۹۴.

واقعه‌ای موجب پیدایش عقیده باطلی گردیده و یا چالش را در برابر عقیده حق به وجود آورد.^۱

۲. اعجاز تنها فعل خدا

موافقان در دلیل پیشین می‌کوشیدند که از طریق صفات کمالی الهی نشان دهند که خداوند معجزه را در اختیار مدعیان کاذب نبوت قرار نمی‌دهد و علم ما به استناد معجزه به خداوند از طریق برهان حکمت حاصل می‌شود، لکن در این تقریر موافقان جهد می‌کنند تا بدون اتکاب به آن، مدّعی خود را اثبات کنند، به این بیان که نفس معجزه چنان خارق‌العاده، شگفت‌انگیز و محیر العقول است که عقل خود به خود با مشاهده آن، فاعل آن را منحصر به باری تعالی می‌کند و برای آن فاعل انسانی قائل نیست، پس از نفس مشاهده اعجاز علم به ارتباط آورنده آن با مقام الوهی حاصل می‌شود. پیشتر قدمای متکلم از این دلیل سود بردند. غزالی در این زمینه می‌نویسد:

وَجْهٌ دَلَالَةُ الْمَعْجَزَةِ عَلَى صِدْقِ الرَّسُولِ أَنْ كُلَّ مَا عَجَزَ الْبَشَرُ لَمْ يَكُنْ إِلَّا فِعْلاً لِلَّهِ تَعَالَى فَمَهْمَا
كَانَ يَتَّحَدَى النَّبِيَّ يُنَزِّلُ مَنزِلَةً قَوْلِهِ: صَدَقْتَ^۲.

خواجه طوسی در تعلیل نبوت پیامبر اسلام می‌گوید:

ظَهَرَ عَلَيْهِ الْمَعْجَزَةُ وَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ رَسُولاً مِنَ اللَّهِ حَقّاً؛ إِذْ لَا يُمَكِّنُ لِغَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى إِظْهَارَ
الْمَعْجَزِ عَقِيبَ دَعْوَى إِنْسَانٍ مُطَابِقاً لِقَوْلِهِ. وَأَمَّا كَوْنُ كُلِّ مَدَّعِي نُبُوَّةٍ ذِي مَعْجَزٍ مُطَابِقٍ لِدَعْوَاهُ
فَهُوَ نَبِيٌّ مَعْلُومٌ عَقْلاً؛ لِأَنَّ الْمَعْجَزَ لَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى^۳.

سید مرتضی نفس خارق‌العاده و عدم امکان انجام دادن معجزه به وسیله انسان را طریق علم به فعل خدا بودن آن ذکر می‌کند و می‌گوید:

وَأَمَّا الطَّرِيقُ إِلَى الْعِلْمِ بِأَنَّهُ مِنْ فِعْلِهِ تَعَالَى فَهُوَ بِأَن يَكُونَ مِنْ جَنْسٍ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ الْعِبَادُ كَالْحَيَاةِ
وَالْجِسْمِ أَوْ يَقَعُ عَلَى وَجْهِ مَخْصُوصٍ لَا يَقْدِرُ عَلَى إِقْتَاعِهِ عَلَيْهِ الْعِبَادُ كَنَقْلِ الْجِبَالِ وَفَلَقِ
الْبَحْرِ^۴.

ریچارد پورتل از عالمان مسیحی معاصر بعضی از معجزات را بهترین دلیل بر انحصار آن در خداوند می‌داند و می‌گوید:

نظر به حاق حقیقت، معجزاتی چون زنده شدن واقعی و حقیقی مرده، خلق غذا و شراب

۱. به نقل از: تناقض نما یا غیب نمون، ص ۳۳۹.

۲. قواعد العقاید، ص ۲۱۶.

۳. همان، ص ۹۹ و ۱۰۰، این کتاب در ضمیمه کتاب نقد المحصل نیز چاپ شده است.

۴. الذخیره، ص ۳۲۸ و ۳۲۹.

حقیقتاً بدون این که خواب و خیال باشد، می‌توان گفت که تنها از خداوند برمی‌آید نه عامل دیگر^۱.

برخی این نکته را تذکر داده‌اند که دلیل فوق مبتنی بر انحصار فعل اعجاز در خداوند و انکار تأثیر نفس قدسی پیامبر است که مشرب متکلمان است و با نظریه فلاسفه که معجزه را معلول نفس قدسی پیامبر می‌دانند، سازگار نیست. چنان که سید احمد صفایی از متکلمان معاصر (م ۱۳۴۹ ش) با اشاره به شبهات رازی و ابن رشد مبنی بر احتمال تأثیر فواعل و علل دیگر در اعجاز می‌گوید:

اصل شبهه و اعتراض ابن رشد بر اساس فلسفه وارد است. چه فلاسفه معجزه را کار پیامبر دانسته‌اند و مبنای خرق عادت در نظر ایشان مستند بودن فعل به اسباب خفیه و نیروی نفسانی و قوت اراده پیامبر است، ولی بر مبنایی که ما بیان کردیم و معجزه را کار خدا و مستند به علت غیر جهانی دانستیم، اساساً شبهه بی‌مورد و اعتراض بر پاسخ آن بی‌جاست، چه نشانه بودن کار خدا برای سفارت از طرف او قابل تردید نیست^۲.

تذکر

با این فرض، هر چند شبهه احتمال مشارکت پیامبر دروغین در اعجاز از بین می‌رود، لکن نکته ظریف و مهم در تشخیص اصل صغری است؛ به این بیان که آیا فعل خارق‌العاده مورد فرض، معجزه و در نتیجه، فعل الهی است یا این که فعل خارق‌العاده انسانی و غیر خدایی است؟ در تشخیص و تمیز آن بالضروره تنها دلیل حکمت و قبح اغرای به جهل و تصدیق کاذب، کارگر می‌افتد و مدعیان و طراحان دلیل فوق نیز بر آن معترفند. لذا دلیل فوق بدون ضمیمه کردن دلیل حکمت کارساز نیست^۳.

تقریر دیگر

دلیل فوق را با مذاقه در نظریه فلاسفه می‌توان بر مشرب آنان نیز تفسیر و تطبیق کرد و گفت: با مشاهده یک عمل خارق‌العاده از سوی مدعی نبوت با خصوصیات و شرایط خاص

۱. تناقض‌نما یا عب نمون، ص ۳۳۹.

۲. علم کلام جدید، ج ۲، ص ۸۹.

۳. «فقط یک شبهه باقی می‌ماند و آن این است که کار خدا را از کار غیر خدا چگونه می‌توان تشخیص داد؛ یعنی اساساً معجزه را از غیر معجزه چگونه باید تمیز داد». (همان، ج ۲، ص ۹۲).

خود که با معیارهای طبیعی قابل تبیین نیست و متخصصان هر رشته عجز خود و فراطبیعی بودن آن را تأیید کنند. این نکته به دست می‌آید که لابد فاعل معجزه دارای یک خصوصیت و ویژگی خاص و فراطبیعی است که موجب صدور معجزه از او می‌شود و گر نه امکان این وجود داشت که با تعلم و ممارست در مقام معارضه با او بر آمد. آن خاصیت، داشتن نفس نبوی و قدسی است که در پرتو آن پیامبر از چنین قدرتی برخوردار است.^۱

۳. اعجاز دلیل بر امکان خرق دیگر (حکم الأمثال واحد)

عقل حکم می‌کند که انسان نباید ادعای دیگری را بدون دلیل بپذیرد، مخصوصاً اگر مدعا در امور فوق العاده مهم و تا حدی محتمل خلاف باشد. شخص مدعی نبوت یک ادعای بسیار مهم، یعنی ارتباط با عالم الوهی و دریافت وحی و کتاب آسمانی می‌کند. در این صورت، عقل حکم می‌کند که ادعای وی در وهله اول نباید هم تأیید و هم تکذیب شود، بلکه از مدعی مطالبه دلیل شود، چرا که مدعای وی برای انسان‌های عادی قابل شناخت و درک نیست تا درباره صدق و کذب آن موضع بگیرند.

مدعی نبوت برای تأیید و اثبات مدعای خود دست به عمل خارق‌العاده‌ای می‌زند که بعد از فحص و تحقیق متخصصان امر - مثلاً ساحران و خبرگان در امر سحر و جادو، در صورتی که عمل خارق‌العاده، مشابه سحر باشد - روشن می‌شود که مدعی نبوت و آورنده عمل مزبور در فعل خود هیچ‌گونه حيله و فریبی به کار نبرده است و اساساً عمل وی مطابق موازین و رموز سحر مثلاً انجام نگرفته است، بلکه مستند به علل فراطبیعی است.

بعد از روشن شدن انجام یک عمل خارق‌العاده به وصف استناد آن به عالم مابعدالطبیعه، عقل کشف می‌کند که مدعی نبوت از قدرت و شایستگی لازم برای انجام عمل خارق‌العاده دیگری که مستند به علل فراطبیعی باشد، برخوردار است. از آن جا که ادعای نبوت و ارتباط با عالم غیب عملی خارق‌العاده است، عقل امکان انجام دادن آن را به دلیل کشف مزبور می‌پذیرد و مستند حکم خود را قاعده فلسفی «حکم الأمثال فیما یجوز و لایجوز واحد» قرار می‌دهد که مطابق آن وقتی یک فاعل بر انجام یک فعل خاص قادر باشد، در صورت حفظ قدرت فاعل و زمینه‌های لازم، بالضروره قادر بر انجام دادن مثل و مانند آن نیز هست. به تقریر دیگر، ادعای نبوت و ارتباط با خداوند، ادعایی خارق‌العاده و فراطبیعی است،

۱. رک: جوادی آملی، علی بن موسی الرضا، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

در صورت صدق مدعی و توانایی وی بر آن عمل خارق العاده به حکم اصل «حکم الأمثال واحد»، بر خارق العاده فراطبیعی، دیگر نیز قادر خواهد بود و باید ادعای خود را با انجام یک عمل خارق العاده فراطبیعی که قابل شناخت برای مردم باشد، اثبات کند. معجزه چنین شأنی را به منصفه ظهور می‌رساند و با انجام آن به حالت قدسی و معنوی آورنده معجزه و ارتباط او با خدا علم حاصل می‌کنیم و در حقیقت، بین معجزه و نبوت رابطه تکوینی وجود دارد. علامه طباطبائی در تبیین دلیل فوق می‌نویسد:

إِنَّ الْوَحْيَ وَ التَّكْلِيمَ الإِلَهِيَّ وَمَا يَتْلُوهُ مِنَ التَّشْرِيعِ وَ التَّرْبِيَةِ الدِّينِيَّةِ مِمَّا لَا يَشَاهِدُهُ الْبَشَرُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ الْعَادَةَ الْجَارِيَةَ فِي الْأَسْبَابِ وَ الْمُسَبِّبَاتِ تُتَكَرَّرُ فَهُوَ أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ وَ قَانُونِ الْعَالِيَةِ لَا يُجَوِّزُهُ، فَلَوْ كَانَ النَّبِيُّ صَادِقًا فِي دَعْوَاهِ النَّبُوَّةِ وَ الْوَحْيِ كَانَ لَازِمُهُ أَنَّهُ مُتَّصِلٌ بِمَا وَرَاءَ الطَّبِيعَةِ مُؤَيَّدٌ بِقُوَّةِ الْهَيْبَةِ يَقْدِرُ عَلَى خَرْقِ الْعَادَةِ وَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يُرِيدُ بِنَبِيِّتِهِ وَ الْوَحْيِ إِلَيْهِ خَرْقَ الْعَادَةِ فَلَوْ كَانَ هَذَا حَقًّا وَ لَافْرَقَ بَيْنَ خَارِقٍ وَ خَارِقٍ كَانَ مِنَ الْمُمْكِنِ أَنْ يَصْدَرَ مِنَ النَّبِيِّ خَارِقٌ آخَرَ لِلْعَادَةِ مِنْ غَيْرِ مَانِعٍ وَ أَنْ يَخْرِقَ اللَّهُ الْعَادَةَ بِأَمْرٍ آخَرَ يَصْدَقُ النَّبُوَّةُ وَ الْوَحْيِ مِنْ غَيْرِ مَانِعٍ عَنْهُ فَإِنَّ حِكْمَةَ الْأَمْثَالِ وَاحِدٌ. فَلَمَّا أَرَادَ اللَّهُ هِدَايَةَ النَّاسِ بِطَرِيقِ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ وَ هُوَ طَرِيقُ النَّبُوَّةِ وَ الْوَحْيِ فَلْيُؤَيِّدْهَا وَ لْيُصَدِّقْهَا بِخَارِقٍ آخَرَ وَ هُوَ الْمَعْجِزَةُ... فَقَدْ تَبَيَّنَ بِمَا ذَكَرْنَاهُ أَوْلَى التَّلَازُمِ بَيْنَ صَدَقِ دَعْوَى الرِّسَالَةِ وَ بَيْنَ الْمَعْجِزَةِ وَ أَنَّهَا الدَّلِيلُ عَلَى صَدَقِ دَعْوَاهِ لَا يَتَّفَاوَتُ فِي ذَلِكَ حَالِ الْخَاصَّةِ وَ الْعَامَّةِ فِي دَلَالَتِهَا وَ إِبَاتِهَا^۱.

از مطالب گذشته روشن شد که مدعا (صدق نبوت) تنها از نفس اعجاز و عمل خارق العاده استنتاج نمی‌شود، تا اشکال عدم سنخیت دلیل (معجزه و قدرت بر خرق) با مدعا (نبوت و مقام علم) مطرح شود، چرا که مدعا با ضمیمه کردن یک اصل عقلی به نام «حکم الأمثال واحد» استحصال می‌شود^۲. توضیح بیشتر آن در بخش ارزش معرفتی اعجاز در بحث شبهات خواهد آمد.

تذکار

آیا این مشرب فلاسفه بدون لحاظ و ضمیمه کردن دلیل حکمت متکلمان می‌تواند علاوه بر امکان، نبوت مدعی را کشف و احراز کند؟
پاسخ آن در تحلیل شبهات مخالفان دلالت منطقی خواهد آمد.

۱. المیزان، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷؛ ر.ک: اعجاز از نظر عقل و قرآن، ص ۲۳ و ۲۴.

۲. ر.ک: الالهيات، ج ۲، ص ۹۳.

۴. ادله و شواهد نقلی

تا این جا به تبیین سه دلیلی عقلی، که مثبت ارزش معرفتی معجزه (نبوت) بود، پرداختیم. دو دلیل اول در کلامی بودن و اتکا به دلیل حکمت، مشترک بودند که می توان آنها را دو تقریر از یک دلیل کلامی انگاشت^۱. در این قسمت به پردازش ادله و به تعبیر دقیق، شواهد و مؤیدات نظریه موافقان می پردازیم:

موضع قرآن کریم

در فصل اول بخش نخست به تفصیل درباره چگونگی کاربرد مفهوم معجزه و معادل های آن در کتب دینی توضیح دادیم و اشاره شد که واژه معجزه در معنای اصطلاحی خود در قرآن استعمال نشده است و به جای آن واژگانی به کار برده شده که همگی حاوی معنای معرفتی معجزه بودند، مانند واژگان «آیه و آیات»، «بینه و بینات»، «برهان» و «سلطان» در آیات متعدد و کثیر که در این جا از هر کدام به یک مورد بسنده می شود:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا﴾^۲؛

﴿وَآتَيْنَا عِيسَىٰ بِنَاصِرَاتٍ﴾^۳؛

﴿فَذَانِكَ بُرْهَانٍ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾^۴؛

﴿فَأَتَوْنَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ مَا كَانُوا لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۵؛

فرعون اعجاز را دلیل صدق مدعی نبوت می انگاشت، از این رو، از موسی خواست که برای اثبات مدعای خود، معجزه ای بیاورد:

﴿قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾^۶؛

۱. آقای مصطفی ملکیان تقریر استاد مصباح یزدی را که در آن دلیل متکلمان، که در آن به دو خاصیت معجزات پیامبران، یعنی تعلیم و تعلم ناپذیری و خصوصیات اخلاقی پیامبران تاکید شده بود، دلیل مستقل فرض کرده و به جرح آن پرداختند، لکن به نظر می رسد که دو خاصیت مزبور از شرایط معجزه حقیقی و کلامی است و آن دو قید در ادله دیگر نیز نهفته است (ر.ک: راهنماشناسی، ص ۲۳۳؛ آموزش عقاید، ج ۲، درس ۲۷؛ جزوه علم و دین، ص ۱۱۶).

۲. هود (۱۱) آیه ۹۶.

۳. بقره (۲) آیه ۸۷.

۴. قصص (۲۸) آیه ۳۲.

۵. ابراهیم (۱۴) آیه ۱۰.

۶. اعراف (۷) آیه ۱۰۶.

از استعمال واژگانی که به معجزه، معنا و مفهوم نشانه و برهان نبوت و سند صدق مدعی نبوت اعطا می‌کند، روشن می‌شود که قرآن کریم دلالت معرفتی و برهانی معجزه را بر مدعا مسلم و مفروغ‌عنه فرض کرده و مردم نیز چنین تلقی از نقش اعجاز داشته‌اند و شاید به همین دلیل در قرآن واژه «معجزه» و «خارق‌العاده» که فاقد معنای معرفتی است، به کار نرفته است.

بر این اساس، موافقان مدعی‌اند که قرآن کریم دلالت منطقی اعجاز را به رسمیت شناخته است. علامه طباطبایی می‌گوید:

القرآن یعدُّ المعجزة بُرْهَاناً عَلَى صِحَّةِ الرِّسَالَةِ لِأَدْلِيَاءٍ عَدَمِيًّا^۱.

شاهد مطهری نیز می‌گوید:

قرآن معجزات انبیا را به عنوان آیات و بینات یاد می‌کند و دلیل قاطع و حجت مسلم عقلی و منطقی بر صدق مدعی آورنده آنها می‌شمارد... قرآن کوچک‌ترین اشاره‌ای ندارد که معجزه دلیل اقماعی است برای اذهان ساده و عامیانه و متناسب با دوره کودکی بشر، بلکه نام «برهان» روی آن گذاشته است.^۲

برخی دیگر از اندیشوران معاصر از نظریه فوق جانب‌داری کرده‌اند.^۳

موضع روایات

در باره چگونگی کاربرد معجزه در لسان روایات نیز بحث کردیم و با مراجعه به روایات روشن می‌شود که ائمه علیهم‌السلام نیز معجزات را حجت و دلیل الهی در حق مردم می‌دانسته‌اند. حضرت علی علیه‌السلام فرمود:

إِنَّا جُحَّةٌ هِيَ الْمُعْجَزَاتُ الْبَاهِرَةُ^۴.

حضرت در موضع دیگر، ضمن استناد اسلام خود به مشاهده معجزه حرکت دادن درخت بر دست پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در پاسخ قریش مبنی بر ارائه سند و دلیل نبوت، آن را تصدیق ادعای نبوت بر می‌شمرد: «فقلتُ أنا: لا إله إلا الله إني أول مؤمن بك يا رسول الله، وأول من أقر بأن الشجرة

۱. المیزان، ج ۱، ص ۸۳.

۲. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ص ۱۸۹ و ۱۹۰؛ آشنایی با قرآن، ج ۱ و ۲، ص ۲۰۵ و ص ۲۲۲ به بعد.

۳. ر.ک: جوادی آملی، وحی و رهبری، ص ۲۰؛ علی بن موسی الرضا، ص ۱۲۸ به بعد؛ براهین اثبات خدا، ص ۲۵۲؛ جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۲، ص ۸۶؛ مسائل جدید کلامی، ص ۲۴۸؛ مصباح بزدی، راهنماشناسی، ص ۲۳۲؛ آموزش عقاید، ج ۲، درس ۲۷.

۴. بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۱۷.

فعلت ما فعلت بأمر الله تعالى تصديقاً لنبوتك^۱. امام صادق علیه السلام در مورد فلسفه وجودی معجزات پیامبران به صورت شفاف، آن را دلیل صدق آورنده معجزه می‌نامد و می‌فرماید:

لِيَكُونَ دَلِيلًا عَلَى صِدْقِ مَنْ أَتَى بِهِ وَالْمُعْجَزَةُ عِلْمَةٌ لِلَّهِ^۲؟

امام کاظم علیه السلام نیز فرمود:

وهي آيات الله ومُعْجَزاته^۳.

موضع کتاب مقدس

در کتاب مقدس (تورات و انجیل) نیز واژگان معجزه در معنای اصطلاحی آن به کار نرفته و در آن بیشتر از واژگان «آیه و آیات»، «اعمال»، «عجیبه و عجایب» استفاده شده است. واژه عبری آن انود (Nix) به معنای نشانه، علم، آیت و معجزه است^۴ و به دلیل ذکر چند آیه و شاهد در ابتدای کتاب این جا به یک آیه بسنده می‌شود:

عیسی بدو گفت: اگر آیات و معجزات نبینید، همانا ایمان نیاورید^۵.

۱.۲. مخالفان

موضع دوم در ارزش معرفتی و منطقی معجزه موضعی منتقدانه و مخالفانه است که منکر دلالت منطقی و یقینی معجزه بر صدق مدعی نبوت است. طرفداران این دیدگاه تأکید می‌کنند که رابطه بین معجزه و صدق مدعی آن، صرفاً رابطه مقارنت و تعاقب است و نمی‌توان منطقاً از تحقق اعجاز، صدق مدعا، یعنی نبوت را استنتاج کرد.

مخالفان بر این باورند که عموم مردم به دلیل دوری از مسائل و ملاک‌های منطقی و معرفتی نمی‌توانند شکاف‌های موجود بین دلیل و مدعا را تشخیص دهند، لذا با مشاهده یک معجزه، چه بسا علم و یقین به مدعا پیدا کنند، لکن یقین آنان در حقیقت، یقین ظاهری و روان‌شناختی است. به تعبیر دقیق، آنان نه متیقن، بلکه اقناع شده‌اند.

مخالفان در این مقوله به خلاف موافقان، از دو طیف متضاد، یعنی متأله و ملحد ترکیب

۱. نهج البلاغه، خ ۲۳۴.

۲. بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۷۱.

۳. همان، ص ۲۱۴.

۴. رک: سلیمان حبیب، فرهنگ عبری - فارسی، ج ۲، ص ۸.

۵. یوحنا، باب ۴، آیه ۴۸.

یافتند و متألّهانی که منکر یقین معجزه هستند، مدعیان دینی خود را از راهکارهای دیگر توجیه و اثبات می‌کنند که بحث آن در مقدمه کتاب گذشت. در این جا برای آشنایی و توضیح بیشتر ابتدا به گزارش نظریات مخالفان می‌پردازیم، سپس ادله و شبهات آنان مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

براهمه

پیش‌تر گذشت که براهمه منکر ضرورت بعثت شدند.^۱ یکی از ادله آنان برای مدعای خود عدم اثبات نبوت از طریق معجزات است، چراکه اصل دلالت آن بر نبوت قابل مناقشه است.

هشام فوطی و عبادبن سلیمان

آن دو که از متکلمان قدما (سده سوم) به شمار می‌آیند، از پیشگامان منتقدان رهیافت معرفتی اعجاز هستند. فوطی دلایل مخالفت خود را عدم شفاف و محسوس نبودن دلیل اعجاز ذکر می‌کند. بغدادی رأی آن دو را چنین گزارش می‌کند:

رَعِمَا أَنْ خَلَقَ الْبَحْرَ وَ قَلْبَ الْعَصَاحِيَّةِ وَ انْشِقَاقَ الْقَمَرِ وَ الْمَشِيَّ عَلَى الْمَاءِ لَا يُدَلُّ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ عَلَى صِدْقِ الرَّسُولِ فِي دَعْوَاهِ الرِّسَالَةِ وَ رَعِمَ الْفَوْطِيُّ أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُحَسَّسًا وَ الْأَجْسَامَ مُحَسَّسَةً فَهِيَ الْأَدْلَةُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَ الْأَعْرَاضُ مَعْلُومَةٌ بِدَلَالَتِ نَظَرِيَةِ فَلَوْ دَلَّتْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى لَأَخْتِاجَ كُلِّ دَلِيلٍ مِنْهَا إِلَى دَلِيلٍ سِوَاهِ لِإِلَى نَهَائِهِ.^۲

محمد غزالی (م ۵۰۵ ق)

فَإِنْ وَقَعَ لَكَ الشَّكُّ فِي شَخْصٍ مَعِينٍ أَنَّهُ نَبِيٌّ أَمْ لَا؛ فَلَا يَحْصُلُ الْيَقِينُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ أَحْوَالِهِ إِمَّا بِالْمَشَاهِدَةِ أَوْ بِالتَّوَاتُرِ وَ التَّسَامُحِ إِذَا فَهَمَّتْ مَعْنَى النُّبُوَّةِ فَأَكْثَرَ النَّظَرَ فِي الْقُرْآنِ وَ الْأَخْبَارِ يَحْصُلُ لَكَ الْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ بِكَوْنِهِ عَلَى أَعْلَى دَرَجَاتِ النُّبُوَّةِ... فَمِنْ ذَلِكَ الطَّرِيقِ أُطْلِبَ الْيَقِينُ بِالنُّبُوَّةِ لِأَنَّ قَلْبَ الْعَصَا تَعْبَانًا وَ شَقَّ الْقَمَرُ.^۳

وی در موضع دیگر ایمان حاصل از معجزه را ایمانی ضعیف، عوامانه و متکلمانه توصیف می‌کند:

۱. ر.ک: المنغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۱۵، ص ۱۴۶.

۲. الفرق بین الفرق، ص ۹۸.

۳. المنقذ من الضلال، ص ۵۰.

وكونها [قلب العصا حية] معجزةً بعدَ بحثٍ طويلٍ و نظرٍ دقيقٍ، ويحصل به إيمانٌ ضعيفٌ هو إيمانُ العوامِ و المتكلمين^۱.

ابن رشد (م ۵۹۵ ق)

وی که در بیشتر آموزه‌ها به معارضة غزالی برآمده، در این مقوله با وی همدل است. ابن رشد ابتدا استشهاد موافقان به این که پادشاه سفیر خود را به همراه نشانه‌هایی می‌فرستد، طریق اقناعی می‌نامد که شایسته عوام است؛ آن‌گاه به نقد برهانی می‌پردازد که نظر به اهمیت آن، عیناً در تحلیل ادله مخالفان گزارش خواهد شد.^۲

فخررازی (م ۶۰۶ ق)

وی نیز از شمار اشاعره‌ای است که موضعش در این مقوله مضطرب است و در جایی دلالت اعجاز بر مدعا را استدلال «انی» بر می‌شمارد که مفید جزم نخواهد بود.

إعلم أن التمسك بطريق المعجزات من باب برهان الإين وهو الاستدلال بالأثر على المؤثر على سبيل الإحتمال^۳.

همو در موضع دیگر تصریح می‌کند که اشکالات و شبهات بر دلالت اعجاز وارد است، لکن با وجود آن خداوند در اذهان ما علم ضروری به مدعا ایجاد می‌کند.^۴ از این سخن رازی برمی‌آید که خود معجزه طریق و موصل به یقین نیست بلکه موجب یقین، خداوند است.

عبدالرحمن جامی (م ۸۹۸ ق)

وی با اشاره به ایمان آوردن بلقیس از مشاهده نامه سلیمان می‌نویسد:

چون بلقیس نامه سلیمان را بگشاد و بر مضمون آن اطلاع افتاد، سابقه عنایت ازلی و رابطه مناسبت جبلی در حرکت آمد، به حسب باطن ایمان آورد... چه سرمایه ایمان به انبیا و رسل ﷺ آن مناسبت و جنیست است، نه مشاهده معجزات و مطالعه خوارق عادات^۵.

۱. الفسطاس المستقیم، ص ۸۲ و ۸۴.

۲. ر.ک: ابن رشد، الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة، ص ۱۷۴ به بعد (کتاب مزبور در ضمن تهافت التهافت ابن رشد، چاپ سنگی، نیز چاپ شده است).

۳. المطالب العالیة، ج ۸، ص ۱۲۳ و ۱۲۸.

۴. «ما ذکر توموه من الاحتمالات قائم إلا أنه تعالى أودع فی عقولنا علماً ضرورياً» (معالم اصول الدین، ص ۷۶).

۵. عبدالرحمن بن احمد جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۲۱۹. وی در ادامه کلامش به اشعار مولوی (موجب ایمان نباشد معجزات...) استشهاد می‌کند.

میرداماد (م ۱۰۴۱ ق)

وی با نقل مشرب حکما مبنی بر تقدیم امور عقلی و روحانی بر امور حسی، معجزات حسی را مشرب عوام ذکر می‌کند که عبارت وی در ذیل دیدگاه سوم خواهد آمد^۱.

صدرالمتألهین (م ۱۰۵۰ ق)

وی در آخرین اثرش، یعنی شرح اصول کافی، معجزات حسی را به دلیل احتمال انواع شبهه در آن، دین «لثام و عوام» وصف می‌کند و می‌گوید:

حُصُولُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ مِنْ جِهَةِ الْمُعْجَزَةِ الْحَسِيَّةِ دِينُ اللَّثَامِ وَمَنْهَجُ الْعَوَامِ وَأَهْلُ الْبَصِيرَةِ لَا يَقْنَعُونَ بِهَا إِذْ لَا يَحْصُلُ بِهَا إِلَّا الْعَقِيدَةُ بِالْقَلْبِ دُونَ الْإِنْكَشَافِ عَلَى الْبَصِيرَةِ وَالْإِذْعَانِ بِالظَّاهِرِ دُونَ انْشِرَاحِ الصِّدْرِ بِنُورِ الْيَقِينِ فِي الْقَلْبِ وَذَلِكَ لِتَطَّرِقَ الشَّبَهَةُ فِي الْمُعْجَزَاتِ وَلَا شَبَهَةَ فِي الْيَقِينِيَّاتِ وَلِذَلِكَ مَنْ آمَنَ بِمُوسَى بِصِرْوَةِ الْعَصَا ثَعْبَانًا كَفَرَ بِهِ وَادَّعَى لِلْسَامِرِيِّ بِجَعْلِ حَلِيَّتِهِمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خَوَارِ^۲.

نکته قابل ذکر در این عبارت صدرا این است که وی ابتدا محور بحث و معرفت را ایمان به مبدأ و معاد از طریق معجزات ذکر می‌کند، لکن به نظر می‌رسد مقصود وی عام بوده و شامل ایمان به نبوت نیز می‌شود، زیرا دلیلی که وی برای مدعایش اقامه می‌کند؛ یعنی احتمال شبهه در معجزه، عام بوده و نبوت را هم فرا می‌گیرد. علاوه بر آن، عبارات پیشین صدرا در محور بحث نبوت و اثبات آن با معجزات است که از آن برمی‌آید تعبیر به «الایمان بالله» اصلاً موضوعیت ندارد، بلکه به نبوت و اثبات عالم غیب با معجزه ناظر است.

سید احمدخان هندی

وی با گزارش مفصل نظریه ابن رشد مدعی است:

بر معجزه نمی‌شود اطلاق آیت یا آیات کرد، چه این که معجزه بر امر مطلوب، یعنی بر اثبات نبوت و بودن نبی از طرف خدا دلالت نمی‌کند^۳.

۱. التبیسات، ص ۴۸۱.

۲. شرح اصول کافی، کتاب العقل والجهل، ص ۵۵۲ و ۵۵۳، (چاپ جدید).

۳. تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان، ج ۱، ص ۱۵۱.

عَلَمَه شِبْلَى نَعْمَانِي

وی دربارهٔ معجزه می‌گوید:

معجزه دلیل و مثبت نبوت بودن، فقط مذهب اشاعرة قشری و ظاهر بین است و آنها هم این دعوی را ندارند که معجزه دلیل عقلی نبوت است.^۱

وی در ادامهٔ کلام خود منکر رابطهٔ منطقی بین خرق عادت و ادعای نبوت می‌شود.

تذکار

در ختام گزارش آرای مخالفان ارزش معرفتی اعجاز، تذکار این نکته ضروری است که ظاهر بعضی، انکار دلالت معجزه بر نبوت است، لکن با تأمل در آن و یا در عبارات دیگر می‌توان گفت که مقصود آنان انکار دلالت معجزه به تنهایی و بدون اضافه کردن دلیل نظری و عقلی، مانند دلیل حکمت است. چنان که غزالی در موضع دیگر تصریح می‌کند که اگر بر اعجاز، قراین و شواهد دیگر ضمیمه نشود، احتمال حیل و سحر در آن می‌رود، که اشاره خواهد شد. احتمال دیگر در عدم افادهٔ معجزهٔ حسی یقین به دلیل وجود مشکل در مشاهده کننده، یعنی عوام مردم است که نمی‌توانند از مشاهدهٔ معجزهٔ حسی با ضمیمه کردن دلیل حکمت، مثلاً به ارزش معرفتی آن نایل آیند، لذا عالمان دین مردم را نصیحت می‌کنند که در تصدیق پیغمبر تنها به معجزهٔ حسی اکتفا نورزند، بلکه ایمان خود را بر پایهٔ معرفت عقلی بنا نهند، چرا که معجزات حسی به دلیل شباهت با خوارق عادات، مانند سحر، چه بسا موجب سر درگمی و اشتباه در تصدیق پیامبر واقعی شود.

پس مشکل نه در اعجاز حسی، البته با قید دلیل عقلی آن، بلکه در ناحیهٔ ادراک کنندگان است. با این حال، عبارات بعضی، صریح در مخالفت است که به نظر می‌رسد نمی‌توان آن را توجیه کرد.

شبهات و ادلهٔ مخالفان

منتقدان رابطهٔ منطقی معجزه و صدق مدعی آن برای تأیید مدعای خود، به جرح ادلهٔ موافقان پرداختند. شبهات آنان در سه بخش ذیل (شبهات بر دلیل حکمت «دلیل اول و دوم»

۱. علم کلام جدید، ج ۲، ص ۶۴.

شبهات بر دلیل فلسفی حکم الامثال واحد و شبهه مشترک و کلی) نقل و نقد می‌شود:

الف) شبهات ناظر بر دلیل حکمت

۱. تردید در استناد معجزه به امر الهی

طرفداران دلالت منطقی اعجاز، نخست معجزه را به عنوان فعل خداوند و یا فعل پیامبر که به اذن الهی است، مسلم و مفروض گرفتند و بر این اساس، ادله‌ای اقامه کردند، لکن اولین نقد متوجه همین اصل مسلم آنان است، چرا که محتمل است معجزه فعل خداوند نباشد، بلکه در خلق و صدور آن، عوامل دیگری مانند فرشتگان، جنیان و شیاطین نقش و مشارکت داشته باشند^۱. و یا این که معجزه فعل مدعی است، اما نه به دلیل ارتباط با خداوند، بلکه به دلیل قدرت خاص مدعی؛ مثلاً آورنده معجزه با شناخت علل طبیعی ناشناخته اجسام سماوی و ارضی به اعجاز دست می‌زند که می‌توان علل آن را در علوم غریبه مانند سحر، کهنات و علوم فراحسی جست‌وجو کرد. علامه حمصی رازی اشکال فوق را به بعضی فلاسفه نسبت می‌دهد:

إِنَّ الْمَعْجَزَ لَا يُؤْصِلُ إِلَى الْيَقِينِ بِنُبُوَةِ النَّبِيِّ لِتَجْوِيزِ أَنْ يَكُونَ سِحْرًا أَوْ شَيْئًا تُوَصَّلُ إِلَيْهِ بِحِيلَةٍ^۲.

غزالی معجزه را مفید ایمان یقینی نمی‌داند و در تعلیل آن می‌نویسد:

فَإِنَّ ذَلِكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ [الْمَعْجَزَ] وَحْدَهُ وَ لَمْ تَنْضَمْ إِلَيْهِ الْقَرَائِنَ الْكَثِيرَةَ الْخَارِجَةَ عَنِ الْحَصْرِ رُبَّمَا ظَنَنْتَ أَنَّهُ سِحْرٌ وَ تَخْيِيلٌ^۳... فَلَعَلَّهُ فَعَلَ ذَلِكَ بِحِيلَةٍ وَ تَلْبِيسٍ^۴.

این رشد استدلال به معجزات را متوقف بر اثبات دو مقدمه (اثبات معجزه و اثبات ملازمه آن با نبوت) می‌داند و اضافه می‌کند در حالی که ملازمه فوق مبرهن نشده چگونه مدعی رسالت هستیم:

فَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ مِنْ أَيْنَ لَنَا بِصِحَّةِ قَوْلِنَا إِنَّ كُلَّ مَنْ ظَهَرَ عَلَيَّ يَدِيهِ الْمَعْجَزَةُ فَهُوَ رَسُولٌ
وَالرَّسَالَةُ لَمْ يَثْبُتْ وَجُودُهَا بَعْدَ^۵.

فخر رازی احتمال مشارکت علل غیر الهی را در اعجاز چنین برمی‌شمارد:^۶

۱. شبهه فوق به عصر ائمه هدی برمی‌گردد، چنان که شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید که پیغمبر چگونه متوجه می‌شد که وحی از القائنات شیطان نیست (ر.ک: بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۶۲).

۲. المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۸۶.

۳. المنقذ من الضلال، ص ۵۰.

۴. التسطاس المستقيم، ص ۸۴ و ۸۲.

۵. الكشف، ص ۱۷۵.

۶. ر.ک: المطالب العالیة، ج ۸، از ص ۴۱-۵۴.

- ۱- معجزه، معلول مزاج خاص مدعی؛
- ۲- معلول نفس مجرد مدعی؛
- ۳- معلول قوای ناشناخته؛
- ۴- معلول جن، شیاطین؛
- ۵- معلول فرشتگان، اما عصمت آنان متفرع بر نبوت است؛
- ۶- معلول تأثیر اجسام سماوی و ارضی؛
- ۷- معلول عقول و نفوس.

صدرالمتألهین در تحلیل احتمال شبهه بر معجزات حسیه می‌نویسد:

و ذلك لِتَطَرِّقِ الشَّبْهَةِ فِي الْمَعْجَزَاتِ الْحَسِيَّةِ وَلَا شَبْهَةَ فِي الْيَقِينِيَّاتِ وَلِذَلِكَ مَنْ آمَنَ بِمُوسَى
بصيرورة عصا ثعباناً كَفَّرَ بِهِ وَأَذْعَنَ لِلْسَامِرِيِّ بِجَعْلِ حَلِيَّتِهِمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خَوَارِجٌ^۱.

در سده‌های اخیر شبهه فوق از سوی بعضی از فلاسفه دین مغرب زمین دوباره مطرح شده و با این دلیل که امکان تبیین طبیعی از معجزات وجود دارد و شاید پیامبران با تسلط و شناخت بر ادراکات فراحسی به اعجاز دست می‌زدند؛ به تقویت شبهه پرداختند. از آن جا که در فصل‌های پیشین به تفصیل آرای فلاسفه غربی نقل شد، از ذکر آن در این جا صرف نظر می‌شود.^۲

تحلیل و بررسی

نخست باید به این نکته اعتراف کرد که عقل با مشاهده یک عمل خارق‌العاده، هر چند بسیار شگفت‌انگیز، در تبیین آن فرض‌های مختلفی را مطرح و تجویز می‌کند؛ مثلاً با مشاهده تبدیل یک طناب به مار این احتمال وجود دارد که فاعل آن با استفاده از علوم غریبه مانند سحر دست به شعبده و تردستی زده باشد. با تفحص در شرح حال وی روشن می‌شود که او مدتی مشغول ممارست و تعلم علم سحر بوده است. در این فرض، عقل به سحر بودن عمل خارق‌العاده مزبور یقین پیدا می‌کند.

اما اگر فاعل مزبور طناب را نه به مار، بلکه به اژدها تبدیل کرد و بعد از فحوص و تحقیق روشن شد که فاعل آن اصلاً هیچ‌گونه اطلاعاتی از سحر و مانند آن نداشته است، احتمال

۱. شرح اصول کافی، کتاب العقل و الجهل، ص ۵۵۲ و ۵۵۳.

۲. ر.ک: جان هیک، فلسفه دین، ص ۷۰؛ جان هاسپرز، فلسفه دین، ص ۸۴؛ ر.ک: مصطفی ملکیان، جزوه علم و دین،

ساحر بودن فاعل به شدت کاهش می‌یابد، خصوصاً اگر کارشناسان و خود ساحران بعد از تفحص از حال و فعل فاعل حکم کنند که فعل وی با معیارها و ملاک‌های سحر مطابقت نمی‌کند، بلکه خاستگاه آن عمل فراطبیعی است، کما این که ساحران چنین قضاوتی در معجزه حضرت موسی داشتند. در این فرض، از نظر عقل تمامی احتمالات به یک احتمال منتهی می‌شود و آن ارتباط فاعل با علل فراطبیعی است.

باری، اعتبار حکم عقل و قضاوت کارشناسان خوارق عادات مبنی بر تبیین ناپذیری عمل مزبور بنابر علل طبیعی، محدود به نفی مشارکت علل طبیعی، مانند سحر در اعجاز است. اما این که نیروهای فراطبیعی مانند ملائکه، جنیان و شیاطین هیچ نقشی در صدور اعجاز ندارند، داوری آن مستقیماً از صلاحیت عقل و خبرگان فن خارج است.

در این فرض، برای تکمیل استدلال باید به دلیل حکمت بازگشت و آن این که: بنابراین فرض که یک عمل خارق‌العاده از مدعی نبوت صادر می‌شود که عجز و تحیر متخصصان فنون مختلف را فراهم می‌آورد و آنان چنین عملی را به پیامبر راستین استناد می‌دهند و به او ایمان می‌آورند. فرض فوق از دو صورت خالی نیست: یا این که فاعل معجزه پیامبر راستین است و خداوند چنین قدرتی را برای اثبات نبوت به او اعطا کرده است. یا این که فاعل معجزه پیامبر دروغینی است که توانسته با استمداد از فرشتگان یا جنیان یا شیاطین، موفق شود. در فرض دوم مردم سره را از ناسره تشخیص نداده و به وی ایمان خواهند آورد و راه ضلالت را پیش خواهند گرفت. آنان ایمان خود را مستند به خداوند می‌کنند و بر این باورند که قدرت فوق را خداوند به پیامبر تفویض کرده است، وگرنه خداوند خیرخواه و حکیم چنین قدرتی به پیامبر کاذب اعطا نمی‌کند.

در این فرض، نه تنها مردم به جهالت و ضلالت افتادند، بلکه ایمان و در حقیقت، کفر خود را هم به خداوند استناد می‌دهند. در این جاست که تأمل در صفات کمالی خداوند مثل حکمت، خیرخواهی و فلسفه خلقت، ما را به این نکته رهنمون می‌کند خدایی که واجد چنین صفاتی است، بستر ضلالت بندگان را فراهم نمی‌آورد و با سکوت خود اعمال پیامبر دورغین را تأیید نمی‌کند.

از این رو، لازم است که خداوند معجزات خود را تنها در دستان پیامبران راستگو ظاهر گرداند و در پرتو مشاهده آنها مردم پیامبران راستین را تشخیص و به صراط مستقیم رهنمون شوند.

حاصل آن که با توجه به فرقها و ممیزات معجزه با سایر خوارق از قبیل عدم تعلم و

ممارست و عدم معارضة معجزه با ضمیمه کردن دلیل حکمت می‌توان معجزه را از غیر آن تشخیص داد.

اما اشکال فلاسفه غربی مبنی بر این که امکان تبیین طبیعی برای معجزه وجود دارد، پاسخ آن روشن است. همان‌طور که بارها گفته شد مدعیان معجزه اصراری ندارند که حتماً معجزه فعل ناقض طبیعت است، بلکه مدعا، خلاف طبیعت معمول است و این که آورنده معجزه از طریق وحی و نفس الهی بر خوارقی قادر است که از توان دیگران خارج است و این همراه با سایر شرایطی که گفته شد، مثبت مدعا، یعنی ارتباط مدعی با عالم غیب است.

۲. امکان اغرا و تصدیق کاذب

شبهه دوم مخالفان، امکان تصدیق کاذب از سوی خداوند و امکان اضلال مردم است؛ به این بیان که اگر فرضاً معجزه را تنها فعل خداوند بدانیم و مردم آن را به باری تعالی استناد بدهند، مدعا، یعنی نبوت معجزه آورنده وقتی ثابت می‌شود که ما تصدیق پیامبر کاذب و هم‌چنین اغرا و گمراهی مردم از سوی خداوند را محال و قبیح بنگاریم. اما اگر آن را برای خداوند ممکن و جایز بدانیم و به تعبیر دیگر، رعایت مصالح بندگان را برای خداوند لازم و واجب ندانیم، صدور معجزه از مدعی نبوت نمی‌تواند دلیل صدق آن باشد، چرا که شاید در صدور آن علل دیگر، نقش داشته و یا اصلاً قدرت آن را خداوند اعطا کرده است. اما این که موجب اغرا و ضلالت مردم می‌شود، در پاسخ آن مخالفان تأکید می‌کنند که جلوگیری از آن برای خداوند واجب نیست تا خود را ملتزم به رعایت آن کند. غزالی در توضیح آن می‌گوید:

رُبَّمَا ظَنَنْتَ أَنَّ اللَّهَ إِضْلَالٌ فَإِنَّهُ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...!

تحلیل و بررسی

اشکال فوق از عدم توجه به اصل حسن و قبح عقلی نشأت می‌گیرد که تمامی فرق اسلامی، اعم از معتزله، امامیه و فلاسفه جز اشاعره، آن را می‌پذیرند. مطابق اصل مزبور صدور فعل نیکو از هر کسی نیکو و صدور فعل قبیح از هر کسی زشت و قبیح است؛ مثلاً ظلم کردن از هر انسانی قبیح است و عقل فاعل آن را مذمت و نکوهش می‌کند، همین قاعده در افعال الهی نیز به طریق اولی جاری است، چرا که وی حکیم، غنی، کامل مطلق، عاری از هرگونه منقصت، آگاه و عالم به قبح فعل و آثار سوء آن است، وجود چنین صفاتی در ذات الهی ضرورت اتصاف

۱ المنقذ من الضلال، ص ۵۰؛ شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۰.

افعال فاعل آن به «حسن» و تنزه از «قیح» را نشان می‌دهد بلکه اثبات می‌کند که در اصطلاح فنی از آن، به «وجوب کلامی یا فلسفی» - در مقابل وجوب فقهی - تعبیر می‌شود؛ مثلاً ظلم کردن از سوی خداوند - نعوذ بالله - هر چند ابتدا برایش مقدور عقلی است، لکن وجود صفات فوق در ذاتش، آن را به امتناع وقوعی تبدیل کرده است.

بر این اساس، سوق دادن مردم به سوی گمراهی از طریق تصدیق پیامبر دروغین و عدم سلب قدرت وی، یک فعل قبیح تلقی می‌شود که مطابق اصل حسن و قبح عقلی، صدور آن از خداوند ممتنع است.

ورود اشکال بر اشاعره

باری، مخالفان اصل حسن و قبح عقلی، یعنی اشاعره نمی‌توانند از اشکال فوق بگریزند، چراکه تجویز صدور قبیح و تصدیق پیامبر دروغین دارای اشکال است و هیچ داعی وجود ندارد که خداوند با اعطای قدرت و معجزه به پیامبر دروغین و تصدیق وی زمینه اغوا و ضلالت مردم را فراهم نیاورد، چراکه به قول اشعری، «انه لا یسئل عما یفعل».

متکلمان متقدم امامیه^۱ و معتزله^۲ و حتی خود اشاعره بر توقف رفع اشکال فوق، بر پذیرفتن اصل حسن و قبح عقلی معترفند، چنان که رازی می‌گوید:

مَذَارُ كَلَامِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ تَصَدِيقَ الْكَاذِبِ مُحَالٌ عَلَى اللَّهِ عَلَى أَنَّ الْكَذِبَ قَبِيحٌ وَهُوَ مِنْ اللَّهِ مُحَالٌ إِلَّا أَنَا بَيْنَنَا أَنَّ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْقَوْلِ بِتَحْسِينِ الْعَقْلِ وَتَقْبِيحِهِ وَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ كَلَامٌ إِقْنَاعِي ضَعِيفٌ جَدًّا فَكَانَ الْمَبْنِي عَلَيْهِ أَيْضاً ضَعِيفاً^۳.

پاسخ اشاعره

۱. تعلق عادت خدا به تصدیق پیامبر واقعی: اشاعره که متوجه ورود اشکال بر مکتب خود بودند در مقام پاسخ و توجیه دلالت معجزات بر مبنای خود برآمدند و بهترین راه حل را توسل به «عادت الهی» و «خلق علم ضروری» بعد از وقوع معجزه یافتند؛ به این معنا که هر چند تصدیق کاذب و یا اغرای مردم برای خداوند ممکن و بدون قبح است، لکن چون عادت و سنت خداوند بر امثال آن تعلق نگرفته، بلکه عادت الهی همیشه بر تصدیق صادق و

۱. ر.ک: علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۴۰؛ دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۵.

۲. ر.ک: شرح اصول الخمسة، ص ۵۷۱.

۳. ر.ک: المطالب العالی، ج ۸، ص ۷۰ و ۷۱؛ روزبهان، دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۵.

هدایت مردم جاری و ساری است، ما از آن علم و یقین حاصل می‌کنیم که شخص آورندهٔ معجزه سفیر الهی است. به تقریر دیگر، مشیت الهی بر این تعلق گرفته است که بعد از معجزه، در نفس ما علم و یقین به صدق مدعی نبوت ایجاد شود. لذا اظهار معجز در دستان دروغگو، هر چند عقلاً ممکن است، اما از جهت عادت الهی منتفی است و محال وقوعی دارد. فخر رازی در این باره می‌نویسد:

روا باشد که چیزی جایز الوقوع باشد، لکن به علم ضروری دانیم که آن جز واقع نیست ... هم چنین اگر چه می‌دانیم که رواست که ظهور معجزه بر دست کاذب بود، لکن درست کرده‌ایم و به علم ضروری معلوم است دلالت معجزه بر صدق و هر چه به علم ضرورت معلوم بود تجویز خلاف او در وی قاذح نیاید.^۱

سایر متکلمان اشعری مذهب، مانند غزالی^۲، شهرستانی^۳، قاضی ایجی^۴، و روزبهان^۵، چنین پاسخی دادند.

۲. رجوع تصدیق کاذب به صفت نقص: دومین پاسخ اشاعره، توسل به صفت کمال و کامل بودن خداوند است. به این معنا که تصدیق کاذب به دلیل قبح آن نیست، بلکه بدین جهت است که تصدیق کاذب به صفت نقص بازگشت می‌کند و چنین امری در مورد خداوند محال است؛ زیرا ذات الهی ذات برتر و کامل و عادی از هر گونه نقص و نقصان است، افعال وی نیز به تبع آن کامل و عاری از منقصت خواهد بود. کذب بر خدا (تأیید و تصدیق پیامبر کاذب) ناسازگار با ذات کاملش است و از این رو، محال خواهد بود. فخر رازی در تقریر دلیل فوق می‌گوید:

والعلم الضروري حاصل بأن الكذب على الله محال لأنه صفة نقص و شهادة الفطرة دالة على

۱. البراهین، ص ۳۸؛ المطالب العالیه، ج ۸، ص ۹۷.

۲. غزالی در الاقتصاد فی الاعتقاد (ص ۲۱۸ تا ۲۲۱) با سوق دادن احتمال کذب کلام الهی به کلام نفسی به محال بودن آن اشاره می‌کند: «إنَّ الكذب مأْمونٌ علیه فانه أنما یكون فی الکلام و کلامُ الله تعالى لیس بصوت و لاحرف حتی یسَطْرُقُ الیه التلبیس بل هو معنی قائم بنفسه سبحانه ... فأما بعد معرفة كونه (المعجزة) من فعل الله تعالى لا یبقی للشك مجالاً اصلاً البتة هذا (إظهار المعجزة على الكاذب) غیر مقدور لأنه محال و المحال لاقدرة علیه».

۳. «إنَّ إقترانَ المعجزة بدعوى النبی نازلٌ منزلةً التصدیق بالقول و ذلك أنه متى عرف من سنَّه الله تعالى انه لا ینظر امرأ خارقاً للعادة على یدی من یدعی الرسالة عند وقت التحدی و الإشتداع إلا التصدیق فیما یجری به و إجتماع هذه الارکان إنتهض قرینةً قطعیةً دال على صدق المدعی». (نهایة الأقدام، ص ۵۰۰)

۴. «و هی عندنا إجراءُ الله عادتهُ بخلق العلم بالصدق عقبیه فإن إظهار المعجز على ید الكاذب و إن كان ممکناً عقلاً فمعلوم إنتفاؤه عادةً». (شرح المواقف، ج ۸، ص ۹-۲۲۸)

۵. «كل من يدعی النبوة و هو مبعوثٌ من الله فقد جرَّت عادةُ الله على إظهار المعجزة بیده لتصدیقه و لم یتخلف عادةُ الله من هذا و جرَّت عادتهُ التي خلفها جار مجری المحال المادى بعدم إظهار المعجزة على ید الكاذب». (دلائل الصدق، ج ۱، ص ۵۹۵)

صفة النقص محال على الله^۱.

تحلیل پاسخ اشاعره

لکن پاسخ اول اشاعره قانع کننده به نظر نمی‌رسد، چرا که اولاً، آنان چگونه سنت و عادت الهی را مبنی بر عدم تصدیق پیامبر دروغین کشف کردند، شاید بعضی از پیامبران گذشته به دروغ ادعای نبوت داشتند و خلاف آنها هم برای احدی منکشف نشده است. ثانیاً، صرف تعلق عادت الهی بر یک فعل، موجب استمرار و ثبات دائمی آن نمی‌شود، همان‌طور که مطابق مبنای اشاعره جریان طبیعت نه بر اصل علیت، که بر سنت الهی می‌گذرد، و آن موجب عدم خرق آن نمی‌شود، در مسأله نبوت نیز امکان خرق عادت پیشین الهی مطرح است، چرا که احتمال خلاف عادت، ملازم مفهوم عادت است.

اشاعره متوجه وجود احتمال خلاف بودند، لذا کوشیدند آن را با ضمیمه کردن ادعای دیگر پاسخ دهند و آن ادعا این است که خداوند علم ضروری را برای مشاهده کننده ایجاد می‌کند. رازی می‌گوید:

مأذکر تُوهِ مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ قَائِمٌ إِلَّا أَنَّهُ تَعَالَى أُوْدِعَ فِي عَقُولِنَا عِلْمًا ضَرُورِيًّا...^۲

لکن ضمیمه فوق خالی از ابهام نیست، چرا که صرف ادعاست. علاوه بر آن، ضرورت آن برای خداوند ثابت نشده تا چنین علمی را بیافریند. نکته سوم این که چرا چنین علمی اختصاص به بعضی داشته و شامل حال همگان نشده است تا آنان نیز با مشاهده معجزه ایمان بیاورند. از سوی دیگر اگر بناست معجزه نقشی در علم به حقانیت آورنده آن نداشته باشد، چرا علم بر معجزه متفرع شده و بدون معجزه چنین علمی حاصل نشده است. باری، باید پذیرفت که شخص مؤمن به مکتب اشعری با لحاظ عادت الهی در مورد هدایت بندگان، احتمالات خلاف آن را کَانَ لَمْ يَكُنْ تَلْقَى می‌کند و به وسیله معجزه می‌تواند علم به صدق مدعی آن پیدا کند.

اما در تحلیل پاسخ دوم اشاعره مبنی بر رجوع تصدیق کاذب بر صفت نقص ذات خداوند، باید گفت که در این پاسخ، فخر رازی آگاهانه یا نا آگاهانه اصل حسن و قبح عقلی را پذیرفته و بر آن مبنا به تنزه افعال الهی از هر گونه قبحی حکم کرده است، چرا که مبنای اصل فوق همان وجدان صفات کمالی غیرمتناهی در ذات الهی است که به موجب آن تمامی افعال الهی حسن و

۱. المطالب العالیه، ج ۸، ص ۹۹.

۲. کتاب معالم اصول الدین، ص ۷۶.

عاری از قبح می‌شود.

برای وضوح بیشتر، این سؤال را مطرح می‌کنیم که آیا خداوند - با وجود رجوع کذب به صفت نقص - می‌تواند آن را انجام دهد یا نه؟ با پاسخ مثبت، لازم می‌آید که ذات الهی متصف به صفت نقص شود که خود رازی بر آن ملتزم نیست، و با پاسخ منفی، ثابت می‌شود که خداوند نمی‌تواند افعال قبیح را بیافریند که آن عین اصل مزبور است.^۱

۳. عدم غایت در فعل خدا یا غایت تصدیق

اشکال فوق مدعی است که دلالت معجزه بر نبوت وقتی مبرهن می‌شود که اولاً، ضرورت غایت و هدف در افعال الهی ثابت شود، چرا که در صورت عدم اثبات آن نمی‌توان اعطای معجزه به دست انسانی را نشانه و غایت نبوت تفسیر کرد و ثانیاً، علاوه بر اثبات غایت باید اثبات شود که غایت خداوند در معجزه می‌تواند تنها تصدیق نبوت باشد و غایات دیگر مطرح نیست.

از آن جا که پاسخ اشکال فوق بر مسلک اشاعره، از مطالب گذشته روشن شد، دیگر نیازی به توقف نیست.

۴. اشکال دور

اشکال چهارم از آن متفکر معاصر، شهید صدر است. وی اصل دلیل حکمت و قبح اغرای مردم و تصدیق کاذب را می‌پذیرد، اما در تطبیق آن بر اظهار معجزه به وسیله کاذب اشکال دوری را مطرح می‌کند. با این توضیح که، دلیل حکمت، به خصوص قبح تصدیق پیامبر کاذب از سوی خداوند، موضوع ساز نیست، بلکه وقتی در خارج موضوعی به نام پیامبر و سفیر الهی به کذب و حيله متحقق شد، در این صورت، دلیل قبح تصدیق پیامبر قلابی، اقتضا می‌کند که خداوند ادعای نبوت شخص متنبی را ابطال کند یا دست کم با سکوت یا اعطای قدرت، آن را تأیید نکند.

شهید صدر تأکید می‌کند که اصل اشکال در تحقق چنین موضوع و صغرابی در عالم خارج است؛ یعنی ما نمی‌توانیم کشف و احراز کنیم که معجزه آور قلابی، واقعاً سفیر و نبی الهی است و به اصطلاح صرف انجام دادن معجزه دلیل بر نبوت نیست. در این فرض، یعنی فرض عدم دلالت معجزه بر نبوت، سکوت خدا یا حتی اعطای قدرت فوق‌العاده بر چنین شخصی مستلزم

۱. ر.ک: المطالب العالیه، ج ۸، ص ۵۷ تا ص ۶۰؛ نقد المحصل، ص ۳۵۴ و ۳۵۵؛ ودلائل الصدق، ج ۱، ص ۵۹۵.

تصدیق نبی کاذب و یا اغرای به جهالت نیست، چرا که اصلاً موضوعی به نام نبی کاذب احراز نشده است تا حکم آن، یعنی قبح تصدیق کاذب لازم آید^۱.

اما اگر ما قبلاً معجزه را به دلیل قبح تصدیق کاذب، دلیل بر نبوت بینگاریم، آن وقت عمل مزبور، چون بر رسالت الهی به کذب دلالت می‌کند، تصدیق این مدعی برای خدای حکیم قبیح است. اما اشکال استدلال فوق، عدم اثبات پیش فرض و مدعای فوق است. اشکال دور را می‌توان چنین تلخیص کرد:

«قبح تصدیق پیامبر کاذب متوقف بر دلالت معجزه بر نبوت است. و در سوی دیگر، دلالت معجزه بر نبوت متوقف بر قبح تصدیق پیامبر کاذب است.»

گفتنی است که اشکال دور را می‌توان - البته نه به صورت منسجم و با نظم منطقی - در برخی آثار کلامی انتقادی و در شاخص‌ترین آنها آثار فخر رازی یافت. وی در نقد نظریه ملازمه معجزه با جهالت و ضلالت مردم در صورتی که خداوند مدعی کاذب را تکذیب نکند، که از آن به نظریه معتزله تعبیر می‌کند، خاطر نشان می‌سازد که با وجود احتمالات و شبهات مختلف در دلالت معجزه نمی‌توان آن را دلیل بر نبوت تفسیر کرد و سکوت خدا را در برابر مدعی آن موجب اغرای مردم پنداشت، چرا که در صورت قطع مردم بر معجزه بودن آن، با وجود احتمالات دیگر، خود مردم مقصرند نه خداوند^۲.

تحلیل و بررسی

ضعف اشکال فوق از تقریر دو دلیل پیشین حکمت آشکار می‌شود: مقدمه اول اشکال فوق، یعنی «توقف قبح تصدیق پیامبر کاذب بر دلالت معجزه بر نبوت»، قابل نقد است؛ برای این که حکم و دلیل حکمت، خود موضوع سازی نمی‌کند و باید پیش‌تر موضوعی تحقق یابد تا حکم بر آن بار شود، لکن مدعا این است که پیش از حکم فوق، موضوع، یعنی معجزه و دلالت آن بر نبوت، در خارج فعلیت یافته است. مردم و حداقل اکثر آنها با مشاهده یک عمل خارق العاده

۱. «لأن كبرى فيح الكذب لا تُحَقَّقُ صغرها إذ لا بد من كذب و كشف عن النبوة ليقال بقبحه و المفروض أنه لا دلالة ولا كشف لمجرد ظهور اعجاز على يد النبي و الحاصل أن توقّف دلالة المعجزة على نبوة مدّعيها على كبرى عقلية هي قبح الكذب و إظهار الواقع تغريراً للناس دوري لأن فعلية الكبرى المذكورة فرع فعلية الدلالة و الكشف ليكون كذباً فيستحيل أن تكون فعلية الدلالة سوقفة على فعلية الكبرى» (بحوث في علم الاصول، ج ۴، ص ۱۳۶).

۲. «إنما يجب كشف الحال فيه لو لم يحتمل ظهور المعجز و جهأ آخر سوى دلاليته على تصديقي الله لذلك المدّعي فإما لنا احتمال ذلك و احتمل غيره، فلو قطع المكلف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قبل العبد لا من قبل الله تعالى و في مثل ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال» (تلخيص المحصل، ص ۳۶۰)

و اعجازگونه با شرایط معتبر آن، مانند درستکار بودن مدعی و عدم معارضه، آن را معجزه حقیقی تلقی کرده و آورنده آن را رسول و سفیر خداوند می‌دانند و برای او ایمان می‌آورند. پس قبل از اصل قبح تصدیق کاذب، موضوع آن، یعنی وجود پیامبر و معجزه که در واقع کذب است، در خارج فعلیت یافته است. خداوند با سکوت خود و اعطای قدرت فوق‌العاده بر مدعی، پیامبر دروغین را تصدیق کرده که لازمه آن تصدیق کاذب و اغرای به ضلالت است که آن برای آفریدگار حکیم ممتنع است.

باری، دلالت موضوع تحقق یافته، (یعنی عمل معجزه) بر مدعا در نزد مردم، دلالتی روان‌شناختی است، لکن مردم به دلیل عدم اعتنا به احتمالات و شبهات دیگر نفس معجزه را دلیل نبوت می‌انگارند و به لوازم آن ملتزم می‌شوند. نکته ظریف این که دلیل حکمت عام بوده و حکم می‌کرد که خداوند می‌بایست جلو ضلالت مردم را سد کند و موجب اغرای به جهالت نشود، خواه ایمان مردم و جهالت و ضلالت آنها مستند به ایمان منطقی باشد، خواه به ایمان روان‌شناختی که موجبات ضلالت آنان را فراهم آورد.

حاصل آن که توقف قبح تصدیق کاذب بر دلالت معجزه بر نبوت، امر روشنی است، اما مقصود از دلالت، دلالت منطقی نیست، بلکه دلالت روان‌شناختی و عرفی است که موضوع آن در فرض وجود پیامبر کاذب با نشان دادن معجزه و حفظ شرایط آن، تحقق دارد.

فخر رازی که خود به پاسخ فوق متفطن بوده، اشکال را چنین پاسخ می‌داد که مردم بر احتمالات و شبهات دقیق فلسفی و عقلی در مقوله معجزه اعتنایی نمی‌کنند و آنها را گمان نمی‌کنند. بر این اساس، موضوع (یعنی دلالت معجزه بر مدعا) پیش‌تر محقق است.^۱ شهید صدر نیز متذکر می‌شود که دلالت اولیه معجزه بر مدعا، هر چند دلالتی تام و عقلی نیست، اما بعد از تحقق موضوع اصل قبح تصدیق کاذب و با ضمیمه کردن آن بر رویکرد مردم به معجزات، دلیل عقلی و فنی بر اثبات نبوت از طریق معجزات به دست می‌آید.^۲

۵. انجام معجزه به وسیله بعضی مدعیان نبوت

یکی از مقدمات دلیل حکمت برای نشان دادن انحصار ظهور معجزه در دستان پیامبر واقعی، انکار انجام دادن معجزه به وسیله پیامبران دروغین است. طرفداران دلیل حکمت،

۱. «والجواب الحق مبینی علی مقدمه، هی أن تجویز الشيء لا ینافی القطع بعدمه» (همان).

۲. «اللهم إلا أن یقال: بأنه یتکفی فی موضوع الكبرى العقلية التفریر بحسب فهم العوام و ظهور المعجزة عند العوام له دلالة علی النبوة فی نفسه و هذه الدلالة وإن لم تكن عقلية و برهانية و تامة بالدقة و لكنها یضّمها الكبرى العقلية یتشکل دلیل فنی علی النبوة» (بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۳۶).

تأکید داشتند که خداوند برای هدایت مردم و تمیز معجزه واقعی از غیر واقعی، قدرت انجام دادن معجزه را بر متنبی نمی‌دهد. به عبارت دیگر، جهان را در تسخیر مدعی کاذب قرار نمی‌دهد. منتقدان برای این ادعا دلیل نقضی اقامه کرده و مدعی شدند که برخی انسان‌ها قادر بر انجام خوارق عادات و معجزات مدعی نبوت و رسالت نیز هستند. منتقدان، به پیامبران کاذب، مانند مسیلمه کذاب استشهد می‌کنند. اخیراً برخی به هوم و سای بابا در هند اشاره می‌کنند که اعمال خارق‌العاده آنها برای احدی جای تردید باقی نمی‌گذارد که سای بابا با این اعمال خود ادعای نبوت و حتی الوهیت نیز کرده است.^۱ در تقریر اشکال گفته شده است:

لازمة استدلال مذکور (دلیل حکمت) این است که خدا جهان را در اختیار شخص کاذب قرار نمی‌دهد، در حالی که غیر از انبیا افراد زیادی وجود دارند که کار خارق‌العاده انجام می‌دهند. پس یا باید بگوییم این افراد هم دروغگو نیستند که در آن صورت باید سخنان همه آنها را که با همدیگر متناقض هستند، پذیرفت، در حالی که کسی به این مطلب ملتزم نخواهد شد و یا باید آنها را دروغگو بدانیم که در آن صورت، با استدلال مذکور سازگار نیست.^۲

تحلیل و بررسی

اشکال فوق از عدم توجه به تعریف اعجاز و فوارق آن با سایر خوارق عادات نظیر سحر نشأت می‌گیرد. در تعریف و تبیین شرایط اعجاز گفته شد که معجزه، آن عمل خارق‌العاده‌ای است که واجد شرایط ذیل باشد:

- ۱- صلاحیت و زمینه اخلاقی و عقیدتی مدعی؛
 - ۲- عدم ممارست و تعلم فاعل آن از علوم و راهکارهای مختلف؛
 - ۳- عدم مغلوبیت؛
 - ۴- استناد قدرت مزبور بر نیروی الهی؛
 - ۵- ادعای نبوت؛
 - ۶- مطابقت شریعت و آیین وی با عقل.
- بر این اساس، اگر مدعی پیش از ادعای نبوت، غیر موحد بود یا فساد اخلاقی داشت،

۱. مصطفی ملکیان، جزوه علم و دین، ص ۱۰۱. وی درباره سای بابا می‌گوید: «افرادی هستند که از آنها امر خارق صادر می‌شود و این شرایط (اعجاز) را هم دارند، مثلاً سای بابا در هند معجزه می‌کند و همراه با آن نه تنها ادعای نبوت، بلکه

ادعای خدایی دارد» (همان، ص ۱۱۳)

۲. همان، ص ۱۱۴.

یا اعجاز خود را از طریق تمرین و ریاضت و تعلم فراگرفت، مانند مرتاضان، یا بتواند مانند معجزه و یا برتر از آن را بیاورد، یا روشن شود که فاعل معجزه با اتکای به نیروهای طبیعی، مانند ریاضت و قدرت اراده قادر به معجزه شده و ارتباطی با عالم الوهی ندارد یا ادعای وی سازگار با عقل انسانی نیست، در این فرض‌ها عمل خارق‌العاده‌ی وی معجزه اصطلاحی نخواهد بود.

از این جا سستی این اشکال که «لازمه استدلال مذکور این است که خدا جهان را در اختیار شخصی کاذب قرار نمی‌دهد»، ظاهر می‌شود، چرا که لازمه دلیل حکمت عدم قرار دادن معجزه در اختیار پیامبر کاذب است که با دارا بودن شرایط فوق‌زمینه ضلالت مردم را فراهم می‌آورد. اما این که غیر مدعیان پیغمبری یا این که مدعیان پیغمبری که خلاف ادعای آنان روشن است، نتوانند اعمال خارق‌العاده‌ای مانند سحر یا تأثیر از راه دور بر اشیا داشته باشند، از دلیل فوق بر نمی‌آید.

باری، اگر شخصی با توجه به شرایط معتبر نبوت و اعجاز دست به معجزه بزند و در کنار آن نیز ادعای نبوت داشته باشد، در چنین فرضی، بر آن اصطلاح معجزه و دلیل نبوت صدق می‌کند.

در نقد چنین فرضی باید گفت اولاً، فرض فوق صرفاً فرضی ذهنی است و تحقق خارجی ندارد. هر چند هوم و سای بابا، اعمال خارق‌العاده‌ای انجام می‌دهند، اما شرط عقیده توحید و هم‌چنین ادعای نبوت در آنها نیست، بلکه ادعای الوهیت، ادعایی خلاف عقل بوده و مدعیان آن با طرح آن اعتبار خود را از دست می‌دهند. مطابق بعض گزارش‌ها، سای بابا از پیروان آیین بکتی^۱ (عشق الهی) است^۲. و ثانیاً، مطابق شریعت اسلام اصل بعثت و نبوت در حضرت محمد ﷺ به نقطه پایان رسیده است و از آن عصر به بعد هر گونه ادعای نبوت، گزافی بیش نخواهد بود.

روشن است که پاسخ دوم اختصاص به مسلمانان و عالمان به ختم نبوت دارد، اما مردمی دور افتاده در گوشه‌ای از جهان که تنها با فطرت خدایی خود موحد ماندند و از بعثت

1. Bhakti

۲. آقای محمد باقر کریمیان، یا رایزن فرهنگی اسبق ایران در هند، در مقدمه‌ای بر کتاب اسرار اساطیر هند، نوشته امیر حسین ذکرگو، (ص ۸) می‌نویسد:

«در تاریخ هند قلندران و دراویش هندی پیرو آیین بکتی چنان با صوفیان مسلمان امتزاج یافتند که گاه مسلمان و هندو بودن آنان به شبهه رفته. اشخاصی چون نامدیو، رامداس، گروناک کبیر و سای بابای اول از نمونه‌های بارز این مسلک بودند که چندی نیز به مسجد در آمدند و شعار مسلمانی سر دادند و شیوه زیست مسلمانی سر گرفتند.»

پیامبران آگاه نیستند، در چنین فرضی، اگر امثال سای بابا - البته با تمامی شرایط اعجاز - بتوانند دست به معجزه بزنند و ضلالت مردم را فراهم کنند، بر خداوند لازم است که مانع تحقق چنین معجزه‌ای شود.

ب) شبهات ناظر بر دلیل حکم الأمثال واحد

قسم دوم از انتقادات مخالفان، متوجه دلیل فلسفی موافقان می‌شود که به موجب آن صدور یک عمل خارق‌العاده مانند معجزه از پیامبر، دلیل بر امکان و قدرت او بر انجام دادن خارق‌العاده دیگر، مانند ارتباط با خداوند تلقی می‌شود که اینک به تحلیل و نقد مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

۱. انکار خرق طبیعت

بخش نخست دلیل فلسفی ادعای خرق طبیعت به وسیله معجزه‌آور است. مخالفان در همین ادعا تشکیک می‌کنند که امکان این است که معجزه آور از راهکارهای ناشناخته طبیعی دست به عمل خارق‌العاده بزند پس رکن اول استدلال فلسفی مخدوش است. در پاسخ آن بارها در فصل‌های گذشته، بیان شد که کثیری از مدعیان معجزه، خصوصاً فلاسفه، اعجاز را خرق و نقض طبیعت تفسیر نمی‌کنند، تا اشکال فوق متوجه مبنای آنان شود.

۲. عدم ملازمه بین یک خرق و امکان بر خرق دیگر

یکی دیگر از ارکان دلیل فلسفی فوق، اصل «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» بود. مخالفان در همین اصل فلسفی جرح وارد کرده و مدعی اند که چه بسا شخصی تنها بر یک خارق‌العاده قادر باشد و از انجام خوارق دیگر ناتوان باشد، پس ملازمه‌ای بین انجام یک خارق‌العاده (معجزه) و امکان بر خارق‌العاده دیگر (دریافت وحی) وجود ندارد، تا از انجام معجزه بتوان نبوت آورنده آن را استنتاج کرد. در تقریر اشکال گفته شده است:

به چه دلیل می‌گویید اگر کسی قانون طبیعی را خرق کرد، قدرت بر خرق سایر قوانین طبیعی را هم دارد؟ این سخن از جهت منطقی «تمثیل» و یا همان «قیاس فقهی» است که اعتبار عقلی ندارد، چنان که نمی‌توان گفت هر کس بر بعضی از قوانین طبیعی مطلع بود و آنها را در مواردی - مثلاً ساختن رادیو - استخدام کرد، در سایر موارد هم مثل ساختن یخچال می‌تواند قوانین طبیعی را استخدام کند، مگر همه قوانین طبیعی به یکسان در اختیار شخص قرار می‌گیرند؟ هر قانون طبیعی

خود حسابی جداگانه‌ای دارد^۱.

تحلیل و ارزیابی

در پاسخ اشکال باید دوباره به اصل دلیل و مدعی آن بازگشت. تقریر اول دلیل مزبور بر این نکته تأکید می‌کرد که با مشاهده یک عمل خارق‌العاده به نام «معجزه» با شرایط خاص آن، مثل صفات روحی و برتر معجزه آور و شرط تحدی و عدم معارضه دیگران، ما به برخورداری نفس فاعل معجزه از حالت معنوی و قدرت خاص که فراتر از تبیین و قدرت طبیعی است، یقین پیدا می‌کنیم و برای ما منکشف می‌شود که چون معجزه آور در این عمل خود نشان داد که از قدرت فراطبیعی برخوردار است، پس می‌تواند با اتکا به همان استعداد و قدرت فراطبیعی خود، خرق عادت دیگری انجام دهد؛ مثلاً معجزه اول خود را تکرار کند یا معجزه دیگری را انجام دهد. دلیل «حکم الأمثال» امکان معجزه آور بر خرق دیگر، حسب فرض برخورداری وی از نیرو و قدرت فراطبیعی را ثابت می‌کند و چون آن نیرو بر تمامی یا حداقل بعضی از وجودات طبیعی حاکم و قاهر است، لذا خرق عادت دیگر برای او میسر است. پس امکان خرق دیگر مدعی نبوت نه از باب تمثیل بلکه به دلیل دارا بودن علت مؤثره و فاعلی است که با وجود آن اجسام طبیعی - البته با توجه به مقدار و شدت وجود علت فراطبیعی در مدعی نبوت - منقاد او شده و خرق و خوارقی متحقق می‌شود. لذا خود مستشکل مبتلا به تمثیل شده و فاعل اعجاز را - که حسب فرض از قدرت فراطبیعی برخوردار است - به فاعل یک خارق عادت - که تنها از یک نیروی طبیعی ناشناخته برخوردار است - تمثیل و مقایسه کرده است. عقل بعد از کشف قدرت فراطبیعی معجزه آور، ادعای نبوت وی را امری ممکن تلقی می‌کند، چرا که چون از یک سو، ادعای نبوت یک ادعای فراطبیعی است و از سوی دیگر، معجزه آور نیز از قدرت فراطبیعی برخوردار است، پس ادعای نبوت معجزه آور هیچ مشکلی ندارد.

باری، این جا به نظر می‌رسد برای زدودن شبهات مطرح شده، مانند احتمال مشارکت علل فراطبیعی، نظیر ملائک، شیاطین، جنیان در انجام عمل خارق‌العاده یا احتمال کذب در ادعای نبوت، می‌توان از دلیل حکمت، یعنی قبح اغرای به جهل و ضلالت استمداد کرد، چرا که تقریر فوق تنها امکان خرق دیگر، یعنی امکان دریافت وحی را ثابت کرد، اما این که آن چه وی

۱. مصطفی ملکیان، جزوه علم و دین، ص ۱۱۳.

ادعا می‌کند نیز وحی مُنزل است و خود وی آن را ابداع نکرده، اثبات آن محتاج دلیل حکمت است.

استمداد از دلیل حکمت بر تقریر دوم - که علامه طباطبائی آن را مطرح کرده^۱ - وارد است. مطابق تقریر علامه ادعای نبوت، ادعایی فراطبیعی است که مدعی باید آن را با انجام دادن عمل خارق‌العاده دیگر اثبات کند، چرا که امکان بر یک خرق عادت، یعنی دریافت وحی و ارتباط با خداوند که خارق‌العاده مهم و عظیمی است، مساوی امکان بر خرق دیگر است (حکم الأمثال واحد). در صورت انجام خرق دیگر، یعنی معجزه به وسیله مدعی، امکان ادعای اول او، یعنی ارتباط با خداوند (نبوت) ثابت می‌شود نه اصل وقوع و صدق آن، زیرا ما زمانی می‌توانیم صدق مدعی را باور کنیم که برای ما محرز شود عمل خارق‌العاده او واقعاً معجزه و با اتکا به نیروی الهی انجام گرفته است و خداوند برای هدایت و جلوگیری از اغوای مردم به وی وحی فرستاده است. لکن احراز امور فوق، یعنی این که عمل مدعی واقعاً مستند به خداست و خداوند معجزه را تنها به پیامبر صادق اعطا می‌کند؛ بدون وام گرفتن از دلیل حکمت میسر نیست.

لذا به نظر می‌رسد نقد شهید مطهری^۲ بر روش متکلمان وارد نباشد، چرا که بدون توجه به دلیل آنان نمی‌توان دلیل فلاسفه را در اثبات نبوت کارساز تلقی کرد و تعبیر شهید مطهری که بین معجزه و معجزه آور رابطه تکوینی است، کشف و شناخت چنین رابطه‌ای بدون مشرب متکلمان ناممکن خواهد بود.

۳. عدم ملازمه بین یک خرق و قدرت بر خرق دیگر

اشکال بعدی منتقدان بر دلیل «حکم الأمثال»، انکار ملازمه فوق است. به این بیان که اگر فرضاً انجام یک خرق عادت را دلیل بر امکان خرق عادت دیگر بدانیم، لکن از صرف امکان بر خرق عادت دیگر، قدرت بالفعل بر آن استنتاج نمی‌شود. در تقریر اشکال گفته شده است:

امکان نقض کردن فرق دارد، با این که بالفعل نقض کرده باشد؛ مثلاً اگر فردی ادعا کند که زید امروز چلوکباب خورد و چنین دلیل بیاورد که چلوکبابی تعطیل نبود، دندان‌های او توان جویدن این غذا را داشت و پول هم داشت و چلوکباب را هم دوست داشت. اینها نمی‌تواند ثابت کند که

۱. ر.ک. ذیل دلیل حکم الامثال در همین فصل.

۲. ر.ک. آشنایی با قرآن، ج ۱، ص ۲۱۹ و ۲۲۰.

زید چلوکباب خورده است^۱.
 درباره شخصی که ادعای نبوت کرده، باید گفت: چه بسا وی قادر بر خرق طبیعت باشد،
 اما قادر بر ارتباط با مقام الوهی نباشد.

تحلیل و بررسی

اصل اشکال فوق بر اصل «حکم الأمثال واحد» وارد نیست، چرا که مقتضای قاعده و فرض بر آن است که فاعل از نیرو و قدرتی برخوردار است که توان تأثیر بر معلولات مشخص و تعریف شده - که از آن به «امثال» تعبیر می‌شود - را دارد؛ مثلاً انسان با وزن و قدرت خاص می‌تواند وزنه‌های مشخصی را بلند کند.

درباره شخص مدعی نبوت گفته شد که چون وی از علل فراطبیعی و فوق طبیعت برخوردار است، از این رو، نیروی وی فوق طبیعت است و قادر بر خرق طبیعت خواهد بود و تمامی طبایع و یا بعضی - بنا به میزان برخورداری پیامبر از نیروی فراطبیعی - برای او حکم امثال را خواهد داشت.

لکن نکته مهم اتکای دلیل فوق به دلیل حکمت است و با ضمیمه کردن آن بر دلیل فوق می‌توان آن را در دلالت بر صدق مدعی آن منتج توصیف کرد.

۴. عدم ملازمه بین خرق طبیعت و نبوت

اشکال فوق یکی از مهم‌ترین اشکالات منتقدان است که از سده‌های متمادی و اخیر مطرح بوده است. اشکال مزبور بر این نکته تأکید می‌ورزد که بین انجام خوارق عادت و طبیعت و بین ادعای نبوت و صدق مدعی آن هیچ‌گونه رابطه منطقی و دلالتی وجود ندارد تا وجود یکی مثلاً معجزات بی‌شمار دلیل بر صدق و راستگو بودن فاعل آن تلقی شود، چرا که آن دو از دو مقوله متفاوت به نام مقوله «فعل» و مقوله «علم» هستند. دلیل فوق، مانند این است که کسی ادعای علم و تخصص در علم پزشکی کند و برای اثبات ادعای خود، خاکی را تبدیل به طلا نماید.

غزالی (م ۵۰۵ ق) از منتقدان قدمای دلیل فوق به شمار می‌آید. وی بعد از توصیف معجزه به ایمان ضعیف، عوامانه و متکلمانه و نادیده انگاشتن احتمالات مختلف در آن، مانند

۱. مصطفی ملکیان، جزوه علم و دین، ص ۱۱۴.

احتمال حيله و تلبیس الهی، در نهایت، معجزه را تنها یک فعل تعجب برانگیز وصف می‌کند که نمی‌تواند مفید قطع باشد:

وكونها معجزة بعد بحث طويل و نظير دقيق... فغايته أنه فعلٌ عجيبٌ^۱.

شهرستانی (م ۵۴۹ ق) اصل اشکال را از سوی منتقدان چنین تفسیر می‌کند:

عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْتَبَوْا وَجَهَ دَلَالَةِ الْمَعْجَزَةِ عَلَى الصِّدْقِ فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَعْلٌ دَلَّ عَلَى قَدْرَةِ الْفَاعِلِ فَقَطْ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ لَمْ يَدُلْ عَلَى صِدْقِ الْمَدْعَى مِنْ حَيْثُ إِفْتِرَائِهِ بِدَعْوَاهُ، لَمْ يَدُلْ أَيْضاً لِأَنَّ إِفْتِرَائَهُ بِدَعْوَاهُ كِإِفْتِرَائِهِ بِحُدُوثِ حَادِثٍ آخَرَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ عَمَلٍ^۲.

ابن رشد (م ۵۹۵ ق) درباره عدم دلالت معجزه، بر مدعا توضیح بیشتری می‌دهد و تأکید می‌کند که باید بین دال و مدلول سنخیت و ارتباطی باشد؛ مثلاً عمل طبابت و نسخه پیچی برای انواع بیماریها مسانخ با علم پزشکی است. اگر شخصی ادعای پزشکی کند و برای اثبات مدعای خود، به طبابت، درمان و نسخه پیچی دست زند، ادعای او پذیرفتنی خواهد بود. همو بر این باور است که انجام دادن عمل خارق‌العاده هیچ سنخیتی با نبوت ندارد و معجزه از توابع و اعمال نبی به‌شمار نمی‌آید تا با صدور آن از مدعی ما علم به صدق او پیدا کنیم.

فَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ مِنْ آيِنَ لَنَا بِصِحَّةِ قَوْلِنَا إِنَّ كُلَّ مَنْ ظَهَرَ عَلَى يَدَيْهِ الْمَعْجَزَةُ فَهُوَ رَسُولٌ وَ الرِّسَالَةُ لَمْ يُثَبِّتْ وَجُودَهَا بَعْدَ...^۳ فَمِنْ آيِنَ يَصِحُّ لَنَا أَنْ مَنْ ظَهَرَ عَلَى يَدَيْهِ الْمَعْجَزُ فَهُوَ رَسُولٌ؟^۴.

در تحلیل مدعای خود می‌نویسد:

وَإِنَّمَا كَانَ الْمَعْجَزُ لَيْسَ يَدُلُّ عَلَى الرِّسَالَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ يُدْرِكُ الْعَقْلُ اِرْتِبَاطاً بَيْنَهُمَا إِلَّا أَنْ يَغْتَرِفَ أَنَّ الْمَعْجَزَ فَعْلٌ مِنْ أَعْمَالِ الرِّسَالَةِ^۵.

فخر رازی (م ۶۰۶ ق) نیز رابطه معجزه با دعوی نبوت را صرف رابطه تقارن و تعاقب ذکر می‌کند:

إِنَّ الْقَدْرَ الْمَعْلُومَ هُوَ أَنَّهُ حَصَلَ ذَلِكَ الْفَعْلُ مَقَارِنًا لِذَلِكَ الطَّلَبِ إِلَّا أَنْ حَصَلَ الشَّيْءُ مَعَ الشَّيْءِ لَا يَدُلُّ عَلَى الْعَلِيَّةِ لاقطعا و لا ظاهراً^۶.

۱. التسطاس المستقيم، ص ۸۲ و ۸۴.

۲. نهاية الاقدام، ص ۴۲۰.

۳. الكشف عن مناهج الأدله، ص ۱۷۵.

۴. همان، ص ۱۷۶.

۵. همان، ص ۱۷۷.

۶. المطالب العالیه، ج ۸، ص ۶۱.

اشکال فوق متعلق به اشاعره است. از معاصران امامیه تنها بعضی روشنفکران آن را پذیرفتند که آرای آنان گذشت^۱.

فلاسفه غربی نیز اشکال فوق را مطرح کردند و بر این باورند که بین مقوله «فعل»، یعنی معجزه و مدعا، یعنی اثبات خداوند بنا بر مشرب مسیحیان هیچ ارتباطی نیست، آرای آنان در فصل خود (اعجاز و اثبات خدا) خواهد آمد و این جا تنها به موضع چارلز برود اشاره می‌کنیم. وی معتقد است:

معجزات دلیل بر صدق انبیا نیست، زیرا فقط دلیل بر قدرت فوق‌العاده و بی‌نظیر آنها می‌کند، در حالی که سخن بر صدق کلمات و گفتار آنها بود، نه بر سر قدرت فوق‌العاده ایشان^۲.

تحلیل و ارزیابی

سستی اشکال فوق از ادله پیشین موافقان روشن می‌شود، چرا که موافقان نمی‌خواهند از نفس معجزات - که از مقوله فعل است - پلی برای اثبات نبوت بزنند، بلکه اثبات مدعا در گرو گذر از دلیل حکمت و «حکم الأمثال واحد» است، لذا اشکال فوق در میان عالمان اسلامی بیشتر از سوی منکران اصل حسن و قبح عقلی و به تبع آن دلیل حکمت مطرح شده است. مطالب پیشین رافع اشکال فوق است و نیازی به توضیح بیشتر ندارد.

ج) اشکال مشترک (تعارض معجزات)

برخی شبهات مخالفان ناظر بر اصل ادعای دلالت اعجاز بر نبوت و فراتر از ادله و تقریرات خاص آن است که به برخی، مانند عدم اثبات وقوع معجزات مثلاً از طریق تواتر در بخش ادله و شبهات منکران، اشاره شد. در این جا تنها به یک اشکال بسنده می‌شود. اشکال فوق مدعی است که اگر از تمامی شبهات پیشین صرف نظر شود و دلالت معجزه بر نبوت را بپذیریم، اشکال دیگر و جدید آن، تعارض و تهافت خود معجزات ادیان مختلف و

۱. ابوالفضل گلپایگانی از مبلغان نامی «بهانیت» با اشاره به موضع ابن رشد می‌گوید: «انسان بصیر به اندک تأمل تواند دریافت که ابدأ ارتباطی و ملازمه‌ای فیما بین ادعای رسالت و قدرت رسول برای امور خارق عادت نیست، زیرا رسول می‌فرماید: من از جانب خداوند برای شما پیامی آورده‌ام. آیا این ادعا چگونه ملتزم است که مدعی قادر بر احیای اموات و تقلیب بحر و انطاق احجار و امثالها باشد؟ به راستی طلب خارق عادت از مدعی رسالت بدان ماند که از رسول سلطان کسی اموری که خاصه نفس سلطان است، طلب نماید» (الفراید، ص ۸۱).

۲. به نقل از: مصطفی ملکیان، جزوه علم و دین، ص ۱۰۰، ظاهراً نویسنده (صاحب جزوه) اشکال را وارد می‌داند (ر.ک: همان، ص ۱۱۴).

مدعیان نبوت است، چرا که هر پیغمبر و دینی برای اثبات خود معجزات مختلفی را آورده است؛ مثلاً اگر تبدیل عصا به مار به وسیله موسی دلیل بر صدق وی باشد، شفای بیمار ابرص به وسیله عیسی نیز دلیل بر صدق اوست. در این جا دو معجزه در دو دین مختلف به نقطه تعارض می‌رسند و دلالت هر دو مدعا مورد جرح قرار می‌گیرد. هیوم در تشریح اشکال فوق می‌نویسد:

هر معجزه‌ای که وانمود می‌شود که در هر یک از این ادیان رخ داده است (و همه ادیان معجزات فراوان دارند)، هم چنان که چشم انداز مستقیم آن، اثبات نظام خاصی است که آن معجزه به آن منسوب است، به همین‌گونه همان توان را، هر چند غیر مستقیم، برای برانداختن هر نظام دیگری دارد. معجزه در مقام برانداختن نظام رقیب، هم‌چنین آن معجزاتی را که آن نظام، بر آنها استوار گردیده است، بی‌اعتبار می‌کند، به نحوی که همه عجایب و غرایب ادیان مختلف به صورت واقعیت‌های مختلف یکدیگر و شواهد این عجایب و غرایب، چه ضعیف و چه قوی به صورت ضد یکدیگر محسوب می‌شوند.^۱

تحلیل و ارزیابی

در تحلیل اشکال فوق نخست باید قلمرو دلالت معجزه تبیین شود که اصلاً مدار و ارزش معرفتی معجزه در چه حد و ثغوری است. آیا معجزه دیگر به قلمرو معجزه اول رخنه کرده و بدین سان با یکدیگر معارضه می‌کنند یا اصلاً تداخلی و به تبع آن معارضه‌ای در بین نیست؟ می‌توان صورت‌های ذیل را رهیافت معرفتی اعجاز بر شمرد:

۱- اثبات وجود خدا؛

۲- اثبات اصل نبوت (نبوت عامه)؛

۳- اثبات دین خاص و انحصارگری (نبوت خاصه)؛

۴- اثبات صدق آموزه‌های دین.

بدون تفکیک فروض فوق سخن از تعارض معجزات به میان آوردن، موجب تحقیر و تداخل مباحث خواهد شد. اکنون با تفکیک فروض به تحلیل اشکال می‌پردازیم:

فرض اول: اگر ما معجزات را دلیل بر وجود آفریدگار متعالی تفسیر کنیم که روایت‌گر و نشانه‌ای از اوست، در این فرض اصلاً، تعارضی مطرح نیست، چه این که معجزه تبدیل عصا

۱. دیوید هیوم، درباره معجزات، ص ۴۱۹.

به مار دلیل بر خداوند است، معجزه شفای مریض نیز نشانه خداوند است، لذا از این منظر جای شبهه برای فلاسفه غربی و مسیحی نیست، چراکه آنان اعجاز را دلیل بر الوهیت تفسیر می‌کنند.

فرض دوم و سوم: اگر معجزه دلیل بر صدق نبوت تفسیر شود؛ به این بیان که آورنده معجزه نبی الهی و دینش دین الهی و حق است، معجزه با این دلالت، هیچ تعارضی با نبوت پیامبر دیگر، مثلاً حضرت عیسی ندارد، چراکه همان‌طور که معجزه موسی مثبت نبوت وی بود، معجزه عیسی نیز می‌تواند مثبت نبوت او باشد و هر دو دین می‌توانند دین حق و آسمانی باشند. و به قول اهل میزان و منطق: «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند».

باری، اگر هر دو دین و پیامبر مزبور، ادعای انحصارگرایی داشته باشند؛ مثلاً حضرت موسی با آوردن معجزه خود، به این نکته تأکید کند که آیین من تنها آیین رستگاری و حق الهی در زمین است و بعد از من دیگر پیامبر آسمانی ظهور نخواهد کرد و همین ادعا را حضرت عیسی تکرار کند، چنان که بیشتر پیروان هر دو دین مخصوصاً یهودیت آن را سر داده‌اند، در این فرض، معجزات دو دین مختلف با یکدیگر ناسازگار می‌افتد، چرا که اگر معجزه موسی دلیل بر صدق وی باشد، لازمه‌اش تکذیب ادعای عیسی است و لازمه معجزه عیسی - که دلیل بر صدق اوست - تکذیب ادعای موسی است. هم‌چنین معجزات حضرت موسی و عیسی با معجزات حضرت محمد ﷺ متعارض خواهد بود.

اشکال فوق بر پیروان یهود و مسیح که داعیه انحصارگرایی و ناحق انگاشتن دین یا ادیان پسین را دارند، وارد است. اگر دین الهی در آیین موسی به نقطه پایانی رسیده، چگونه بعد از چند سده عیسی ظهور می‌کند و دست به معجزاتی می‌زند که پیروان یهود از معارضة آن ناتوانند؟ همین‌طور، اگر دین آسمانی در آیین یهودیت یا مسیحیت منحصر شده، چگونه پیامبر اسلام دست به معجزاتی می‌زند که پیروان هر دو دین از معارضة با آن اظهار عجز می‌کنند؟

مشکل فوق بر آیین اسلام وارد نیست، چرا که بعد از آن، دین آسمانی ظهور نکرده و پیغمبر مدعی آن دست به معجزاتی نزده است که مسلمانان از معارضة آن ناتوان باشند تا بدین سان، معجزات اسلام با معجزات آن دین پسین در تعارض افتد.

از سوی دیگر، اسلام می‌تواند، ادیان پیشین حتی معجزات آنها را تأیید و تصدیق کند و همه آنها را دین الهی و حق بدانند، اما در وعای و عصر خود، که با ظهور پیامبر بعدی حقانیت آن به فرجام رسیده و پیروان آن آیین می‌بایست روبه آیین آسمانی

دیگر بیاورند. (اصل نسخ)^۱.

اما درباره ادعای انحصارگرایی ادیان پیشین - که از ظواهر تورات و انجیل موجود برمی آید - باید گفت استناد چنین مدعایی به کتابی که دستنویس بودن آن را مورخان و محققان تأیید کرده اند^۲، مفید یقین نخواهد بود و نمی توان آن را جزء آموزه های دینی آیین موسی و عیسی به شمار آورد تا با اصل ظهور اسلام و معجزات آن ناسازگار باشد، بلکه مطابق بعضی آیات کتاب مقدس و تصریحات قرآن کریم هر دو پیامبر پیشین امت های خود را به ظهور آیین مقدس اسلام بشارت دادند و از آنان خواستند با ظهور آن دین به آن بگردند، که نویسنده در موضع دیگر به تبیین آن دست یازیده است^۳.

فرض چهارم: اما اگر دلالت اعجاز فراتر از اثبات نبوت تفسیر شود و صدق تعالیم و آموزه های آیین خاص را از آن استنتاج کنیم، با تعارض هایی مواجه خواهیم شد، لکن باید در تبیین آن به تعارض نوع تعالیم و آموزه ها توجه کرد، چرا که آموزه های یک دین را می توان به آموزه های رکنی و بنیادی (اصول و گوهر دین) و آموزه های فرعی (فروع و پوسته دین) تقسیم کرد؛ مثلاً آموزه اعتقاد به وحدت الوهی با آموزه تثلیث، که آموزه بنیادی است، متعارض است. هم چنین آموزه حرمت اطعمه خاص در آیین یهودیت و حلالت آن در آیین مسیحیت، که آموزه فرعی اند، ناهمخوان است.

تردیدی در وجود تعارض حقیقی بین آموزه های بنیادی نیست، اما نمی توان دو آموزه بنیادی متناقض را به دین و خداوند نسبت داد، چرا که آن با اصل غایت هدایت و دلیل حکمت مطابقت نمی کند و باید از آموزه ناسازگار با عقل دست شست.

اما می توان دو آموزه فرعی به ظاهر متناقض را به دین و شارع نسبت داد؛ مثلاً خداوند بعضی غذاها را به دلیل غایاتی، مانند امتحان و مجازات، بر پیروان یک دین حرام و بر امت دیگر، حلال کرده باشد. تعارض چنین آموزه هایی هیچ گونه خلل و خدشه ای در دلالت معجزه وارد نمی کند و اصلاً با نگرش عقلانی تعارضی ندارد^۴. اما نکته مهم در اصل دلالت معجزه بر صدق آموزه های دینی است که توضیح آن خواهد آمد.

۱. برای توضیح بیشتر از اصل نسخ ر.ک: نگارنده، «اسلام ناسخ ادیان»، کیهان اندیشه، ش ۸۳. که در کتاب قرآن و پلورالیزم آمده است.

۲. ر.ک: ساروخاچیکی، کتاب مقدس را بهتر بشناسیم، ص ۳۱؛ جان ناس، تاریخ ادیان، ص ۷۶؛

۳. ر.ک: نگارنده، کندوکاوی در سویه های پلورالیزم، ص ۹۵ به بعد.

۴. ر.ک: مهدی هادری تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۳۵ و ۳۸۳ به بعد.

تعارض کرامت‌ها

تا این جا روشن شد که آیین اسلام با مشکلی به نام «تعارض معجزات» مواجه نیست، لکن در این جا مشکلی دیگر نمود پیدا می‌کند و آن صدور اعمال خارق‌العاده و به اصطلاح «کرامت» از پیروان ادیان و مذاهب مختلف است. در صفحات گذشته اشاره شد که بعضی از مسیحیان به درجه‌ای از زهد و عبادت می‌رسند که مستجاب الدعوه می‌شوند و دست به خوارق عاداتی نظیر شفای بیماران نا علاج می‌زنند. از آن واضح‌تر معجزات بی‌شماری که بر سر مزار قدیسان و بزرگان مسیحی، مانند «پدر پاریس» در پاریس اتفاق می‌افتد، هم‌چنین مرتاضان هندی که اعمالشان نیاز به ذکر نیست. با توجه به این کرامات در این جا این سؤال مطرح می‌شود که اگر آیین آنان منسوخ شده و اسلام یگانه دین الهی می‌باشد، چگونه پیروان بزرگان آنان به چنین مقامی از قدرت و یا معنویت می‌رسند؟

در پاسخ آن باید گفت که صدور خوارق عادات - و کرامت یکی از آنهاست - موجبات و علل مختلفی می‌تواند داشته باشد. در انسان‌های غیر مؤمن و متأله احتمال استفاده از علل نفسانی از طریق غیر الهی، مانند ریاضت‌های طاقت فرسای مرتاضان هندی و یا سحر و علوم غریبه دیگر وجود دارد. پس صرف صدور عمل خارق‌العاده نمی‌تواند دلیل بر منزلت الهی داشتن صاحب خرق تلقی شود، اما در صدور خوارق عادات از انسان‌های متأله نظیر روحانیان و آباء مسیحی باید به این نکته اشاره شود که نباید بین غیر حقانی بودن طریق، صالح و خالص بودن آنان خلط کرد. توضیح این که مطابق اصل نسخ با ظهور آیین اسلام حقانیت ادیان پیشین و از آن جمله مسیحیت منقضی و به فرجام خود رسید و پیروان ادیان دیگر می‌بایست رو به اسلام بیاورند. اما نکته ظریف و قابل توجه این که اگر به عللی برخی پیروان و حتی عالمان مسیحیت عالم به حقانیت منحصره اسلام نشدند؛ مثلاً قائل به پلورالیزم شدند، در این فرض اگر آنان مطابق سرشت و فطرت خود و اصول خالص و تحریف نشده آیین خود عمل نمایند و با اخلاص در آیین خود گام بردارند چنین انسان‌هایی می‌توانند دارای منزلت الهی باشند و به تعبیر شهید مطهری در واقع، آنان «مسلمان فطری» اند. در این فرض، احتمال تقویت نفس الهی و در پی آن صدور خوارق عادات از آنان بعید نیست، لذا صدور خوارق عادات و از آن جمله کرامت هیچ ملازمه‌ای با بقای حقانیت آیین پیشین ندارد

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۲۷ و ۴۳۹؛ نگارنده، کندوکاوی در سوره‌های پلورالیزم، از ص ۱۱۰ به بعد؛ و نیز، مقاله «کافر مسلمان و مسلمان کافر»، فصلنامه کتاب نقد، ش ۴.

تا از این راهبرد سخن از تعارض کرامت‌ها به میان آید.

۱.۳. قائلان به تفصیل

دیدگاه سوم دربارهٔ ارزش معرفتی اعجاز، تفصیل بین معجزات حسی و عقلی است؛ به این بیان که معجزات فعلی و حسی مانند تبدیل عصا به مار، شفای بیماران و سخن گفتن سنگریزه از منظر اکثر مردم عادی، مفید یقین و قطع بر صحت مدعی نبوت تلقی می‌شود، لکن چنین معجزاتی متناسب با فهم مردم عوام است و مفید قطع واقعی نیست.

اما معجزات غیر حسی - که از آن به معجزه «قولی» هم تعبیر می‌شود^۱ - اختصاص به عقلا و اندیشورانی دارد که مثال بارز آن اعجاز قرآن کریم است که اعجاز بودن آن دخل و تصرف در عالم ماده نیست، بلکه شامل نکاتی مثل اخبار از گذشته و آینده، استحکام و انسجام خاص، بلاغت و فصاحت می‌شود که از دایرهٔ حس خارج و به عقل و قول مربوط است. بر این اساس، معجزه بودن آن جاودانه و اختصاص به عصری ندارد.

قائلان به تفصیل تأکید می‌کنند که معجزات غیر حسی می‌تواند مفید جزم واقعی بر مدعی صاحب اعجاز باشد، چرا که شبهات متوجه بر اعجاز فعلی بر آن وارد نیست که در این جا به بعضی اشاره می‌شود.

محقق طوسی بعد از تذکار تناسب فهم اکثر مردم با معجزات فعلی، خاطر نشان می‌سازد که دلالت آنها متفرع بر معجزات عقلی است:

و هي إِمَّا قَوْلِيَّةٌ وَإِمَّا فَعَلِيَّةٌ وَ الْخَوَاصُّ لِلْقَوْلِيَّةِ أَطْوَعُ وَ الْعَوَامُّ لِلْفَعَلِيَّةِ أَطْوَعُ وَ لَا تَسِيْمُ الْفَعَلِيَّةُ
مَجْرَدَةً عَنِ الْقَوْلِيَّةِ^۲.

میرداماد نظریهٔ تفصیل را به حکما نسبت می‌دهد و می‌گوید:

يُفَضَّلُونَ مَعْجَزَةَ نَبِيِّنَا - أَعْنِي الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ وَ التَّنْزِيلَ الْحَكِيمَ وَ هُوَ النُّورُ الْعَقْلِيُّ الْبَاهِرُ
وَ الْفَرْقَانُ السَّمَاوِيُّ الدَّهْر - عَلَى مَعْجَزَاتِ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِ إِذْ الْمَعْجَزَةُ الْقَوْلِيَّةُ أَعْظَمُ وَ أَدْوَمُ
وَ مَحَلُّهَا فِي الْعُقُولِ الصَّرِيحَةِ أَثْبَتُ وَ أَوْقَعُ وَ نَفُوسُ الْخَوَاصِّ الْمَرَاجِيحِ لَهَا أَطْوَعُ وَ قُلُوبُهُمْ لَهَا
أَخْضَعُ^۳.

صدر المتألهين نیز معجزهٔ حسی را دین لثام و منهج عوام توصیف می‌کند که مفید

۱. ر.ک. محقق طوسی، شرح اشارات، ج ۲ نمط نهم، ص ۱۰۷.

۲. همان، ص ۱۰۷.

۳. القیسات، ص ۴۸۱.

یقین نخواهد بود:

فَإِنَّ حُصُولَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ مِنْ جِهَةِ الْمَعْجَزَةِ الْحَسِيَّةِ دَيْنُ اللَّيْثَامِ وَمَنْهَجُ الْعَوَامِ وَأَهْلُ الْبَصِيرَةِ لَا يَقْتَعُونَ بِهَا إِذْ لَا يَحْصُلُ بِهَا إِلَّا الْعَقِيدَةُ بِالْقَلْبِ دُونَ الْإِنْكَشَافِ عَلَى الْبَصِيرَةِ وَالْإِذْعَانِ فِي الظَّاهِرِ دُونَ انْشِرَاحِ الصِّدْرِ بِنُورِ الْيَقِينِ فِي الْقَلْبِ... وَلِذَلِكَ مَنْ آمَنَ بِمُوسَى بِصِيْرَةِ الْعَصَا ثَعْبَانًا كَفَّرَ بِهِ وَأَدْعَانَ لِلْسَامِرِيِّ بِجَعْلِ حَلِيْمِهِمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خَوَارٍ^۱.

برخی معاصران نیز در تبیین دیدگاه فوق می‌نویسند:

معجزات فعلی برای عوام است که محسوس آشنایند و با آنها الفت گرفته‌اند و خو کرده‌اند و پای‌بند نشأت طبیعتند و به ماورای آن سفر نکرده‌اند.^۲

تحلیل و بررسی

نکته مهم در تحلیل دیدگاه فوق تفسیر اعجاز غیر حسی، یعنی عقلی و قولی است که مقصود از آن در مقابل اعجاز حسی چیست؟

اگر اعجاز غیرحسی تنها به معنای «قولی» تفسیر شود که شامل خبر از غیب و اعجاز قرآنی شود، در تحلیل آن باید گفت چنین معجزاتی اختصاص به پیامبر اسلام ندارد و پیامبران پیشین نیز از آن - غیر از اعجاز قرآنی - برخوردار بوده‌اند. اکثر شبهات متوجه بر معجزات فعلی نیز بر این معجزات می‌تواند وارد باشد؛ مثلاً در اخبار از غیب این شبهه وجود دارد که صاحب اعجاز از ادراکات فراحسی یا جنیان بهره برده است. شبهه فوق هر چند گفته می‌شود که در ابتدا به قرآن متوجه است، چنان که بعضی مستشرقان شبهه کردند که پیامبر اسلام برخی مسائل دینی و قرآنی را در سفر خود از راهب نصرانی فراگرفت، لکن غیر مستند بودن آن از یک سو و معجزات متعدد پیامبر ﷺ و قرآن از سوی دیگر، سستی ادعای مزبور را نشان می‌دهد که توضیح آن مجال دیگری می‌طلبد. اما اگر اعجاز غیر حسی به «قولی» حصر نشود و شامل مطلق ادله و شواهد عقلی شود^۳، مانند صفات کمالی و اخلاقی نیکوی پیامبر اسلام و ظهور او از جامعه جاهلیت و امی بودن،

۱. شرح اصول الکافی، کتاب العقل و الجهل، ص ۵۵۲ و ۵۵۳.

۲. حسن زاده آملی، یازده رساله فارسی، ص ۱۹۸؛ تعلیقات بر کشف المراد، ص ۵۹۷.

۳. محقق لاهیجی معجزه عقلی را به شش قسم تعمیم داده است:

۱. ظهور پیامبر اسلام از جامعه‌ای جاهلیت و امی بودن وی و آوردن قرآن؛ ۲. خبر از امت‌های پیشین؛ ۳. صبر و بردباری در رسالت خویش؛ ۴. اجابت دعا و دعوات؛ ۵. خبر از غیب و آینده؛ ۶. اخبار به ظهور خود در کتاب‌های آسمانی (گهر مراد، ص ۳۹۱ و ۳۹۲).

آوردن کتاب اعجاز‌آمیز و هم‌چنین خبر ظهور پیامبری با صفات فوق در کتاب‌های آسمانی پیشین، در این فرض، اعجاز عقلی مفید یقین خواهد بود، لکن چنین تفصیلی و احداث قول سوم مورد پذیرش مخالفان متأله است. مخالفان ارزش معرفتی معجزه تنها مخالف دلالت معجزات فعلی (شامل فعل و قول مانند خبر از غیب) بر مدعای نبوت هستند؛ مثلاً غزالی و ابن‌رشد که از مخالفان معتبر هستند نبوت پیامبر اسلام را با ادله و شواهد عقلی و در رأس آنها با اعجاز قرآنی اثبات می‌کنند. غزالی تأکید می‌کند که یقین به نبوت را می‌بایست از طریق مطالعه در احوال مدعی نبوت و کتاب آسمانی وی به دست آورد.^۱ ابن‌رشد از آن جا که معجزات و خوارق عادات پیامبر ﷺ را مثبت مدعا نمی‌داند، بر این باور است که معجزات وی بدون تحدی بوده و تنها آن حضرت با قرآن در مقام تحدی بر آمده است، چرا که آن مثبت مدعاست.^۲

علاوه بر آن که، مقصود بیشتر قائلان به تفصیل انکار ارزش معرفتی اعجاز با قید «حسیت» و قطع نظر از دلیل متمم آن، یعنی دلیل حکمت و قراین دیگر است. وگرنه، یعنی با ضمیمه کردن دلیل حکمت بر معجزه حسی می‌توان ارزش معرفتی آن را اثبات کرد که ادله آن پیش‌تر گذشت، چنان که قائلان به تفصیل، مانند محقق طوسی تصریح می‌کنند که معجزه فعلی با ضمیمه کردن دلیل نظری، تمام و کامل است.

نکته دیگر این که کاستی عدم یقین در اعجاز فعلی نه به دلیل مشکل ذاتی آن با ضمیمه کردن دلیل عقلی، که به دلیل مشاهده کنندگان، یعنی بیشترین مردم است که قدرت تحلیل آن را ندارند. به عبارتی، اشکال نه در مقبول که در قابل است. این فصل را با ابیات مولوی به پایان می‌بریم که مفسر ابیات دیگر وی در عدم دلالت معجزه بر یقین است.

گر نه انکار آمده از هر بندی	معجزه و برهان چرا نازل شدی؟
معجزه همچون گواه آمد زکی	بهر صدق مدعی در بی‌شکی
طعن چون می‌آمد از هر ناشناخت	معجز، می‌داد حق و می‌نواخت. ^۳

۱. رک: محمد غزالی، المنتذ من الضلال، ص ۵۰.

۲. رک: ابن‌رشد، الکشف عن مناهج الادلة، ص ۱۷۸.

۳. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ش ۴۳۴۶ - ۴۳۴۸.

۲

رابطه منطقی اعجاز با صدق آموزه‌های دینی

بعد از پذیرفتن دلالت اعجاز بر صدق مدعی نبوت، حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا وقوع معجزات می‌تواند دلیل بر اعتبار و صدق آموزه‌های دینی پیامبر صاحب اعجاز تلقی شود یا نه؟ مثلاً آیا انجام دادن معجزه می‌تواند دلیل بر صدق و اثبات اصل توحید و معاد به شمار آید، به گونه‌ای که با وجود معجزه، نیازی به اثبات تعالیم دینی احساس نشود یا این که اعجاز تنها صدق مدعی نبوت را در ادعای نبوت تأیید و اثبات می‌کند و اثبات آموزه‌های دیگر دینی مقوله‌ای جدا و نیازمند ادله خاصی است؟ در پاسخ سؤال فوق اندیشوران متأله دو پاسخ و رویکرد متفاوت را برگزیدند:

موافقان

رویکرد اول، رویکردی اثباتی است که برخی عالمان مسیحی از آن جانب‌داری کردند. قدیس اکویناس و جان لاک معتقد بودند که معجزه بر صدق آموزه‌های خاص ایمان، به خصوص آن دسته از آموزه‌هایی که ادیان در آن اختلاف دارند، دلالت می‌کند و بر طبق همین معنا می‌گویند: در مسیحیت آموزه الوهیت (divinity) مسیح به وسیله معجزات او اثبات می‌شود.^۱

ریچارد سوئن برن می‌کوشد با ادعای انحصار معجزات به حضرت عیسی، دو آموزه ذیل را اثبات کند: یکی اثبات تجسد خداوند در عیسی و نفی نبوت ختمیه پیامبر اسلام ﷺ؛ دوم انحصار شیوه نیایش و عبادت در عشای ربانی به صورت مرتب و منظم و نفی تحقق نیایش در نمازهای رایج آیین اسلام.^۲ ریچارد پورتیل و ویلیام پالی از فلاسفه معاصر، موافق رویکرد اثباتی هستند.^۳

۱. ر.ک: تناقض نما یا غیب نمون، ص ۳۴۵.

۲. ر.ک: همان، ص ۳۴۵.

۳. ر.ک: همان ص ۳۴۷.

مخالفتان

رویکرد دوم سلبی است و بر این اعتقاد است که معجزه تنها دلیل بر صدق مدعی نبوت است و صحت و سقم آموزه‌های دینی را باید از ادله و مبانی دیگری به دست آورد. عالمان اسلامی از این دیدگاه جانب داری کرده‌اند. علامه طباطبائی در نقد شبهه دلالت اعجاز بر صدق آموزه‌های دینی می‌نویسد:

در حقیقت، کسی که این شبهه را کرده از یک نکته اساسی غفلت نموده است و آن این است که اصلاً معجزه ارتباطی با اصول شرایع و ادیان الهی، که یک سلسله معارف روشن عقلی می‌باشند، ندارد؛ هرگز پیغمبری برای اثبات توحید یا معاد یا نبوت عامه [اصل ضرورت بعثت انبیا] و نظایر آنها دست به معجزه نزده و کسی از امم انبیا نیز برای قبول محتویات دعوت انبیا معجزه‌ای درخواست نکرده است و اگر کسی به این خیال بیفتد نادانی است که سزاوار پاسخ نیست. این معنا از بیانات قرآنی بسیار واضح است. قرآن شریف، اصول معارف اسلام و سایر محتویات دعوت حقه را با استدلال برهانی و در موارد خاصی به حسب مناسبت با جدل یا پند و اندرز بیان فرموده و از انبیای گذشته نیز همین نوع نقل کرده است!^۱

ارزیابی

در تحلیل و بررسی دو دیدگاه فوق باید گفت که معجزه، هر چند به صورت مستقیم به صحت و صدق آموزه‌های دینی دلالت نمی‌کند لکن با پذیرفتن دلالت آن بر صدق مدعی نبوت و این که صاحب اعجاز پیامبر الهی و شریعت وی شریعت آسمانی است، به‌طور غیر مستقیم و با ملازمه، بر صدق و صحت تعالیم و آموزه‌هایی که به دین و خداوند نسبت می‌دهد، دلالت می‌کند، به عبارت دیگر آموزه‌های نقلی بعد از صحت نقل و پذیرش نبوت مورد قبول قرار می‌گیرند، پس معجزه خود به‌طور مستقیم صحت هیچ آموزه‌ای را ثابت نمی‌کند، بلکه تنها می‌تواند در مقدمات اثبات مفید باشد. مثلاً با ابلاغ حکم نماز در عبادات و حکم حرمت ربا در امور اقتصادی و اجتماعی از سوی پیامبر صاحب اعجاز، ما به صورت کلی و اجمالی علم به صدق و مصلحت‌انگیز بودن آن، به دلیل نزول حکم مزبور از طرف خداوند حکیم و عالم و خیر خواه پیدا می‌کنیم. منتها نکته ظریف و حساس در تشخیص موقتی و

۱. اعجاز از نظر عقل و قرآن، ص ۲۲ و ۲۳.

دایمی بودن حکم مزبور است، چرا که چه بسا اعتبار حکم مزبور موقت باشد و به وسیله یک حکم الهی دیگر اعتبار و حجیت آن ملغا و منسوخ شود، لذا علم به صدق دایمی یا موقتی بودن آموزه‌های دینی محتاج ادله فراتر از معجزات است.

از نکته فوق روشن می‌شود که نسخ بعضی آموزه‌ها و احکام عملی شریعت موسی به وسیله عیسی و نیز شریعت آن دو پیامبر به وسیله پیامبر اسلام منافاتی با ارزش معرفتی معجزات (دلالت کلی بر صدق آموزه‌های دینی) ندارد.

نکته ظریف دیگر این که در وهله اول، باید اصل آموزه دینی بودن یک آموزه و انتساب آن به شرایع الهی احراز شود تا در باره دلالت معجزات بر صدق آنها بحث گردد. متأسفانه غفلت از نکته فوق در بعضی آموزه‌های دینی منسوب به شریعت حضرت عیسی بستر شبهات مختلفی را فراهم آورده است، مثلاً آباء کلیسا مانند آگوستین در صدد اثبات آموزه الوهیت، تجسد و رستاخیز عیسی، از طریق معجزات حضرت عیسی بر آمده‌اند، در حالی که نه تنها انتساب آموزه‌های فوق به مسیحیت اصیل، مورد تردید جدی است، بلکه عقل امکان صدق بعضی آنها را مانند الوهیت و تجسد بر نمی‌تابد و بر بطلان آنها تأکید دارد.

سخن علامه طباطبائی نیز ناظر به عدم دلالت مستقیم اعجاز بر صدق تعالیم دینی بود، به این صورت که وقوع معجزات بدون ضمیمه کردن دلالت آن بر صدق مدعی آن و پذیرفتن خداوند حکیم، عالم و خیرخواه، نمی‌تواند دلیل صحت و سقم آموزه‌های دینی تلقی شود که سخن حقی است و تبیین آن گذشت.

۳

رابطه منطقی اعجاز با صدق مدعی امامت

امامیه از آن جا که قائل به انتصاب الهی امامان دوازده گانه از طریق وحی به منصب امامت هستند، طریق اثبات آن را مانند نبوت، علاوه بر نص پیامبر اسلام ﷺ معجزه می‌دانند. به این معنا که اگر مدعی امامت با توجه به صفات و شرایط گفته شده برای اثبات مدعای خود معجزه‌ای انجام دهد، آن دلیل و سند امامت وی خواهد بود.

شیخ مفید

وی در اثبات امامت امامان بعد از اشاره به نص می‌گوید:

إِنَّهُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ ظَهَرَتْ عَنْهُمْ مَعْجَزَاتٌ وَكِرَامَاتٌ خَارِقُ الْعَادَةِ لَمْ تَظْهَرْ عَلَيَّ يَدَ غَيْرِهِمْ^۱.

سید مرتضی

وی نیز می‌نویسد:

إِنَّ الْمَعْجَزَاتِ يَجُوزُ ظُهُورُهَا عَلَى أَيْدِي الْأُمَّةِ وَيَجِبُ ذَلِكَ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ... إِنَّ الْمَعْجَزَةَ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَيَّ صَدَقِ دَعْوَى يُطَابِقُهَا فَإِنْ ادَّعَى مَدْعَى النُّبُوَّةِ فَالْمَعْجَزَةُ دَالَّةٌ عَلَيَّ نُبُوَّتِهِ وَإِنْ ادَّعَى إِمَامَةً فَكَذَلِكَ^۲.

بیشتر قدمای امامیه، مانند شیخ طوسی^۳، فاضل مقداد^۴، مقدس اردبیلی^۵ و از متأخران علامه مجلسی^۶ و جمال الدین خوانساری^۷ در مباحث اعجاز و امامت متعرض دلیل فوق

۱. النکت الاعتقادية، ص ۳۹.

۲. الذخیره، ص ۳۳۲ و ۳۳۵.

۳. ر.ک. تمهید الاصول در علم کلام، ص ۶۹۹.

۴. ر.ک: شرح باب حاديعشر، ص ۴۹.

۵. ر.ک: حدیقه الشیعه، ص ۳۷۰.

۶. ر.ک: بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۲۲۲.

۷. ر.ک. مبدأ و معاد، ص ۵۰، ۵۳ و ۸۱.

شده‌اند، اما اکثر معاصران در آثار خود، جزاندکی به دلیل مزبور اشاره‌ای نداشته‌اند. به نظر می‌رسد در صورت اثبات وقوع معجزه با تمام شرایط و صفات مذکور از ائمه اطهار، مانند معجزه پیامبران، گواه بر صدق مدعا خواهد بود، لکن عمده اثبات وقوع معجزه با شرایط خود است که اثبات آن خارج از موضوع این رساله است.^۱

۱. برای توضیح بیشتر، ر.ک: ابوجعفر محمد طبری، دلائل الامامة.

۴

رابطه منطقی اعجاز با وجود خدا

پیش‌تر گفته شد که عالمان مسیحی رهیافت معرفتی خواریق عادات و معجزات را دلیل بر وجود خداوند تفسیر کرده و معتقدند خرق عادت و قوانین طبیعی با معجزات انسان‌های کامل و وارسته، دلیل بر وجود یک علت و فاعل فراطبیعی است که با قدرت مطلق خود نظام ثابت موجود را نقض کرده و دست به آفرینش نظامی دیگر با وصف حیرت‌انگیز می‌زند و آن علت و فاعل همان خداوند قادر همه توان است و چنین حوادثی انسان‌های شکاک و ملحد را به خدا باوری سوق می‌دهد. به دیگر سخن، عالمان مسیحی در مقام استقرا و تحلیل براهین و ادله خداشناسی، معجزات را در شمار آن ادله قرار داده و از آن به برهان «حوادث خاص» تعبیر می‌کنند. جان هاسپرز دلیل فوق را چنین گزارش می‌کند:

یکی دیگر از براهین وجود خدا، وقوع معجزات است. این برهان را به صورت زیر مطرح می‌کنند: هر چند که اختلافات زیادی وجود دارد که کدام حادثه معجزه آمیز است و کدام معجزه، معجزه آمیز نیست، ولی با این وجود، همگان اتفاق نظر دارند که در طول تاریخ، معجزات زیادی در زمان‌های مختلف اتفاق افتاده است بنابراین، شما چگونه می‌توانید علت یک معجزه را به طریقی غیر از این که بگوییم که خدا در مسیر طبیعی حوادث مداخله کرده است و باعث شده است که این امر معجزه آمیز اتفاق بیفتد، تبیین کنید؟ بنابراین، وقوع معجزات، اثبات می‌کند که خدا وجود دارد.^۱

قدیس آگوستین از آبای متقدم کلیسا ارزش معرفتی معجزات و حدوث جهان را در دلالت بر وجود خداوند یکسان می‌انگارد.^۲ تان تای وی^۳ (۱۹۲۴) و گریس یانتس^۴ (۱۹۴۸) از

۱. جان هاسپرز، فلسفه دین، ص ۸۳.

۲. ر. ک. اتین ژیلسون، روح فلسفه در قرون وسطی، ص ۵۷۱ - ۵۸۰.

3. tan tai wei

4. grace gantzen

فلاسفه معاصر دین از دیدگاه فوق جانب‌داری کرده‌اند.^۱

مخالفان

فلاسفه متأله و ملحدان دلالت منطقی اعجاز بر اثبات خدا را انکار کرده و بر این باورند که دلالت مزبور می‌تواند دلالت روان شناختی باشد. جان هیک از فلاسفه متأله معاصر معتقد است:

بدون شک این امر از نظر روانی و روان شناسی درست است که اگر یک رشته از رخداد‌های مؤثر از این دست، به عین و عیان مشاهده شوند، مسلماً هر کس را هر قدر هم که شکاک باشد، تکان داده و به سوی اعتقاد به وجود خدا سوق می‌دهد. لکن بر اساس این قول نمی‌توان دلیلی متقن بر اثبات وجود خداوند که مورد قبول همگان باشد و آنانی که چنان حوادثی را تجربه نکرده‌اند، اقامه نمود.^۲

مهم‌ترین دلیل مخالفان، عدم ملازمه بین معجزات و وجود خداوند است. به این معنا که امکان دارد وجود معجزات را با راهکارهای دیگر (غیر از استناد به خدا) تبیین و توجیه کرد و با وجود احتمال راهکارهای مختلف نمی‌توان راهکار موافقان، یعنی استناد به خداوند را منحصرترین راهکار توصیف کرد. جان هیک دلیل مخالفت خود را امکان تفسیر مادی از معجزات ذکر می‌کند و می‌گوید:

هر نوع حادثه یا تجربه خاص را که به عنوان نشانه‌ای از تجلی خداوند ارائه گردد می‌توان به طریق دیگر نیز آن را بیان نمود و از این رو، نمی‌تواند قدر و اهمیت برهانی از براهین اثبات وجود خداوند را داشته باشد.^۳

جان هاسپرز نیز معجزه و اثبات وجود خدا را دو مقوله کاملاً جدا توصیف می‌کند و می‌گوید:

۱. ر.ک: مایکل پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۰۶ و ۳۰۷. پترسون استدلال وی را چنین نقل می‌کند: «فرض کنیم که عیسی خداوند را برای زنده کردن لازار فرابخواند و لازار از مرگ برخیزد، اما در عین حال این کار خارق‌العاده وقتی صورت پذیرد که از عیسی مداخله خداوند را تقاضا کرده باشند. باز فرض کنیم که وقتی دیگران هم دخالت خداوند را طلب می‌کنند، این قبیل وقایع مکرراً واقع شوند. در این شرایط نامعقول است که باز هم در پی آن باشیم که «برای این قبیل وقایع استثنایی که با اراده و حکم این نوع شخصیت‌های دینی مربوطند، یک نظم طبیعی متعارف» جستجو کنیم» (همان، ص ۳۰۶).

۲. فلسفه دین، ص ۷۰.

۳. همان، ص ۷۱ و ۷۰.

لکن اجازه دهید ما کاملاً بتوانیم مطمئن شویم که بعضی از این حوادث، متعلق هیچ قانون شناخته شده و یا ناشناخته نیستند. آیا این بدان معناست که برای تبیین آن، باید از خدا استمداد کرد؟ جوابی که اجتناب ناپذیر به نظر می‌رسد این است که البته نه، آن فقط اثبات می‌کند که بعضی از حوادث، متعلق قوانین نیستند، اما اثبات این مطلب و اثبات خدا، البته دو مقوله کاملاً جداست!^۱

موضع عالمان اسلامی

با تأمل در قرآن کریم و روایات و همچنین آرای اندیشوران اسلامی، شاهد عدم طرح دیدگاه فوق هستیم.^۲

عالمان اسلامی اعم از متکلمان و فلاسفه در مبحث اعجاز و براهین اثبات خدا متعرض دیدگاه فوق نشده و بعضی به ندرت به عدم دلالت اعجاز بر خدا اشاره کرده‌اند. فخر رازی دلالت اعجاز بر نبوت را به خدا باوری وابسته می‌داند و تأکید می‌کند کسی که در آن اصل تردید کند، نباید به بحث نبوت و اثبات آن با اعجاز پردازد.^۳

ملانظر علی طالقانی از حکمای متأخر صریحاً می‌گوید:

معجزه شاهد پیغمبر است و لکن پس از اقرار به خدا، و اگر کسی خدا را شناخته باشد، معجزه او را کافی نیست و لذا چون فرعون از حضرت کلیم علیه السلام سؤال از خدا کرد، آن بزرگوار به ذکر آیات آفاق و انفس در مقام جواب او و اثبات [خدا] برآمد.^۴

برخی معاصران نیز صریحاً سخن از عدم اثبات خداوند از طریق معجزات به میان آوردند.^۵ لکن در میان عالمان اسلامی به ندرت به موافقان دیدگاه فوق مواجه می‌شویم. صاحب تفسیر مراغی از شمار موافقان است که در تقریر استدلال می‌نویسد:

۱. همان، ص ۸۳ و ۸۶.

۲. استاد جوادی آملی در این باره می‌نویسد: «معجزه مسأله‌ای است که حکیمان و متکلمان الهی از آن برای اثبات نبوت استفاده می‌کنند و هرگز آن را در اثبات واجب به کار نبرده‌اند. در قرآن مجید نیز همواره معجزه آیت و نشانه بر رسالت پیامبری است» (تبیین براهین خدا، ص ۲۴۹).

۳. «لا شك أن القول بإثبات النبوات فرع على القول بإثبات الفاعل المختار فمن نازع في ذلك الأصلي، فإنه لا يجوز له الخوض في إثبات النبوات البته، بل يجب عليه شروع في تلك المسألة» (المطالب العالیة، ج ۸، ص ۹۳).

۴. کشف الاسرار، مقاله سوم، فصل سوم.

۵. «معجزه به لحاظ منطقی تنها پس از اثبات و یا پذیرش بسیاری از اصول موضوعه مانند واجب... بر نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله خاص که داعیه‌ی نبوت دارد، دلالت می‌نماید» (جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۵۰؛ پیرامون وحی و دهبی، ص ۲۱).

لِأَنَّ سُنَنَ اللَّهِ لَا تَتَّعَيَّرُ أَبَدًا وَهَذَا مَا يُسَمَّى بِالطَّبِيعَةِ وَتَبَاتُ هَذِهِ الْقَوَائِنِ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا خَفِيَ
لِلْآنَ شَيْءٌ مُوهَشٌ حَتَّى أَنْ الْإِنْسَانَ قَدْ يُنْسَى وَاضَعَ هَذِهِ الْقَوَائِنِ مَا الْحَاجَةُ بِي لِأَنَّ أَقُولَ إِنَّ
هناك صانعاً أزلياً مادامت هذه القواعد ثابتة على وتيرة واحدة ملايين السنن؟ وهناك كانت
حكمة الله في أن يخرق هذه السنن ليظهر للناس أن الصانع الأول موجود!

تحلیل و بررسی

به نظر می‌رسد برهان «حوادث خاص» را می‌توان در کنار «برهان نظم» و با همان ارزش معرفتی یکی از ادله خدانشناسی توصیف کرد، چنان‌که متون دینی (قرآن و روایات) و اندیشوران اسلامی (فلاسفه و متکلمان با عنایت بیشتر) از وجود نظم‌های عالم طبیعت یکی از ادله خدانشناسی تعبیر می‌کنند، به همان دلیل نیز باید وجود معجزات را از ادله اثبات خدا بر شمرد، برای این‌که معجزات در حقیقت، خود رویدادی با دارای نظام خاص و وصف خرق عادت و شگفت‌انگیز است، همان‌طور که تبدیل خاک به نبات و حیوان و انسان بعد از گذر از مسیرهای منظم و بسیار ظریف آیه و نشانه وجود ناظم عالم است، به همین شکل نیز زنده شدن مرده، شفای بیمار ناعلاج، تبدیل چوب (عصا) به مار، خود روایت‌گر وجود علت فراطبیعی قادر، عالم، پشت این حوادث است.

باری، اگر وقوع معجزات، صرف خرق طبیعت و نظم موجود بود، با این وصف که خود فعل معجزه عمل کور و فاقد نظم و غایت و انسجام خاص و به اصطلاح «بی‌نظمی» باشد، در این فرض جایی برای استنتاج علت و ناظم عالم وجود نداشت و دلیل مخالفان موجه بود، لکن با فحص در معجزات، و لااقل در بعضی معجزات، شاهد فعل منظم، منسجم، شگفت و حیرت‌انگیزی هستیم که از آن می‌توان، مانند وجود نظم پی به وجود علت و ناظم عالم برد. از آن جا که فلاسفه مغرب زمین منکر ارزش معرفتی دلیل نظم بودند لذا، نمی‌توانستند معجزات را یکی از ادله خدانشناسی قلمداد کنند، اما این‌که اندیشوران اسلامی، که بیشتر آنان به ارزش معرفتی برهان نظم معترفند، بین برهان نظم و برهان حوادث خاص تفکیک قائلند، چنین تفکیکی، بی‌وجه به نظر می‌رسد. به دیگر سخن، قائلان به دلالت نظم بر وجود ناظم (البته در حدّ علت و ناظم عالم) دلیل و توجیهی بر انکار ارزش معرفتی معجزات (وجود علت و ناظم عالم) ندارند.

نکته قابل تأمل این که دلالت اعجاز بر وجود علت فراطبیعی، بیشتر دلالت روان شناختی است و به دلیل وجود احتمالات مختلف مانند امکان تسلط فاعل معجزه بر علل طبیعی ناشناخته نمی‌توان از آن به صورت برهانی، وجود خداوند را به عنوان علت معجزه استنتاج کرد. از این رو همان‌طور که فلاسفه دلیل نظم را به عنوان یکی از براهین اثبات خداوند بر نشمرده‌اند، به همین علت نیز به «برهان حوادث» توجه و عنایتی نداشتند و آن را در ردیف براهین اثبات خدا قرار نداده‌اند.

فهرست‌ها

آیات

روایات

کسان

فرق و مکاتب

کتابنامه

فهرست آیات

- رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِقَلًّا ... ۲۲
 فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ... ۳۵
 وَأَنَا ظَنُّنَا أَنَّ لَن تَعْمِرَ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ ۳۵
 وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۳۶
 وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ ۳۶
 وَمِنْ آيَاتِهِ مَا تُنَادِيكُمْ ۳۶
 وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ... ۳۶
 وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن ... ۳۶
 وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ ۳۶
 لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا ۳۶
 فَذَرَجْتُمْ كَيْفَ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةٌ لِلَّهِ لَكُمْ آيَةٌ ۳۶
 لَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ۳۷
 وَذَرَجْتُمْ كَيْفَ مِنْ رَبِّكُمْ فَارْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ۳۷
 قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ ۳۷
 قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ۳۷
 جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَقْوَامِهِمْ ۳۷
 وَآتَيْنَا عِيسَىٰ بِن مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۳۷
 ... قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا ... ۳۷
 ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ ۳۷
 وَفِي مُوسَىٰ إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ ۳۷
 وَأَنْ لَا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ إِنِّي آتِيكُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ ۳۷
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ ۳۸
 فَذَانِك بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ ۳۸
 وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ۳۸
 إِنَّ أَصْحَابَ الْكُفْهِبِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا ۳۸
 فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ ۳۸
 إِشْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۳۸
- وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا ... ۵۶
 وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۷۴
 فَأَإِذَا جِئْنَا لَهُمُ وَعَصِيَّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُمْ تُحْيِي ۷۸
 وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ ... ۷۸
 قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ۹۳
 وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُم الْبَحْرَ فَأَلْجَيْنَاكُمُ وَاعْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ ۹۳
 فَأَلْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَىٰ، قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ ۹۳
 وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنَ إِنِّي ... ۹۵
 قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّمَا أَنْ تُلْقِيَ ... ۹۶
 مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۱۰۶
 إِنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ... ۱۰۶
 إِذْ تَخَلَّقَ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنَفَّخَ فِيهَا ... ۱۰۷
 فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رِخَاءً حَيْثُ أَصَابَ ... ۱۰۷
 إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَأَنْ جُنَدُنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ ۱۰۷
 وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا ... ۱۰۸
 وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَثِيرٌ ... ۱۱۷
 وَمَا أُنزِلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ ... ۱۱۷
 قُلْ يَتُوفِّيَكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ... ۱۱۸
 وَاللَّهُ يَتُوفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ۱۱۸
 لِتُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَىٰ ۱۲۰
 جِئْتُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ۱۲۰
 قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَتُعِيدُهَا بِيَرَّتِهَا الْأُولَىٰ ۱۲۰
 وَلَمْ يُمْسَسْنِي بَشَرٌ ۱۴۶
 سِنَّةً مِمَّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسْتِنَا تَحْوِيلًا ۱۷۷
 سِنَّةً اللَّهُ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَأَنْ تَجِدَ لِسْتِنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۱۷۷
 فَلَنْ تَجِدَ لِسْتِنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسْتِنَةَ اللَّهِ تَحْوِيلًا ۱۷۷

- سُنَّهَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ حَلَّتْ مِنْ قَبْلِ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِهِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۱۷۷
 وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقْوِيلِ ... ۲۰۴
 لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا ۲۱۳
 وَآتَيْنَا عِيسَىٰ بْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ ۲۱۳
- فَذَانِكَ بِرُهَانَانٍ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَرَمْلَانِهِ ۲۱۳
 فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ مَا كَانُوا لَنَا أَنْ نَأْتِيَنَّكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۲۱۳
 قَالَ إِنْ كُنْتُمْ جِئْتُمْ بِآيَةٍ فَاتِّبِعُونِي وَإِنْ كُنْتُمْ مِنَ الضَّالِّينَ ۲۱۳
 يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۲۲۳

فهرست روایات

- اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ ٢٤
 يَا أَبَا جَهْلٍ هَذِهِ الْفِرْقَةُ الثَّلَاثَةُ قَدْ شَاهَدَتْ ... ٤٠
 إِنَّمَا بَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا وَأَظْهَرَ عَلَى يَدَيْهِ ... ٤٠
 إِنَّ لَنَا حُجَّةً هِيَ الْمَعْجَزَاتُ الْبَاهِرَةُ ٤٠
 لِأَيِّ عِلَّةٍ أَعْطَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ وَأَعْطَاكُمْ الْمَعْجِزَةَ؟
 ٤٠
 فَلَمَّا رَأَى الْهَرَمِزَانَ الْمَعْجِزَ أَسْلَمَ ٤٠
- إِنَّ اللَّهَ لَمَّا بَعَثَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ السَّحَرِ
 قَاتَانَهُمْ ... ٨٢
 لَمْ يَوْجِسْ خَيْفَةً عَلَى نَفْسِهِ بَلْ أَشْفَقَ مِنْ غَلْبَةِ الْجَهْلِ وَدَوْلِ
 الضَّلَالِ ٩٦
 إِنَّ لَنَا حُجَّةً هِيَ الْمَعْجَزَاتُ الْبَاهِرَةُ ٢١٤
 لِيَكُونَ دَلِيلًا عَلَى صِدْقِ مَنْ آتَى بِهِ وَالْمَعْجِزَةُ عَلَامَةُ اللَّهِ؟ ٢١٥
 وَهِيَ آيَاتُ اللَّهِ وَمُعْجَزَاتُهُ ٢١٥

فهرست کسان*

- «الف»
- آدم ۲۱ پ
 آخوندزاده، میرزا فتحعلی ۱۶۲، ۱۵۴، ۱۴۶، ۷۶
 آصف ۷۷
 آشتیانی، میرزا مهدی ۱۱۱
 آکوناس، توماس ۱۳۴، ۹۰، ۱۹
 آگوستین، قدیس ۲۵۰، ۲۴۷
 آون، ه. پ ۱۲۵
 آیزنک، هانس ۲۵۰، ۲۴۷
 ابراهیم ۲۱ پ، ۱۴۷، ۱۲۰، ۱۱۸، ۱۱۷، ۹۳، ۷۴، ۴۳
 ابراهیمی دینانی، غلامحسین ۱۱۱ پ
 ابن تیمیه ۸۸
 ابن راوندی ۱۸۱، ۱۵۴، ۱۴۴، ۱۹
 ابن حزم ۴۷ پ، ۵۵، ۸۸، ۱۳۴
 ابن خلدون ۵۰، ۵۱
 ابن حجر ۵۷
 ابن سکیت ۸۲
 ابن تیمیه ۸۸
 ابن عربی ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۱۶، ۱۱۰، ۹۳
 ابن رشد ۱۰۱، ۱۱۰، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۳۶، ۲۴۴
 ابن میثم ۲۰۵
 ابواسحاق ۷۶ پ
 ابو علی سینا (بوعلی) ۴۶ پ، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۳۱، ۲۰۷
 احمدی، محمد امین ۴۶ پ
 اردبیلی (مقدس) ۲۴۸، ۵۰
 اسپینوزا ۱۲۴، ۱۳۹
 استریتز، یازنت هیلمن ۱۴۳
- استیس، وت ۱۴۳، ۱۷۱
 اسحاق ۱۱۸
 اسفرائینی، ابوالمظفر ۴۴، ۴۹
 اشتراوش** ۱۴۳
 اشعری، ابوالحسن ۴۳، ۱۰۵
 افلوپین ۱۱۰
 اکامی، ویلیام ۱۳۹
 اکوستین، قدیس ۱۲۴، ۱۳۹
 امام الحرمین ۲۴، ۴۳
 ایوب (پیامبر) ۱۱۸
 ایوب، حسن ۶۶ پ
- «ب»
- باربور، ایان ۲۱ پ، ۱۴۳، ۱۹۲
 بارکلی ۱۳۹
 بازینجر ۱۵۹، ۱۸۸
 باقلانی، قاضی ۲۳، ۳۰ پ، ۴۳، ۵۵، ۶۰، ۶۱، ۶۲
 برات، ستانلی دی ۱۲۶
 براد، چارلز ۱۲۵، ۱۶۰، ۱۸۳، ۲۳۷
 براهیم، ۲۱ پ
 برت، ادوین ۱۷۶
 برن، ریچارد سوئن ۱۹، ۶۴، ۹۰، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۸۶، ۲۰۸، ۲۴۵
 برگسن، هاتری ۱۶۸
- * در این فهرست اعلامی آمده است که شناسانیدن آن برای خواننده محقق، مفید است؛ مثلاً از ذکر اعلام منبع خبری خودداری شده است (مانند شهرستانی یا طبری آرای معتزله را چنین گزارش می‌کند).
 در ضمن حرف «ب» در فهرست فوق، نشانه پاورقی است.

- بزرگمهر، منوچهر ۴۶ پ
 بصری، ابوالحسن ۷۶
 بغدادی، عبدالقاهر ۷۶، ۴۹، ۷۶ پ، ۸۸، ۱۱۲
 بلقیس ۷۷
 بندیک (پاپ) ۹۰
 بویل ۱۳۵
 بیکن، فرانسیس ۱۳۴
 بهاء‌الله، حسینعلی ۱۴۵
 بهشتی، احمد ۲۰
- الحسینی، محمدعلی ۴۱ پ
 حسینی طهرانی، هاشم، ۱۱۶، ۲۰۷ پ
 حلبی، علی اصغر ۴۳
 حلبی، حسن بن یوسف (علامه) ۴۵، ۵۳، ۱۱۶، ۲۰۵
 حلبی، جمال‌الدین السیوری ۶۰ پ
 حمصی رازی، سدیدالدین محمود، ۲۴، ۶۰ پ، ۸۹، ۱۳۳، ۲۲۰
 حسیم، سلیمان، ۳۱ پ، ۳۴ پ
- «خ»
 خاچیکی، سارو ۲۴۰ پ
 خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۶۸ پ
 خمینی، روح‌الله ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۱
 خوارزمی، محمود، ۷۶
 خوانساری، جمال‌الدین ۱۱۶، ۲۴۸
 خوئی، ابوالقاسم ۲۰۷
- «د»
 دامن، نوستر ۱۶۷
 دکارت ۱۳۹
 دولافرنز، لونی ۱۳۹
 دهلوی، شاه‌ولی‌الله ۱۴۴
 دیوموتی، سوای، ۱۶۵
 دیان، ۱۷۰
- «ر»
 رازی، ابوبکر ۱۵۴
 رازی، زکریا ۱۴۴
 رازی، فخر ۴۴، ۷۶ پ، ۸۸، ۱۰۵، ۱۵۳، ۱۹۵، ۲۱۷، ۲۲۴ - ۲۵۲، ۲۳۶، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۶
 راسل، آلفرد ۱۷۱
 راسل، برتراند ۶۸، ۱۳۲، ۱۶۱
 رایشنباخ، هانس ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۸۱
 رحیمیان، سعید ۱۱۱ پ
 رستگار، کریم ۱۴۹ پ
 رشید رضا، سید محمد ۲۳، ۸۸
- «پ»
 پانی، ویلیام ۲۰۸، ۲۴۵
 پترسون، مایکل ۶۸، ۱۳۶، ۱۵۹، ۱۸۸، ۲۵۱ پ
 پدرپاریس ۱۵۵، ۱۶۷، ۱۸۰، ۲۴۱
 پلانک، ماکس ۱۶۱
 پوپر، کارل ریموند ۱۶۳
- «ت»
 تای وی، تان ۱۳۶، ۲۵۰
 تبریزی، نجف‌علی ۲۳
 تفتازانی، سعدالدین ۲۴، ۳۱، ۴۴، ۵۹، ۷۶ پ، ۸۸، ۲۰۴
 تلماماس، ۱۷۰
 تیلش (تیلیخ)، بل ۳۴، ۶۴، ۶۵، ۶۶
- «ج»
 جاحظ ۴۲
 جامی، عبدالرحمن ۲۱۷
 جرجانی، سید شریف ۴۴، ۵۰
 جعفری تبریزی، محمد تقی ۴۶ پ، ۹۰، ۱۳۸
 جفرسن ۲۱ پ
 جیمز، ویلیام ۱۶۸
 جوادی آملی، عبدالله ۶۶ پ، ۹۶ پ، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۲۷ پ، ۱۳۱، ۲۰۷ پ، ۲۱۴ پ، ۲۵۲ پ
- «ح»
 حجازی، عبدالرضا ۱۲۹ پ
 حسن‌زاده آملی، حسن ۱۰۰ پ، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۲۰ پ، ۲۴۳ پ

- صفائی، سید احمد ۵۵، ۸۹، ۹۳، ۱۱۷، ۱۳۳، ۱۳۴، ۲۱۰
 «ط»
 طالقانی، ملا نظر علی ۲۴، ۲۵۲
 طباطبائی، سید محمد حسین ۲۴، ۸۰، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۳۴، ۲۴۷
 طباطبائی، مصطفی ۹۰
 طبرسی، شیخ ۱۳۳
 طهرانی، سید محمد حسین، ۷۳ پ
 طوسی، (شیخ)، ابو جعفر ۲۴، ۸۹، ۹۲، ۱۳۳، ۲۴۸
 طوسی، خواجه نصیرالدین ۴۵، ۱۱۱، ۱۵۸، ۲۰۹، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶
 «ع»
 عبادبن سلیمان ۲۱۶
 عبده، شیخ محمد ۱۳۴
 عبدالجبار (قاضی)، ابوالحسن، ۲۴، ۴۴، ۶۱، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۱۱۲، ۲۰۴
 عبید، رؤف، ۱۲۷ پ
 عرفی طالقانی، ملا نعیم ۱۱۱
 عمر (خلیفه) ۴۰ پ
 علم الهدی، سید مرتضی ۴۵، ۵۹، ۶۰، ۷۶، ۱۳۳، ۲۰۹
 عیسی (پیامبر) صفحه‌های متعدد
 «غ»
 غزالی (امام) محمد ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۷۱، ۷۶، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۵۸، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۴۴
 «ف»
 فارابی، ابو نصر ۱۱۰، ۱۳۱، ۱۵۸
 فاضل لنکرانی، محمد ۱۲۸
 فاطیما ۱۶۷
 فرانکلین ۲۱
 فرامرز قراملکی، احد ۴۱ پ
 فخرالاسلام ۴۱، ۵۶
 فورت، چارلز ۱۶۹
 فوطی، هشام ۲۱۶
- رمانی، ابوالحسن ۴۲ پ
 زندل، جان هرمن ۶۹
 روزبهان ۲۲۵
 «ز»
 زکریا (پیامبر) ۱۱۸
 زنوزی، ملا عبدالله ۱۱۱
 «ژ»
 ژرا ۱۳۹
 ژلر، یوری ۱۶۶
 ژیلسون، اتین ۶۳ پ
 «س»
 سای بابا، ساتیا ۱۶۸، ۲۳۰-۲۳۲
 سبحانی، جعفر ۲۳، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۴، ۱۳۱، ۲۰۷، ۲۱۷
 سیزواری، ملاهادی ۱۰۳، ۱۱۸
 سلیمان (پیامبر)، ۷۷، ۱۰۷
 سودنبرگ ۱۶۸
 سیسرون ۱۱۵
 «ش»
 شارنه، ژ. پ ۶۴
 شبلی نعمانی، محمد ۳۶، ۴۸، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۱۹، پ
 شریعتی، محمد تقی ۹۰، ۱۳۹
 شعرانی، ابوالحسن، ۵۳، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۳۱
 شعیب، (پیامبر) ۱۱۸
 شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۴۹، ۵۲، ۲۲۵، ۲۳۶
 شووا، روزاگوله، ۱۷۵
 شیخ اشراق، ۴۶، ۱۰۲، ۱۱۱، ۱۳۱
 «ص»
 صالح (پیامبر) ۱۱۹، ۱۲۹ پ
 صدر، سید محمد باقر ۲۲۷، ۲۲۹
 صدر المتألهین ۴۶، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۳۱، ۲۰۷، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۴۲

- فولر ۶۶، ۱۳۹
 فولادوند، محمد مهدی ۱۴۷
 فلو، آنتونی ۱۹، ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۸۶
 فیض کاشانی، محسن ۷۴ پ، ۱۰۳
 فیروز آبادی، مجدالدین ۳۶ پ
- «ق»
 قدردان قراملکی (نگارنده)، محمد حسن ۲۰، ۲۵، ۴۷، ۱۱۹، ۱۶۳
 قریشی، سیدعلی اکبر ۱۲۷ پ
 قمشه‌ای، محی‌الدین ۴۶ پ، ۱۰۳
 قوشچی، علاءالدین ۴۴
 قونوی، صدرالدین ۱۱۱
- «ک»
 کاتبی، نجم‌الدین
 کاردنز ۱۶۷
 کاردینی ۱۴۳
 کارل، الکسیس ۱۶۷
 کارناب، رودلف ۱۶۳
 کسروی، احمد ۱۹، ۷۶ پ، ۱۴۶، ۱۶۲، ۱۷۷
 کروس، سرویلیام ۱۶۸
 کریمیان، محمد باقر ۲۳۱
- «گ»
 گرید، برنارد ۱۶۹
 گلپایگانی، ابوالفضل ۱۴۵ پ، ۲۳۷ پ
- «ل»
 لاج، جوزف، ۱۶۸
 لاهیجی، عبدالرزاق، ۴۶ پ، ۹۹ پ، ۱۰۲، ۱۱۱، ۲۴۳ پ
 لوط (پیامبر) ۱۱۹
 لورد ۱۶۷
- «م»
 مادیسن ۱۶۷
 ماخر، شلایر ۱۲۵، ۱۹۲
 ماروت ۷۸
- مازندرانی، محمد صالح ۸۹
 مالبرانش ۱۳۵
 مجلسی (علامه) محمد باقر ۴۹، ۸۸، ۹۱، ۱۳۳، ۲۴۸
 مراغی، احمد مصطفی ۸۸، ۱۳۸، ۲۵۲
 مریم، حضرت، جاهای متعدد
 مرتضی، سید ← علم الهدی
 مسیلمه کذاب ۵۳، ۷۲
 مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۱، ۲۰۷ پ، ۲۱۳ پ، ۲۱۴ پ
 معرفت، محمد هادی ۲۰، ۸۳ پ
 معمر ۸۸، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۵۴، ۱۶۰
 مطهری، مرتضی ۳۱ پ، ۴۸، ۱۰۴، ۱۰۷ پ، ۱۰۸، ۱۲۷ پ، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۲۱۴، ۲۳۴، ۲۴۱
 مفید (شیخ)، محمد بن نعمان ۴۵، ۷۶ پ، ۱۳۳، ۲۰۵، ۲۴۸
 مقداد، فاضل ۴۵، ۱۱۶، ۲۰۵، ۲۴۸
 مکارم شیرازی، ناصر ۱۲۹ پ
 مکی، جی، ال ۱۹
 مکیون ۱۲۶، ۱۶۱
 ملایری، مصطفی ۱۴۹ پ
 ملکیان مصطفی پاورقی‌های: ۲۴، ۳۴، ۴۱، ۱۶۰، ۱۷۲، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۱۳، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۷
 منتسکیو ۲۱ پ، ۱۳۹
 موسی (پیامبر)، جاهای متعدد
 مورث، ا. ج ۱۶۸ پ
 مولوی، جلال‌الدین ۱۰۶، ۱۵۴، ۲۱۷ پ، ۲۴۴
 میر داماد، محمد بن محمد ۱۱۱، ۲۱۱، ۲۴۲
 میری، سید محسن ۱۱۱ پ
- «ن»
 ناپلئون ۱۶۷
 نجاشی ۲۳
 نوح (پیامبر) ۱۱۹، ۱۴۶
- «و»
 واتسن، لیال ۱۶۸، ۱۷۰
 وال، ژان ۱۶۱

هلاکس، جیمز ۱۳۴، ۳۴	والاس ۱۲۶
هالند ۱۲۶، ۶۷	واسطی، محمد بن یزید ۴۲
هدایی، ابوتراب ۱۲۹ پ	ولستون، توماس ۱۴۲
هربرت، ادوارد ۲۱	ولتر ۲۱ پ
هندی، سرسید احمدخان ۱۹، ۱۲۷ پ، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۷۷، ۲۱۸	ویتگنشتاین، لودویگ ۱۶۴
هوارد، مورفت ۱۶۸	«و»
هیگ، جان ۱۵۹، ۱۷۲	هادوی تهرانی، مهدی ۲۰، ۲۴۰ پ
هیوم، دیوید ۱۹، ۴۶ پ، ۶۸، ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۴، ۱۵۹	هاروت ۷۸
۱۶۱، ۱۶۳ پ، ۱۷۹ - ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۴	هارون ۲۳، ۲۲
۲۳۸	هاریس، یرتا ۱۷۰
«ی»	هاز، کارل ۱۲۵
یانسن، گریس ۲۵۰، ۱۴۶	هاسپرز، جان ۱۹، ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۵۰
یحیی (پیامبر) ۱۱۸	۲۵۱
یونگ، گوستاو ۱۶۸	هاسکر ۱۵۹

فهرست فِرَق و مکاتب

بکتی (عشق الهی) ۲۳۱	افرانیان ۶۳
براهمه ۲۱، ۲۱۶	اشاعره، جاهای متعدد
دنیسم ۲۱	اکازیونالیزم ۱۳۹
دومینیکان ۶۳	الهیات طبیعی ۲۱
سمنیه ۱۸۷	امامیه، جاهای متعدد
قدریه، جاهای متعدد	اهل ذوق ۱۳۵
معتزله، جاهای متعدد	اومانیسم ۲۱ پ
هندو ۲۱	براهمه ۲۱، ۲۱۶

کتاب‌نامه

۱. آخوندزاده، میرزا فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده، چاپ مهر، تبریز ۱۳۷۵.
۲. ———، مقالات فارسی، به کوشش حمید محمدزاده، انتشارات نگاه، تهران ۱۳۵۵.
۳. آشتیانی، مهندس سید جلال‌الدین، تحقیقی در دین مسیح، نشر نگارش، تهران ۱۳۶۸.
۴. آیزنک، هانس و دیگران، روح دانش جدید، ترجمه و گردآوری محمد رضا غفاری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۶.
۵. آیزنک، هانس یورگن، درست و نادرست در روانشناسی، ترجمه ایرج نیک‌آیین، انتشارات کتابهای جیبی، تهران.
۶. ابن نیمیة، النبوات، الکتب العلمية، بیروت ۱۴۰۵ ق.
۷. ابن خلدون، مقدمه، دارالکتب العلمية، بیروت ۱۳۹۸ ق.
۸. ابن حزم، الفصل فی الملل و الاواء و النحل، ۲ ج، دارالمعرفة بیروت ۱۳۹۵ ق.
۹. ابن رشد، تهافت التهافت، چاپ سنگی.
۱۰. ———، ———، ۲ ج، دارالمعارف، مصر ۱۹۶۵ م.
۱۱. ابن عربی، محی‌الدین، تفسیر القرآن الکریم، دارالبیضة العربية، بیروت ۱۳۸۷ ق.
۱۲. ———، الفتوحات المکیة، ۴ ج، چاپ قدیم.
۱۳. ———، چاپ الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ۱۴۰۵ ق.
۱۴. ابن منظور، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم ۱۴۰۵ ق.
۱۵. ابن نوینخت، ابواسحاق، الیاقوت فی علم الکلام، کتابخانه آیه‌الله مرعشی، قم ۱۴۱۳ ق.
۱۶. ارکون، محمد، اسلام دیروز و امروز، ترجمه غلامعباس توسلی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۶۹.
۱۷. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، مکتب الاسلامی، قم ۱۴۰۵ ق.
۱۸. استیس، وت، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات سروش، تهران ۱۳۶۱.
۱۹. اسفراینی، ابوالمظفر، التصصیر فی الدین، عالم‌الکتب، بیروت ۱۴۰۳ ق.
۲۰. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، به اهتمام هلموت ریتز، انتشارات الاسلامیة، ۱۴۰۰ ق.
۲۱. اعرجی، شرف‌الدین، تحلیلی از پیش‌گویی‌های نوستردامس، ترجمه عباسعلی براتی، نشر سعید بن جبیر، قم ۱۳۷۲.
۲۲. الهی قشما، محی‌الدین مهدی، حکمت الهی، انتشارات اسلامی، تهران ۱۳۶۳.
۲۳. امام الحرمین جوینی، الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، مؤسسة‌الکتب الثقافیة، بیروت ۱۴۰۵.
۲۴. ایجی، قاضی عضدالدین، شرح المواقف، انتشارات رضوی، قم.
۲۵. ایوب، حسن، تبسیط العقاید الاسلامیة، دارالندوة الجدیدة، بیروت ۱۴۰۳ ق.
۲۶. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲.
۲۷. باقلانی، قاضی ابوبکر، البیان، المکتبة الشریقة، بیروت ۱۹۸۵.

۲۸. الانصاف فیما يجب اعتقاده، عالم الکتب، بیروت ۱۴۰۷ ق.
۲۹. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم ۱۳۹۸ ق.
۳۰. برت، ادوین آرثر، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۴.
۳۱. بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۰۰ ق.
۳۲. _____، الفرق بین الفرق، نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۳۶۷ ق.
۳۳. بیومی مذکور، ابراهیم، درباره فلسفه اسلامی روش و تطبیق آن، ترجمه سید عبدالمحمد آیتی، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۰.
۳۴. بهاء الله، حسینعلی، الايقان، به اهتمام فرج الله زکی، مصر ۱۳۵۲ ق.
۳۵. بریهی، امیل، الآراء الدينية والفلسفية لفيون الاسكندر، ترجمه به عربی محمد یوسف موسی و عبدالنجار، مکتبه المصطفی البابی الحلبي، مصر ۱۹۵۲ ق.
۳۶. بلخی، مولانا جلال الدین، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.
۳۷. پلانک، ماکس، تصویر جهان در فیزیک، ترجمه مرتضی صابر، تهران ۱۳۶۴.
۳۸. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران ۱۳۷۶.
۳۹. پوپر، کارل ریموند، حدسها و ابطالها، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۳.
۴۰. _____، منطق اکتشاف علمی، ترجمه احمد آرام، انتشارات سروش، تهران ۱۳۷۰.
۴۱. فتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، انتشارات شریف رضی، قم ۱۴۰۹ ق.
۴۲. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.
۴۳. جرجانی، سید شریف، التعریقات، عالم الکتب، بیروت ۱۴۰۵ ق.
۴۴. _____، شرح المواقف، منشورات شریف الرضی، قم بی تا.
۴۵. جعفری، محمد تقی، شرح نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۶.
۴۶. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، چاپ اول، نشر اسراء، قم بی تا.
۴۷. _____، علی بن موسی الرضا و الفلسفة الاسلامیة، دارالاسراء للنشر، قم ۱۳۷۴.
۴۸. _____، وحی و رهبری، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، تهران.
۴۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، دارالعلم للملایین، بیروت ۱۹۹۰ م.
۵۰. جهانگیری، محسن، احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۹.
۵۱. الحسینی، محمد علی، دراسات و تحقیقات، دارالترتیب الاسلامی، بیروت ۱۹۷۴ م.
۵۲. حسن زاده آملی، حسن، التعليقات على شرح التجريد، النشر الاسلامی، قم بی تا.
۵۳. _____، ممد الهمم در شرح الفصوص، انتشارات وزارت ارشاد، تهران، ۱۳۷۸.
۵۴. _____، یازده رساله فارسی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۳.
۵۵. حسینی طهرانی، سید هاشم، توضیح المراد، مطبعة تبریز، ۱۳۸۷ ق.
۵۶. حلبي، ابو صلاح، تقریب المعارف، مقدمه و تحقیق رضا استادی، قم ۱۳۶۳.
۵۷. حلبي، حسن بن يوسف (علامة حلبي)، ارشاد الطالبین، مقدمه و تصحیح رضا استادی، بی تا، قم ۱۳۶۳.
۵۸. _____، انوار الملکوت، انتشارات بیدار، قم ۱۳۶۳.
۵۹. _____، باب حادی عشر، انتشارات مصطفوی، قم بی تا.

۶۰. حبیب، سلیمان، فرهنگ عبری - فارسی، چاپ دوم، انجمن کلبیان، تهران.
۶۱. خرماهی، بهاء‌الدین، پوزیتویسم منطقی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.
۶۲. _____، سیری سلوک، انتشارات ناهید، تهران ۱۳۷۶.
۶۳. خمینی، امام روح الله، چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۷۱.
۶۴. خوئی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، المطبعة العلمية، قم.
۶۵. خوانساری، آقا جمال الدین، رساله مبدا و معاد، به اهتمام کنگره بزرگداشت، تهران ۱۳۷۸، و نیز نشر نهضت زنان مسلمان، تهران ۱۳۵۹.
۶۶. دایجست یوگ، ریدرز، جهان عجایب، ترجمه ارغوان و دیگران، انتشارات جویا، تهران ۱۳۷۴.
۶۷. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه گروهی از مترجمان، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۰.
۶۸. دهلوی، شاه ولی الله، التفهیمات الالهیه، تصحیح و تعلیقات غلام مصطفی القاسمی، مطبع الحیدری، پاکستان.
۶۹. _____، الحجة الله البالغة، دارالکتاب الحدیث، قاهره بی تا.
۷۰. دیویس، براین، در آمدی به فلسفه دین، ترجمه معصومه صابری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۸.
۷۱. ذکرگو، امیر حسین، اسرار اساطیر هند، مقدمه محمد باقر کریمیان، انتشارات فکر روز، تهران ۱۳۷۷.
۷۲. حمصی رازی، محمود بن علی، المنقذ من التقليد، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۱۲.
۷۳. فخر رازی، محمد بن عمر، البراهین علم در کلام، دانشگاه تهران ۱۳۶۴.
۷۴. _____، حاشیه الاشارات، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم ۱۴۰۴ ق.
۷۵. _____، المطالب العالیة، انتشارات رضی، قم، بی تا.
۷۶. _____، معالم اصول الدین، مطبعة الحسينیه، مصر ۱۳۲۳ ق. (ضمیمه محصل افکار المتقدمین والمتأخرین).
۷۷. _____، المحصل (به ضمیمه نقد علامه حلی به نام تلخیص المحصل)، دارالاضواء، بیروت ۱۴۰۵ ق.
۷۸. رستگار، کریم و مصطفی ملایری، دین ارکان طبیعت، هفت آسمان، بی تا، تهران ۱۳۵۷.
۷۹. راسل، برتراند، چرا مسیحی نیستم، ترجمه س. الف. س. طاهری، انتشارات دریا، تهران ۱۳۴۹.
۸۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، تهران ۱۴۰۴ ق.
۸۱. رایشنباخ، هانس، پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۱.
۸۲. رشید رضا، محمد، الوحي المحمدي، مؤسسه عزالدین، بیروت بی تا.
۸۳. رندل، جان هرمن، در آمدی به فلسفه، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، انتشارات سروش، تهران ۱۳۶۳.
۸۴. _____، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۶.
۸۵. خنجی، فضل الله علی بن روزبهان، دلائل الصدق، شرح محمد حسن مظفر، کتابفروشی بصیرتی، قم ۱۳۹۵ ق.
۸۶. زبوزی، ملا عبدالله، لمعات الهیه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.
۸۷. زیلسون، اتین، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۶.
۸۸. _____، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۷۳.
۸۹. سبحانی، جعفر، الالهیات، به قلم حسن محمد مکی، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم ۱۴۱۳ ق.
۹۰. _____، مدخل مسایل جدید کلامی، مؤسسه امام صادق، قم ۱۳۷۵.
۹۱. _____، منشور جاوید، انتشارات توحید، قم ۱۳۷۰.

۹۲. سبزواری، ملاحادی، مجموعه رسایل، مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۶۰.
۹۳. _____، شرح المنظومه، کتابفروشی مصطفوی قم، طبع قدیم، بی‌تا.
۹۴. برن، سوئین، مفهوم معجزه، ترجمه و نقد محمود زمانی (پایان نامه کارشناسی ارشد گروه دین پژوهی مؤسسه امام خمینی)، قم ۱۳۷۷.
۹۵. سهروردی، عمر شهاب‌الدین (شیخ اشراق)، مجموعه مصنفات، مقدمه و تصحیح هنری کرین، انجمن شاهنشاهی ایران، تهران ۱۳۶۹.
۹۶. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، اشارات، شرح محقق طوسی و حاشیه فخر رازی، کتابخانه آیه‌الله مرعشی، قم ۱۴۰۴ق.
۹۷. _____، الهیات شفا، راجعه و قدم له ابراهیم مذکور، بی‌تا، بی‌تا.
۹۸. _____، رساله‌الکرامات و الاعاجیب، مندرج در التفسیر القرآن واللغة الصوفیة فی فلسفه ابن سینا، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر، بیروت ۱۴۰۳ق؟
۹۹. _____، النجاة، المكتبة المرتضویة، تهران ۱۳۶۴.
۱۰۰. شبلی نعمانی، محمد، علم کلام جدید، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، چاپ سینا، تهران ۱۳۲۹.
۱۰۱. شریعتی، محمد تقی، وحی و نبوت، انتشارات حسینیه ارشاد، تهران ۱۳۴۹.
۱۰۲. _____، تفسیر نوین، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران.
۱۰۳. شعرانی، ابوالحسن، ترجمه و شرح فارسی کشف المراد، کتابفروشی اسلامی، تهران ۱۳۵۱.
۱۰۴. _____، تعلیقات علی شرح اصول الکافی صالح مازندرانی، مکتبه الاسلامیة، تهران بی‌تا.
۱۰۵. _____، راه سعادت، کتابخانه صدوق، تهران ۱۳۵۹.
۱۰۶. شهرستانی، عبدالکریم، المعجزة الخالدة، چاپ دوم، مکتبه الجوادین العامة، بی‌تا.
۱۰۷. _____، الملل و النحل، منشورات الشریف الرضی، قم بی‌تا.
۱۰۸. _____، نهاية الأقدام فی علم الکلام، مکتبه المتنبی، القاهرة بی‌تا.
۱۰۹. شیرازی، قطب‌الدین، درة التاج، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۹.
۱۱۰. صبری، مصطفی، موقف العقل و العلم من رب العالمین، داراحیاء تراث‌العربی، بیروت ۱۴۰۱ق.
۱۱۱. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة، انتشارات مصطفوی، قم ۱۳۶۸.
۱۱۲. _____، شرح اصول الکافی، با تصحیح و تعلیقات محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.
۱۱۳. _____، الشواهد الربوبیة، با حواشی ملاحادی سبزواری، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد ۱۳۶۰.
۱۱۴. _____، مبدأ و معاد، با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۴.
۱۱۵. صدر، (شهید) سیدمحمدباقر، بحوث فی علم الأصول، به قلم سید محمد هاشمی شاهرودی، ج ۴، المجمع العلمی لشهید الصدر، قم ۱۴۰۵ق.
۱۱۶. صفائی، سید احمد، علم کلام، ج اول و دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۱۱۷. طالقانی، ملا نظری علی، کاشف الاسرار، کتابفروشی علمیه اسلامی، تهران بی‌تا.
۱۱۸. طالقانی، ملا نعیم، اصل الاصول، با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۷.
۱۱۹. طباطبائی، علامه سید محمد حسین، اعجاز از نظر عقل و قرآن، نشر فاخته، قم بی‌تا.

۱۲۰. _____، شیعه در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۳۶۲.
۱۲۱. _____، ظهور شیعه، نشر شریعت، تهران بی تا.
۱۲۲. _____، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم بی تا.
۱۲۳. _____، مجموعه مقالات، به کوشش سید هادی خسروشاهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۴۱.
۱۲۴. طباطبائی، مصطفی، خیانت در گزارش تاریخ، چاپخانه آشنا، تهران ۱۳۶۲.
۱۲۵. طنطاوی جوهری، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، المكتبة الإسلامية، مصر بی تا.
۱۲۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، تجرید الاعتقادات، انتشارات مصطفوی، قم بی تا.
۱۲۷. _____، شرح الاشارات، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم ۱۴۰۴.
۱۲۸. طوسی، ابوجعفر، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشید، مکتبه جامع چهل ستون، تهران.
۱۲۹. _____، تمهید الاصول در علم کلام، ترجمه و مقدمه عبدالمحسن مشکوة الدینی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۸.
۱۳۰. الطویل، توفیق، دین و فلسفه، ترجمه محمد علی خلیلی، شرکت شرکاء، تهران ۱۳۲۸.
۱۳۱. عبدالجبار، (قاضی) ابوالحسن، شرح اصول الخمسة، انتشارات وهبه، مصر ۱۳۸۴ ق.
۱۳۲. _____، المعنی فی ابواب التوحید والعدل، مطبعة دارالکتب المصریة، ۱۹۵۸ م.
۱۳۳. عبید، رؤف، انسان روح است نه جسد، ترجمه زین العابدین کاظمی خلخالی، انتشارات دنیای کتاب، تهران ۱۳۶۲.
۱۳۴. عوض الله، حامد، من وحی القرآن، ج ۱، کتاب فی الملاذی علی، دارومکتبه الهلال، بیروت ۱۹۸۸ ق.
۱۳۵. علم الهدی، سید مرتضی، رسائل الشریف الرضی، ج ۲، دارالقرآن الکریم، قم ۱۴۱۰.
۱۳۶. _____، الذخیره فی علم الکلام، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۱۱ ق.
۱۳۷. غزالی، امام محمد، الاقتصاد فی الاعتقادات، با مقدمه و تعلیقات ابراهیم آگاه و حسین آتای، قاهره ۱۹۶۲ م.
۱۳۸. _____، تهافت الفلاسفه، چاپ سنگی.
۱۳۹. _____، القسطاس المستقیم، مکتبه التراث، بیروت ۱۴۴۰ ق.
۱۴۰. _____، قواعد العقاید، عام الکتب، بیروت ۱۴۰۵ ق و نیز مندرج در مجموعه الرسائل، ج ۴.
۱۴۱. _____، المصنوعون به علی غیر اهلہ، مندرج در مجموعه الرسائل، ج ۴، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۱۴۲. _____، المنقذ من الضلال، دارالقادسیة للطباعة، بغداد بی تا.
۱۴۳. فارابی، ابونصر، سیاست مدنیہ، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۸.
۱۴۴. _____، فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۵.
۱۴۵. فاضل لنکرانی، محمد، مدخل التفسیر، به اهتمام و نشر محمد موحدی فاضل تهران، ۱۳۹۶ ق.
۱۴۶. مقداد، فاضل، اللوامع الالهیة، با تعلیقات شهید قاضی طباطبائی، نشر شفق، تبریز ۱۳۹۶ ق.
۱۴۷. _____، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم ۱۴۰۵ ق.
۱۴۸. فخرالاسلام، محمد صادق، بیان الحق، طبع قدیم، تهران ۱۳۲۲.
۱۴۹. فرامرزی قراملکی، احد، نبوت، دانشگاه تهران (جزوه منتشره نشده).
۱۵۰. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار، تهران ۱۳۶۰.
۱۵۱. فیض کاشانی، محسن، علم الیقین، انتشارات بیدار، قم.

۱۵۲. _____، کتاب الوافی فی شرح اصول الکافی، مکتبه الامام امیرالمؤمنین، اصفهان ۱۴۰۶ق.
۱۵۳. قدردان قراملکی، محمد حسن، اصل علیت در فلسفه و کلام، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۵.
۱۵۴. _____، کند و کاوی در سویه‌های پلورالیزم، دفتر کانون اندیشه جوان، تهران ۱۳۷۸.
۱۵۵. قریشی، سیدعلی‌اکبر، تفسیر احسن الحدیث، ج ۱.
۱۵۶. کاتبی، نجم‌الدین، حکمة العین، ترجمه عباس صدری، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، تهران ۱۳۷۵.
۱۵۷. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
۱۵۸. _____، تاریخ فلسفه، ج ۸، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۶.
۱۵۹. کارل، الکسیس، انسان موجود ناشناخته، ترجمه پرویز دبیری، کتابفروشی تایید، اصفهان ۱۳۴۸.
۱۶۰. کتاب مقدس، به اهتمام جماعت مشهور به بریتش و فورن، دارالسلطنه، لندن ۱۹۳۲م.
۱۶۱. کسروی، احمد، داوری.
۱۶۲. _____، صوفیگری، به اهتمام آزادگان، چاپ سوم، تهران ۱۳۲۵ و نیز چاپ چهارم.
۱۶۳. کلینی، محدث، اصول کافی، با ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
۱۶۴. کواری، جان مک، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه بهزاد سالگی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۸.
۱۶۵. گلیپایگانی، ابوالفضل، الفرائد، به نفقه عبدالکریم طهرانی، چاپ هند بی‌تا.
۱۶۶. لوین و دیگران، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۷۰.
۱۶۷. مازندرانی، مولی محمد صالح، شرح اصول الکافی، با تعلیقات ابوالحسن شعرانی، مکتبه‌الاسلامیه، تهران بی‌تا.
۱۶۸. مجلسی، علامه محمد تقی، بحارالانوار، مؤسسه الوفاء، بیروت.
۱۶۹. _____، مرآة العقول، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۳.
۱۷۰. محمود، مصطفی، القرآن محاولة لفهم عصره، دارالمعارف، مصر ۱۹۱۱م.
۱۷۱. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران ۱۳۷۴.
۱۷۲. _____، راهنماشناسی، مرکز شورای مدیریت حوزه علمی قم، ۱۳۷۶.
۱۷۳. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، ج ۱، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۷۶.
۱۷۴. _____، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران.
۱۷۵. _____، مقدمه بر جهان بینی اسلامی، انتشارات اسلامی، قم ۱۳۶۲.
۱۷۶. _____، نبوت، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۷۷.
۱۷۷. _____، ولاها و ولایت‌ها، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۷۷.
۱۷۸. مفید، شیخ محمدبن نعمان، التکت الاعتقادیة، المکتبه‌المرتضویه، تهران ۱۳۹۳ق. و در مجموع مصنفات، ج ۱۰.
۱۷۹. مفید، محمدبن نعمان، اوایل المقالات، با تصحیح و اهتمام واعظ چرندابی، مکتبه سروش، تبریز ۱۳۶۴ق.
۱۸۰. مصاحب، غلامحسین، دایرة المعارف فارسی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران.
۱۸۱. مقدس اردبیلی، احمد، اصول دین، مجموعه مصنفات کنگره بزرگداشت، ج ۴.
۱۸۲. _____، حدیقه الشیعه، انتشارات گلی، تهران ۱۳۶۱.
۱۸۳. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، دارالفکر، بیروت بی‌تا.
۱۸۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۳، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۴.

۱۸۵. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، تهران، ۱۳۷۲.
۱۸۶. ملکیان، مصطفی، مسایل جدید کلامی، (جزوات براهین اثبات خدا و علم و دین) مؤسسه امام صادق، قم بی تا.
۱۸۷. میرداماد، محمدبن محمد، القیاسات، با تعلیقات و تصحیح دکتر مهدی محقق، دانشگاه تهران ۱۳۷۴.
۱۸۸. وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۷۰.
۱۸۹. واتسن، لیال، روح و دانش جدید، ترجمه و گردآوری، محمدرضا غفاری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۶.
۱۹۰. _____، فوق طبیعت، ترجمه شهریار بحرانی، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۹.
۱۹۱. ویتگنشتاین، لودویگ، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۱.
۱۹۲. هاسپرز، جان، فلسفه دین، ترجمه و نشر مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی قم بی تا.
۱۹۳. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، قم ۱۳۷۷.
۱۹۴. هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، نشر کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۴۹.
۱۹۵. ولفس، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، تهران ۱۳۶۸.
۱۹۶. هدایی، ابوتراب، راز بعثت، چاپخانه پاد، بی تا، بی تا.
۱۹۷. همائی، جلال الدین، مولوی نامه، انتشارات آگاه، تهران ۲۵۳۶.
۱۹۸. هندی، سرسید احمدخان، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، کتابخانه علمی، تهران بی تا.
۱۹۹. هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طه وس میکائیلیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
۲۰۰. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات بین المللی الهدی، تهران ۱۳۷۲.
۲۰۱. هیوم، دیوید، مقاله دهم (درباره معجزات) از کتاب «تحقیق در فاهمه انسانی» ترجمه محمد امین احمدی، در ضمیمه کتاب تناقض نما یا غیب نمون، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۸.

مطبوعات

۲۰۲. آرمان مستضعفین، شماره ۲۵،
۲۰۳. اطلاعات، ۲۷ خرداد ۱۳۳۷ و ۳۰ مهر ۱۳۴۵.
۲۰۴. تاریخ و فرهنگ معاصر، شماره مهر ۱۳۷۰.
۲۰۵. محمد مهدی فولادوند، «اعجاز قرآن»، صبح امروز ۱۹/۵/۷۸.
۲۰۶. کتاب ماه، ویژه دین، شماره ۱۹ و ۲۰، مروری بر قاعده الواحد.
۲۰۷. کیهان اندیشه، شماره ۴۲، ۴۳، ۷۵ و ۷۷.
۲۰۸. هفته نامه امت، نشریه جنبش مسلمانان مبارز، شماره‌های ۳۷، ۹۳، ۹۴.
۲۰۹. معرفت، شماره ۲۴ و ۲۵.