

تأملی در کارکرد معرفتی معجزه در اثبات خداوند از دیدگاه اندیشمندان مسلمان

سید مجتبی حسینی کاشانی^۱
علی اله بداشتی^۲
احمد عابدی^۳

چکیده

در لسان متکلمان و اندیشمندان مسلمان، معجزه به عنوان امری با ظرفیت عظیم معرفتی شناخته می‌شوند که افزون بر کارویژه اصلی آن که اثبات صدق ادعای نبی است، در اثبات دیگر گزاره‌های دینی نیز دارای کارکردی معرفتی است. در این میان، دلالتگری معجزه در اثبات خداوند، آن هم به صورت بی‌واسطه نیز بر خلاف تصور بسیاری از محققان، در آثار اندیشمندان مسلمان مورد بحث و مذاقه ویژه‌ای قرار گرفته و برخی از ایشان به گونه‌های مختلف به وجود چنین ظرفیت معرفتی در معجزه تأکید کرده‌اند. تحقیق پیش رو با تتبعی جامع در کلمات اندیشمندان مسلمان، به تبیین و بررسی رویکرد ایجابی ایشان در این بحث پرداخته و در نهایت به این نتیجه رسیده است که نمی‌توان برهان معجزه را به عنوان برهانی در عرض سایر براهین اثبات خداوند در نظر گرفت.

واژه‌های کلیدی: معجزه؛ خارق العاده؛ اثبات خدا؛ براهین اثبات خدا؛ دلالت معجزه.

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم، رایانامه: smh_kashani1365@yahoo.com
۲. استاد تمام گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم، رایانامه: alibedashti@gmail.com (نویسنده مسئول)
۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم، رایانامه: ahmadabedi140@fmail.com

از دیرباز نله‌های فکری مختلف بر آن بوده‌اند تا راهی منطقی و استدلالی عقلی برای اثبات وجود خداوند بیابند. هرچند این دغدغه فکری عمدتاً در میان اندیشمندان ادیان توحیدی، انگیزه بحث و بررسی این بحث را به وجود آورد اما به مرور زمان در مقابل این دغدغه فکری، نگاه خاص مادی‌گرایانه، عده‌ای را بر آن داشت تا در مقابل تلاش‌های صورت گرفته در این مسیر، راه تقابل طی کنند و به رد براهین اثبات خدا و یا اقامه دلیل علیه وجود خدا بپردازند. از این جهت تأمل دقیق‌تر در براهین اثبات کننده وجود خداوند راه مقابله با ایشان را هموارتر می‌کند.

در این میان یکی از راه‌های اثبات وجود خداوند، از طریق امور خارق‌العاده- و به طور خاص، معجزه- سامان یافته است. برخی محققان بر این عقیده‌اند که بهره‌گیری از ظرفیت امور خارق‌العاده و معجزه در اثبات خداوند به ندرت در میان مسلمانان صورت گرفته (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۴۹؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۲۵۳؛ خسروپناه، ۱۳۸۵: ۸۲؛ احمدی، ۱۳۸۹: ۳۸۹) و عمدتاً در آثار فیلسوفان غربی وجود دارد، اما با پژوهش در آثار اندیشمندان مسلمان می‌توان شواهد متعددی را یافت که ایشان سعی در آن داشته‌اند تا از ظرفیت معرفتی معجزه و امور خارق‌العاده در اثبات وجود خداوند بهره‌گیرند. پیش از ورود به بحث، ذکر چند نکته مقدماتی، ضروری است:

۱. آنچه از «خداوند» در این بحث اراده می‌شود، خدای مسلمانان است که واجب الوجود از جمیع جهات است و از هیچ کمال وجودی بی‌بهره نیست و با مفهومی که از خدای مسیحیان یا یهودیان منحرف و یا حتی خدای یونانیان برداشت می‌شود کاری نداریم.

۲. پذیرش امکان شناخت خداوند و اثبات پذیرگی وجود خداوند، دو پیش‌فرض این بحث است.

۳. از آنجا که تفاوت جوهری میان امور خارق‌العاده وجود ندارد و همه آنها دارای هویت واحدی هستند و تکیه‌گاه اصلی کارکرد معرفتی معجزه هم خارق‌العاده بودن آن است، می‌توان استدلال‌هایی که با حد وسط «خارق‌العاده بودن» از سوی اندیشمندان مسلمان سامان یافته را هم راستا با معرفت بخشی معجزه در اثبات خداوند دید.

۴. آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد، کارکرد معرفتی موجود در خود معجزه یا امر خارق العاده است؛ یعنی آیا وقوع این امر خارق العاده، خود می‌تواند نشانه‌ای آشکار و بدون واسطه بر وجود خداوند باشد؟ تذکر این نکته به این جهت است که ممکن است برخی با واسطه از طریق معجزه به اثبات خداوند بپردازند؛ به این صورت که ابتدا از طریق معجزه، صدق مدعیات آورنده آن را ثابت کنند و در ادامه، صدق ادعای وجود خداوند را که از جمله مدعیات آورنده معجزه است نیز به اثبات برسانند. بحث اخیر موضوع این تحقیق نیست و باید در تحقیقی مجزا مورد بررسی قرار گیرد.

با عنایت به نکات فوق، به طور کلی در میان کلمات اندیشمندان مسلمان اعم از متکلمان و مفسران با نحله‌های مختلف فکری، می‌توان عباراتی را یافت که بر وجود کارکرد معرفتی معجزه در اثبات خداوند اشاره دارد. با تتبع در مجموع آثار ایشان می‌توان سه رویکرد کلی را استخراج نمود که البته با تقریرها و تبیین‌های مختلفی از ناحیه ایشان مورد توجه بوده است: برخی از ایشان تنها به این نکته توجه داده‌اند که می‌توان از ظرفیت معجزه برای اثبات خداوند استفاده نمود اما در پی آن، هیچ دلیل منطقی یا توضیحی تفصیلی برای اثبات ادعای خود مطرح نکرده‌اند؛ عده‌ای دیگر معرفت بخشی معجزه را در اثبات خداوند امری «نظری» دانسته و سعی در تبیین آن و ارائه یک استدلال منطقی داشته‌اند؛ و گروه سوم با اعتقاد به «در حکم ضروری» دانستن دلالت معجزه، این زاویه از معرفت بخشی معجزه را بی‌نیاز از اقامه دلیل قلمداد کرده‌اند.

در ادامه به صورت جداگانه به تبیین هر کدام از سه رویکرد فوق خواهیم پرداخت.

۱. تأیید وجود کارکرد معرفتی معجزه در اثبات خداوند بدون ارائه استدلال

برخی اندیشمندان مسلمان، در خلال مباحث علمی خود با صراحت و یا اشارت، به اصل کارکرد معجزه در اثبات خداوند اشاره کرده‌اند؛ با این حال در باب چگونگی و چرایی وجود این کارکرد، توضیح تفصیلی و یا توجیه علمی ارائه نداده‌اند (رک: بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۴: ۱۳۶ و ۱۳۷؛ ابن عادل، ۱۴۱۹ق، ۱۵: ۱۵۹).

با تتبعی که نگارنده صورت داده است عمده این کلمات، ذیل مباحث تفسیری مربوط به داستان تکلم خداوند با حضرت موسی علیه السلام (رک: طبرانی، ۲۰۰۸م، ۴: ۲۳۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۹۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ۹: ۲۸۴۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۵: ۲۴۶)، و معجزات ظاهر شده بر داستان ایشان (رک: فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ۴: ۳۳؛

قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۹: ۴۶۷؛ قونوی، ۱۴۲۲ق، ۱۴: ۲۱۸؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ۵: ۱۸) و همچنین ذیل روایتی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۷۶-۲۷۹) درباره راه‌های شناخت خداوند (شیرازی، ۱۴۱۱ق، ۳: ۴۲؛ همو، ۱۳۶۱، ۳: ۳۵۹؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ۴: ۲۹۰؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۳: ۷۶؛ علوی عاملی، ۱۴۲۷ق: ۲۲۴) بیان شده‌اند.

۲. «در حکم ضروری» دانستن کارکرد معرفتی معجزه در اثبات وجود خداوند برخی اندیشمندان مسلمان، دلالت معجزه بر وجود خداوند را بسان یک امر ضروری دانسته و طبیعتاً آن را در قالب قیاسی منطقی ارائه نداده‌اند. فخر رازی از این گروه است. وی ذیل تبیین آیه ۵۰ سوره بقره، داستان شکافته شدن دریا و غرق شدن فرعون را با تحلیل خاصی بیان نموده و از پی وقوع آن، ۱۲ ثمره دینی و دنیوی برای قوم حضرت موسی استفاده کرده است. یکی از ثمرات دینی این معجزه عظیم را دلالت آن بر وجود صانع به مثابه یک امر ضروری، می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۳: ۵۰۹).

برای فهم صحیح کلام او توجه به سایر کلمات او در این باب لازم است. از این رو در ادامه، کلام ایشان را در قالب نکاتی تکمیلی تبیین می‌کنیم:

فخر رازی در داستان تکلم خداوند با حضرت موسی در وادی طور (طه: ۱۱)، مسئله‌ای قابل تأمل در باب نحوه معرفت حضرت موسی علیه السلام به خداوند بودن منادی اشاره کرده و اقوال گوناگونی را که درباره آن وجود دارد نقل کرده است. به زعم او اقوال در این باره به دو وجه کلی قابل تقسیم‌اند: برخی معتقدند خداوند یک علم ضروری برای حضرت موسی علیه السلام به وجود آورده بود و گروهی دیگر بر این عقیده‌اند که معرفت حضرت موسی به خداوند به واسطه وقوع معجزه‌ای صورت گرفته بود. معتزلیان به این جهت که حصول علم ضروری به خداوند را منافی با اصل تکلیف می‌دانند، در این باره معتقد شده‌اند که معرفت حضرت موسی به خداوند به واسطه وقوع یک معجزه‌ای پدید آمده است هرچند در اینکه معجزه چه بوده با یکدیگر اختلاف کرده‌اند (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۲: ۱۷).

فخر رازی هرچند در این بحث خاص، کلام معتزلیان را مردود ندانسته و اعلام رأی نکرده، اما در سایر مباحث، نظر معتزله را مبنی بر اینکه باید علم به خداوند حتماً به صورت نظری باشد، ضعیف و غیر قابل اعتنا قلمداد کرده است (همان، ۱۰: ۹). او با علم به اشکالی که معتزلیان در معرفت ضروری به وجود خداوند مطرح کرده‌اند، ذیل آیه ۵۰ سوره بقره، معتقد است که معجزه شکافتن بحر و غرق شدن فرعون، معجزه

عظیمی بود که دلالتش بر وجود خداوند مانند دلالتش بر صدق نبی، بسان یک امر ضروری است؛ چراکه به محض تحقق معجزه، هرگونه شک و تردید از دل قوم موسی زدوده شده است (همان، ۳: ۵۰۹). علت تحقق چنین معجزه‌ای که دلالتش بر وجود خداوند ضروری است، این است که قوم حضرت موسی علیه السلام دچار فقر فکری بوده‌اند و خداوند با اعطای چنین معجزه‌ای در حقیقت بار سنگین تفکر عمیق و استدلال ورزی مشقت بار را از دوش ایشان رفع کرده است (همان).

فخر رازی در ادامه، دغدغه معتزلیان را در قالب یک سوال طرح کرده و از آن پاسخ داده است. سوال این است که اگر دلالت شکافتن دریا بر وجود صانع مانند امر ضروری است، پس چگونه می‌توان وقوع آن در زمان تکلیف را جایز دانست؟ ایشان در این مسئله به بیان ظاهر بودن جواب بسنده کرده است (همان).

پاسخ فخر رازی با عنایت به اینکه از متکلمان اشاعره است، مشخص است، اشاعره با توجه به مبانی خود در بحث جبر و اختیار، مانعی در ارائه قول پیشین در سر راه خود نمی‌بینند؛ چراکه نفی اختیار در پس وقوع علم ضروری، اشکالی بر مبانی معرفتی آنها ایجاد نمی‌کند تا در صدد پاسخگویی از آن برآیند؛ چنان که وی در بحثی درباره پذیرش توبه از ناحیه خداوند بعد از اینکه بنده به وجود خداوند علم ضروری پیدا می‌کند، بر این نکته تأکید کرده است (همان، ۱۰: ۹).

و اما اینکه چرا فرعون که فردی عاقل بود با دیدن شکافتن بحر، علم به وجود خدای قادر پیدا نکرد و بر کفر خود باقی ماند؟ فخر رازی در پاسخ، با اشاره به کلام معروف «حَبَّ الشَّيْءِ يَعْصِي وَ يَصْمُ» می‌گوید، حب مقام، فرعون را به پذیرش وقوع در مهلکه وادار کرد (همان، ۳: ۵۱۰). نتیجه آنکه از دیدگاه فخر رازی، کارکرد معرفتی معجزه در اثبات وجود خداوند، امری آشکار و مانند یک امر ضروری است.

ارزیابی کلام فخر رازی

در ارزیابی کلام فخر رازی توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که ایشان، نشانه‌ی «در حکم ضروری بودن دلالت معجزه بر وجود خداوند» را زدوده شدن شک و تردید از دل‌های مخاطبان به محض وقوع معجزه دانسته است؛ چراکه اگر شبهه و شکی در دلالت معجزه بر اثبات خداوند وجود داشت، مردم به راحتی از پس وقوع معجزه، وجود خداوند را باور نمی‌کردند.

با عنایت به این نکته به نظر می‌رسد، رهیافت فخر رازی برای «در حکم ضروری دانستن دلالت معجزه در اثبات خداوند»، رهیافت منطقی و عقلی نیست؛ زیرا میان

زدوده شدن شک و تردید از دل‌های مخاطبان و وجود دلالت منطقی میان معجزه و اثبات وجود خداوند، تلازم منطقی برقرار نیست.

توضیح اینکه اگر حصول علم ضروری از طریق معجزه به وجود صانع در برخی طبقات پدید آید، این مسئله دلیل بر این نمی‌شود که بین اعجاز و ثبوت صانع، رابطه منطقی است؛ چه بسا افراد ساده لوح از مشاهده یک رشته کارهای غیر عادی به یک رشته امور یقین پیدا می‌کنند؛ در حالیکه بین آنچه دیده‌اند و بین آنچه که یقین پیدا کرده‌اند، رابطه منطقی و علی و معلولی نیست (سبحانی، ۱۳۹۹: ۲۳۵).

افزون بر اینکه اگر علم ضروری از طریق معجزه به وجود صانع حاصل می‌شد، ترس و دلهره حضرت موسی علیه السلام در تقابل با سحره فرعون معنای محصلی نداشت؛ توضیح اینکه به نقل از قرآن کریم وقتی حضرت موسی علیه السلام کار سحره فرعون را دید احساس خوف کرد. برخی معتقدند این خوف حضرت به این جهت بود که ممکن است پس از انداختن عصا، مردم کار او را بسان کار سحره ببینند و او را تکذیب کنند (شیخ طوسی، بی‌تا، ۷: ۱۸۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۳۳)؛ حال نکته اینجاست از آنجا که اظهار معجزه از ناحیه حضرت موسی برای اولین بار نبود و او پیش‌تر شگرفی امر خارق العاده را دیده بود، اگر دلالت معجزه را به نحو ضروری می‌پنداشت، نباید هیچ خوفی در دل او به وجود می‌آمد و شاید خوف به این جهت بود که مردم نتوانند رابطه نظری و منطقی میان الهی بودن و وقوع امر خارق العاده را کشف کنند. صدر المتألهین در تأیید این نکته، بعد از نقل عبارت فخر رازی در کالضروری دانستن معرفت بخشی معجزه، آن را امری غیر مسلم دانسته است (شیرازی، ۱۳۶۱، ۴: ۴۱۷).

۳. «نظری» دانستن کارکرد معرفتی معجزه در اثبات وجود خداوند

با تتبع در آثار متکلمان و اندیشمندان مسلمان، به گروهی از ایشان برمی‌خوریم که در خلال مباحثی درباره امور خارق العاده، دلایلی را برای معرفت بخشی معجزه و امور خارق العاده در اثبات خداوند سامان داده‌اند و یا دلایلی از میان کلمات ایشان در راستای معرفت بخشی معجزه و امور خارق العاده در اثبات خداوند، قابل استفاده است؛ هرچند خود ایشان صراحتی در بیان آن نداشته‌اند. در ادامه به تبیین برخی از مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

۱-۳. قاضی عبد الجبار معتزلی (م ۳۵۹ ق)

از اولین متکلمان مسلمانی که سخن از معرفت بخشی معجزه در اثبات خداوند زده است، قاضی عبد الجبار معتزلی در کتاب «المغنی» است. ایشان پس از طرح

مقدمات گوناگون درباره حقیقت معجزه، به صراحت آن را دلیلی بر اثبات وجود خداوند معرفی کرده است.

قبل از تبیین تفصیلی کلام او می‌توان صورت استدلال ایشان را به طور خلاصه در قالب یک قیاس منطقی این چنین طرح نمود: «تحقق هر فعلی که تحقق مثل آن (در جنس یا نوع) از افراد قادر ناممکن باشد، دلیل بر وجود خداوند و تحقق از ناحیه اوست. لکن چنین فعلی (معجزه) تحقق یافته؛ پس دلالت بر وجود خداوند می‌کند».

چنان که مشخص است، قیاس استثنائی فوق با وضع مقدم در صدد اثبات وضع تالی است؛ که طبیعتاً صحت نتیجه آن در گرو اثبات ملازمه میان مقدم و تالی و اثبات مستثنی است. در ادامه در قالب نکاتی با ذکر نکات تکمیلی به تبیین کلام ایشان می‌پردازیم:

۱. از دیدگاه قاضی عبد الجبار، معجزه فعل مستقیم خداوند است (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲م، ۱۵: ۱۹۹)، و سه دلیل بر اثبات فاعلیت مستقیم خداوند ارائه داده است (همان: ۲۰۰). به زعم او همین نکته است که تصدیق کنندگی معجزه را نسبت به ادعای شخص نبی (به عنوان آورنده معجزه) توجیه می‌کند؛ چراکه هیچ رابطه منطقی میان افعالی که خود انسان انجام می‌دهد و صدق ادعایی که طرح می‌کند وجود ندارد (همان: ۲۰۰).

البته او ۵ شرط را برای تحقق معجزه لازم می‌داند که برخی از آنها صرفاً در راستای دلالتگری معجزه در اثبات صدق ادعای شخص نبی قابل توجه است؛ مانند اینکه باید اختصاص به مدعی نبوت داشته باشد و یا اینکه بعد از ادعای نبوت صورت گرفته باشد (همو، بی تا: ۵۶۸-۵۷۱).

با این بیان، شروطی از تحقق عنوان معجزه که در بحث از اثبات خداوند مد نظر اوست، دو شرط اساسی است. یک این که از ناحیه خداوند باشد و دیگر اینکه خارق عادت باشد و دیگران از آوردن مثل آن عاجز باشند (همو، ۱۹۶۲م، ۱۵: ۱۷۰).

از مجموع مباحثی که قاضی عبد الجبار درباره تحقق و امکان وقوع معجزه بیان کرده به دست می‌آید که او با عنایت به مبانی معرفت شناسانه خود^۱، راه اثبات وقوع

^۱ قاضی عبد الجبار حواس پنجگانه را وسیله‌ای قابل اتکا برای شناخت دانسته و داده های آن را دارای واقع نمایی و ارزش معرفتی می‌داند (ر.ک: قاضی عبد الجبار، بی تا: ۵۱).

معجزات را «اختبار» یا مشاهده عینی، برای کسانی که در عصر وقوع معجزات می‌زیسته‌اند و یا «اخبار» یا «تواتر» را برای دیگرانی که بعد از پیامبران زندگی می‌کرده‌اند، می‌داند (رک: همو، ۱۹۶۲م، ۱۵: ۲۳۱ و ۲۶۷؛ همان، ۱۷: ۲۴۳).

از دیدگاه او می‌توان از طرق فوق، علم یقینی و ضروری در انسان ایجاد کرد. از این رهگذر مستثنای قیاس فوق (یعنی تحقق معجزات و امور خارق العاده) طبق بیان او ثابت شده و قابل پذیرش است.

در بحث از اثبات ملازمه میان الهی بودن و تحقق فعلی که دیگران قادر به انجام آن نیستند، توجه به یک مقدمه ضروری است و آن اینکه در اندیشه متکلمان تنها مصداق امر قدیم، فقط خداوند است همانطور که عالم از دیدگاه ایشان مرادف با جسمانیت است. بر این اساس ورای این عالم جسمانی فقط خداوند خواهد بود.

با توجه به مقدمه فوق، وی به این اصل توجه داده که بدون شک اگر معجزه بخواهد اندک دلالتی از خود داشته باشد، باید بین او و سایر مقدرات بشر تفاوتی وجود داشته باشد. از این رو اگر معجزه، معجزه است باید تحقق مثل آن از سوی دیگر موجودات غیر ممکن باشد.

با این بیان اگر معجزه بودن معجزه در این قید نهفته است، لاجرم باید بپذیریم که تحقق بیرونی معجزه با دست قدرتمند امری ماورای طبیعت شکل گرفته است؛ چراکه هر امر حادثی نیازمند یک محدث مخالف خود است و او هم کسی جز خداوند نیست. در نتیجه وقوع معجزه به تنهایی بدون در نظر گرفتن محتوای دعوت، می‌تواند ما را به وجود خداوند رهنمون کند.

ارزیابی استدلال

به نظر می‌رسد بیان قاضی عبد الجبار نمی‌تواند به این هدف جامه عمل بپوشاند که از خود معجزه راهی اختصاصی برای اثبات وجود خداوند متعال یافت، و از زوایای گوناگونی استدلال او ناصحیح است. استدلال قاضی دارای چندین پیش فرض است که برخی از آنها ناصواب بوده و از همین روی نمی‌توان استدلال ایشان در اثبات وجود خداوند را به عنوان برهان معجزه پذیرفت.

پیش فرض‌های استدلال فوق عبارتند از:

۱. خداوند فاعلیت مستقیم در ایجاد معجزه دارد.
۲. معجزه قانون علیت را نقض نمی‌کند.

۳. به جهت خارق العاده بودن معجزه، هیچ کدام از موجودات دیگر قادر به انجام آن نیستند.

۴. ملاک احتیاج معلول به علت، حدوث آن است.

۵. امر ماوراء طبیعت و غیر جسمانی، فقط خداوند متعال است.

در میان پیش فرض‌های استدلال قاضی عبد الجبار تنها پیش فرض دوم است که به طور تمام و کمال قابل پذیرش است، اما سایر پیش فرض‌های ایشان یا از اساس دچار اشکال است و یا قرائتی که از جانب ایشان بیان شده است نا صواب است.

توضیح آنکه پیش فرض اول با مبانی متقن هستی شناختی که فلاسفه با براهین یقینی بیان داشته‌اند سر سازگاری ندارد. بر این اساس هر چند تأثیر خداوند در ایجاد هر امر ممکن الوجودی غیر قابل تردید است، اما ایجاد مستقیم معجزه یا هر امر خارق العاده دیگری از ناحیه خداوند پذیرفتنی نیست.

از سوی دیگر برداشت یا قرائتی که قاضی از عجز غیر خداوند در ایجاد معجزه (پیش فرض سوم) دارد، برداشت دقیقی نیست؛ چه آنکه او هم‌رأی با بسیاری دیگر از متکلمان بر این عقیده است که عالم حادث در عالم جسمانی خلاصه می‌شود (رک: کمره ای، ۱۳۵۱ش، ۳: ۲۳۹) و برای او ماوراء طبیعت فقط با مصداق خداوند، قابل پذیرش است. بر پایه این رأی، او به صراحت معتقد شده است که اگر موجودات طبیعی توان ایجاد یک فعل خارق العاده ندارند لاجرم امر ماوراء طبیعی (یعنی خداوند) آن را ایجاد کرده است و از این منظر تحقق امر خارق العاده نشانی آشکار بر وجود خداوند خواهد بود؛ و حال آنکه این پیش فرض نیز با مبانی دقیق هستی شناختی در وجود حداقل عوالم سه‌گانه ناسازگار است، و از این منظر قاضی برای اثبات مدعای خودش باید با ادله متقن ثابت کند که موجودات ماوراء طبیعی در عوالم گوناگون توان ایجاد امر خارق العاده در بستر طبیعت را ندارند؛ امری که استدلال او از اساس در پی اثبات آن نیست.

اما نسبت به پیش فرض‌های اخیر (چهارم و پنجم) به تفصیل در آثار فلاسفه ثابت شده است که آنچه ملاک احتیاج معلول به علت است، امکان آن است نه حدوث آن (آن هم به معنای حدوث زمانی) تا امثال خلطی که ایشان صورت داده و سلسله علل موجودات حادث را به یک امر غیر حادث زمانی (که لزوماً خداوند نیست) پایان داده، به وجود نیاید.

بنابراین با وجود پیش فرض‌های نادرست در برهان قاضی عبد الجبار نمی‌توان آن

را برهانی در راستای اثبات وجود واجب تعالی دانست و تنها نتیجه‌ای که برهان وی می‌تواند ارائه دهد، اثبات یک امر ماوراء طبیعی است، نه لزوماً وجود خداوند متعال.

اشکال

ممکن است عده‌ای از جانب ایشان بگویند، پیش فرض استدلال او (با مبانی هستی‌شناختی خودش) این است که فاعل معجزه خداوند است و اصلاً اگر فعلی از سوی غیر خداوند باشد عنوان معجزه بر آن صدق نمی‌کند، از این جهت وقتی ثابت شد که «معجزه» ای تحقق بیرونی یافته و دیگران از آوردن مثل آن عاجز هستند، معلوم می‌شود که خداوند آن را ایجاد کرده است. بنابراین حداقل طبق مبانی قاضی این استدلال می‌تواند اثبات‌کننده وجود خداوند باشد.

پاسخ

در ارزیابی یک استدلال می‌توان به دو صورت بنایی یا مبنایی وارد شد، آنچه پیش از این بیان شد ارزیابی مبنایی بود یعنی به جهت وجود اشکالات در مبانی هستی‌شناختی مستدل نمی‌توان نتیجه بخشی آن را پذیرفت؛ با این وجود حتی می‌توان به صورت بنایی نیز وارد شد و برهان فوق را نپذیرفت؛ زیرا پر واضح است که اگر اعتقاد به وجود خداوند در تحقق عنوان معجزه دخیل باشد و او خود بتواند نشانه‌ای از وجود خداوند باشد یک دور مصرّح شکل خواهد گرفت؛ به این صورت که تحقق معجزه متوقف بر پذیرش خداوند، و پذیرش خداوند نیز متوقف بر وقوع معجزه است؛ که به هیچ روی پذیرفتنی نیست.

پس هرچند استدلال قاضی عبد الجبار می‌تواند بیانی خاص از برهان حدوث متکلمان قلمداد شود- به این صورت که معجزه به عنوان مصداقی از حوادث در صغرای قیاس مورد نظر باشد- اما اولاً به هیچ روی این استدلال، برهانی خاص تحت عنوان برهان معجزه در اثبات وجود خداوند نیست و ثانیاً تمام اشکالاتی که بر برهان حدوث متکلمان وارد است- از جمله اینکه توان اثبات امر واجب الوجود را ندارد و تنها می‌تواند امر ماوراء طبیعی را ثابت کند- بر برهان ایشان نیز وارد خواهد بود.

۲-۳. ملا خلیل قزوینی (م ۱۰۰۱ ق)

ملا خلیل قزوینی از علمای به نام سده یازده هجری است که از بزرگانی همچون شیخ بهایی و میرداماد کسب علم کرده است. ایشان در دو کتاب خود در شرح اصول کافی، ذیل برخی از روایات، به کارکرد معرفتی معجزه در اثبات وجود خداوند بدون اتکا به محتوای دعوت آورنده معجزه اشاره کرده است (قزوینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۷۶). به

باور او می‌توان با صرف وقوع امر خارق العاده، وجود خداوند را استفاده نمود. در ادامه ابتدا به تبیین آنچه او اشاره کرده می‌پردازیم و سپس به ارزیابی آن خواهیم پرداخت.

قبل از تبیین استدلال، بیان یک مقدمه در فهم بهتر کلام او ضروری است:

فعل و انفعالات بیرونی در میان اجسام با یک نگاه کلی به دو صورت قابل تقسیم هستند؛ یا اینکه تأثیر و تأثراتشان برآمده از طبع و ذات آنها و بدون وجود عامل خارجی مختار، اما بر اساس قانون طبیعت، صورت می‌گیرد به عنوان مثال حرکت یک سنگ از بالا به پایین، حرکتی است که مقتضای طبیعت اوست و قانون طبیعت او همیشه چنین اقتضایی دارد، و یا اینکه فعل و انفعالات ایشان برآیند یک امر ارادی و عامل نفسانی است مانند حرکت و افعال ارادی انسان‌ها که تنها در پس وقوع اراده، محقق می‌شوند، در این صورت هرچند باز قانون طبیعت استوار است اما برای وقوع یک امر، به وجود اراده‌ای نیز نیاز است (رک: سبزواری، ۱۳۶۹، ۴: ۲۵۹؛ سجادی، ۱۳۷۵: ۲۸۵)؛ البته پر واضح است که نفسانی بودن حرکت در یک شیء لزوماً به معنای طبیعی نبودن آن نیست؛ چه آنکه ممکن است حرکت ارادی شکل گرفته در یک امر؛ مطابق طبیعت آن نیز باشد (رک: ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۱۹).

به هر روی ملا خلیل با عنایت به مقدمه فوق، بر این باور است که صرف آنکه امری در خارج بر خلاف مقتضای طبیعتش ظهور و نمود یابد، لاجرم از ناحیه دستی فراطبیعی مسخر گردیده و با اراده‌ای بیرونی قانون طبیعت آن را شکسته است و این خود نشانه‌ای می‌شود بر وجود فاعلی خارجی که توان انجام آن را داراست.

بر این اساس، ایشان با عنایت به این حد وسط (امور خلاف اقتضای طبیعت)، ابتدا تلاش می‌کند که به برخی از مصادیق این امور که اولاً خلاف مقتضای طبیعت شکل گرفته و ثانیاً در عالم خارج محقق شده‌اند، اشاره کند (قزوینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۶۷). حال می‌توان استدلالی که ایشان سامان داده را در قالب یک قیاس استثنائی بدین صورت ترسیم نمود:

«اگر معجزات و امور خارق العاده بر خلاف مقتضای طبیعت ایجاد شده‌اند، حتماً ایجاد کننده عالم و مختاری ورای طبیعت داشته‌اند؛ لکن معجزات بر خلاف طبیعت ایجاد شده‌اند، پس معجزات بر وجود عالم و مختاری که همان خداوند متعال است دلالت می‌کند».

همانطور که از عبارات ایشان بر می‌آید، وی اصل «غیر طبیعی» بودن معجزات را امری مسلم و بی‌نیاز به ارائه دلیل دانسته و بر نقل وقوع آنها به عنوان امر خارق العاده

بسند کرده است؛ چنان که در اثبات ملازمه استدلال فوق نیز ایشان مطابق مشی متکلمان که پیش تر در براهین گذشته نیز آشکار بود هر فاعل غیر طبیعی که بتواند در طبیعت اشیاء تصرف کند را مساوی با وجود خداوند قلمداد کرده است. بر این اساس بر مبنای ایشان، قیاس فوق صحیح بوده و می توان از آن به عنوان براهنی بر وجود خداوند در عداد سایر براهین استفاده نمود (همان).

ارزیابی استدلال

استدلال ملا خلیل قزوینی در کارکرد معرفتی معجزه در اثبات خداوند، از دو جهت قابل مناقشه است:

الف) غیر طبیعی بودن معجزه

ملا خلیل، بر عنصر «خلاف مقتضای طبیعت بودن معجزات و امور خارق العاده» تأکید فراوانی دارد. به طور کلی مراد ایشان از این مسئله، خارج از احتمالات زیر نیست:

احتمال اول: هرچند هرچه در عالم طبیعت رخ می دهد، خارج از قانون طبیعی طبیعت نیستند، اما معجزات و امور خارق العاده خلاف قوانین شناخته شده طبیعی ایجاد شده اند. اگر مراد ایشان از مخالفت امور خارق العاده با مقتضای طبیعتشان، این باشد، هرچند حرف صحیحی است اما افزون بر اینکه این احتمال برداشت بسیار دوری از کلام ایشان است، لازمه اش نیز نیاز به یک امر ماوراء طبیعی نخواهد بود تا ایشان از قبیل آن، وجود خداوند را استفاده کند.

احتمال دوم: اساساً معجزات و امور خارق العاده، ناقض قانون طبیعت هستند، و به دیگر سخن؛ اموری هستند که هرچند در بستر طبیعت ایجاد شده اند اما مخالف قوانین طبیعی پیش رفته اند. اگر این احتمال مد نظر ایشان باشد، هرچند می تواند با عنایت به مبانی خود، وجود امر ماوراء طبیعی را استفاده کند اما چنانکه واضح است این احتمال از اساس باطل و غیر قابل پذیرش است و به هیچ روی نمی توان غیر طبیعی بودن معجزات و امور خارق العاده را به این معنا پذیرفت.

احتمال سوم: مراد ایشان اصلاً ناظر به طبیعی یا غیر طبیعی بودن معجزه و مطابقت یا عدم مطابقت آن با قانون طبیعت نیست بلکه ایشان تنها معتقد است امور خارق العاده بر خلاف طبیعت ذاتی شان با اراده قدرتی والا، به شکل دیگری ظهور پیدا کرده است (خواه مطابق قانون طبیعت و خواه مخالف قانون طبیعت) و این تنها خداوند است که چنین قدرتی را داراست. بر اساس این احتمال جای تعجب است که

چگونه می‌توان به صرف وقوع یک شیء بر خلاف طبع، فاعل آن را خداوند دانست؛ چه آنکه پر واضح است همه انسان‌ها هم به حدی قادر به انجام این کار هستند. به عنوان مثال سنگ را که مطابق طبعش باید به سمت پایین حرکت کند با زور بازو به سمت آسمان پرتاب کنند، در این مثال حرکت سنگ به سمت آسمان هرچند بر خلاف طبع سنگ است اما به هیچ روی به تنهایی نمی‌تواند خدا بودن فاعلش را ثابت کند.

ب) عدم تساوی میان ماوراء طبیعت و خداوند

گذشته از اشکال پیشین، حتی اگر ایشان بتوانند با عنایت به غیر طبیعی بودن معجزات، نیاز به فاعل ماوراء طبیعی را اثبات کنند، اما به هیچ وجه نمی‌تواند واجب الوجود بودن این امر ماوراء طبیعی را اثبات کند؛ زیرا میان امر ماوراء طبیعی و واجب الوجود رابطه تساوی برقرار نیست تا از یکی به دیگری برسیم.

۳-۳. علامه مجلسی (م ۱۰۳۷ ق)

علامه مجلسی از زمره اندیشمندانی است که همت وافری در اثبات کارکرد معرفتی معجزه در مسیر اثبات خداوند کرده است. وی با تکیه بر مبانی مشهور متکلمان در مباحث هستی‌شناختی معجزه، معتقد است می‌توان از برخی زوایای معجزه، راهی را برای اثبات وجود خداوند یافت. با تتبع در مجموع آثار علامه مجلسی، کلمات او در این باره را می‌توان در دو حوزه مورد توجه قرار داد. در یک حوزه ایشان تلاش وافری نموده تا با ارائه مصادیق گوناگون امر خارق العاده و معجزات، بازتبینی روشن از چیستی معجزات ارائه دهد و در حوزه دیگر بر آن است تا چگونگی دلالت این امور را بر وجود خداوند مورد توجه قرار دهد؛ از این ره یافت در ادامه در قالب نکاتی مقدماتی، به حوزه اول تحقیقات ایشان اشاره می‌کنیم و در ادامه به تبیین اصل استدلال وی در بحث از چگونگی دلالت معجزه در اثبات خداوند خواهیم پرداخت.

چند نکته مقدماتی

۱. مرحوم مجلسی بسان اکثر متکلمان در تعریف معجزه آن را فعلی می‌داند که بشر از اتیان آن عجاز بوده و بر خلاف مجرای عادت باشد و مقارن دعوی پیامبری صادر شود (مجلسی، ۱۳۸۶ ش، ۱: ۱۹).
۲. ایشان تأکید دارد که فاعل معجزه و علت حقیقی ایجاد معجزات در عرصه عالم طبیعت، خداوند است (همان، ۱: ۲۰).

۳. هرچند علامه به صراحت در آثار خود بیان نکرده است اما به نظر می‌رسد مبنای ایشان در مباحث هستی‌شناختی، نزدیک به مبنای متکلمان باشد که معتقدند رابطه تساوی میان ماوراء طبعیت و خداوند وجود دارد؛ این مبنا از استدلالی که برای دلالت معجزه بر اثبات خداوند بیان کرده‌اند آشکار است.

۴. بر پایه نکات پیشین، وی بر این باور است که می‌توان امور کلی بسیاری را از زمره معجزات و امور خارق العاده دانست که جملگی آنها توان اثبات وجود خداوند را دارا هستند. برای نمونه می‌توان به «خلق انبیاء و ائمه علیهم السلام»، «شرایع حقه» و حتی «بلايا و مصائب» اشاره کرد (رک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۷۶-۲۸۰).

۵. چنانچه از نکات زیر مشخص گردید، مرحوم مجلسی در مثال‌های فوق، اصل دلالت‌گری معجزه و امور خارق العاده در اثبات خداوند را مفروض و ثابت شده تلقی نموده است و بیشتر در صدد باز تبیینی از گستره امور خارق العاده در عالم خارج بوده است تا به نحوی صغرای استدلال آتی خود را بی‌نیاز از اقامه دلیل معرفی کند.

تبیین استدلال

ایشان در کتاب حق‌الیقین عبارتی دارد (رک: مجلسی، ۱۳۸۶، ۱: ۵) که می‌توان از دل آن یک قیاس منطقی به شکل زیر در نحوه اثبات دلالت‌گری معجزه در اثبات خداوند استفاده کرد:

«صغری: معجزات پیامبران و اوصیاء ایشان، فوق طاقت بشر است. کبری: هر پدیده‌ای که فوق طاقت بشری باشد، لاجرم بر وجود خداوند دلالت می‌کند. نتیجه: پس معجزات پیامبران و اوصیاء ایشان، بر وجود خداوند دلالت می‌کند.»

با عنایت به مبانی هستی‌شناختی ایشان در تعریف معجزه و شواهد متقن تاریخی در عجز مخاطبان اعجاز از آوردن مثل امور خارق العاده، صغرای قیاس ضروری قلمداد شده و بی‌نیاز از دلیل است. اما اثبات کبری استدلال نیازمند توجه به مبانی ایشان در بحث معجزه است. بر این اساس اگر از نظر ایشان از سویی خداوند فاعل معجزه بوده و از سوی دیگر علت ماوراء طبیعی همان خداوند است، می‌توان به صراحت اذعان نمود که چون انسان‌ها در پس ایجاد امور خارق العاده، متحیر شده و در پی یافتن علت شکل‌گیری آن می‌روند، اگر در میان علل شناخته شده طبیعی نتوانند امری را بیابند لاجرم پی خواهند برد که علت ایجاد این امر خارق العاده امری ماوراء طبیعی است که با دست قدرت مطلق خود ایجاد این امور را ممکن کرده است. حال از آنجا که مصداق این امر ماوراء طبیعی خداوند است پس می‌توان از راه تحقق

معجزه، وجود خداوند را اثبات نمود.

ارزیابی استدلال

از آنجا که مبنای هستی شناختی ایشان مبنی بر اینکه مصداق امر ماوراء طبیعی، خداوند است، ناصواب است و تنها چیزی که استدلال ایشان می‌تواند ثابت کند وجود یک امر ماوراء طبیعی است که اعم از وجود واجب متعال است. اگر ایشان در پی اثبات وجود واجب است باید تمامی امور ماوراء طبیعی را با ادله متقن از مسیر ایجاد امور خارق العاده در طبیعت کنار بگذارد و حال آنکه اصلاً استدلال ایشان در این مقام نیست.

بر این اساس استدلالی که ایشان بیان نموده نمی‌تواند وجود واجب تعالی را ثابت کند؛ هر چند می‌توان آن را با ضمیمه کردن به برهان امکان و وجوب فلسفی رنگ و لعابی دیگر داد و از آن در مسیر اثبات واجب، بهره گرفت اما ناگفته هویداست که دیگر نمی‌توان از آن با عنوان برهان معجزه یاد کرد و باید آن را از مصادیق صغریات برهان امکان و وجوب دانست.

۳-۴. محقق نراقی (م ۱۱۲۸ ق)

در بیشتر آثاری که به نحوی در آنها دلالت معجزه در اثبات خداوند طرح شده است، از محقق نراقی به عنوان یکی از اندک متکلمانی که در این باره سخن گفته است، یاد شده؛ اما با عنایت به مباحث پیشین به وضوح آشکار گشت که پیش از ایشان هم اندیشمندانی با نحله‌های مختلف فکری بوده‌اند که بر این زاویه از معرفت بخشی معجزه نیز اشارتی داشته‌اند. به هر روی محقق نراقی در کتاب انیس الموحدین در خلال تبیین براهین اثبات وجود خداوند، دو تقریر از برهان مبتنی بر امور خارق العاده را سامان داده است.

۱-۴-۳. تقریر اول

برهان ایشان همانند برهان پیشین است با این تفاوت که مرحوم نراقی در کنار معجزات، از کرامات نیز بهره برده و در صغرای استدلال خویش معرفت بخشی معجزه و کرامت را در این بخش یکسان دیده است. به نظر می‌رسد همانطور که پیشتر بیان کردیم، نظر ایشان به عنصر خارق العاده بودن است که در معجزات و کرامات و سایر امور خارق العاده یکسان است.

از دید مرحوم نراقی بسان بسیاری از متکلمان، معجزه عبارت از فعلی است که

مردم از رسیدن به آن عاجز باشند به این اعتبار که خلاف افعال عادی‌های است که میان مردم متداول است (نراقی، ۱۳۶۹: ۱۰۱). به عقیده او تعلیم و تعلم در باره معجزه معنای محصلی ندارد زیرا سببی غیر از اراده الهی برای معجزه قابل تصویر نیست (همان: ۱۰۴).

با عنایت به مبانی مرحوم نراقی از معجزه، استدلال ایشان از حیث تبیین و ارزیابی بسان استدلال پیشین خواهد بود با این وجود در ادامه با اشاره به کلام ایشان از کتاب انیس الموحدین، اصل استدلال را در قالب قیاس استثنائی به همراه نکته‌ای تکمیلی بیان خواهیم کرد. ایشان در کتاب فوق می‌نویسد:

«دلیل پنجم، معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء است. زیرا که عقل حکم می‌کند که این امور غریبه که از پیغمبران و امامان صادر شده است، از قبیل اژدها شدن عصا و زنده نمودن اموات و برگرداندن خورشید و شقّ شدن ماه و تسبیح نمودن سنگ ریزه و جاری شدن آب از میان انگشتان و غیر اینها از معجزات و کرامات، اموری است که از انسان صادر نمی‌تواند شد، پس باید صانع حکیمی باشد که صدور این قبیل امور به سبب قدرت کامله و حکمت شامله او باشد» (نراقی، ۱۳۶۹: ۵۳).

تبیین استدلال

همانطور که برخی از محققان اشاره کرده‌اند، می‌توان استدلال مرحوم نراقی را در قالب قیاس استثنائی زیر چنین بیان نمود:

«اگر معجزات و کرامت‌های پیامبران و اولیا که با هیچ یک از عوامل عادی و علت‌های مادی توجیه پذیر نیستند، از ناحیه علت‌های ماورای طبیعی صادر نگردند، نفی اصل علیت لازم می‌آید، لکن التالی باطل فالمقدم مثله».

بیان ملازمه استدلال ایشان به این صورت است که بر اساس اصل علیت، هر معلولی به علت محتاج است، معجزات و کرامت‌ها معلول هستند و محتاج به علت‌اند؛ علت معجزات یا مادی و طبیعی است یا غیر مادی و ماورای طبیعی؛ علت مادی و طبیعی با توجه به خارق عادت بودن و تحدی داشتن منتفی است، پس علت معجزات و کرامت‌ها ماورای طبیعی است (رک: خسروپناه، ۱۳۸۵: ۸۳).

نکته: مرحوم نراقی در ادامه استدلال خود، برای رفع استبعاد از معرفت بخشی معجزه در اثبات خداوند، سعی نموده با توجه دادن به امور به ظاهر عادی دیگر (مانند خلقت انسان یا حتی سبز شدن درخت‌ها و...) و پی بردن به وجود خداوند از ناحیه آنان، استبعادی که در معرفت بخشی معجزه در این حوزه معرفتی وجود دارد را از بین

ارزیابی استدلال

مشکل برهانی که مرحوم نراقی بیان نموده دقیقا همان مشکلی است که در برهان‌های پیشین بیان نمودیم و آن اینکه این استدلال ثابت نمی‌کند علت ماورای طبیعی، واجب الوجود است؛ چراکه ممکن است امر ممکن الوجود غیر طبیعی سبب شکل‌گیری معجزات و امور خارق‌العاده در ظرف طبیعت باشند و این استدلال توان نفی آنها را ندارد؛ از این رو چنانکه قبلا بیان نمودیم این برهان نیز تنها به ضمیمه برهان امکان و وجوب می‌تواند کارساز باشد و به تنهایی قادر به اثبات وجود خداوند نیست.

اشکال

ممکن است گفته شود محقق نراقی در این استدلال تنها به معجزات و کرامت‌های پیامبران و اولیا تمسک کرده است، یعنی امور خارق‌عادی که با ادعای نبوت و امامت همراه باشد و اگر دلالت معجزات بر صدق دعوی نبوت و امامت تمام باشد، می‌توان با واسطه به اثبات وجود خدا پی برد.

پاسخ

اولا مراد از برهان معجزه، براهینی است که بتواند به صورت مستقیم، وجود خداوند را به اثبات برساند و الا از راه صدق دعوت پیامبر می‌توان با واسطه، بسیاری از امور را به اثبات رساند. ثانيا حتی به شکل غیر مستقیم و با واسطه نیز نمی‌توان از برهان فوق، وجود خداوند را اثبات نمود زیرا مستلزم دور مصرّح است. توضیح اینکه محققان برای اثبات‌ترابط منطقی میان اعجاز و ادعای نبوت، به مقدمات زیر تمسک می‌کنند:

۱. خداوند خالق و عادل ظلم نمی‌کند و کار غیر حکیمانه از او صادر نمی‌شود.
 ۲. حق تعالی هدایت انسان‌ها را اراده کرده و به ضلالت آنها راضی نیست.
 ۳. معجزه پیامبران با حفظ شرایطی، دلیلی بر صدق ادعای نبوت است.
 ۴. حال اگر ادعای مدعی نبوت صادق باشد، ادعای قدرت برای او در انجام دادن امور خارق‌عادت با حکمت الهی مطابق است و اگر ادعای او کاذب باشد، اعطای قدرت برای تسخیر عالم تکوین بر خلاف حکمت و اصل هدایتگری است.
- حال با عنایت به این مقدمات اگر بنا باشد از اثبات صانع و حکمت الهی به اثبات

صدق نبوت پیامبر، و نیز از اثبات صدق نبوت پیامبر به اثبات صانع سیر شود، یک دور آشکار شکل خواهد گرفت که غیر قابل پذیرش است (رک: خسروپناه، ۱۳۸۵: ۸۳).

ممکن است گفته شود که هرچند ثبوتاً معجزه متوقف بر وجود خداوند است اما اثباتاً چنین توفقی بر آن ندارد و بر اساس آن، اشکال دور بر طرف می‌شود. در پاسخ می‌توان گفت که حتی اثباتاً نیز دلالت معجزه بر وجود خداوند متوقف است و اگر وجود خداوند و حکمت و عدالت او به عنوان پیش فرض در نظر گرفته نشود حتی نمی‌توان در مرحله اثبات نیز وجود چنین خدایی را باور نمود. بر این اساس باز اشکال دور مورد توجه خواهد بود.

۲-۴-۳. تقریر دوم

مرحوم نراقی در کتاب انیس الموحدین، برهان دیگری را بر پایه استتجاب دعا برای اثبات وجود خداوند سامان داده است. هرچند این تقریر اولین بار به صراحت در کلمات مرحوم نراقی بیان شده اما می‌توان رشحاتی از آن را - ولو به اجمال و با اشاره - در کلام پیشینیان او نیز مشاهده کرد.^۱ به هر روی در ادامه به تبیین استدلال او و ارزیابی آن خواهیم پرداخت.

تبیین استدلال

کلام ایشان را می‌توان در قالب یک قیاس استثنائی بدین صورت تقریر کرد:
اگر دعای انسان‌ها در فرض اضطرار و ناامیدی به اسباب عادی، مستجاب شود، باید یک سبب ماوراء طبیعی داشته باشد، لکن مقدم ثابت است پس تالی هم ثابت خواهد بود (رک: نراقی، ۱۳۶۹: ۵۸).

در قیاس فوق، با وضع مقدم در پی اثبات وضع تالی هستیم. برای نتیجه بخشی این قیاس باید ملازمه میان مقدم و تالی و مستثنی به اثبات برسد.

اثبات مستثنی امری واضح و بی‌نیاز از دلیل است؛ چه آنکه همه انسان‌ها با تجربه‌های شخصی، اصل استتجاب دعا را در لحظه‌های خاص در زندگی خود احساس کرده و پذیرفته‌اند و در آن شک و شبهه‌ای ندارند؛ اما اصل تلازم میان مقدم و تالی نیز به این جهت است که اگر بنا بود اسباب عادی و زمینی، مشکل اضطرار آدمیان را حل کنند، دیگر نیازی به استغاثه و دعا کردن نبود و بدون آن انسان‌ها با مدد گرفتن

۱. علامه مجلسی در این باره می‌نویسد: «دعاؤهم و تضرعهم و التجاؤهم إلى الله تعالى في الشدائد و المحن بمقتضى فطرة عقولهم، و هذا يدل على أن عقولهم بصرافتها تشهد بخالقهم» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۲۷۸).

از اسباب عادی، خود را از مهلکه اضطرار نجات می‌دادند؛ با این وصف دعای انسان و استغاثه‌اش نشان دهنده این است که از اسباب مادی و عادی نا امید شده و تنها چشم به اسباب ماوراء طبیعی دارد. از این رو اگر در پس دعا، آموزش سامان یابد یقین می‌کند که این سبب غیر عادی بوده که کار او را سامان داده است.

ارزیابی استدلال

قبل از ارزیابی تقریر دوم مرحوم نراقی توجه به یک نکته لازم است و آن اینکه اساساً بحث ما در معرفت بخشی معجزه در اثبات خداوند است، حال چه ترابطی میان بحث از استجاب دعا و بحث فعلی ما وجود دارد؟ در پاسخ به این سوال لازم است دو مطلب را یادآوری کنیم. اول آنکه آنچه معرفت بخشی معجزه وامدار آن است، عنصر خارق العاده بودن آن است و با نگاه هستی شناختی و با عنایت به حقیقت عینی و خارجی امور خارق العاده، تفاوتی میان آنان از حیث هستی و هویت وجود ندارد. از این رو اگر دلالت هر امر خارق العاده‌ای را بر وجود خداوند یافتیم، خود می‌تواند بر دلالت معجزه بر وجود خداوند نیز دلالت کند؛ چه آنکه آن دو در عنصر خارق العاده بودن یکسان هستند.

اما مطلب دوم این است که در صورتی می‌توانیم تقریر دوم مرحوم نراقی را در سلسله براهین اعجاز و امور خارق العاده دسته بندی کنیم که استجاب دعا را از امور خارق العاده بدانیم. مرحوم نراقی بر خارق العاده بودن استجاب دعا، تصریحی ندارد اما از آنجا که تعریف امر خارق العاده که خرق قوانین عادی و طبیعی شناخته شده است، در مورد او صدق می‌کند می‌توان آن را از امور خارق العاده شمرد و در پی آن استدلال مرحوم نراقی را در بحث فعلی وارد کرد. مرحوم علامه طباطبایی بیش از هر عالمی دیگر در بسیاری از تألیفات خود، بر خارق العاده بودن استجاب دعا تأکید ویژه‌ای کرده است (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۸۳؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۹).

با این وجود علیرغم پذیرش مقدمه فوق، اما باز نمی‌توان تقریر ایشان را در راستای اقامه برهانی برای اثبات خداوند قلمداد نمود؛ چه آنکه اولاً عدم وجدان انسان‌ها نسبت به علل مادی و عادی حل مشکلاتشان به معنای عدم وجود چنین عللی نیست؛ چه آنکه ممکن است این علل مادی در دایره شناخت و فهم انسان‌ها قرار نگرفته باشند، و ثانیاً حتی اگر بپذیریم که رفع اضطرار حتما ناشی از یک سبب غیر طبیعی و غیر عادی است، باز این مسئله وجود واجب الوجود را نتیجه نمی‌دهد؛ چراکه هر امر غیر طبیعی لزوماً واجب الوجود نیست؛ و برهان فعلی نیز توان اثبات بیش از

این را ندارد مگر آنکه به برهان امکان و وجوب ضمیمه شود.

۳-۵. احمد مصطفی مراغی (م ۱۳۰۰ ق)

احمد مصطفی مراغی، رئیس اسبق دانشگاه الازهر مصر و از شاگردان مکتب تفسیری المنار، در کتاب تفسیری خود که از مهمترین کتاب‌های تفسیری معاصر اهل سنت است، به دلالت گری معجزه در اثبات خداوند و حکمت او اشاره کرده است. هر چند او به صراحت قیاسی را تحت عنوان برهان معجزه ترسیم نکرده است اما کلمات او مشحون از عباراتی است که می‌توان از دل آنها قیاس‌هایی در جهت اثبات خداوند اصطیاد کرد (مراغی، ۱۳۷۱ ق، ۱۹: ۵۵).

قبل از تبیین استدلال‌های برآمده از کلام او، یافتن زاویه نگاه او به معجزات و کارکرد معرفتی آنها مفید است که در قالب نکاتی مورد اشاره قرار می‌گیرد:

۱. از منظر مراغی، معجزات، فعل مستقیم خداوند سبحان است که در دست انبیاء علیهم السلام ایجاد شده است؛ با این حال وی بر این عقیده است که معجزات فقط در دستان انبیاء ظاهر می‌شوند، این بدان دلیل است که ایشان مانع صدمه شدید معجزات به مردم خواهند بود (همان، ۳: ۱۶۰).

۲. عجز و ناتوانی دیگران در آوردن مثل معجزه، نقطه محوری معجزه از دیدگاه ایشان است. بر این اساس ایشان معتقد است هر چه انسان در زمینه علوم پیشرفت کند قادر به انجام همانند معجزه نیست. به عقیده او، هر چه سنت‌های ثابت الهی یا قواعد علمی یا قواعد طبیعی، پیشرفته و اعجاب آفرین باشند با این حال اموری ثابت هستند و راه رسیدن به آنها نیز دچار تغییر نمی‌شود؛ در حالی که معجزات اینگونه نیستند و هرگز علوم توانایی رسیدن به فرایند شکل‌گیری معجزات را نخواهند داشت.

۳. عنصر هدایت‌گری معجزه نیز مورد توجه ایشان است از این رو ایشان معتقد است که هر کدام از معجزات انبیاء با توجه به شرایط زمانی خود، دارای مختصات خاصی بوده‌اند که می‌توانستند، هدایت‌کننده انسان‌ها به سوی حق شوند (رک: مراغی، ۱۳۷۱ ق، ۱: ۱۲۸؛ ۳: ۱۶۱؛ ۱۹: ۵۵).

با عنایت به این نکات، می‌توان دو دلیل از کلمات ایشان استفاده نمود:

۱. دلیل اول: ترابط ایمان و اعجاز

مراغی در عبارتی «ایمان» انسان‌ها را بر تحقق معجزه متوقف کرده است (مراغی، ۱۳۷۱ ق، ۳: ۱۵۸) و اساساً در همین راستا، سنت خداوند را در ایجاد معجزه بر دستان

انبیاء دانسته است (رک: مراغی، ۳۷۱ق، ۱۹: ۵۵)؛ اما در چگونگی دلالت این امر بر وجود خداوند می‌توان قیاس استثنائی زیر را سامان داد:

«اگر ایمان انسان‌ها به خداوند، به عنوان تکلیف از ناحیه خداوند واجب باشد، باید معجزه بر خداوند دلالت کند. لکن چنین تکلیفی از ناحیه خداوند واجب است، پس معجزه بر وجود خداوند دلالت می‌کند».

در قیاس فوق مستدل در پی آن است که با وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه گیرد اما این نتیجه، فرع اثبات مستثنی (وجوب ایمان) و اثبات تلازم میان مقدم و تالی (تلازم میان وجوب ایمان و دلالت معجزه بر خداوند) است.

اثبات مستثنی، با وجود ادله فراوان نقلی و عقلی کار پیچیده‌ای نیست و به راحتی قابل پذیرش است؛ آنچه نیازمند تبیین است تلازم میان مقدم و تالی است. بیان این تلازم با توجه به آنچه مراغی بیان کرده به این صورت است که اساساً فلسفه ایجاد معجزه توسط خداوند این بوده که انسان‌های فاقد ایمان را به واسطه ایجاد یک امر خارق العاده مجاب کند که به خالق هستی ایمان بیاورند، بنابراین ممکن نیست که معجزه تهی از این کارکرد خود باشد. بر این اساس، از آنجا که ایمان واجب است و آن هم متوقف بر این است که معجزه‌ای صورت گیرد، این نشان دهنده این است که معجزه بر خداوند دلالت می‌کند و در پس وقوع آن انسان‌ها مکلف به ایمان آوردن خواهند بود.

ارزیابی

ادبیات مراغی، همان ادبیات اشاعره است که وقوع معجزه را سنت ثابت الهی می‌دانند که پس از تقاضای مردم بر دستان پیامبران جاری شده است. با عنایت به این مبنی دو اشکال اصلی بر دلیل فوق وارد خواهد آمد:

اشکال اول: اگر مبنای عام اشاعره را در پذیرش حسن و قبح شرعی، ملاک عمل در فهم کلام مراغی ببینیم، این اشکال به ذهن خطور می‌کند که اگر عقل توان درک حسن و قبح افعال را ندارد به چه دلیل ایشان حکم می‌کند که اگر ایمان متوقف بر معجزه باشد، باید معجزه نیز بر خداوند دلالت کند؟ زیرا ایشان راهی برای به کارگیری داستان حکمت خداوند و قبیح و عبث نبودن افعال ندارد تا با استناد به آن، چنین استفاده‌ای از تحقق معجزه توسط خداوند بر دستان پیامبران داشته باشد.

اشکال دوم: اشکال اصلی اینکه از اساس تلازم انحصاری میان ایمان به خداوند

و تحقق معجزه قابل پذیرش نیست؛ چه آنکه اولاً راه‌های بسیاری برای ایمان به خداوند و شناخت او، از جمله ادله مستقل عقلی، وجود دارد و ثانیاً اگر حتی ملازمه را بپذیریم، از آنجا که ایشان الهی بودن را در تحقق معجزه دخیل می‌داند دیگر نمی‌توان از راه معجزه به اثبات خداوند استدلال کرد؛ چراکه یک دور آشکار شکل می‌گیرد.

۲. دلیل دوم: ترابط حکمت الهی و اعجاز

مراغی پس از تبیین دلیل پیشین، در عبارتی کوتاه استدلال دیگری را برای اثبات معرفت بخشی معجزه در مسیر اثبات وجود خداوند، بیان نموده است. بر این اساس وی معتقد است می‌توان از راه حکمت خداوند در اعطای معجزات به پیامبران و اولیاء الهی، پی به وجود او برد.

استدلال وی در قالب یک قیاس اقترانی به این شکل قابل تبیین است: «صغری: دلالت معجزه بر اثبات وجود خداوند، مقتضای حکمت الهی است؛ کبری: هر آنچه مقتضای حکمت الهی است، حق است؛ نتیجه: پس دلالت معجزه بر اثبات وجود خداوند، حق است».

آنچه نتیجه بخشی استدلال فوق را تضمین می‌کند، اثبات صغری و کلیت کبری است. مراغی به تفصیل به اثبات صغری و کبری قیاس فوق نپرداخته و به نظر می‌رسد حقانیت آنها را مفروغ عنه تلقی نموده است (مراغی، ۱۳۷۱ق، ۳: ۱۶۳).

فهم کلام مراغی در بیان این استدلال نیازمند دقت در سایر توضیحاتی است که وی درباره معجزات و آیات الهی داده است. در ادامه در قالب نکاتی با استمداد از سایر نظرات او به تبیین کلام وی می‌پردازیم:

۱. پیش فرض‌های استدلال مراغی اولاً حکیم بودن خداوند، ثانیاً فاعلیت او در ایجاد معجزات و ثالثاً ناتوانی مردم از آوردن مثل آن است. وی حکیم بودن خداوند را به این معنا می‌داند که او هیچ کاری را جز از روی مقتضای مصلحت انجام نمی‌دهد (همان، ۱: ۲۱۴)، چنان‌که فاعلیت خداوند را در ایجاد معجزات، مسلم انگاشته است (همان، ۳: ۱۶۳) و در همین راستا علت ناتوانی مردم در انجام امور خارق العاده را عدم معرفت آنها به قواعد و راه‌های ایجاد آن (سنت‌های الهی) می‌داند (همان).

۲. در نگاه او باید به دو زاویه خاص اما همراستا با یکدیگر، در ظهور معجزات توجه ویژه نمود. اول این که معجزات در دست‌انسان‌هایی از جنس مردم ایجاد شده است که در ظاهر نه قدرتی فراتر از دیگر انسان‌ها دارند و نه دارای علمی برتر از

دیگران هستند، اظهار معجزات بر دستان انسان‌هایی با ویژگی‌های انسان‌وارگی از ناحیه خداوند، دارای حکمت و مصلحتی است که می‌توان یکی از آن مصالح را قطع امید مردم از انسان‌وارگی این معجزات دانست (همان، ۸: ۱۴۵).

۳. زاویه دیگر اینکه معجزات، خرق سنت‌های عادی الهی است و از این جهت هر معجزه‌ای تا ابد معجزه خواهد ماند؛ چراکه جز از طرق دخالت صریح خداوند امکان خرق این سنت‌ها وجود ندارد (همان، ۳: ۱۶۳).

۴. حال با عنایت به ویژگی هستی‌شناختی معجزه، وی معتقد است از اساس خداوند این امر خارق‌العاده با این اوصاف را برای اثبات وجود خود به مردم، عرضه کرده است و چه مصلحتی بالاتر از این می‌تواند حکیمانه بودن افعال خداوند را پشتیبانی کند؟

توضیح اینکه اگر قوانین طبیعت همواره ثابت و بدون تغییر باشد، انسان (به علت یکنواختی آن) خدا را از یاد خواهد برد. از این جهت اگر خداوند با خرق گهگاه این سنت‌ها که تنها از دست توانای خود بر می‌آید، عظمت خود را برای انسان‌ها نمایان ساخته و از این مسیر وجود‌صانعی را برای آن‌ها یادآوری کند، امری بسیار حکیمانه خواهد بود. نتیجه آنکه چون حکمت الهی، انجام این کار حکیمانه را اقتضا می‌کند پس می‌توان گفت معجزه با تحققش، نشانه‌ای آشکار بر وجود خداوند است (همان).

ارزیابی

استدلال مراغی از استحکام لازم برای اثبات نتیجه برخوردار نیست؛ هر چند کبرای کلی قیاس او خالی از اشکال است اما عمده اشکال استدلال او متوجه صغرای استدلال اوست؛ چراکه به زعم او میان اعتقاد به حکمت خداوند و دلالت معجزه بر اثبات وجود خداوند یک رابطه تلازمی وجود دارد؛ به گونه‌ای که اگر به هر دلیلی دلالت معجزه بر اثبات وجود خداوند را نپذیریم لاجرم باید حکمت الهی را نادیده گرفته باشیم. در حالیکه اصل وجود این تلازم، اول کلام و نیازمند به اثبات است؛ چراکه ممکن است حکمت ایجاد معجزات از ناحیه خداوند را باز کردن مسیری برای شناخت پیامبر از سوی مردم یا امور دیگری بدانیم و چنانچه واضح است وجود یک غایت معقول برای ایجاد یک فعل، آن را جزء افعال حکیمانه قرار می‌دهد؛ از این جهت ادعای وجود «تلازم انحصاری» (که تنها راه برای نتیجه بخشی استدلال مراغی است) میان حکیمانه بودن افعال خداوند و دلالت معجزه بر اثبات خداوند، ادعای بدون دلیل است.

جمع بندی

با عنایت به آنچه گذشت، مشخص می‌شود از مجموع استدلال‌هایی که اندیشمندان مسلمان برای اثبات کارکرد معرفتی معجزه در اثبات خداوند بیان کرده‌اند، نمی‌توان یک برهان عقلی که ایفا کننده یقین بالمعنی الاخص است به دست آورد. از این جهت از زاویه کارکرد فلسفی معجزه باید آن را فاقد معرفت بخشی در اثبات خداوند دانست.



فهرست منابع

۱. **قرآن کریم**
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ق، **تفسیر القرآن العظیم** (ابن ابی حاتم)، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹ش، **النجاة**، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۴. ابن عادل دمشقی حنبلی، عمر بن علی، ۱۴۱۹ق، **اللباب فی علوم الکتاب**، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، **تفسیر القرآن العظیم** (ابن کثیر)، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۶. احمدی، محمد امین، ۱۳۸۹ش، **تناقض نما یا غیب نمون**، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل** (تفسیر البیضاوی)، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸ش، **تبیین براهین اثبات خدا**، قم، نشر اسراء.
۹. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۵ش، دلالت معجزات بر اثبات وجود خدا، **فصلنامه قبسات**، پاییز ۱۳۸۵، شماره ۴۱، ص ۷۹-۹۴.
۱۰. سبحانی، علیرضا، ۱۳۹۹ش، **برهان نبوت پژوهشی فراگیر پیرامون معجزه**، قم، انتشارات توحید.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۶۹ش، **شرح المنظومة** (با تعلیقات حسن زاده)، تهران، نشر ناب.
۱۲. سجادی، جعفر، ۱۳۷۵ش، **فرهنگ علوم فلسفی و کلامی**، تهران، امیر کبیر.
۱۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۰۴ق، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ اول.
۱۴. شیرازی، صدر المتألهین، ۱۴۱۱ق، **شرح اصول الکافی**، تهران، پژوهشگاه وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شیرازی، صدر المتألهین، ۱۳۶۱ش، **تفسیر القرآن الکریم**، قم، بیدار، چاپ دوم.
۱۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن، بی تا، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، مکتبه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۲ش، **اعجاز قرآن**، تهران، مرکز نشر فرهنگی

- رجاء، چاپ اول.
۱۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸م، *التفسیر الكبير*: تفسیر القرآن العظیم، اردب (اردن)، دار الکتب الثقافی، چاپ اول.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.
۲۱. علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، ۱۴۲۷ق، *الحاشیة علی اصول الکافی*، قم، دار الحدیث، چاپ اول.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الكبير* (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۲۵ق، *أنوار الحکمة*، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
۲۴. قاضی عبد الجبار بن احمد، بی تا، *شرح الاصول الخمسة*، قاهره، مکتبه الوهبة.
۲۵. قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، قاهره، الدار المصرية.
۲۶. قدردان قراملکی، محمد حسن، ۱۳۸۱ش، *معجزه در قلمرو عقل و دین*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۲۷. قزوینی، ملا خلیل بن غازی، ۱۳۸۷ش، *الشافی فی شرح الکافی*، قم، چاپ اول.
۲۸. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸ش، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۲۹. قونوی، اسماعیل بن محمد، ۱۴۲۲ق، *حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی و معه حاشیة ابن التمجید*، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۳۰. کمره‌ای، محمد باقر، ۱۳۵۱ش، *آسمان و جهان*، تهران، انتشارات اسلامیة، چاپ اول.
۳۱. مازندرانی، مولی صالح، ۱۳۸۲ق، *شرح الکافی*، تهران، المکتبه الاسلامیة، چاپ اول.
۳۲. مجلسی، محمداقرب بن محمدتقی، ۱۳۸۶ش، *حق الیقین*، تهران، انتشارات اسلامیة.
۳۳. مجلسی، محمداقرب بن محمدتقی، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
۳۴. مراغی، احمد مصطفی، ۱۳۷۱ق، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار الفکر، چاپ اول.
۳۵. نراقی، مهدی بن ابی ذر، ۱۳۶۹ش، *أنیس الموحدين*، تحقیق محمد علی قاضی طباطبایی، تهران، الزهراء علیها السلام.
۳۶. هاشمی خوبی، میرزا حبیب الله، ۱۴۰۰ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، تهران، مکتبه الاسلامیة، چاپ چهارم.