

نسبت سنجی میان معجزه و قانون علیّت در اندیشه متفکران اسلامی و غربی

محمد کرمی نیا^۱ و مرضیه مینایی پور^۲

چکیده

مقاله پیش رو به بررسی نسبت حاکم میان پدیده اعجاز و قانون علیت پرداخته و در پی پاسخ به این پرسش است که چه نسبتی میان این دو پدیده حاکم می‌باشد؟ برای دستیابی به این پاسخ، روش کلامی - فلسفی پیش گرفته شد و در قالب علل شناخته نشده، علل تسخیر شده یا علل فراطبیعی دست می‌یابد که لازم به نظر می‌رسد در کنار این نتایج، نظریه‌های دیگری چون تنافی معجزه با قانون علیت یا نفی معجزه و نفی قانون علیت مطرح شود و نویسنده به ارزیابی دقیق آنها بپردازد. در این باره نخست با معناشناسی، مباحث مربوط به معجزه جمع‌بندی می‌شود و سپس به بیان مطالبی در مورد علت و نیز پیامدهای انکار اصل علیت، مباحث مربوط به علیت به اتمام می‌رسد. در پایان مقاله پس از تبیین مفاهیم طرف نسبت موضوع تحقیق، به نسبت سنجی میان آن دو پدیده پرداخته می‌شود و حاصل آن هفت دیدگاه خواهد بود که در ضمن سه گام «هم‌سویی معجزه با قانون علیت»، «تنافی معجزه با قانون علیت» و «انکار نسبت میان معجزه و قانون علیت» تبیین، نقد و بررسی می‌گردد. با بیان این هفت دیدگاه، می‌توان ادعا کرد تمامی نظرات در این باره مطرح گردیده است. هرچند باز، مجال برای جویندگان راه حقیقت واسع می‌باشد.

واژگان کلیدی: معجزه، قانون علیت، متفکران غربی، اندیشمندان اسلامی، نسبت سنجی.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۷/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۱۱

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث قم / نویسنده مسئول (karaminia.mohammad@yahoo.com).
۲. طلبه سطح سه و دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (m.minaipour@yahoo.com).

مقدمه

پدیده معجزه در طول تاریخ ادیان، از جوانب گوناگون، اندیشه متفکران را به خود مشغول کرده است. می‌دانیم یکی از اصول عقاید مسلمانان مسئله نبوت است که مستقیماً با موضوع تحقیق حاضر در ارتباط است؛ چراکه در بحث شناسایی مصداق نبی، آنچه از دیگر شناسه‌ها پُر اهمیت‌تر، رایج‌تر و عامه فهم‌تر است، مسئله معجزه می‌باشد. حال آنکه اگر نتوان نسبت‌سنجی معقولی میان مسئله اعجاز و قانون فراگیر و مقبول فهم بشریت که همان قانون علیت است، انجام داد، این شناسه یعنی معجزه، از کارکرد خود می‌افتد یا دست‌کم در کاشفیت خود متزلزل می‌گردد و این امر به‌نوبه خود باعث ضربه به بنیادی‌ترین اصول دینی می‌شود؛ بنابراین لازم است پیش از شبهه‌پراکنی‌ها و شیطنت‌بازی شیاطین صفتان، دست به کار شده و خود به تبیین این نسبت حاکم بپردازیم تا با روشن شدن مسئله بتوانیم چراغ پُرفروغ رسالت انبیا را هرچه بیشتر بر مسیر سعادت بشریت بتابانیم.

۱. مفهوم شناسی اعجاز

از آنجاکه بحث ما در اعجاز در مورد کلمه «معجزه» می‌باشد، ضروری است نخست به تعریف لغوی و اصطلاحی کلمه «معجزه» بپردازیم.

۱-۱. معنای لغوی معجزه

معجزه از ماده عجز مشتق شده و دارای دو اصل صحیح است که در ذیل بدان اشاره می‌کنیم: اصل نخست، «عَجَز» به فتح عین و سکون جیم بوده و به معنای «ضعف» می‌باشد و از دو باب «ضرب» و «سمع» از این ماده، فعل استعمال گشته است. برخی ریشه این لغت را بدین معنا گرفته‌اند و لغات «عاجز» و «عجوز» را - که به زن کهنسال اطلاق و جمع آن «عجائز» می‌شود - باتوجه به معنای مذکور معنا کرده‌اند.

برخی اصل دیگری را در مورد این لغت به کار می‌گیرند و آن عبارت است از «عَجَز» به فتح عین و ضمّ جیم که به معنای «مؤخّر الشیء» بوده و جمع آن «أعجاز» می‌باشد (ابن فارس، [بی تا]، ص ۲۳۲).

اکنون باتوجه به دو اصل یادشده، اگر بخواهیم کلمه «معجزه» را معنا کنیم، باید توجه داشته

باشیم نسبت به اصل دوم، استعمالی در لغت عرب نداشته، ولی نسبت به اصل نخست که «عَجَز» به فتح عین و سکون جیم باشد، به‌عنوان اسم فاعل از باب افعال استفاده شده است (فیروزآبادی، ۱۹۹۴، ج ۱۵، ص ۱۱۹).

از آنجا که معنای شایع باب افعال متعدی کردن فعل لازم است، معنای کلمه معجزه «به عجز در آورنده و ناتوان کننده» می‌شود و اگر معنای غیرشایع باب افعال را که «آشکار کردن» باشد، بگیریم، معنایش «آشکار کننده عجز و ناتوانی دیگران» می‌گردد. با این معنا تفتازانی با عبارت «حقیقة الإعجاز إثبات العجز ثم إستعیر لإظهاره» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۱) اشاره می‌کند. اگرچه تفسیر به معنای استعاره از معنای غیرشایع نیست، ولی در مورد حرف «ه» در انتهای کلمه، برخی آن را مبالغه دانسته‌اند (فیروزآبادی، ۱۹۹۴، ج ۱۵، ص ۲۱۱)؛ مانند کلمه «طاغیه» که به «انسان بسیار طغیان کننده» گفته می‌شود. با توجه به این کاربرد، معنای معجزه «بسیار به عجز در آورنده» می‌باشد و بعضی آن را «هاء» نقل از وصفیت به اسمیت گرفته‌اند (تفتازانی، ۱۹۹۴، ج ۵، ص ۱۱)؛ یعنی معجزه از وصفیت درآمده و در «آنچه سبب عجز می‌شود» به‌عنوان اسم به کار برده می‌شود.

۱-۲. معنای اصطلاحی معجزه در اندیشه متفکران اسلامی و مغرب‌زمین

در تعریف اصطلاحی معجزه، بر آنیم که این واژه را در اصطلاح متفکران اسلامی و مغرب‌زمین کنکاش کنیم؛ چرا که نوع تعریفی که در این باره ارائه کرده‌اند، سهم بسزایی در شناخت دیدگاه‌های ایشان نسبت به این امر دارد و در تقابل‌سنجی‌ها در رابطه با معجزه و قانون علیت این دیدگاه‌ها نقش خود را ایفا خواهند کرد.

۱-۲-۱. معجزه در دیدگاه متفکران اسلامی

در این قسمت از مقاله پیش رو، به واکاوی جایگاه معجزه نزد دانشمندان اسلام (امامیه، اشاعره و معتزله) پرداخته خواهد شد.

۱-۲-۱-۱. معجزه از منظر علمای امامیه

شیخ مفید در تعریف معجزه می‌نویسد: «معجزه امری خارق‌العاده است که مطابق با دعوا بوده، مقرون به تحدی می‌باشد و خلق از آوردن مثل آن، متعذّرند» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۵). خواجه

نصیرالدین طوسی در **کشف المراد** در این باره این گونه قلم می‌زند: «ثبوت آنچه که معتاد نیست یا نفی آنچه که معتاد است، همراه با خرق عادت و مطابقت دعوا» (علامه حلبی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۰). محقق خوبی، صاحب **تفسیر البیان** معتقد است:

معجزه در اصطلاح این است که مدعی منصبی از مناصب الهی، برای صدق دعوی خود، چیزی را بیاورد که نوامیس طبیعت را خرق کند و غیر او از آوردن آن عاجز باشند (خوئی، ۱۴۰۱، ص ۳۳ / خوئی، ۱۴۲۷، ص ۲۷).

البته سید مرتضی، ابوصلاح حلبی، محقق بحرانی و فاضل مقداد نیز تعاریفی را ارائه داده‌اند (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۸۳ / حلبی، ۱۴۱۷، ص ۱۵۴ / بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۲۷ / مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۰۶).

۱-۲-۱-۲. معجزه از منظر علمای اشاعره

ابوالحسن اشعری درباره معجزه می‌نویسد: «معجزه فعلی است خارق عادت، مقترن به تحدی، سلیم از معارضه که از حیث قرینه، نازل منزله تصدیق قولی می‌باشد» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۲). شریف جرجانی آن را این گونه شرح می‌دهد: «معجزه امریست خارق عادت، داعی بر خیر و سعادت، مقرون بر دعوی نبوت که از آن قصد می‌شود راستی کسی که ادعای رسالت من جانب الله دارد» (جرجانی، ۱۴۱۲، ص ۹۶). نویسنده کتاب **شرح المواقف** در تعریف این واژه آورده است:

معجزه به حسب اصطلاح، نزد ما عبارت است از آنچه که قصد می‌شود به سبب آن اظهار کسی که ادّعی او رسول خداست و برای آن هفت شرط است که از آن شروط اینکه آن فعل، فعل الهی باشد یا قائم مقام فعل الهی و خارق عادت باشد و... (ایچی، ۱۳۲۵، ص ۲۲۲).

۱-۲-۱-۳. معجزه از منظر علمای معتزله

متکلم مشهور معتزلی قاضی عبدالجبار در تعریف این اصطلاح معتقد است:

حقیقت معجزه این است که از جانب خداوند واقع گردد، حقیقتاً یا تقدیراً و به سبب آن عادت نقض می‌گردد و... مردم از آوردن مثل آن در جنس یا صفت معذور باشند و بر سبیل تصدیق مدعی نبوت، اختصاص به او داشته باشد (عبدالجبار، [بی تا]، ص ۱۹۹).

۱-۲-۱-۴. دیدگاه نویسنده درباره تعاریف متکلمان مسلمان

در جمع‌بندی تعاریف متکلمان مسلمان می‌توان گفت اعتقاد به قانون علیّت یا عدم پذیرش آن،

سهام عمده‌ای در اختلاف آرای کلامی در موضوع «معجزه» داشته است و در مرحله دوم، نوع نگرش به تناسب معجزه و قانون علیت باعث صف‌بندی آرای گوناگون در عرض یکدیگر خواهد شد.

۱-۲-۲. معجزه در دیدگاه متفکران مغرب‌زمین

پس از بیان دیدگاه متفکران اسلامی در مورد مسئله اعجاز، اکنون برای متمیم کلام در این باره، به بیان تعاریف متفکران مغرب‌زمین از معجزه، در چهار عنوان خواهیم پرداخت.

۱-۲-۲-۱. معجزه نقض قانون طبیعت

این تعریف که در دیدگاه غالب فلاسفه مغرب‌زمین در مورد معجزه به کار می‌رود، معجزه را ناقض نظم طبیعی دانسته، آن را استثنایی می‌داند که با مداخله عامل فوق طبیعی حاصل می‌شود. هیوم در تعریف معجزه آشکارا بر مفهوم نقض قانون طبیعت و تخلف از آن تأکید کرده است: ... معجزه نقض قانون طبیعت است و از آنجاکه 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 بتوان تصور کرد ... معجزه می‌تواند دقیقاً چنین تعریف شود: تخلف از یک قانون طبیعت به وسیله اراده خاص خدا یا به وسیله یک عامل نامرئی (احمدی، [بی‌تا]، ص ۴۴ / ضمیمه اول از کتاب مذکور، مقاله «درباره معجزات» از دیوید هیوم، ص ۴۱۰).

معجزه بدین معنا از زمان هیوم به بعد مورد توجه برخی فیلسوفان قرار گرفته، از موضوعات مهم فلسفه دین به حساب آمده است و غالباً این تعریف از معجزه را پذیرفته‌اند. از میان معاصران نیز پیش از همه ریچارد سوین برن، بر مفهوم نقض قانون طبیعت تأکید کرده و اذعان داشته است هر اندازه معجزه عجیب و غریب‌تر و نقض قانون طبیعت در آن آشکارتر باشد، بهتر می‌تواند ملاک عینی و قابل سنجش برای اثبات حقانیت دین خاص ارائه دهد (احمدی، [بی‌تا]، ص ۴۴).

۱-۲-۲-۲. معجزه حادثه‌ای معنادار در اثر هماهنگی رویدادها

در تعاریف پیشین تأکید شده است که خارق‌العاده بودن حادثه باید در حدی باشد که بتوان آن را ناقض قانون طبیعت به حساب آورد، ولی برخی فلاسفه دین این شرط را ناصواب دانسته‌اند و گفته‌اند می‌توانیم حوادثی را نشان دهیم که برای برخی انسان‌ها به‌رغم اینکه با علل و عوامل طبیعی وقوع آنها قابل تبیین است، معجزه به حساب می‌آید.

آر. اف. هلند در بخشی از مقاله خود می‌نویسد:

موقعیت کنونی جهان در هر لحظه، معلول و محصول موقعیت قبلی آن است و قوانین و شرایط مقدم، تعیین می‌کنند که چه حادثه‌ای به دنبال حادثه دیگر می‌آید. در این میان تقارن و هماهنگی رخداد دو حادثه که هر کدام مسبوق به علل و اسبابی و از نوع نادرالوقوع و خلاف متعارف می‌باشد. گاهی این تقارن و هماهنگی به علت ارتباط وثیقی که با زندگی آدمی، نیازها، امیدها و ترس و لرزهای او دارد، برای وی احساس برانگیز و بااهمیت بوده و بر اساس نگرش و تلقی دینی، معنای دینی پیدا کرده و ناشی از خیرخواهی خداوند دانسته می‌شود؛ بنابراین معنای موهبت و معجزه به خود می‌گیرد و درحالی که همین حادثه را کسی که نگرش و دیدگاه دینی ندارد، ناشی از بخت و اقبال خود می‌داند و از ستاره بخت و اقبال خویش تشکر می‌کند (برن، ۱۳۷۷، ص ۷).

در ارزیابی این تعریف، همان‌گونه که دیده شد، معنای ضعیفی از معجزه ارائه شده است و صرفاً به این مسئله بسنده شده که آن حادثه غیرمتعارف که در زندگی انسان مهم است، فقط از دیدگاه مؤمنان دارای معنای دینی بوده، معجزه تلقی می‌شود و ملحدان نمی‌توانند در فهم و اذعان آن با مؤمنان مشترک باشند (احمدی، [بی‌تا]، ص ۴۴). افزون‌بر آن این تعریف فاقد ارکان و شرایط اعجاز اصطلاحی است؛ چراکه در معجزه اصطلاحی، ارکانی مانند ادعای پیامبری، تحدی و عدم معارضه لحاظ شده است که از آنها در این تعریف خبری نیست (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۶۸).

۱-۲-۳. معجزه حادثه‌ای، نشانه‌ای و آیتی

پل تیخ، معجزه را به معنای رویداد نشان‌دهنده گرفته و اذعان داشته است چنین حادثه‌ای دارای سه شرط اساسی می‌باشد:

۱. حادثه فوق‌العاده، تکان‌دهنده و حیرت‌زا بوده، بدون اینکه با ساختار عقلانی واقعیت ناسازگار باشد.
۲. به راز وجود اشاره کند و ارتباط و نسبت آن را با ما به نحو معین آشکار سازد.
۳. رخدادی باشد که به عنوان «رویداد نشان‌دهنده» از یک تجربه خلسه‌آمیز دریافت شده باشد.

وی تأکید دارد معجزه نباید برهم‌زننده ساختار عقلانی واقعیت و نظام جاری در آن که شرط اول معجزه است، باشد؛ بنابراین او تعریف معجزه به نقض قانون طبیعت را نمی‌پذیرد؛ زیرا اعتقاد دارد تحقیق زبان‌شناختی و فقه‌اللغة نشان می‌دهد در عهد جدید [انجیل] در توصیف

حوادثی که ما آنها را معجزه می‌نامیم، کلمه یونانی «Semeion» به کار رفته است که به معنای علامت و نشانه می‌باشد و این توصیف بیشتر ناظر به «وجه دلالت و معنای دینی» آن حوادث بوده و ما آنها را معجزه می‌نامیم.

تیلیخ با درنظر گرفتن این شیوه معناگری از معجزه و قرار دادن آن در کنار نظریه‌اش، نتیجه گرفت که باید زبان دین و زبان کتاب مقدس را زبان نمادین معرفی نماید؛ لذا می‌توان گفت به نظر پل تیلیخ، گزاره‌هایی از قبیل اینکه «عیسی مسیح کور مادرزاد را بینایی داد»، تعبیری نمادین است، نه گزاره‌ای که حاکی از وقایع تاریخی باشد (به نقل و اقتباس از: احمدی، [بی‌تا]، ص ۶۱). طبق این تعریف، آنچه در اعجاز درخور تأمل و عنایت است، ماهیت فعل و خارق‌العاده بودن آن نیست، بلکه معنا و دلالت آن که همان آیه و نشانه‌بودنش است، مورد توجه و ملحوظ می‌باشد (همان، ص ۶۵).

در ارزیابی این تعریف می‌توان گفت آنچه گفته شده، تعریف به لازمه معجزه است، نه خود معجزه که به عنوان فعلی است که خواستار تعریف می‌باشد. همچنین مبنای نظریه وی نیز که نمادین بودن گزاره‌های دین است، مورد تضارب آرا می‌باشد.

۱-۲-۲-۴. معجزه حادثه‌ای تبیین‌ناپذیر

برخی اندیشوران که متوجه ابهامات حقیقت اعجاز و عدم شناخت آن شده‌اند، آن را فراتر از فهم آدمی توصیف کرده‌اند و به جای ارائه تعریف، به عجز و ناتوانی خود اذعان کرده و برخی اندیشوران که متوجه ابهامات حقیقت اعجاز و عدم شناخت آن شده‌اند، آن را فراتر از فهم آدمی توصیف کرده‌اند و به جای ارائه تعریف، به عجز و ناتوانی خود اذعان کردند. پترسون درباره این مطلب می‌نویسد: از دوران هیوم به این سو، بیشتر فیلسوفان به این نتیجه رسیده‌اند که معجزات، موارد ناقض طبیعی‌اند؛ یعنی آنها برای پیش‌برد بحث، فرض کرده‌اند معجزات وقایعی هستند که برای آنها نمی‌توان هیچ تبیین طبیعی جامعی عرضه کرد و تلاش کرده‌اند به نحوی معجزات را افعال مستقیم خدا معرفی کرده و اعتقادات غالب افراد را بدان سو سوق دهند؛ بدین معنا که اگر خداوند مستقیماً بر سلسله علل و معلول‌های ذی‌ربط سبقت نمی‌جست یا در آنها جرح و تعدیلی روا نمی‌داشت، این واقع دقیقاً به این نحوی که رخ داده‌اند، واقع نمی‌شدند، اما باید توجه داشت این مدعا صرفاً بیان دیگری است از اینکه این قبیل وقایع هیچ تبیین جامعی بر مبنای علل طبیعی

ندارد؛ بنابراین به نظر می‌رسد تمام افعال مستقیم خداوند به خودی خود وقایعی هستند که هرگز به لحاظ طبیعی قابل تبیین نمی‌باشند (پترسون و همکاران، [بی‌تا]، ص ۳۰۱).

همچنین جان هرمن رندل در این باره می‌گوید:

از معجزه معمولاً رویدادی برآینده از علمی فراطبیعی که طبیعت را معلق می‌دارد، مراد گرفته می‌شود، ولی در حوزه فراخته، لفظ معجزه یعنی هرچیز «تبیین‌ناپذیر» بر حسب طبیعی و رأی فهم آدمی» (رندل، [بی‌تا]، ص ۱۵۷).

بنابراین چنانچه دیده شد، این دست از اندیشوران به ارائه و تعریف نپرداخته‌اند، بلکه فقط تبیین‌ناپذیری و عدم تعریف‌پذیری آن را به‌نمایش گذاشته‌اند.

۱-۲-۲-۵. دیدگاه نویسنده درباره تعاریف متفکران مغرب‌زمین

در جمع‌بندی تعاریف متفکران مغرب‌زمین باید گفت تعریف اول و تعریف چهارم، هردو در ماهیت ناقض قانون طبیعت بودن معجزه، همسویی دارند، با این تفاوت که در تعریف اولی همین ناقض طبیعت بودن را به‌عنوان شاخصه‌ای برای معرّف بودن، پسندیده است و معجزه را بدان تعریف کرده است، اما در تعریف چهارم به ناقض طبیعت بودن معجزه به‌عنوان شاخص تعریفی، نگریسته نشده و حتی آن را به‌خاطر همین خصوصیت تبیین‌ناپذیر معرفی می‌کند.

تعریف دوم و سوم نیز هرچند از این حیث که معجزه مطابق قوانین طبیعی است، همسویی داشته و هردو می‌گویند: می‌توانیم معجزه را بیان کنیم که به‌رغم هماهنگی با علل طبیعی، معجزه خوانده می‌شوند، ولی این دو تعریف از حیث دیگری با یکدیگر تفاوت دارند و آن اینکه در تعریف دوم، معجزه به‌عنوان واقعه‌ای خارجی است و وقوع تاریخی دارد. اگرچه معجزه بودن یک واقعه فقط از دیدگاه فرد دین‌دار قابل تبیین است، اما در تعریف سوم لازم نیست واقعه‌ای تاریخی رخ دهد؛ چراکه طبق این نظریه، زبان دین، زبانی نمادین فرض شده و در نتیجه معجزات بیان‌شده از زبان دین را به‌عنوان نمادین می‌گیرند که نتیجتاً به معجزه فقط از حیث نشانه و علامت نگریسته می‌شود، نه اینکه خود فعل بیان شود و چگونگی اتفاق آن مورد توجه قرار گیرد.

۲. مفهوم‌شناسی علیت

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های انسان نخستین، مسئله علیت بوده که سرآغاز آن

به نخستین روزهای پیدایش بشر برمی‌گردد. به جرأت می‌توان از مسئله علیت که همواره در طول اعصار و قرون گوناگون ذهن بشر را به تسخیر خود درآورده است، به‌عنوان مبدأ و سرآغاز اندیشه پویای بشری یاد کرد. مسئله‌ای که توانست ذهن بشری را به تکاپو وادارد و دروازه‌های تمدن و علم را فراروی انسان بگشاید. شهیدمطهری در باب اهمیت و سابقه قانون علیت این‌گونه اظهار می‌دارد:

در میان مسائل فلسفی، قانون علت و معلول از لحاظ سبقت و قدمت، اولین مسئله‌ای است که فکر بشر را به خود متوجه ساخت و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است. برای انسان که دارای استعداد «فکرکردن» است، مهم‌ترین عاملی که او را در مجرای تفکر می‌اندازد، همان ادراک قانون علیت و معلولیت است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۵).

مسئله علیت به‌اندازه‌ای روشن است که به استدلال، دلیل و برهان احتیاج ندارد و شهیدمطهری نیز در مورد بدیهی بودن اصل علیت می‌فرماید: «نیاز ممکن به علت بدیهی است؛ یعنی احتیاج به اقامه برهان ندارد و اگر کسی تردیدی در این مطلب داشته باشد، تردیدش از آن جهت است که موضوع را تصور نکرده، نه اینکه ممکن است کسی تصور صحیحی از این مطلب داشته باشد و درعین حال که تصور صحیحی دارد، شک بنماید» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۵۰)، اما همواره در طول تاریخ بشر کسانی بوده‌اند که توانایی درک این اصل بدیهی و ضروری را نداشته‌اند؛ بدین منظور در این بخش از مقاله به تعریف اصل علیت از منظر عالمان مسلمان و علمای مغرب‌زمین پرداخته می‌شود تا با روشن شدن این اصل بتوانیم در بخش‌های آتی به نسبت‌سنجی میان این قانون و امر اعجاز، عملکرد مناسبی را در پیش گرفته باشیم.

۲-۱. معنای لغوی علیت

«علت» در لغت به‌معنای بیماری است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۳۶۷). دلیل این استعمال را برخی این‌گونه توجیه کرده‌اند که بیماری در هر موجودی سبب ضعف بنیه جسم آن می‌گردد که در ابتدا این سببیت فقط شامل جنبه منفی (ایذا و اذیت) بوده، ولی بعدها این واژه در عرف توسعه یافته و هرچیزی که سبب تحقق چیز دیگر می‌شود، از آن به علت تعبیر کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۷۷). تهانوی اصطلاح مذکور را این‌گونه معنا می‌کند: «علت در لغت، اسم است بر عارضی که با حلول آن، وصف محل، بدون اختیار تغییر می‌کند» (التهانوی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۶۲۶، ماده سبب).

۲-۲. معنای اصطلاحی علیت در اندیشه متفکران اسلامی و مغرب‌زمین

در تعریف اصطلاحی «علت» اختلاف‌هایی هست و عمده این اختلاف‌ها ناشی از نوع نگرش عالمان به بحث علیت و اختلاف تصویری است که از منشأ پیدایش علیت دارند.

۲-۲-۱. علیت در دیدگاه متفکران اسلامی

در این قسمت از مقاله پیش رو، به واکاوی جایگاه علیت نزد دانشمندان اسلام (امامیه، اشاعره و معتزله) پرداخته خواهد شد.

۲-۲-۱-۱. علیت از منظر علمای امامیه

امامیه در پرتو نورانی اهل بیت عصمت و طهارت^{علیهم‌السلام} از روزهای نخست، به عقل آن رسول باطنی، بهای کافی داده و به اصل علیت، نگرش مثبتی داشته و برخلاف معتزله با پذیرش اصل علیت، دست خداوند را در روند طبیعت «افعال انسانی و تأثیر اجسام» نمی‌بندد؛ زیرا خواستگاه امامیه در مسئله علیت، نظریه «الأمر بین الأمرین» است که طبق این دیدگاه از فاعلیت الهی در تأثیر اجسام چشم‌پوشی نمی‌شود و با اعتقاد به علل طولی، نقش هریک از فاعل‌ها در جای خود محفوظ می‌باشد. محقق طوسی در تعریف این واژه می‌فرماید:

هرآنچه که از آن، امری یا به‌صورت استقلالی یا انضمامی صادر می‌شود، علت آن امر نامیده شده و آن امر صادرشده، معلول آن علت می‌باشد (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴).

علامه حلی ذیل بحث علیت می‌نویسد:

آنچه که شیء در وجودش بدان احتیاج دارد، علت آن شیء است که گاهی علت تامه بوده و گاهی علت ناقصه می‌باشد. از این میان جمیع مایتوقف علیه وجود الشیء را که بیان باشد، از فاعل و قابل و شرط و عدم مانع و هرآنچه که دخلی در تأثیر دارد را علت تامه و بعض مایتوقف علیه وجود الشیء را علت ناقصه می‌گویند (حلی، ۱۳۳۷، ص ۹۴).

از متکلمان معاصر، جعفر سبحانی در کتاب **الهیات**، علت را از دو دیدگاه بررسی می‌کند. وی از دیدگاه الهی، علت را افاضه‌کننده وجود و خارج‌کننده اشیا از عدم دانسته و از منظر مادیون، علت را ایجادکننده حرکت، فعل و انفعالات در ماده معرفی می‌کند (سبحانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۷۵-۷۶).

۲-۲-۱-۲. علیت از منظر علمای اشاعره

اشاعره از آنجا که همه حوادث و فعل و انفعالات جهان مادی را فعل مستقیم خداوند متعال می‌پندارند و مخالف تأثیر اجسام و طبایع در یکدیگرند، علت را فقط در حیطة فاعلیت خداوند متعال معنا می‌کنند و آنچه را از تأثیر و تأثرات میان پدیده‌های عالم به‌نظر می‌آید، با نظریه «عادت» توجیه می‌کنند که بازگشت آن، همان اختصاص فاعلیت در قادر مطلق می‌باشد. تفتازانی به این مطلب این‌گونه اشاره دارد: «لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى، كان معنى العلة من الممكنات ما جرت العادة بخلق الشيء عقبيه» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۳۶)؛ یعنی از آنجا که موجد در نزد ما مستغرق در الله است، معنای علت در ممکنات نیز این‌گونه می‌شود: علت آن چیزی است که عادت، به خلق شیء عقیب آن تعلق گرفته است. غزالی نیز پس از بیان نظر فلاسفه در اینکه فاعل احراق، آتش است و فاعلیت‌ش بالطبع می‌باشد، می‌گوید:

فاعل احراق خداوند متعال است که با واسطه ملائکه یا بدون واسطه، دست به احتراق و سوزاندن می‌زند و اما نقش آتش در این میان نقش جمادی است که هیچ فاعلیتی برای آن قابل تصور نیست (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۲۴۰).

وی در مورد تولد فرزندان نیز می‌گوید: «وجود آنان از جهت مبدأ اول است» (همان، ص ۲۴۱). اکنون با این توضیح که از دیدگاه اشاعره ارائه کردیم، به تعریف «علت» از منظر علمای این مکتب می‌پردازیم. فخرالدین رازی در کتاب **المباحث المشرقیه** در تعریف «علت» می‌نویسد: «آنچه که شیء بدان احتیاج دارد» (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۵۹). تفتازانی می‌نویسد:

گاهی از علت مایحتاج إليه شیء و از معلول مایحتاج إلى الشيء اراده می‌شود؛ هرچند که علت عند الإطلاق انصراف دارد به فاعل و آن، مایصدر عنی الشيء است یا استقلالاً یا با انضمام چیزی بدان (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۱۵۲).

نویسنده کتاب **التعريفات** این‌گونه آورده است: «علت آن چیزی است که وجود شیء متوقف بر آن است» (جرجانی، ۱۴۱۲، ص ۶۶). ایچی تعریفش را این‌گونه مطرح می‌کند: «تصور احتیاج شیء به غیر خودش ضروری است... پس آنچه را که احتیاج می‌شود به آن علت و شیء محتاج را معلول می‌نامند» (ایچی، ۱۳۲۵، ص ۹۹-۱۰۰).

در جمع‌بندی و حاصل سخن اشاعره می‌توان گفت ایشان علت را مایتوقف علیه وجود الشيء معنا می‌کنند که در این تعریف هرچند اختلافی با تعریف امامیه ندارند، ولی از حیث مصداق‌یابی مای

موصوله در مایتوقف، ایشان مصداق انحصاری آن را الله متعال می‌دانند و برای دیگر اشیا هیچ نقشی قائل نیستند.

۲-۱-۳. علیت از منظر علمای معتزله

معتزله بر خلاف اشاعره، اصل علیت را در میان همه پدیده‌ها قبول دارد، ولی نحوه نگرشی که به مسئله علیت دارد با آنچه که امامیه بدان قائل است، بسیار متفاوت می‌باشد. خواستگاه معتزله در مسئله علیت، نظریه «تفویض» است. جوینی تعریف علت را از دیدگاه معظم معتزله این‌گونه وصف می‌کند:

علت آن چیزی است که حکم محلش را تغییر داده و آن را از حالی به حال دیگر منتقل می‌کند که بعضی از این حالت تعبیر کرده‌اند به اینکه علت آن چیزی است که حکم به سبب آن حد برمی‌دارد (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۳).

۲-۲-۲. علیت در دیدگاه متفکران مغرب‌زمین

یکی از جنجالی‌ترین نظریات در رابطه با علیت، نظریه هیوم می‌باشد که در ضمن بحث از قانون علیت و چون و چرای آن به دنبال انکار خارجی چنین اصل و قانونی است. هیوم بحث خود را درباره علیت با توضیح درباره امور واقع آغاز می‌کند. او معتقد است تمامی استدلال‌ها درباره امور واقع، مبتنی بر رابطه علت و معلول است. فهم این رابطه به نظر هیوم، عقلی یا بدیهی نیست. حتی از راه تجربه نیز نمی‌توان رابطه‌ای را میان علت و معلول فهمید، بلکه آن ساخته قوه خیال آدمی است و درحقیقت وجود خارجی ندارد. هیوم «عادت» را به عنوان راه حل مشکلات فهم علیت مطرح می‌کند. به نظر وی بر اثر تجربه در ما عادت به وجود می‌آید که از دیدن یک شیء خاص (علت)، انتظار وقوع شیء خاص دیگری (معلول) را داریم؛ پس ما بر اثر تمایلی که از روی عادت به امور واقع یافته‌ایم، آینده را چون گذشته می‌دانیم و درحقیقت رابطه‌ای را میان علت و معلول جعل می‌کنیم. اما درحقیقت رابطه‌ای موجود نیست و قوه تخیل ما آن رابطه را می‌سازد (دیباچی، ۱۳۷۳، ص ۱۴-۱۵)؛ نتیجه اینکه ما از علت و معلول تنها دو پدیده مجاور و متعاقب را می‌فهمیم که هیچ رابطه ضروری یا ذاتی با یکدیگر ندارند، بلکه ما در اثر تکرار تجربه، رابطه‌ای را در میان آنها خیال می‌کنیم. راسل نیز قانون علیت را بدین شکل تعریف می‌کند: «مراد من از قانون علی، هر قضیه کلی است که به موجب آن بتوان وجود یک شیء یا یک واقعه را از وجود یک شیء یا واقعه دیگر استنباط کرد»

(راسل، ۱۳۵۹، ص ۲۱۵). پوپر در کتاب منطق اکتشاف علمی، درباره علیت می‌نویسد: «ادعای اصل علیت آن است که هر پیشامد از هرگونه که باشد، می‌تواند به‌صورت علمی توضیح داده شود؛ یعنی از طریق استنباط پیشگویی شود» (پوپر، ۱۳۷۵، ص ۶۵).

۲-۲-۳. دیدگاه نویسنده درباره تعاریف علیت در اندیشه علمای اسلامی و متفکران مغرب‌زمین در جمع‌بندی تعاریف ارائه شده از سوی متفکران مغرب‌زمین و علمای اسلامی، نکته قابل تذکر این است که روح مشترک و تعاریف عالمان اسلامی از علت، همان توقف و احتیاج معلول در وجودش به علت می‌باشد، اما شاهد آن بودیم که این معنا در تعریف متفکران مغرب‌زمین به‌ندرت یافت می‌شود و به‌جای آن علت را در پروسه پیش‌بینی آینده و امثال آن به‌اشتباه گرفته و باعث در حجاب‌ماندن حقیقت علیت شده‌اند.

۳. پیامدهای انکار اصل علیت

در این بخش از مقاله بر آنیم پیامدهای ناخوشایند و نتایج غیرمقبول فلسفی که به‌دنبال انکار اصل علیت یا ضرورت علیّی مترتب می‌شود را متذکر شویم تا با مشکلات و محالات ایجادشده توسط این انکارها بیشتر آشنا شویم.

۳-۱. استلزام جبر در پی نفی علیت

انسان بر حسب فهم متعارف، دارای کنش‌های اختیاری است که فاعل آنها به‌شمار می‌رود. فاعل همیشه علت تامه نیست، اما پیوسته چنین است که بخش عمده‌ای از علت تامه را فاعل یا علت فعلی تشکیل می‌دهد. فهم متعارف در این مورد با ما چون و چرا نمی‌کند و بسیاری از فلاسفه و متکلمان نیز همین تلقی عام را در قالب اصطلاحات تخصصی ریخته و می‌پذیرند، ولی اگر رابطه علیت به هر دلیل به‌طور کلی مورد تردید یا انکار قرار گیرد، بازتاب آن در اینجا نیز مشهود می‌گردد. پرسشی که مطرح می‌شود اینکه آیا انسان نسبت به فعل خود علیت فاعلی دارد یا خیر؟ روشن است که اگر پاسخ این پرسش، منفی باشد، نتیجه‌ای جز «جبر» در افعال انسانی نخواهد داشت (طاهری، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰) که به‌دنبال آن بسیاری از مباحث همچون تکلیف، ثواب و عقاب، مدح و ذم، سعادت و شقاوت، تقدیر ربانی، سرنوشت بشری، عدالت الهی و مانند آن، معقولیت خود را از دست خواهند داد و اگر کسی بخواهد برای نجات از افتادن در پرتگاه جبرگرایی به نظریاتی چون نظریه

«خلق و کسب» و... تمسک جوید، خود را از چاله بیرون کرده و به چاه انداخته است.

۳-۲. نفی علیت و امکان انقلاب علم

علیت، قانونی است که اگر برقرار باشد، محدوده آن منحصر به قلمرو و محسوسات نیست، بلکه مجموعه هستی را دربرمی‌گیرد و حتی ذات واجب‌الوجود را نیز به‌عنوان علت‌العلل شامل می‌شود؛ از این‌رو فلاسفه اسلامی بدون استثنا و متکلمان تا آنجا که تحت تأثیر فلسفه‌اند، ملاک نیاز به علت را امکان می‌دانند که برتر از حدوث است و شامل حادثات و مبدعات می‌گردد. چنین قانون عامی به‌سادگی روابط غیرمادی مفروض در عالم طبیعت را نیز دربرمی‌گیرد و ازجمله بر ذهنیات انسان، جریان عواطف، دانش او، مقدمات و آثار آن حکومت می‌کند.

یکی از این جولانگاه‌های قانون علیت، در ارتباط با ادراکات است که متناسب با ادراکات کسبی و ضروری نقش خود را ایفا می‌کند و نسبت به مقدمات و سلسله‌عللی که طی می‌شود، تقسیم مذکور در مورد ادراک صورت می‌پذیرد و تبدیل و انقلاب هریک از آن ادراکات به دیگری بدون رعایت سلسله علل مربوطه محال می‌نماید، ولی دقیقاً در همین فضا شاهدیم که در برخی منابع اشعری پس از اینکه علم را طبق سنت صوری به ضروری و کسبی تقسیم کرده‌اند، مسئله‌ای را بدین شکل مطرح می‌کنند که آیا خداوند می‌تواند علم ضروری را به کسبی و علم کسبی را به ضروری تبدیل کند؟ و درنهایت بدان پاسخ مثبتی داده‌اند (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۹۲-۹۳). این پرسش تحت عنوان «انقلاب علم» در این قسمت به‌صورت خلاصه مطرح می‌شود.

رابطه مسئله با جریان علیت و تلازم فرض مذکور با خرق نظام علیت در ادراکات، روشن است؛ زیرا هر دانش ضروری تحت تأثیر سلسله‌ای از علل ادراکی به حد ضرورت رسیده و انقلاب آن به کسبی، به‌معنای بطلان علل مزبور یا سلب ایجاب آنها نسبت به معلول است. همچنین دانشی که اکتسابی است، تا سلسله‌ای از علل ادراکی فراهم نیابند، به مرحله ضرورت نمی‌رسد و به‌دست نمی‌آید. اکنون اگر فرض شود چنان دانشی بدون طی مقدمات لازم، یک‌باره ضروری شود و ذهن از وجود آن بهره‌مند گردد، این فرض به‌معنای ترجیح یک طرف ممکن بدون حضور مرجح است؛ بنابراین روشن است که اصل مسئله در قلمرو علیت بوده و هر دو فرض مذکور مستلزم خرق نظام علیت در ادراکات‌اند (طاهری، ۱۳۷۶، ص ۱۹۶).

۳-۳. انکار علیت به منزله انکار عقل

انکار علیت با عقل آدمی سازگار نیست؛ زیرا عقل آدمی چیزی بیش از درک و فهم روابط موجودات جهان نیست و اصولاً تفاوت توان ویژه انسان که ما آن را «عقل» می‌نامیم، با قوای ادراکی دیگرش مانند حس، خیال و وهم، در این است که فقط با عقل می‌توان روابط اشیا را دریافت؛ براین اساس چون کار عقل فقط فهم و درک روابط پدیده‌هاست و از آنجا که روابط پدیده‌ها بر اساس علیت و سببیت قابل فهم می‌باشد، به‌طور طبیعی انکار علیت به منزله انکار عقل خواهد بود (ابن‌رشد، ۱۴۲۴، ص ۳۵۱).

۳-۴. انکار علیت باعث اختلال منطق فهم و علم

فهم انسان از اشیا جهان بیش از هرچیز از فهم و درک علل آن اشیا ناشی می‌شود؛ بنابراین انکار علیت به منزله انکار دستیابی انسان به حدّ و برهان است. ابن‌رشد معتقد است نفی اسباب به‌طور کلی به نفی علم درباره اشیا منجر می‌گردد و معرفت نسبت به مسببات جز از طریق معرفت نسبت به اسباب تمام نمی‌شود (همان). در توضیح این مطلب می‌توان گفت علم و معرفتی که ما نسبت به اشیا داریم، یا از نوع تصویری است یا از نوع تصدیقی. حکیمان معتقدند ما هم در معرفت تصویری نسبت به اشیا و هم در معرفت تصدیقی، به علت احتیاج داریم؛ پس با حذف علیت نه می‌توانیم به حد تام دسترسی داشته باشیم و نه می‌توانیم اقامه برهان نماییم.

۳-۵. عدم تمایز اشیا از یکدیگر

نفی ضرورت علی سبب می‌شود اشیا از یکدیگر قابل تمییز نباشند و همه بسان شیء واحد شوند؛ زیرا هر یک از اشیا دارای ذات و صفات مخصوص به خود هستند و همین ذات اقتضا می‌کند افعال خاصی از اشیا خاص صادر شود؛ مثلاً آب دارای ذات و طبیعت خاصی است که این ذات و طبیعت سبب می‌شود ویژگی‌هایی همچون سردبودن، بی‌رنگ‌بودن و سیال‌بودن را داشته باشد. همین امر سبب جدایی آب از اشیا دیگر مانند سنگ، چوب و آتش می‌شود. اگر هر یک از این اشیا همچون سنگ، چوب و آب دارای طبیعت خاصی نباشند، دیگر تمییز میان آنها برای انسان مقدور نیست و همه آنها شیء واحدی می‌شدند. ابن‌رشد در این باره می‌گوید:

با انکار تأثیرات اجسام، درباره ذاتیات و آثار آنها چه می‌توان گفت؟ هر

موجودی جز با علل و اسباب ذاتی آن قابل شناخت نیست. این ذات و ذاتیات از طریق افعال و آثارشان شناخته می‌شوند. اگر هر موجودی دارای فعل خاص خود نبود، دیگر در طبیعت خاص، اسم خاص و حد خاص هر موجودی معنا نداشت و همه پدیده‌ها یکی می‌شدند و ذهن انسان، منطوق و معرفت بشری مختل می‌شد (همان).

۳-۶. مجهول بالطبع مانند اشیا

به نظر ابن رشد، یکی دیگر از توالی فاسد انکار رابطه ضروری میان علت و معلول آن است که لازم می‌آید اشیا همیشه مجهول بالطبع باقی بمانند؛ زیرا علم یقینی درباره یک شیء آن است که آن را همان گونه که هست بشناسیم: «إن العلم اليقینی هو معرفة الشیء علی ما هو علیه» (ابن رشد، ۱۴۲۴، ص ۳۵۷). اگر ویژگی‌های ثابتی در میان اشیا وجود نداشته باشد یا به بیان دیگر اشیا دارای طبیعت ثابتی نباشند و نیز اگر خداوند خالق و مالک جهان هستی اداره‌اش را نسبت به موجودات هستی با سیاق ثابت و خاصی اعمال نکند و در هر لحظه امکان تغییر تدبیر حضرت حق وجود داشته باشد، دیگر نمی‌توان از قانون ثابت در روابط میان اشیا سخن گفت؛ بدین دلیل حقیقت اشیا همیشه برای ما مجهول باقی خواهد ماند (همان).

۳-۷. شکاکیت مطلق در پی نفی ضرورت علی

مؤلفان کتاب **عقل و تجربه از دیدگاه هیوم**، نظریه هیوم را این گونه نقل و نقد می‌کنند که هیوم می‌گوید: «هیچ تناقضی در این ادعا وجود ندارد که بگوییم A (مثل آتش) اتفاق افتد، اما حادثه B (سوختن پنبه مجاور آتش) صورت نگیرد» و در ادامه در نقد آن می‌گویند:

اگر چنین شکایتی در مورد رابطه میان علت و معلول درست باشد، نتایج دیگر هم محتمل است؛ مثلاً نتیجه بگیریم که اصلاً ندیدم آتشی برافروخته شود. شاید اشخاصی به وسیله آینه‌هایی اختلاف نوری ایجاد کرده‌اند، یا شاید من در حالت گیجی هستم، یا شاید اصلاً منی وجود نداشته باشد، یا کلاً دنیا رو به آشفستگی می‌رود، ... همه این نتایج، نتایج محتملی هستند که اگر قرار است ما شکاکیت را بپذیریم، چرا در این موارد باید یقین داشته باشیم؟ خلاصه نفی پیوند ضروری میان علت و معلول، منجر به شکاکیت مطلق می‌شود، هرچند که خود هیوم علاقه‌ای به چنین شکاکیتی نداشته باشد (خادمی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۴).

احمد احمدی درباره این مطلب این‌گونه اظهارنظر کرده است:

اگر چنین است که ادراک حسی حادثی است که اثر، مولود یا معلول مؤثر یا عامل خارج است - چنین هم هست - دیگر نمی‌توان میان این حادث و حادث‌های دیگر فرق گذاشت؛ زیرا همه آنها شیء خارجی بوده و در حدوث یا پیدایش بعد از عدم یکسان‌اند و اگر بپذیریم که ممکن است حادثی بدون علت آید، باید بپذیریم که همین ادراکات حسی که حادث هستند، ممکن است بدون علت پدید آیند و این تن‌دادن به شکاکیت مطلق است که خود هیوم با آن مخالف است (احمدی، [بی‌تا]، ص ۶۸).

آنچه بیان شد، مواردی از پیامدهای ناگواری بود که در ارتباط با نفی قانون علیت یا نفی ضرورت علیّی مترتب می‌گردد و به‌نوبه خود می‌تواند موجبات یک نظام منسجم را ایجاد کند و آن را به مرز فروپاشی بکشاند؛ حال آنکه با دیدن این عالم و نظام حاکم بر آن و روابط منسجم میان پدیده‌ها که جز با قانون اصیل علیت تبیین‌پذیر نیست، به وجود چنین اصل اصیلی که «قانون علیت» نامیده می‌شود، یقین حاصل می‌کنیم.

۴. بررسی نسبت حاکم میان معجزه و قانون علیت

با تعمیق در ماهیت اعجاز و همچنین کندوکاو در نظام حاکم بر طبیعت، به این نکته رهنمون خواهیم شد که نسبت‌سنجی میان معجزه و قانون علیت، چندان هم سهل و آسان نیست؛ زیرا ارائه نسبتی جامع و دقیق از این ارتباط، در گرو پاسخ به پرسش‌های متعددی است؛ مثلاً آیا در جهان امکان، نظام علیت حکمفرماست یا اینکه اصل صدفه جاری است؟ آیا نظام حاکم صرف عادت الهی یا روّیه مداوم طبیعت است؟ بنا بر فرض علیت، آیا علت‌های جاری منحصر به علت‌های طبیعی و شناخته‌شده است یا اینکه علت‌های طبیعی ناشناخته یا علت‌های فراطبیعی نیز در فعل و انفعالات جهان نقش دارند؟ آیا هماهنگی امور، شگفت‌انگیز بودن و خروج از قدرت انسان، شرط اعجاز است یا خیر؟ آیا اعجاز فعل خود پیامبر ﷺ است یا فعل خدا؟

اندیشوران متألّه و ملحد پاسخ‌های گوناگونی عرضه داشته‌اند و این خود زمینه اختلاف و تکثر دیدگاه‌ها در نسبت‌سنجی را فراهم آورده است که در این بخش به تحلیل و ارزیابی این دیدگاه‌ها خواهیم پرداخت.

۴-۱. گام نخست، همسویی معجزه با قانون علیت

در گام نخست که نویسنده آن را ضمن چهار گفتار آورده است، به بررسی نسبت معجزه با قانون علیت با رویکرد همسویی میان این دو پدیده می‌پردازیم؛ بنابراین قدر مشترک این چهار گفتار در قبول قانون علیت ازسویی و پذیرش اینکه معجزه با این اصل و قانون منافاتی ندارد، ازسوی دیگر می‌باشد، اما عمده تفاوت متصور میان آنها این است که مفروض از قانون علیت در سه گفتار نخست، قانون علیت طبیعی است که در نظام عالم طبیعت حکمفرماست. در گفتار چهارم از قانون علیت در حیطه فراطبیعی آن سخن به میان آمده است و به بررسی معجزه با علل فراطبیعی پرداخته شده است. در ارتباط با وجه تمییز سه گفتار نخست، می‌توان این‌گونه گفت: در گفتار نخست، مدعیانش پای خود را از علل طبیعی عادی که قابل شناخت بر همه می‌باشد، فراتر نمی‌گذارند و به دنبال توجیه معجزات با همین علل شناخته‌شده برمی‌آیند، ولی در گفتار دوم، پای علل طبیعی ناشناخته به میان کشیده می‌شود و در نهایت در گفتار سوم، از عللی که فقط تحت تسخیر فاعلان معجزه است، سخن گفته شده و نسبت‌سنجی‌های لازم صورت می‌گیرد.

۴-۱-۱. معجزه طبق قانون علل طبیعی

این نسبت‌سنجی را می‌توان به تأویل گرانی که معجزات انبیا^{علیهم‌السلام} را قبول دارند، نسبت داد. در این نسبت‌سنجی بر آن شده‌اند که با قبول معجزات و توجیه و تأویل این معجزات توسط علل طبیعی عادی، هم جانب معجزات منقول در متون دینی و تاریخی را نگه دارند و آنها را انکار نکنند و هم از کیان قوانین طبیعی عادی دفاع کرده، آن را به‌عنوان اصلی استثناء‌ناپذیر معرفی کنند؛ بنابراین اینان اصل اساسی را همان قوانین طبیعی شناخته‌شده گرفته و اگر معجزه‌ای را در منابع دینی و تاریخی بیابند، به تأویل آن طبق همین قوانین شناخته‌شده می‌پردازند. شهید مطهری معتقد است اینان معجزه را محترمانه انکار می‌کنند^۱ (مطهری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۴۳۲).

ایان باربور از مدعیان این نظریه در کتاب معروف خود با عنوان **علم و دین**، درباره معجزه شکافتن دریا به وسیله موسی^{علیه‌السلام} می‌نویسد:

نجات بنی‌اسرائیل را از بحر احمر در نظر آورید. امروزه بر طبق رایج‌ترین

۱. 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» (مطهری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۴۳۲).

تفسیر، این عمل یک معجزه ماورای طبیعی نبوده، بلکه یک «تندباد شرقی» (سفر خروج، باب ۱۴، آیه ۲۱) بوده که می‌تواند به‌سادگی به‌عنوان یک پدیده طبیعی تبیین شود (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۵۰).

پارنت هیلمن استریت‌تر تعلق خاطر عمیقی به دفع تعارضات دین و اندیشه جدید داشت، ولی از تبیین معجزه اظهار ناتوانی کرده و از معجزات مطرح در عهد جدید مانند تولد حضرت عیسی علیه السلام از مریم باکره، رستاخیز جسمانی عیسی را انتقاد می‌کند و حیات دوباره عیسی را به حیات بنیادین پیروان آن حضرت تفسیر می‌نماید (کواری، ۱۳۷۸، ص ۳۷۴). سیداحمدخان هندی یکی دیگر از مدعیان این نظریه بود. وی از آنجاکه بر تبیین اعجاز و تطبیق آن بر اصول عقلی و فطری آن ناتوان بود، در تفسیر خود همه معجزات پیامبران را برخلاف معنای ظاهری و خارق‌العادگی آنها تأویل و توجیه می‌کند. او شکافتن دریا برای حضرت موسی را جزر و مد (هندی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۳۲)، جاری شدن آب از ضرب عصای موسی را پیدا کردن چشمه‌ها از بالای کوهستان (هندی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۵۰) - با تأویل معنای ضرب به حرکت و حجر در کوهستان - تفسیر می‌کند.

۴-۱-۱-۱. بیان ادله تأویل‌گران و پاسخ آنها

این دسته از تأویل‌گرایان برای ادعای خویش دو دلیل آورده‌اند که به بیان آنها می‌پردازیم و سپس به پاسخ اندیشمندان دینی به هریک از دو دلیل اشاره خواهد شد. دلیل نخست اینکه می‌گویند مردم از پیامبران معجزاتی را درخواست می‌کردند، ولی پیامبر به‌دلیل اینکه صرفاً بشری مانند آنهاست، از آوردن آن خودداری می‌کرد؛ یعنی معجزات او بر خلاف عادت نبوده است و برای حرف خود به آیات ۸۹ تا ۹۳ سوره اسراء استناد می‌کنند. دانشمندان اسلامی پاسخ‌های متفاوتی به این شبه داده‌اند که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

استمرار سنت حکیمانه خداوند در حیات بشری این است که انسان‌ها از راه تلاش به رفع نیازهای خوراکی و آشامیدنی خود برسند تا در سایه آن به تکمیل نفوس و تربیت آن دست یابند؛ بنابراین اگر درخواست قوم پیامبر برای خلق چشمه، راحت‌طلبی باشد، اجابت چنین درخواستی بر خلاف سنت الهی است (سبحانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۸).

مواردی که مشرکان به‌عنوان معجزه از پیامبر می‌خواستند، برخی ذاتاً محال و خواست و قدرت

خداوند به امور محال تعلق نمی‌گیرد؛ مانند آوردن خدا و فرشتگان در مقابل دیدگان قوم یا فرودآوردن آسمان بر سر آنان. برخی دیگر نیز دلالتی بر صدق ادعای نبوت نداشت؛ مانند پدیدآوردن چشمه‌سارها یا اینکه پیامبر مالک باغ و نخلستان‌ها شود (ربانی گلیایگانی، ۱۳۸۲، ص ۴۴۶).

برخی درخواست‌کنندگان معجزه، نگاهی معامله‌ای داشتند و نگفتند «لن نؤمن بک»، بلکه می‌گفتند: «لن نؤمن لک»؛ یعنی تو برای ما کاری کن، نه‌ری، باغستانی و... در ازای آن ما هم به‌نفع تو ایمان می‌آوریم (مطهری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۴۴۲).

دلیل دوم اینکه قرآن کریم در جاهای متعدد، سنت و قانون الهی را بدون تبدیل و تغییر معرفی می‌کند: «فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا: انسان باید از یک مرد و زن و آن هم به‌شکل خاص متولد شود و این سنت تغییرپذیر نیست» (فاطر: ۴۳). تولد حضرت عیسی علیه السلام خلاف این سنت است؛ پس باید به‌گونه‌ای تأویل و توجیه شود که قاعده کلی در کلیت خود باقی بماند.

این سخن نیز با موج پاسخ‌های دانشمندان اسلامی مواجه شده است.

مسئله سنن در قرآن کریم به عدل الهی، تکالیف بندگان و پاداش و کیفر مربوط است؛ یعنی نمی‌شود خداوند به بدکاران کیفر ندهد (همان، ص ۴۳۸).

صدور معجزات که بر اساس قانون عقلی بوده و ریشه در علت‌های فوق شناخت بشری دارند، خود از سنت‌های الهی‌اند.

سنت لایتغیر الهی، همین است که در صورت اقتضای حال، یک رشته از معلولات را فوق جریان عادی طبیعت انجام دهد.

۴-۱-۱-۲. منشأ پیدایش نظریه

تمدن جدید مادی‌گرا، تمام اهمیت و ارزش را به معرفت‌های حسی و مادی داده است و ... این پدیده، گروهی از اندیشمندان اسلامی را به حیرت آورده تا آنجا که خود را میان ایمان به غیب که عنصر اصلی ادیان الهی است و قول بی‌چون و چرای دستاوردهای تمدن مادی، در تنگنا دیده‌اند. ازسویی جرئت انکار مسائل خارج از تجربه حسی را ندارند؛ چون مسلمانان‌اند و ازسویی نمی‌توانند به وجود ملائکه، جن، امور غیبی و معجزه تصریح کنند؛ زیرا مخالف با علوم مادی است؛ بنابراین برای رهایی از این تنگنا به توجیهاتی دست زده‌اند. شیخ محمد عبده (در تفسیر المنار)، طنطاوی (در کتاب جواهر) و شاگردان این دو نفر را از همین گروه می‌توان برشمرد (سبحانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۸۰).

۳-۱-۴. ارزیابی دیدگاه در نگاه نویسنده

وجود آیات تحریف‌شده 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 واداشته که رهاورد آن عقب‌گرد بیشتر متألّهان یهودی و مسیحی از گزاره‌های فراطبیعی و حتی از اصول دینی خود بود. آنان برای توجیه رویکرد مذکور به تأویل و تفسیر متون دینی خود پرداخته‌اند و به سمبلیک و تمثیل خواندن دینی روی آورده‌اند؛ چنان‌که بعضی از آنان به انکار امکان معجزه و برخی به تأویل و توجیهاات گوناگون دست یازیدند و به مواردی از آن اشاره شد. در سده‌های اخیر رویکرد پیش‌گفته - به صورت تبعی یا استقلالی - در میان برخی عالمان اسلامی و عموماً در میان طیف روشنفکر (مطهری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۴۴۷) دیده شده است. بعضی چنان راه افراط را پیموده‌اند که بیشتر آیات فراطبیعی قرآن را به امور مادی حمل و تفسیر کرده‌اند، ولی باید توجه داشت تأویل‌گران باید قلمرو عقل، فلسفه و علوم تجربی را از یکدیگر تفکیک کنند. از آنجا که ادیان آسمانی منبسط بر فطرت و سازگار با عقل بشری‌اند، خردگریزی یا خردستیزی آنها محال است. قلمرو علم و اثبات و نفی آن فقط در جغرافیای عالم ماده می‌تواند باشد و داده‌های آن در همین میدان معتبر است؛ مثلاً علم تجربی به ما این داده را می‌دهد که شفای بیماران خاص، معلول مصرف داروی خاص است، اما نمی‌تواند ادعا کند علاج بیمار منحصر در همان می‌باشد؛ زیرا شاید با پیشرفت علوم پزشکی راهکارهای طبیعی جدیدی کشف شود. وانگهی در صورت پذیرش ادعای حصر در برخی اوقات، نسبت به راهکارهای طبیعی این پرسش هست که راهکارهای غیرتجربی و فراطبیعی نیز وجود دارد یا خیر؟ پاسخ این پرسش از شأن و عهده علوم تجربی خارج است و باید پاسخ آن را از فلسفه و عقل دریافت کرد.

براین اساس حکم به اینکه چون آموزه‌های فراطبیعی مخصوصاً معجزه با پارامتر علم نمی‌خوانند، پس باید به انکار و تأویل گزاره‌های آن دست زد، قضاوتی شتاب‌زده و عجولانه است و درحقیقت با پارامترهای عقل، فلسفه و حتی خود علم همخوانی ندارد و دست‌زدن به تأویل و توجیه ظواهر آیات کتب مقدس، به خصوص قرآن کریم که سندیت آن قطعی است، به بهانه‌های گوناگون، تفسیر به رأی بوده و انکار معجزات و روی‌گردانی از دین خواهد بود، نه تأویل معجزات. نکته دوم که تئوری تأویل را ابطال می‌کند و مثبت حمل آیات بر ظواهر خود می‌باشد اینکه

معاصران پیامبران، معجزات و خوارق عادت را بر معانی ظاهری آنان حمل می‌کردند؛ به گونه‌ای که مؤمنان آن را دلیل و سند نبوت می‌دانستند و مخالفان به توجیه آن می‌پرداختند؛ مثلاً دستگاه فرعون معجزه تبدیل عصای موسی علیه السلام به مار را نه انکار، بلکه سحر می‌دانست و حضرت موسی علیه السلام را متهم به ساحری می‌کرد. همچنین شفای پیامبران به وسیله حضرت عیسی علیه السلام مورد انکار و تأویل یهودیان و مشرکان مخالف وی قرار نگرفت، بلکه آنان عیسی علیه السلام را متهم به سحر یا رابطه با رئیس شیاطین می‌کردند. این امر نشان می‌دهد معجزات به همان معنای ظاهری خود بوده و باید با پذیرش معجزیت و خارق‌العاده بودن آن به هستی‌شناسی آن پرداخته، به نسبت‌سنجی آن با قانون علیت بپردازیم.

۴-۱-۲. معجزه طبق علل طبیعی ناشناخته

فاتلان به این نظریه، اعجاز را معلول علت طبیعی ناشناخته می‌دانند که خداوند در طبیعت به ودیعت نهاده و فقط پیامبران را از اسرار آن باخبر کرده است. طبق این نظریه، اصل علیت در تمامی آفرینش حکمفرماست و همه فعل و انفعالات مادی، به علل طبیعی منحصر می‌باشند. آورنده معجزه با شناخت و تسلطی که بر سلسله علل طبیعی دارد و این امور بر دیگران مجهول است، به انجام معجزه دست می‌زند و پدیده اعجاز را که در چشم بیننده ناآشنا به علل اصلی، تعجب‌انگیز است، به وقوع می‌رساند.

استیس در این باره می‌گوید:

ما تا عالم مطلق نباشیم، دلیل و صلاحیت کافی نداریم که یک رویداد را هر قدر هم محیرالعقول و فوق‌عادی باشد، خارق‌قوانین طبیعی بشماریم، مگر اینکه مطمئن باشیم تمامی قوانین طبیعی جهان را مو به مو شکافته و شناخته‌ایم؛ چراکه در این صورت ممکن است در قانونی نهفته باشد که از آن بی‌خبریم (استیس، ۱۳۹۲، ص ۳۱).

چنانچه دیده شد، این تفکر می‌کوشد معجزات را بر اساس نظام اسباب‌تقریر کند و از عقل‌گریزی یا عقل‌ستیزی آنها بکاهد. در همین جهت با نگاهی به آثار دانشمندان مغرب‌زمین و حکمای اسلامی، به این موضوع پی خواهیم برد.

توماس آکوینسی که معجزه را طبق قانون می‌داند، در معنای معجزه می‌گوید:

معجزه بدین 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 (کاسزلی، ۱۳۵۱، ص ۱۵۱).

اسپینوزا نیز می‌گوید:

ما باید کاملاً مطمئن باشیم 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 متعارض اند یا نمی‌توان آنها را از آن استنتاج کرد، باید یقین داشته باشیم ملحدان و بی‌دینان آن را در کتاب مقدس وارد کرده‌اند؛ زیرا هرچه خلاف طبیعت باشد، خلاف عقل و هرچه خلاف عقل باشد، پوچ و لغو است (به‌نقل از: ویل دورانت، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۷۱۸).

شلایر ماخر کلام را به قوانین سری طبیعت کشانده و درباره معجزه حضرت عیسی ﷺ می‌گوید:

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 شود؟ شفای بیماران، نیرویی است که کم و بیش بسیاری از مردم دارا هستند، شاید عیسی به حد کمال از این قدرت برخوردار بوده است (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۵).

عالمان اسلامی با گسترده شدن علت طبیعی به اراده و نفس قوی پیامبران و صاحبان کرامت، تلاش کردند از اعجاز، تصویری عقلانی عرضه کنند. علامه شعرانی پس از بیان اختلاف میان اشاعره و دیگران در وجود اسباب طبیعی و انکار چنین اسبابی از سوی اشاعره، علت و سبب طبیعی مخفی برای معجزه را به معتزله و امامیه استناد می‌دهد و می‌فرماید:

غیراشاعره می‌گویند: اسباب بر دو گونه است؛ اول اسباب معروف و عادی، دوم سبب نادرالوقوع و مخفی که خرق عادت است؛ مثلاً پیدایش جنین به مقارنت مرد و زن معهود است، کسی از دیدن آن تعجب نمی‌کند، چون امری مألوف دیده است، اما پیدایش جنین در رحم زن بی‌مرد (مانند حضرت مریم ﷺ) معهود نیست و عادت به دیدن آن نکرده‌ایم؛ بنابراین از آن تعجب می‌کنیم و آن سببی دارد خفی و نادر که از آن آگاه نیستیم (شعرانی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۱).

عبدالله جوادی آملی نیز قانون علیّت را قانونی عقلی و ضروری می‌داند و معتقد است نقض آن

ممتنع می‌باشد. ایشان در این باره می‌فرماید:

اگر ممکن باشد معلولی بدون علت یافت شود و محتمل باشد موجودی که وجود عین ذات آن نیست، خود به خود یافت می‌گردد، چنین چیزی باعث

عدم همه قوانین عینی و علمی خواهد بود و هرگز معجزه، محال عقلی را ممکن نمی‌کند، بلکه محال عادی را بر اساس خرق عادت محقق می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۰).

ایشان علت در معجز انبیا را امری مستور می‌داند (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۳۰)، ولی در نحوه کیفیت آن می‌فرماید: «چون اعجاز متعلق به عالم ماده است، علت و سبب قریب آن نیز می‌بایست امری مادی باشد» و مطلب خود را این‌گونه مدلل می‌نماید:

از آنجاکه هر حادثه مادی مسبوق به ماده‌ای است که حامل استعداد آن است و دارای زمان خاصی است که ظرف تحقق آن می‌باشد؛ پس چگونه امکان دارد حادث مادی بدون سبب طبیعی ایجاد شود و بدون واسطه با عالم غیب در ارتباط باشد و حال اینکه آن را حادث زمانی فرض کرده‌ایم (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲).

ارزیابی دیدگاه از منظر نویسندگان: باتوجه به اینکه فلاسفه و به‌خصوص حکمای اسلامی، منشأیت اعجاز را در نفس نبی می‌دانند و از سویی چنان‌که مشاهده شد، این بزرگواران برای ایجاد فعلی در عالم طبیعت، وجود علل مادی را لازم می‌دانند؛ نتیجه این اقوال این است که بگوییم اینان در امر معجزه به این امر قائل‌اند که نفس نبوی هرچند امری مجرد است، ولی چون در ارتباط با عالم ماده می‌باشد، امری مادی محسوب می‌شود و می‌تواند وقایع اتفاق افتاده در بستر اعجاز را که در پهنه عالم ماده به‌وقوع می‌پیوندد، توجیه کند؛ از این‌رو چنین دیدگاهی در ضمن اینکه نفس نبی را به‌عنوان منشأ و فاعل اعجاز معرفی می‌کند، توانسته است سنخیت علل را در وقایع مادی توجیه کند، اما تنها مشکلی که این توجیه دارد، به معجزاتی مربوط است که ادله نقلی، ایجاد آنها را بدون واسطه به علل غیرمادی و مجرد از عوارضات ماده استناد می‌دهد که در این‌گونه معجزات یا باید به تأویلات دست برد و آنها را به‌گونه‌ای با آنچه ایشان از تناسب علل با وقایع مادی گفتند، توجیه کنیم، یا ظاهر آن استنادها را گرفته و سعه علل را در اتفاقات مادی گسترش دهیم و علل غیرمادی را نیز بتوانیم جزء علت‌های وقایع عالم ماده بپذیریم.

۳-۱-۴. معجزه طبق علل طبیعی تسخیر شده

بر اساس مطالب پیش‌گفته، آورنده معجزه به‌جای استفاده از علت‌های طبیعی معمولی و شناخته‌شده، از علت‌های جایگزین برای مقصود خود استفاده می‌کند که برای دیگران ناشناخته مانده است. در آن فرض، پیامبر به تسخیر و تصرف علل معمول طبیعت دست نمی‌زند، بلکه از

علل طبیعی ناشناخته دیگری استفاده می‌کند، اما در این مبحث دیدگاه اشخاصی را مطرح می‌کنیم که مطابق مدعایشان، پیامبران با ولایت تکوینی خود به تسخیر و تصرف علت‌های طبیعی و معمولی عالم طبیعت دست می‌زنند و با دخل و تصرف، به فعل و انفعالات مادی آنها شتاب بخشیده، زمان معلولی را که حسب عادت تحقق آن منوط به گذشت زمان زیادی است، به حداقل ممکن تقلیل می‌دهند.

فاضل لنکرانی در پاسخ به مادیونی که اجرای معجزه را موجب خرق نظام علت و معلولیت می‌دانند، می‌فرماید:

اولاً، اجرای معجزه خارج از نظام علیت نبوده و حتی اگر امر غیرطبیعی موجب اعجاز گردد، باز در درون نظام علیت واقع گشته و خارق آن نظام نمی‌باشد؛ ثانیاً، می‌توان برای معجزات علت طبیعی ترسیم کرد که حتی خارق قوانین طبیعت نیز نباشد و آن بدین صورت است که بگوییم همان روند طبیعی در معجزات با تقلیل زمانی صورت می‌پذیرد، به نحوی که این تقلیل زمان به حداقل ممکن، خارج از قدرت بشر بوده و معجزه به حساب می‌آید (فاضل لنکرانی، [بی‌تا]، ص ۲۵).

ناصر مکارم شیرازی نیز در کتاب **تفسیر نمونه** مطالبی دارد که این دیدگاه را به تبیین می‌گذارد: 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 (مکارم شیرازی، ۱۳۹۶، ج ۱۳، ص ۱۸۲).

ارزیابی دیدگاه از منظر نویسندگان: این نوع اعجاز بر حسب عقلی ممکن است و هیچ‌گونه استبعادی ندارد و می‌توان معجزاتی چون اژدها شدن عصای چوبی موسی، خروج ناقه صالح از دل کوه، زنده کردن پرندگان به دست عیسی یا مواردی از این دست را توجیه کند، ولی نمی‌تواند به تنهایی توجیه‌گر تمامی موارد معجزات گردد؛ زیرا در بعضی از این معجزات، تبدیل ماهیتی به ماهیت دیگر صورت نگرفته است که در مورد سرعت یا کندی این تبدیل صحبت شود.

۴-۱-۴. معجزه طبق علل فراطبیعی

مطابق این قرائت، وقوع معجزه در عالم طبیعت، قوانین طبیعی آن را نقض و خرق می‌کند، در عین حال اتقان و اعتبار اصل علیت و استناد تمامی پدیده‌ها به علت‌های خاص، به قوت خود باقی

است و معجزه فقط خارق قوانین طبیعی بوده و آن را متوقف می‌کند. علل فراطبیعی در صورت حذف و توقف علت‌های طبیعی جانشین آن می‌شود؛ مثلاً علت طبیعی شفای یک بیمار، مصرف داروی مخصوص در طول زمان می‌باشد، ولی ممکن است این بهبودی با علتی فراطبیعی نیز به دست آید که تأثیر آن در زمان کمتری است؛ چنان که حضرت عیسی علیه السلام با الهام الهی از آن شیوه سود می‌برد. طرفداران این دیدگاه اضافه می‌کنند اطلاق و ضرورت قوانین طبیعت، نسبت به علل طبیعی است و بدان معنا نیست که آنها مطلقاً استثنا بر دار نیستند؛ زیرا در عالم امکان، سلسله قوانین و علل مافوق طبیعی (فراطبیعی) وجود دارد که قدرت تأثیر بر قوانین طبیعت ماده و توقف آنها را دارند. حکمای اسلامی معمولاً با قول به تجرد نفس و ارتباط نفوس پیامبران و اولیا با عالم غیب، نفوس انبیا را مظهر خلاقیت و قدرت الهی توصیف می‌کنند که با حفظ نظام علیت و در نهایت خرق قانون طبیعی، به خوارق عادات دست می‌زنند.

تهانوی وقتی می‌خواهد معجزه را از منظر فلاسفه تعریف کند، ابتدا معجزه را از منظر ایشان به سه قسم ترک، قول و فعل تقسیم می‌کند و سپس به توضیح هریک از معجزات می‌پردازد و علت هریک از آنها را این‌گونه بیان می‌کند:

اما ترک، مثل امساک کردن از خوردن غذای متعارف در برهه‌ای از زمان به صورت خارق العاده و سبب آن دوری کردن نفس زکیه است از کدورات بشریه که یا به خاطر صفای جوهرش هست که در اصل فطرتش دارد یا به خاطر تصفیه آن نفس است به مجاهد و قطع علائق آن و مجذوب شدن به عالم قدس و...؛ پس احتیاج به بدن ندارد و اما قول، مانند اخبار غیبی که سبب آن کناره‌گیری از مشغولات بدنی و مجذوب شدن به ملائکه آسمانی و... و انتقال صورت‌های علمی به متخیله و حس مشترک است. اما فعل، مانند اینکه فعلی را انجام دهد که قوه دیگری توان آن را ندارد، مانند کندن کوهی و شکافتن دریایی و سبب این کار، نفس پیامبر می‌باشد که با آن قوتش در ماده عناصر، همانند اجزای بدنش تصرف می‌کند (تهنواوی، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۱۵۵۷).

این دانشمند اشعری آنچه از دید فیلسوفان مسلمان در باب معجزه نقل می‌کند، ناظر به تأثیر نفوس قدسیه انبیای عظام است که از فراسوی عالم ماده در این عالم تصرف کرده و معجزات را به انجام می‌رسانند. صدرای شیرازی متذکر می‌شود انسانی که به حد کمال خود نایل می‌گردد، نسبت به هریک از قوای ثلاثه ادراکی خود که بیان باشد از احساس، تخیل و تعقل، به کمال آنها می‌رسد و

از آنجا که کمال هر شیء را بالفعل شدن آن می‌داند، می‌فرماید:

کمال تعقل در انسان اتصالش به ملاً اعلی و مشاهده ذوات ملائکه مقربین است و کمال قوه مصوره، او را به مشاهده اشباح مثالیه رسانده و امور غیبی را تلقی می‌کند که اخبار جزئیّه و اطلاع بر حوادث گذشته و آینده از این دسته است و کمال قوه حساسه موجب شدت تأثیر در مواد جسمانیه شده، به نحوی که قوه حسی موجب انفعال مواد و خضوع قوه جرمانیه و اطاعت جنود بدنیه می‌شود (صدرای شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۴۱).

باتوجه به مطالب پیش گفته، صدرالمتألهین منشأ «شدت تأثیرات» در عالم ماده را نفوس مطهره و مکمله انسانی که فرای این طبیعت مادی است، می‌داند که قوای او به کمال خود رسیده‌اند، ولی وجود چنین نفوسی را بسیار اندک شمرده و در صورت وجود، آنان را خلفای الهی می‌شمارد و استحقاق حکومت بر عالم را دارند و قادر بر انجام هرگونه معجزه‌ای خواهند بود (همان). جعفر سبحانی نیز در بحث فاعل معجزه احتمالاتی را متذکر می‌شود و یکی از آن احتمالات که نظر وی نیز به آن بیشتر تمایل دارد اینکه فاعل این معجزات نفس ملکوتی انبیاست. او پس از توضیحاتی در ارتباط با انجام خوارق عادات و کراماتی همچون آوردن تخت بلقیس از مسافتی طولانی در آنی توسط یک انسان عادی که به گفته ایشان در اثر ریاضات نفسانی یا اقامه فرایض و ترک محرّمات به این مقام نایل شده‌اند. صدرالمتألهین ادامه می‌دهد:

زمانی که حال انسان عادی این‌گونه باشد، پس چگونه خواهد بود حال کسی که تحت عنایت خاصه خداوند سبحان و تعلیم ملائکه قرار گیرد، تا آنکه نفسش به اعلی درجات قوت و قدرت برسد تا حدی که قادر باشد به اراده ربانی بر خلع کردن صورت‌ها از مواد و پوشاندن آن مواد به صورت‌های دیگر به نحوی که عالم ماده همانند اطاعت اعضای بدنش، مطیع او گشته باشد (سبحانی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۷۹).

ارزیابی دیدگاه از منظر نویسنده: آنچه تاکنون بیان شد اینکه این دسته از حکمای اسلامی، علت اعجاز را نفوس مطهره و مقدسه انبیا می‌دانند و در اثر ارتباط با عالم قدس و فراسوی این عالم، قدرت و قوتی یافته‌اند که به اذن خدا می‌توانند به انجام خوارق عادات دست بزنند و نظام حاکم بر طبیعت را خرق و علتی فراطبیعی را حاکم و جانشین علت‌های طبیعی کنند؛ چنان‌که شهیدمطهری می‌فرماید: «معجزه نه نفی قانون علیت و نه نقض و استثنای آن، بلکه خرق ناموس طبیعت است. فرق است میان خرق قانون علیت و خرق ناموس طبیعت...» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۰۹).

۴-۲. گام دوم، تنافی معجزه با قانون علیت

در این بخش در مواجهه با نظریه عده کثیری از متکلمان مسلمان و غیرمسلمان روبه‌رو خواهیم شد که معجزه، این فعل برخاسته از قدرت الهی را نسبت به اصل و قانون علیت که حاکم بر نظام موجودات و عالم طبیعت می‌باشد، سنجیده و نسبت تنافی را میان این دو جاری کرده‌اند و وقوع معجزات را ناقض این قانون کلی دانسته‌اند. این دسته از متکلمان ازسوی قانون علیت را پذیرفته‌اند و بر وجود نظام اسباب و مسببات صحت گذاشته‌اند و ازسوی دیگر به‌خاطر انکار قاعده «الواحد» به‌زعم خود، اعجاز را فعال مستقیم خداوند و ناقص علیت توصیف می‌کنند. بیشتر اینان معتقدند معجزات مطابق قانون طبیعت و اصل علیت انجام نمی‌گیرد تا بتوان با تعمیم آن به علیت‌های فراطبیعی، به معجزات تصویر عقلانی و فلسفی بخشید، بلکه باید در تبیین آنها فقط به دخالت مستقیم خداوند قادر تکیه کرد. از دیدگاه این دسته، قانون علیت در حوزه‌های فعالیت انسان‌ها و اشیای پیرامون جاری است و نهایتاً کارهای غیرمباشر خداوند را نیز شامل می‌شود، اما کارهای مباشر خداوند و آنجاکه خود او وارد صحنه عمل می‌شود، دیگر چیزی توان مقابله با او را ندارد. باتوجه به مطالب پیش‌گفته، بیشتر متکلمان مسلمان - به‌خصوص متکلمان امامیه - و غیرمسلمان معتقدند معجزه فعل مستقیم خداوند است و ناقض نظام علیت می‌باشد. در این بخش از مقاله، به بیان اندیشه‌های برخی از این دین‌باوران خواهیم پرداخت.

شیخ مفید در مقام پاسخ به اشکالی که از چگونگی دلالت معجزه بر نبوت نبی شده است، از فعل مستقیم خداوند معجزه استفاده می‌کند و این‌گونه پاسخ می‌دهد که معجزه، فعل الله بوده و قائم مقام تصدیق می‌باشد و از آنجاکه دیگر اسباب در امر معجزه دخالتی ندارند و این عمل خارج از نظام علی صورت گرفته است، وجود احتمالات دیگر منتفی بوده و فقط می‌ماند که خداوند برای تصدیق نبوت نبی، دست به کار گشته و با نقض نظام اسباب و مسببات به انجام معجزه پرداخته باشد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۷). سید مرتضی نیز اعجاز را از اختصاصات قدرت الهی دانسته است و می‌فرماید: «والقدیم تعالی هوالمختص بالقدرة علی الإعجاز والأقدار» (علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۳۲۸). شیخ طوسی معجزاتی چون جاری شدن چشمه‌ها از یک تکه سنگ را آیتی توصیف می‌کند که فقط به قدرت مستقیم خداوند بوده و خارج از حیطه توانایی هر انسانی صورت می‌پذیرد و چنان بر این مطلب پافشاری دارد که استبعادی دانستن آن را موجب الحاد می‌داند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۷۰).

احمد فنایی از متکلمان معاصر نیز در این باره با ردّ نظریه فلاسفه می‌نویسد:

بعضی تصور کرده‌اند که خرق عادت انبیا هم مانند خرق ساحران دارای علل پنهانی و مرموز و از این راه امکان خرق عادت را اثبات کرده‌اند؛ چنان‌که از گفتار فیلسوف معروف شرق بوعلی سینا استفاده می‌شود. این حکیم می‌خواهد خرق عادت را با علل طبیعی تفسیر کند ... لکن اگر علم و صنعتی مرموز باشد، دلیل خرق عادت بودنش نمی‌شود، چه از دایره اسباب و مسببات جهانی بیرون نیست به خلاف معجزه که از دایره اسباب و مسببات جهانی بیرون است (صفایی، ۱۳۷۴، ج ۱ و ۲، ص ۷۶-۷۷).

جیمز هاکس نویسنده کتاب **قاموس کتاب مقدس** با مافوق قواعدمردن معجزه می‌نویسد:

عجایب یا آیت یا علامت، واقع‌های را گویند که به قوت خدایی به‌طوری که خارق عادت بوده و برای صدق رسالت نبوت پیامبری باذن‌الله بر دست مدعی نبوت جاری شود، آیت و علامت حقیقی، مافوق قواعد و قوانین طبیعی است که به واسطه توقف نوامیس طبیعت ظاهر می‌شود (جیمز هاکس، ۱۳۹۴، ص ۵۹۸).

آکویناس نیز معجزات را خارج از نظم عمومی حاکم که همان نظم علیّی باشد، معنا می‌کند و در این باره می‌گوید: «آن چیزهایی را به‌درستی می‌توان معجزه نامید که به‌واسطه قدرت الهی جدا از نظم عمومی حاکم بر موجودات انجام گرفته باشد» (دیویس، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹). مالبرانش نیز در کتاب **طبیعت و فیض** اعجاز را به‌عنوان نقض قانون وصف کرده و قوانین عام را تابع اراده عام خدا و اعجاز را تابع اراده خاص خدا می‌داند و درباره معجزه می‌نویسد: «خدا اراده و قانون عامش را بیش از هر چیزی دوست دارد؛ بنابراین معجزه - که این قانون عام است - مورد علاقه خدا نیست، ولی گاهی از سر ضرورت ناچار است دست به معجزه بزند» (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۵۷۱).

ارزیابی دیدگاه از منظر نویسنده: در ارزیابی این دیدگاه باید گفت اگر مقصود از نقض قوانین به‌واسطه خداوند، قوانین طبیعی معروف ما انسان‌ها باشد و خداوند با علت‌های ناشناخته طبیعی یا فوق طبیعی در جهان آفرینش تصرف کند و معجزه را بیافریند، سخنی مقبول است، ولی این اختصاص به کارهای مباشر خداوند ندارد و در مورد انبیای عظام نیز قابل تصور است که از طریق علل ناشناخته یا علل فراطبیعی به انجام معجزات دست بزنند، اما اگر مقصود، صدور معلول‌ها و معجزات و حوادث بدون هیچ‌گونه علت باشد، این سخن مردود است؛ چراکه قانون علیّت یک قانون و قاعده عقلی بوده و از آنجاکه نقض و توقف اصول عقلی محال است، نمی‌توان در این مورد به استثناء قائل

شد و اصل عقلی علیت را استثنا زد. ازسوی دیگر قاعده فلسفی «الواحد»، صدور معجزات با این توجیه را برنمی‌تابد و موجبات اشکالات متعددی می‌گردد که در جای خود، کار قائلان این نظریه را سخت می‌کند. افزون‌براین وجود ظواهر ادله نقلی که معجزات واقعه را به انبیای عظام استناد می‌دهد و حاکمیت اصل علیت را تأیید می‌کند، خود مشکل بزرگی سر راه قائلان این نظریه خواهد بود که شهیدمطهری بدین مطلب توجه می‌دهد و می‌فرماید:

این تصور اشتباه است، گذشته از اینکه علو ذات اقدس احدیت ایا 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 (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۸۴).

۴-۳. گام سوم، انکار نسبت میان معجزه و قانون علیت

در این گام بر خلاف دو گام پیشین که به وجود نسبت (نسبت همسویی با تنافی) میان دو پدیده اعجاز و علیت پرداختیم، به انکار نسبت میان آن دو پدیده می‌پردازیم؛ با این توضیح که در بخش‌های پیشین هریک از دو پدیده اعجاز و علیت، مورد قبول باحثین بوده و از این رو به دنبال یافتن نسبت حاکم میان آن دو بودند، ولی در این بخش ما شاهد آنیم که مدعیان در مقام نفی وجود أحدالطرفین اند و در نتیجه با نفی هریک از آنها دیگر جای بحث از نسبت میان آن دو باقی نمی‌ماند و حکم انکار نسبت، جاری می‌گردد. بدین منظور اقوال منکران در دو سرفصل بیان خواهد شد: سرفصل نخست، ناظر بر نفی قانون علیت است؛ لذا از این راه نافی نسبت می‌باشد؛ سرفصل دوم، به نفی معجزه می‌پردازد و از این راه وجود نسبت میان این دو پدیده را رد می‌کند.

۴-۳-۱. انکار نسبت به دلیل انکار قانون علیت

در این بخش بر آنیم دیدگاه کسانی را که به قانون علیت بهایی نداده‌اند و در این جهت در تبیین نسبت میان این اصل و وقوع معجزات، به انکار وجود نسبت میان آن دو فتوا داده‌اند را متذکر شویم. بدین منظور مخالفان و منکران اصل علیت را در دو ردیف متکلمان از اشاعره و فیلسوفان از مغرب‌زمین قرار می‌دهیم و وقوع معجزات را از دیدگاه این دو دسته بررسی خواهیم کرد. از آنجاکه هریک از دو دسته پیش‌گفته از منظر خاصی به انکار اصل علیت پرداخته‌اند و مبانی فکری هر دسته جدا از دسته دیگر است، ما نیز هر دسته را جداگانه مطرح و به بیان دیدگاه ایشان خواهیم پرداخت.

۱-۳-۴. دیدگاه اشاعره (اعجاز خرق عادت و فعل مستقیم خدا)

طبق این دیدگاه، اساساً وجود نظام علیت در عالم امکان انکار شده و آنچه از توالی حوادث و امور که مشهود است، صرف عادت، مشیت و فعل مستقیم خداوند دانسته شده است و میان 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؛ بنابراین این امکان هست که روزی آتش با برودت و سردی عجین گردد؛ هرچند خداوند به ندرت بر خلاف عادت و خواست عمومی و کلی خود عمل می‌کند و اراده‌اش بر تدبیر نظام جهان مطابق «عادت» تعلق می‌گیرد، اما در موارد نادر همچون معجزات، خداوند بر خلاف عادت معمول عمل می‌کند؛ مثلاً در معجزه حضرت ابراهیم علیه السلام خواست الهی بر عدم احراق آتش و برودت آن تعلق گرفت. در همین جهت غزالی می‌نویسد: «چون ثابت شد که فاعل، احراق را با اراده خویش در زمان ملاقات پنبه با آتش می‌آفریند، عقلاً ممکن است که احتراق را با وجود ملاقات، خلق نکند» (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۲۴۱). طبق این رویکرد، اعجاز خرق علیت نیست؛ چراکه اصلاً علیتی در میان نیست، بلکه خرق عادت پیشین و جایگزین شدن عادت و سنت دیگر است.

۲-۳-۴. دیدگاه منکران علیت از میان فلاسفه مغرب‌زمین

برخی مخالفان مغرب‌زمین، از آنجاکه وقوع صدفه و اتفاق را جایز می‌شمارند، دیگر جایی برای وجود علیت و ضرورت آن باقی نمی‌گذارند. طبق نظریه صدفه، طرفداران آن معتقدند وجود علت و سبب برای یک رویداد، ضروری و حتمی نیست، بلکه محتمل است شیئی و اثری بدون وجود علت نیز محقق شود؛ چنان‌که هیوم در این باره می‌گوید: «این مبدأ که هرچه آغاز به وجود می‌گذارد، باید علتی بر وجودش داشته باشد، نه یقینی از روی شهود است و نه مبرهن داشتنی» (کاپلستون، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۹۷). این دسته در تبیین وقوع اشبای پیرامون خود به اتفاقی بودن آن حکم می‌دهد؛ مثلاً وجود نظام علیّی را مخالف با آزادی انسانی می‌بیند و در تلاقی میان این دو، اصل اختیار را حفظ و اصل علیت را طرد می‌کند؛ برای مثال در این باره می‌گوید: «آزادی با برداشتن ضرورت‌ها، موجب برداشتن علت‌ها نیز می‌گردد» (همان، ص ۳۴۱). طبق این دیدگاه که جایی برای علیت نیست، معجزات نیز می‌توانند در فضای صدفه و اتفاقی به وقوع پیوندند و به ظاهر نباید به مخالفت با معجزات پرداخت.

۴-۳-۱-۳. ارزیابی دیدگاه در نگاه نویسنده

آنچه می‌توان در انگیزه اشاعره در ردّ قانون‌مندی نظام هستی (برپایی اصل علیت) مطرح کرد، توجیه وقوع معجزات و امکان پیدایش آن است؛ یعنی علاوه بر دفاع از قدرت مطلقه الهی، اثبات امکان معجزه نیز انگیزه دیگر اشاعره در ردّ نظام علیّ و ردّ قانون‌مندی در نظام طبیعت می‌باشد؛ چنان‌که غزالی در مسئله هفدهم تهافت پیش از شروع بحث سببیت، این‌گونه می‌گوید:

لازم است برای اثبات معجزات و نیز حمایت از آن چیزی که مسلمانان بر آن اتفاق کرده‌اند که خدای تعالی بر همه چیز قادر است، وارد این مسئله (سببیت) شویم (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۲۳۶).

۴-۳-۲. انکار نسبت به جهت انکار معجزه

این مبحث نیز همانند مبحث پیشین به دنبال انکار نسبت میان معجزه و قانون علیت است، ولی در این بخش از راه انکار وجود معجزات وارد شده است؛ یعنی از آنجاکه به وجود معجزات اعتقادی ندارد و وقوع چنین وقایع خارق‌العاده‌ای را منافی اصول علمی می‌داند. به انکار آن می‌پردازد و با نفی آن دیگر بحث به نسبت‌سنجی آن با قانون علیت نمی‌رسد. بیشتر فلاسفه مغرب‌زمین اصل ضرورت علیّ و معلولی را ناسازگار با اعجاز انگاشته‌اند و چون نتوانسته‌اند آن دو را جمع و تبیین کنند، به انکار معجزات پرداخته‌اند؛ آنچنان‌که بعضی همچون استیس تعریف معجزه به نقض قانون طبیعت را که از سوی هیوم ایراد شده، عملاً به عنوان نفی و انکار معجزه می‌داند (استیس، ۱۳۹۲، ص ۱۲)؛ کما اینکه خود هیوم نیز نقض طبیعت را ناسازگار با تجربه و حاق واقع دانسته است و می‌گوید:

معجزه نقض قوانین طبیعت است و از آنجاکه تجربه راسخ و غیرقابل 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 (هیوم، ۱۳۷۸، ص ۴۱۰).

عقیده دیوید هیوم این فیلسوف ملحد که در بیشتر آموزه‌های دین شبهه وارد کرده است، در مقوله اعجاز، تأثیر شگفتی در اعتقادات دینی دین‌داران گذاشت؛ به گونه‌ای که متألّهان پس از او معجزات را معلول تخیل با خرافات و غیر آن می‌دانستند. رندل در این باره می‌نویسد:

از موقعی که هیوم در قرن هجدهم از معجزات انتقاد کرد، دین‌داران آزاد فکر از اعتقاد به هرگونه خرق عادت طبیعت ایبا داشتند و اخبار معجزات را چنان تفسیر می‌کردند که نتیجه علل طبیعی چون زودباوری انسان یا تخیل یا

خرافات بوده است ... در قرن هجدهم معجزات تکیه‌گاه عمده ایمان بود، ولی در قرن نوزدهم مشکل عمده‌ای شد که حاجت به تفسیر داشت (رندل، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۶).

ژان وال در ارتباط با تعارض معجزه با طرح علمی نظام عالم می‌گوید:
اگر ما قدر و ارج طرح علمی نظام عالم را کاملاً بپذیریم و معتقد باشیم که علت هر امری در جهان، برای واقعه‌ای دیگر نیست، معجزات به نظر ممتنع می‌آید (وال، ۱۳۷۰، ص ۷۸۲).

ماکس پلانک فیزیکدان معروف غرب، پا را فراتر گذاشته است و می‌نویسد:
ایمان به معجزات، خود را گام به گام در برابر دانش، ناگزیر از عقب‌نشینی می‌بیند و تردیدی نتوانیم داشت که با سپری شدن روزگاری، ایمان محو خواهد شد. نسل جدید هم‌اکنون نسبت به سنت، روش انتقادی دارد. دیگر خود را بازسته به آیین‌هایی حس نمی‌کند که به نظر او خلاف ناموس طبیعت آیند (پلانک، ۱۳۶۴، ص ۱۵۸).

از میان اندیشوران اسلامی هم کسانی بوده‌اند که در این باره وارد گود شده‌اند و سنجدیه یا سنجدیه اقوالی را مطرح کرده‌اند. ابن‌راوندی در کتاب **الزمرده** - 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 تباخی 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 پیامبرش فرستاد چه کسانی بودند؟! گویا همه را شمشیر کند و قدرت اندک بوده؛ زیرا با وجود آنکه همه همدست بودند و لشکر اسلام نیز همدست آنان بود، بیش از هفتاد مرد از دشمن را نتوانستند بکشند؟! آن ملائکه در روز احد آنگاه که رسول خدا تنها مانده بود و کسی به یاری او بر نمی‌خاست کجا بودند؟! (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴).

زکریای رازی در کتاب **نقض الأدیان أو فی النبوات**، معجزات پیامبران را نوعی قصه دینی یا تردستی می‌نامد که برای فریب و گمراهی مردم به کار رفته است (مذکور، ۱۳۸۷، ص ۷۲).

ارزیابی دیدگاه از منظر نویسندگان: در ارزیابی این دیدگاه همین مقدار بس که گفته شود این دیدگاه مخالف با وقایع به وقوع پیوسته می‌باشد و قاعده «ادلّ دلیل علی امکان شیء و وقوعه»

به تنهایی می‌تواند این دیدگاه را به چالش بکشد؛ چراکه ما در هر دینی مواجه با وقوع معجزات متعددی می‌باشیم که بعضی از آنها با نقل‌های متواتر به ما رسیده‌اند و جای هیچ‌گونه شکی در صدور آنها میان مؤمنان آن ادیان نیست و با وقوع خوارق عاداتی که در عصر حاضر نیز هر روز در گوشه و کنار کره خاکی، با این مسئله مواجه می‌باشیم. البته ناگفته نماند که امروزه نیز معجزه‌ای جاوید به معنای خاص داریم که قرآن کریم می‌باشد و معجزه فعلی بودن خود را به رخ جهانیان کشانده است؛ لذا این دیدگاه بر آن است همه این معجزات را به نحوی منکر شود و این خود نشانگر ضعف این دیدگاه می‌باشد.

نتیجه

در پایان می‌توان این‌گونه گفت که از میان اقوال و دیدگاه‌های مطرح‌شده، دیدگاه ششم (انکار نسبت، به جهت قانون علیت) و هفتم (انکار نسبت، به جهت انکار معجزه) به دلیل مخالفت با اصول علمی مقبول و ثابت‌شده توسط عقلای عالمه، مطرود است و چنانچه شاهد بودیم، این دو دیدگاه بیش از اینکه به بیان نسبت میان دو پدیده اعجاز و علیت بپردازند، در جهت حذف صورت مسئله بودند.

آنچه در دیدگاه تنافی میان معجزه و قانون ملاحظه شد، به نوعی مخالفت با گستره قانون فراگیر علیت می‌باشد که انجام معجزات را خارج از حیطه اصل علیت دانسته و اعجاز را به عنوان استثنایی در سیطره این قانون دانسته است. همین نکته اشکال اساسی این دیدگاه بود که به دلیل استثناء‌ناپذیری قواعد عقلی و علمی این‌گونه توجیه نسبت‌سنجی مخالف اصول عقلی شمرده شده و در نتیجه از اعتبار خود ساقط می‌گردد.

پس از حذف دیدگاه‌های سه‌گانه که در راستای عدم سازگاری و همسویی اعجاز با قانون علیت بودند، دیدگاه‌های چهارگانه‌ای می‌ماند که عنصر مشترک آنان، همسویی اعجاز با قانون علیت است. از میان این اقوال چهارگانه، قول نخست که به دنبال توجیه معجزات با علل طبیعی عادی بود، چون به نحوی تأویلات آنها به انکار معجزات می‌انجامید و در لباس تأویل معجزات با علل طبیعی عادی به انکار آنها می‌پرداختند و از آنجا که تأویلات ایشان در جهت مخالفت با وصف خارق‌العادگی معجزات است که جزء ارکان اعجاز به‌شمار می‌رود، این قول نیز نمی‌تواند قابل قبول باشد.

اکنون سه دیدگاه دیگر در این پژوهش باقی می‌ماند که هر یک نسبت همسویی خود، توجیه‌گر

عمده‌ای از معجزات هستند و با قبول هر یک از آنها، مخالفتی با اصول عقلانی پیش نخواهد آمد. هر چند دیدگاه‌های دوم و سوم یعنی انجام معجزات طبق علل طبیعی ناشناخته و علل طبیعی تسخیرشده به‌تنهایی نمی‌تواند توجیه‌گر تمامی معجزات باشند، از این‌رو نسبت تطابق و هم‌سویی که توجیه چهارم را بیان می‌کند و آن اینکه معجزات طبق علل فراطبیعی به وقوع می‌پیوندند. طبق این توجیه نفوس انبیا با اتصال به منبع الوهی و وقوع در تحت عنایات خاصه الهی به چنان مرتبه‌ای از قدرت و قوت می‌رسند که تجلی‌گاه صفات ربوبی گشته و می‌توانند از فراسوی عالم ماده در آن دخل و تصرف کرده و نظام عادی عالم را خرق کرده و دست به انجام خارق‌عاداتی بزنند.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید): ترجمه فاضل خان همدانی، دیلیام گلن و هنری مرتن؛ تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.
۱. آشتیانی، جلال‌الدین؛ تحقیقی در دین مسیح؛ تهران: نشر نگارش، ۱۳۷۹.
 ۲. ابن‌رشد، محمدبن‌احمدبن‌محمد؛ تهافت التهافت؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
 ۳. ابن‌فارس، ابوالحسن احمد؛ معجم مقانیس اللغة؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب‌الأعلام، [بی‌تا].
 ۴. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم؛ لسان‌العرب؛ قم: نشر أدب‌الحوزه، ۱۴۰۵ق.
 ۵. احمدی، احمد؛ نقدی بر نظر هیوم در باب علیت؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
 ۶. احمدی، محمدامین؛ تناقض نما یا غیب نمون؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، [بی‌تا].
 ۷. استیس، والترت؛ عرفان و فلسفه؛ چ ۸، تهران: نشر سروش، ۱۳۹۲.
 ۸. ایجی، میرسیدشریف؛ شرح المواقف؛ تصحیح بدرالدین نعسای؛ قم: شریف‌الرضی، ۱۳۲۵.
 ۹. باربور، ایان؛ علم و دین؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ چ ۶، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
 ۱۰. بحرانی، ابن‌میثم؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ چ ۲، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق.
 ۱۱. براون، کالین؛ فلسفه و ایمان مسیحی؛ ترجمه طه میکائیلیان؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
 ۱۲. برن، سوئین؛ مفهوم معجزه؛ ترجمه و نقد محمود زمانی؛ قم: بی‌نام، ۱۳۷۷.
 ۱۳. پترسون، مایکل و همکاران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: انتشارات طرح نو، [بی‌تا].
 ۱۴. پلانک، ماکس؛ تصویر جهان در فیزیک؛ ترجمه مرتضی صابر؛ تهران: گسترده، ۱۳۶۴.

۱۵. پوپر، کارال ریموند؛ **منطق اکتشاف علمی**؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰.
۱۶. تفتازانی، سعدالدین؛ **شرح المقاصد**؛ مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره؛ قم: بی‌نام، ۱۴۰۹ق.
۱۷. تهاونوی، محمدعلی؛ **کشف اصطلاحات الفنون والعلوم**؛ بیروت: مکتبه لبنان، ۱۹۹۹م.
۱۸. جرجانی، سیدشریف‌علی بن محمد؛ **التعريفات**؛ تهران: ناصرخسرو، ۱۴۱۲ق.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله؛ **تفسیر تسنیم**؛ تحقیق علی اسلامی؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۲۰. —؛ **سرچشمه اندیشه**؛ تحقیق عباس رحیمیان؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله؛ **علی بن موسی الرضا و الفلسفة الإلهیة**؛ تحقیق محمدحسن شفیعیان؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۲۲. جوینی، امام الحرمین؛ **الشامل فی أصول الدین**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۲۳. حلبی، ابوصلاح؛ **تقریب المعارف**؛ تحقیق شیخ فارس تبریزیان؛ بیروت: نشر محقق، ۱۴۱۷ق.
۲۴. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**؛ قم: مؤسسه امام صادق^{علیه السلام}، ۱۳۸۲.
۲۵. حلّی، ابی منصور حسن بن یوسف بن مطهر؛ **ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد** (شرح حکمة العین کاتبی)؛ تصحیح علی نقی منزوی؛ تهران: چاپ دانشگاه، ۱۳۳۷.
۲۶. خادمی، عین‌الله؛ **علیت از دید فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۲۷. خوبی، ابوالقاسم؛ **البيان فی تفسیر القرآن**؛ قم: أنوار الهدی، ۱۴۰۱ق.
- خوبی، ابوالقاسم؛ **مرزهای اعجاز**؛ ترجمه جعفر سبحانی؛ قم: مؤسسه امام صادق^{علیه السلام}، ۱۴۲۷ق.
۲۸. دورانت، ویلیام جیمز؛ **تاریخ تمدن**؛ ترجمه احمد آرام و دیگران؛ تهران: نشر اقبال، ۱۳۳۷.
۲۹. دیباجی، سیدمحمدعلی؛ «مقایسه آرای امام فخر رازی و دیوید هیوم در نظریه علیّت»، **مجله کیهان فرهنگی**؛ بهمن و اسفند ۱۳۷۳، ص ۱۵-۱۲.

۳۰. دیویس، برایان؛ **درآمدی به فلسفه دین**؛ ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی؛ تهران: نشر سمت، ۱۳۹۵.
۳۱. رازی، فخرالدین؛ **المباحث‌المشرقیه**؛ قم: انتشارات مکتبه بیدار، ۱۴۱۱ق.
۳۲. راسل، برتراند؛ **علم ما به عالم خارج**؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.
۳۳. ربانی گلپایگانی، علی؛ **إيضاح‌المراد فی شرح کشف‌المراد**؛ قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم (مؤسسه امام صادق علیه السلام)، ۱۳۸۲.
۳۴. رندل، جان هرمن؛ **درآمدی به فلسفه**؛ ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم؛ تهران: انتشارات سروش، [بی‌تا].
۳۵. —؛ **سیر تکامل عقل نوین**؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۳۶. ژیلسون، آتین؛ **روح فلسفه در قرون وسطی**؛ ترجمه ع. داوودی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۳۷. سبحانی، جعفر؛ **الإلهیات علی هدی‌الکتاب والسنة والعقل**؛ قم: مرکز‌العالمی للدراسات، ۱۴۱۱ق.
۳۸. شعرانی، ابوالحسن؛ **راه سعادت در اثبات نبوت**؛ تهران: چاپخانه اسلامی، ۱۳۶۹.
۳۹. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم؛ **الملل والنحل**؛ تحقیق محمد بدران؛ قم: شریف‌الرضی، ۱۳۶۴.
۴۰. شیرازی، صدرالدین؛ **الشواهد‌الربوبیة فی المناهج السلوکیة**؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: مرکز‌الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۴۱. صفایی، سیداحمد؛ **علم کلام**؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۴۲. طاهری، صدرالدین؛ **علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.
۴۳. طوسی، محمدبن حسن؛ **التبیان فی تفسیرالقرآن**؛ تحقیق احمد قصیر عامل؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی‌تا].

۴۴. عبدالجبار، قاضی احمد؛ **المغنی فی أبواب التوحید والعدل**؛ تحقیق محمود محمد قاسم و دیگران؛ [بی‌جا]: [بی‌نام]، [بی‌تا].
۴۵. علم‌الهدی، سیدمرتضی؛ **الذخیره فی علم الکلام**؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
۴۶. —؛ **رسائل الشریف المرتضی**؛ تحقیق سیدمهدی رجایی؛ قم: نشر دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۴۷. غزالی، ابوحامد محمد؛ **تهافت الفلاسفة**؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰م.
۴۸. فیروزآبادی، محمد؛ **تاج العروس من جواهر القاموس**؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۴م.
۴۹. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ **معجزه در قلمرو عقل و دین**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۵۰. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۷۶.
۵۱. کاسزلی، کاسزلی؛ **فلسفه یا پژوهش حقیقت**؛ ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی؛ تهران: انتشارات جاوید، ۱۳۵۱.
۵۲. کواری، جان مک؛ **تفکر دینی در قرن بیستم**؛ ترجمه بهزاد سالگی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۵۳. مذکور، ابراهیم؛ **درباره فلسفه اسلامی**؛ ترجمه عبدالصمد آیتی؛ تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۷.
۵۴. مطهری، مرتضی؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۵۵. —؛ **آشنایی با قرآن**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۵۶. —؛ **شرح مبسوط منظومه**؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
۵۷. —؛ **مجموعه آثار**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۴۲۸ق.
۵۸. —؛ **ولاهها و ولایت‌ها**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۵۹. مفید، محمدبن‌نعمان؛ **النکت الاعتقادیة**؛ قم: نشر المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۶۰. مقداد، فاضل؛ **إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين**؛ تحقیق سیدمهدی رجایی؛ قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ **تفسیر نمونه**؛ قم: انتشارات دارالکتب اسلامیة، ۱۳۹۶.

۶۲. وال، ژان؛ **بحث در مابعدالطبیعه**؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰.
۶۳. هاکس، جیمز؛ **قاموس کتاب مقدس**؛ تهران: نشر اساطیر، ۱۳۹۴.
۶۴. هندی، سیداحمدخان؛ **تفسیرالقرآن و هوالهدی والفرقان**؛ تهران: بی نام، [بی تا].
۶۵. هیوم، دیوید؛ **درباره معجزات** (مقاله دهم از کتاب «تحقیق در فاهمه انسانی»); ترجمه محمدامین احمدی؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.