

معجزه و خرق عادت از دیدگاه معتزله*

سید محمد عالمی** و محمد تقی سبحانی***

چکیده

معجزه و نبوت رابطه ناگسستگی با هم دارند. متکلمان اسلامی اثبات نبوت را مبتنی بر آوردن معجزه از سوی مدعی پیامبری می‌دانند. از سوی دیگر، منتقدان از زوایای مختلف معجزه را به چالش کشیده‌اند. برخی از این اشکالها به اصل امکان معجزه بر می‌گردد و مدعی‌اند معجزه به لحاظ عقلی ممتنع است. یکی دیگر از این اشکالها ادعای ناسازگاری معجزه با قانون علیت و سببیت است. آنچه در این مقاله به آن پرداخته شده است، طرح نظریه معتزله در باب معجزه و نقد و بررسی اشکال ناسازگاری معجزه با قانون علیت و سببیت بر اساس مبانی معتزله است. مقاله حاضر می‌کوشد نشان دهد معتزله چگونه می‌توانند بر اساس مبانی خویش در باب علل طبیعی به اشکال ناسازگاری معجزه با قانون علیت جواب دهند.

واژه‌های کلیدی: معتزله، معجزه، نبوت، سببیت و مسببیت، خرق عادت.

* تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۱۵

تاریخ تأیید: ۸۹/۴/۱

** دانشجوی دکتری کلام اسلامی جامعه المصطفی العالمیه مجتمع آموزش عالی امام خمینی.

*** استادیار دانشکده حدیث، قم.

بحث معجزه یکی از بحثهای اساسی در ادیان به شمار می‌رود. یکی از اعتقادات محوری مؤمنان به ادیان، تحقق معجزه از سوی خداوند است که در آن نظام عادی و روابط علت و معلولی حاکم بر عالم تعلیق می‌شود. معجزه در ادیان نقشهای متفاوت دارد. معجزه به عنوان نشانه و دلیل وجود خدا، تضمین صدق مدعی پیامبری و حقانیت وحی الهی، امید مؤمنان در غلبه آنها بر مشکلات زندگی، و... مطرح است. از دیدگاه اندیشمندان و متکلمان اسلامی، معجزه پیوند و ارتباط اساسی با نبوت دارد. به این معنا که نبوت در اسلام مبتنی بر آوردن معجزه و تحقق فعل معجز از سوی مدعی پیامبری است. تضمین صدق مدعی پیامبری متوقف بر آوردن فعل معجز قلمداد شده است. به همین جهت، بحث معجزه یکی از محورهای اساسی بحثهای کلامی را از دیرباز تشکیل داده است. متکلمان اسلامی همواره در تبیین و تنقیح معجزه و کیفیت دلالت آن بر صدق مدعی پیامبری و رفع و دفع اشکالهای منتقدان پرداخته‌اند.

یکی از پرسشهای اساسی که در بحث معجزه از قدیم مطرح بوده است، امکان معجزه است. بسیاری از منتقدان مدعی‌اند که معجزه اساساً با قوانین بدیهی عقلی در تضاد است و به همین جهت جایی برای بحث از دلالت آن بر اثبات نبوت باقی نمی‌ماند. اثبات صدق مدعی پیامبری از طریق معجزه، متوقف بر اصل امکان عقلی معجزه است. از جمله اشکالهایی که بر امتناع و عدم امکان عقلی معجزه اقامه شده است، ناسازگاری معجزه با قانون علیت و سببیت است. این قانون از جمله بدیهیات عقلی است که نمی‌توان در آن تردید کرد. منتقدان معتقدند چون یکی از ویژگیهای اساسی معجزه خرق عادت است، در نتیجه با این قانون بدیهی عقلی ناسازگار است.

بنابراین، بر همه کسانی که معتقد به معجزه هستند، ضروری است که به این اشکال که هم در گذشته مطرح بوده است و هم امروزه در بحثهای فلسفه دین مطرح است، پاسخ دهند. یکی از فرق مطرح کلامی در جهان اسلام معتزله است. معتزله در بحثهای کلامی و همین طور جهان‌شناسی مبانی خاص خویش را دارد. این مقاله در پی به دست آوردن راه حل معتزله برای این اشکال است. توجه به این امر لازم است که معتزله در میراثی که از

آنها به جا مانده است مستقیماً به این اشکال نپرداخته‌اند. به همین جهت، ما با توجه به مبانی معتزله در بحث عادت، علل طبیعی و فاعلیت خداوند در پی به دست آوردن نظر معتزله در این مسئله هستیم. پیش از پرداختن به این اشکال و راه حل معتزله برای آن، لازم است نظریه معتزله در مورد معجزه و شرایط و نحوه دلالت آن بر صدق مدعی پیامبری را بیان کنیم.

ضرورت معجزه

از دیدگاه معتزله، ضرورت پیامبری با ضرورت وجود و آوردن معجزه در تلازم است، زیرا فلسفه نبوت هدایت و آگاهی بخشیدن به انسانها در مورد مصالح و مفاسد اعتقادات، اعمال و رفتارشان است. فلسفه وجودی پیامبر این است که انسانها از راهنمایی نبی برای بهتر زیستن بهره ببرند و بتوانند مناسب شأن انسانی خویش از کمالات و فضایل عالی در پرتو راهنمایی پیامبر برخوردار شوند. از سوی دیگر، هدایتگری پیامبر فرع بر این است که انسان پیامبر را شناسد و به او اعتماد پیدا کند که او فرستاده و برانگیخته شده از طرف خداوند متعالی، قادر، عالم و حکیم است. در غیر این صورت، استفاده از پیام نبی به عنوان راهنمای مطمئن و تضمین شده به سوی سعادت و کمال غیر ممکن می‌شود. تنها راه برای کشف صدق پیامبر، ظهور علم خاص در پیامبر است، به گونه‌ای که همه انسانها را عاجز کند و کسی را یارای مقابله با آن نباشد با این عجز انسان بداند که پیامبر با دیگران متفاوت است و ارتباط با آسمان دارد. قاضی عبدالجبار معتزلی در این باره می‌نویسد: «أنه تعالى إذا بعث إلینا رسولاً ليعرفنا المصالح، فلا بد من أن يدعی النبوة، و يظهر علیه العلم المعجز الدال علی صدقه عقیب دعواه للنبوة» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۸۴).

۱۵۵

از نظر معتزله، معجزه طریق منحصر برای اثبات نبوت مدعی پیامبری است. صدق نبی فهمیده نمی‌شود مگر اینکه فعل مُعْجِز به واسطه او آورده شود. افزون بر این، برخی از آنها مدعی هستند، انحصار طریق اثبات در معجزه مورد اتفاق همه مسلمانان است. ابن ملاحمی در این زمینه می‌نویسد: «اتفق المسلمون علی أن الطريق إلی معرفة صدقه لیس إلا ظهور المعجز علیه، أو خبر نبیّ ثابت النبوة بالمعجز» (خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۰۵).

ولی به نظر می‌رسد نسبت دادن دیدگاه انحصار طریق اثبات نبوت به معجزه به همه

مسلمانان سخن دقیقی نیست، زیرا برای معرفت صدق نبی راههای دیگری هم از سوی متکلمان و دیگر عالمان جامعه اسلامی بیان شده است. یکی از این راهها این است که خداوند علم به صدق مدعی پیامبری را به صورت اضطراری در انسان قرار دهد. عبد القاهر بغدادی در این باره می‌نویسد: «إن العلم بصحة نبوة النبي فرع العلم بصحة المعجزة الدالة على صدق في دعواه، إذا لم يضطرنا الله تعالى إلى العلم بصدقه» (بغدادی، ۱۴۲۳: ۲۰۲).

تعریف معجزه

برای روشن شدن تعریف معجزه لازم است مفهوم آن به لحاظ لغوی، عرفی و اصطلاحی بررسی شود.

مفهوم لغوی

معجز در لغت در موردی به کار برده می‌شود که شخصی یا چیزی شخص دیگر را عاجز کند و آن شخص توان و قدرت بر انجام آن چیز و یا رسیدن به آن چیز و یا شخص را نداشته باشد. مانند اینکه گفته می‌شود: «أعجزني فلان، إذا عجزت عن طلبه و إدراكه» (فراهیدی، بی‌تا، ۲۱۵/۱؛ ابن فارس، ۱۴۱۴: صفحه) و در مورد خداوند گفته می‌شود: «و لن يعجز الله تعالى شيء، أي لا يعجز الله تعالى عنه متى شاء» (ابن فارس، همان: صفحه)، یعنی چیزی نمی‌تواند خدا را به عجز و ناتوانی در بیاورد. چنان که قرآن می‌فرماید: «لن نعجز الله في الأرض و لن نعجزه هرباً» (جن: ۱۲) و یا گفته می‌شود: «أعجزه الشیء؛ فاته و لم يقدر عليه» (معلوف، ۱۳۸۱: ۴۸۸). بنابراین، می‌توان گفت: معجز در کاربرد لغوی به معنای به ضعف در آوردن کسی و یا چیزی و او را از قدرت انداختن است، چنان که «مُقَدِّر» به معنای کسی را قادر و توانا کردن بر انجام کاری - به کار می‌رود. مانند اینکه گفته می‌شود: «أقَدَّرَ الله فلاناً على كذا: جعله قادراً عليه» (همان: ۶۱۲). لکن این لفظ در عرف به جهت مناسبت در مورد فعلی به کار برده می‌شود که دیگران از آوردن مثل آن عاجزند نه اینکه به معنای کسی را عاجز کردن باشد. به همین جهت، هرگاه در عرف در مورد فعلی «مُعْجِز» به کار برده شود، مراد این است که این فعل از افعالی است که ما از آوردن مانند آن متعذر و ناتوانیم (معتزلی، سال: ۱۹۷-۱۹۸ و خوارزمی، همان: ۳۰۵-۳۰۶).



معنای اصطلاحی

آنچه بیان شد، تعریف لفظی و عبارتی معجزه بود، ولی مهم این است که بدانیم معجزه در اصطلاح متکلمان معتزله چیست. زیرا آنچه محل بحث در معجزه است و بحث و جدالها در باره آن صورت گرفته است، راجع به مفهوم معجزه به عنوان یک امر معقول است که در آن شرایط و ویژگیهای خاص قرار داده شده و اهداف خاصی از آن دنبال می‌شود. مفهوم اصطلاحی معجزه است که می‌توان آن را مورد تحلیل عقلی قرار داد و اوصاف و شرایط آن را مورد بحث قرار داد که آیا چنین اوصاف و شرایطی برای معجزه در این اصطلاح لازم است یا خیر. همچنین مفهوم اصطلاحی است که می‌تواند در دیدگاههای مذاهب و نحله‌های مختلف متفاوت باشد و هر کدام برای مفهوم معجزه از منظر خویش صفات و شرایط خاص را در نظر بگیرند.

تعریف معجزه در اصطلاح معتزله عبارت است از: فعلی که دلالت بر صدق مدعی پیامبری می‌کند. قاضی عبد الجبار می‌نویسد: «و اما فی المصطلح علیه، فهو الفعل الذی یدل علی صدق المدعی للنبوۃ» (معتزلی، ۱۴۲۲: ۳۸۴). همو در جایی دیگر با تحلیل ویژگیهای ضروری در کاربرد اصطلاحی معجزه چنین می‌نویسد: «معجزه در کاربرد اصطلاحی به فعلی گفته می‌شود که به صورت مستقیم فعل خدا و یا به منزله فعل خدا باشد؛ ناقض عادت کسانی باشد که معجزه برای آنها آمده است؛ بندها از آوردن مانند آن در جنس و یا وصفش عاجز باشند؛ اختصاص به مدعی نبوت داشته باشد و بر طریق تصدیق آن مدعی باشد» (معتزلی، بی تا، ۱۵: ۱۹۹). او معتقد است هرگاه فعلی بر این صفات باشد معتزله به آن معجزه می‌گویند. در واقع بیان دوم تفصیل و شرح تعریف نخست است و در واقع این بیان بایسته‌های معجزه اصطلاحی - که صدق نبی از آن فهمیده می‌شود- را بیان می‌کند. به این معنا که آن غایت فقط در صورتی از فعلی حاصل می‌شود که این ویژگیها را داشته باشد.

اما ابن ملاحمی، از معتزله متأخر، در تعریف نبوت از قاضی عبد الجبار کمی فاصله می‌گیرد و به اشاعره و شیعه نزدیک می‌شود. او می‌نویسد: «و فی عرف الشرع هو کلّ حادث من فعل الله تعالی، أو بأمره أو تمکینه، ناقض لعادة من بعث الله إلیهم فی زمان التکلیف، مطابق لدعوی النبوة» (خوارزمی، همان: ۳۰۶). بر اساس تعریف قاضی به شرط سوم نیازی نیست چون این شرط برای اخراج نقض عادت در نزد دعوی مدعی کاذب بر خلاف ادعایش است و همچنین نقض

عادت به دست صالحان بدون ادعای نبوت و... است. ولی قاضی چون این امور را جایز نمی‌داند، به همین جهت آن را جزو ویژگیهای لازم معجزه اصطلاحی نمی‌داند. همچنین تعریف ابن ملاحمی فعل غیر معتاد و منع معتاد را در بر می‌گیرد که دیدگاه شیعه و اشاعره است^۱، ولی قاضی فقط به فعل تعریف نموده است.^۲

شرایط معجزه

معتزله برای اینکه معجزه به هدفش که همان کشف صدق نبی است، برسد، شروطی را برای آن بیان کرده‌اند که در صورت فقدان یکی از این شرایط دلالت معجزه بر صدق مدعی پیامبری ناتمام است و در نتیجه راست‌آزمایی مدعای شخص که خود را پیامبر می‌داند غیر ممکن می‌شود. شرایطی که معتزله برای فعل معجز بیان کرده‌اند عبارت‌اند از:

شرط اول: فعل خدا بودن معجزه

ضرورت معجزه برای کشف صدق مدعی پیامبری است. برای اینکه این غایت از معجزه بر آورده شود، معجزه باید فعل خدا و یا به منزله فعل خدا باشد. پیامبر مدعی است که عهده‌دار رسالت الهی است و برای اینکه این ادعایش را ثابت کند، باید نشانه و بینه‌ای برای صدقش از طرف خدا بیاورد. این بینه هم در صورتی تحقق پیدا می‌کند که اقران و هم‌نوعان پیامبر از آوردن مانند آن نشانه و برهان ناتوان باشند. در صورتی که دیگران توانایی بر آن فعل را داشته باشند و لو این توانایی بالفعل نباشد، ولی امکان دسترس انسانها در اثر تلاش به آن باشد، معجزه نمی‌تواند دلیل صدق مدعی باشد، بلکه در این صورت اصلاً معجزه صدق نمی‌کند؛ چون تفاوت بین مدعی و دیگران نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما اینکه این

۱. مقایسه کنید بین تعریف ابن ملاحمی و خواجه در تجرید: «المعجز و هو ثبوت ما لیس بمعتاد أو نفی ما هو متعاد مع خرق العادة و مطابقة الدعوی» (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۳۵۰) و نیز بین تعریف ابن ملاحمی با فخر رازی: «المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدی مع عدم المعارضة» (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۵۰).

۲. توجه به این نکته لازم است که اگرچه معجزه در کاربرد اصطلاحی با مفهوم لغوی و عرفی متفاوت است، اما بی‌ارتباط با آن هم نیست. قاضی عبد الجبار می‌نویسد: «وجه شباهت معجزه اصطلاحی با مفهوم لغوی آن در این است که در معجزه اصطلاحی بشر از آوردن مانند آن عاجز و ناتوان است و این به منزله این است که گویا معجزه آنها را عاجز کرده است که مفهوم لغوی آن بود» (معتزلی، ۱۴۲۲: ۳۸۴).

فعل باید مستقیماً از سوی خدا باشد، معتزله این را شرط نمی‌دانند، بلکه فعل باید به گونه‌ای باشد که بتوان کشف کرد که اگر مدعی نبوت مؤید به تأیید الهی نباشد، نمی‌تواند چنین فعلی را بیاورد. (متعزلی، بی‌تا، ۱۵: ۲۰۰-۲۰۱ و همو، ۱۴۲۲: ۳۸۴). این شرط روشن است و در زندگی عرفی و عادی هم اگر مثلاً X مدعی رسالت مأموریت از سوی Y است، آنچه دلیل صدق اوست، نشانه‌ای است که از سوی Y واقع می‌شود، نه آنچه از جانب خود X و یا شخص دیگر S آورده می‌شود. در اینجا هم دقیقاً امر از همین قرار است. پیامبر مدعی رسالت از سوی خداست. پس باید تصدیق و یا آنچه به منزله تصدیق است نیز از سوی خدا باشد.

شرط دوم: خارق عادت بودن معجزه

افزون بر شرط پیشین، معجزه باید خرق عادت کند. وجود فعل الهی معتاد و جاری بر اساس قانون طبیعت، اگرچه از غیر خدا امکان تحقق نداشته باشد، مانند طلوع خورشید از مشرق و غروب آن در مغرب، چنین فعلی دال بر صدق مدعی پیامبری نیست. اگر مدعی پیامبری بگوید: نشانه صدق من این است که خورشید از مشرق طلوع و در مغرب غروب می‌کند و یا نشانه صدق من این است زن باردار بعد از گذشت طبیعی مدت حملش فرزندش را به دنیا می‌آورد، و...، این امور دلیل بر صدق مدعی پیامبری نیست، چون متنبی هم می‌تواند این امور را به عنوان شاهد صدقش ادعا کند. پیامبر راستین و دروغین به یکسان می‌توانند اموری معتاد را به عنوان شاهد صدق ادعا نمایند. در صورت تحقق امور معتاد بر اساس ادعای شخص، نمی‌توان کشف صدق او را در رسالت از جانب خدا نمود، زیرا راه برای کشف اینکه امور معتاد برای تصدیق مدعی است وجود ندارد. اما اگر بگوید: نشانه صدق من این است که خورشید از مغرب طلوع می‌کند و در مشرق غروب، چنین فعلی دلالت کننده بر صدقش است (همو، بی‌تا، ۱۵: ۲۰۲ و همو، ۱۴۲۲: ۳۸۵).

ممکن است گفته شود: دلالت معجزه بر صدق مدعی پیامبری به این جهت است که معجزه نازل منزله تصدیق قرار می‌گیرد، حال آنکه تصدیق اگر به یک امر عادی هم باشد، تحقق پیدا می‌کند. پس باید تصدیق در معجزه هم به یک امر عادی و معتاد تحقق پیدا کند. در پاسخ این اشکال معتزله می‌گویند: قیاس معجزه با تصدیق درست نیست، چون در تصدیق قرارداد پیشینی

وجود دارد که تصدیق دال بر صدق است و در چنین موردی فقط علم به تصدیق لازم است، اگرچه این تصدیق به امر معتاد باشد. اما مسئله معجزه متفاوت است، برای اینکه در اینجا مواضعه قبلی وجود ندارد، بلکه خود معجزه به منزله مواضعه و جاری مجرای آن قرار داده می‌شود و در چنین فرضی علم به صدق تحقق پیدا نمی‌کند مگر این که معجزه عادت را نقض و خرق کند (همو، بی‌تا، ۱۵: ۲۰۲).

شرط سوم: تقدم ادعای پیامبری بر معجزه

شرط دیگر معجزه این است که به دنبال ادعای پیامبری باشد، زیرا در غیر این صورت اگر معجزه متقدم بر ادعای نبوت و یا متأخر از آن باشد - به گونه‌ای که بعد از مرگ نبی تحقق پیدا کند- در این صورت، دلالت آن بر صدق مدعی روشن‌تر و مقدم‌تر از دلالت آن بر صدق دیگری نیست. به عبارت دیگر، معجزه باید به ادعای نبوت تعلیق بگیرد، و در صورتی چنین چیزی واقع می‌شود که عقیب ادعای نبوت باشد (همان: ۲۱۳؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۸۴؛ خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۱۱).

همچنین دلیل وجوب نظر به معجزه پیامبر، ترس و خوف از ترک پذیرش آن چیزی است که پیامبر از شریعت آورده است. به این معنا که اگر واقعاً این شخص پیامبر باشد و انسان به محتوای دعوت او عمل نکند، گرفتار عذاب الهی می‌شود. این خوف در صورتی تحقق پیدا می‌کند که کسی ادعای نبوت قبل از معجزه کرده باشد. بنابراین، معنا برای تقدم معجزه بر ادعای پیامبری وجود ندارد (معتزلی، بی‌تا، ۱۵: ۲۱۴).

حال جای این پرسش است که معتزله راجع به با معجزاتی که از پیامبر پیش از بعثت نقل شده است و یا به غیر انبیا در قرآن نسبت داده شده، چه می‌گویند. معتزله در پاسخ این پرسش می‌گویند: وقتی مطلب بالا برهانی است، در این صورت باید هر امری که مخالف با آن است مورد بررسی قرار گیرد. در بررسی یا معلوم می‌شود که نقل غیر معلوم است که به چنین نقلی اعتنا نمی‌شود، یا به دست می‌آید که به لحاظ استناد تاریخی مسئله مشکل ندارد. در آن حال، اجمالاً حکم می‌کنیم که آن واقعه معجزه پیامبری است که در آن زمان وجود داشته است اگرچه ما تفصیلاً نمی‌دانیم (همان: ۲۱۴-۲۱۶).

آنچه بیان شد مهمترین شرایط معجزه از دیدگاه معتزله است و شرایط دیگر مانند اینکه

مبعوث الیه از آوردن مانند آن در جنس و یا صفت ناتوان باشد، به همان شرط خارق عادت بودن معجزه بر می‌گردد، به جهت اینکه هرچه در توان انسانها باشد، دیگر نقض عادت نخواهد بود. همچنین این شرط که در زمان تکلیف باشد، به نظر می‌رسد روشن است و نیازی چندانی به بحث درباره آن نیست.^۱

دلالت معجزه بر صدق نبی

با توجه به شرایطی که برای معجزه بیان شد، دلالت معجزه بر صدق مدعی پیامبری به این گونه است: مدعی پیامبری ادعای رسالت از سوی خدا می‌کند و شاهد صدق خود را تحقق فعل معجز از سوی خدا به خواست خود می‌آورد، و این فعل معجز را هم خداوند پس از دعوی مدعی و به خواست او ایجاد می‌کند. در نتیجه ایجاد این فعل معجز به منزله تصدیق خداوند به حساب می‌آید. چنان که در عرف - مثلاً اگر احمد، علی را به عنوان رسولش به سوی جواد بفرستد و جواد از علی دلیل برای صدقش بخواهد، در این صورت علی از احمد تصدیق خود را بخواهد و احمد بگوید: «علی را در ادعای رسالتش از سوی من تصدیق می‌کنم» و یا علی بگوید: «اگر من صادق هستم دست خود را بر سرت بگذار» - فرقی بین این دو نوع تصدیق نیست و این عمل بعد از ادعا و خواست علی به منزله تصدیق قولی قرار داده می‌شود، در بحث نبوت هم چنین است (همان: ۱۶۸).

توضیح مطلب این است: با توجه به اینکه فعل معجزه خرق عادت است و این فعل هم از سوی خدا عقیب ادعای پیامبری ایجاد شده است و خداوند هم فاعل عادل و حکیم است و فعل بدون غرض و حکمت انجام نمی‌دهد، پس باید غرض از معجزه تصدیق مدعی باشد (معتزلی، سال: ۳۸۶). در غیر این صورت، فعل خداوند بدون غرض و عبث خواهد و این با حکمت الهی منافات دارد. غرض معقول دیگری که خالی از مفسده باشد، مانند تکذیب، اکرام، اعلام صالح بودن او، ارهاص، مصلحت مکلفان، و... وجود ندارد؛ زیرا برخی از این

۱. اما این شرط که از سوی متکلمان اشاعره و امامیه مطرح شده است که معجزه باید مطابق دعوی پیامبر باشد، از سوی معتزله جزو شروط معجزه به حساب نمی‌آید. زیرا این شرط برای اخراج مدعی متنبی است که بر خلاف دعوایش فعل تحقق پیدا کند. چنان که در مورد مسیلمه کذاب در تاریخ آمده است. اما معتزله چون تحقق بر عکس دعوا را قبول ندارند و معتقدند همین که معجزه تحقق پیدا نکند برای تکذیب کافی است و تحقق فعل خارق عادت را برای غیر پیامبر جایز نمی‌دانند، این شرط را نیز قبول ندارند.

وجوه در معجزه تحقق پیدا نمی‌کند؛ مانند تکذیب چون موافق ادعاست و یا اکرام، زیرا اگر صادق نباشد، کاذب اکرام ندارد و مفسده هم دارد، زیرا موجب اضلال کثیر می‌شود و این هم بر حکیم قبیح است. بنابراین، نمی‌توان وجه حکمتی برای تحقق فعل معجزه از سوی خدا به جز تصدیق مدعی پیدا کرد. در نتیجه دلالت معجزه بر صدق مدعی نبوت تام و تمام است (خوارزمی، همان: ۳۰۸-۳۰۷).

شبهات

در باره دلالت معجزه بر صدق مدعی پیامبری اشکالاتی وارد شده است. اگر کسانی که معجزه را طریق مطمئن برای کشف صدق مدعی پیامبری می‌دانند، نتوانند از عهده پاسخ بر آیند این طریق در رسیدن به مقصود عقیم می‌ماند. برخی از این اشکالات ناظر به محال بودن اصل وقوع معجزه است و بر اساس آن وقوع معجزه به لحاظ عقلی ممتنع است. در این صورت، دیگر جایی برای طرح معجزه به عنوان طریق اثبات پیامبری باقی نمی‌ماند. زمانی می‌توان از طریقیت معجزه سخن گفت که اصل تحقق آن را ممکن بدانیم. در حالی که اگر معجزه ممتنع باشد، اصل ادعای یک امر محال خود دلیل بر این است که مدعی پیامبری در ادعای خویش صادق نیست. برخی دیگر از این اشکالات هم راجع به عدم دلالت معجزه است، چون راه برای تشخیص آن از موارد مشابه نداریم.

آنچه در پی می‌آید، طرح یکی از اشکالهای اساسی درباره معجزه است که اصل امکان تحقق آن را زیر سؤال برده و مدعی امتناع وقوع معجزه است. آنگاه به راه حلی که معتزله - به عنوان یکی از سه گروه و فرقه کلامی اصلی و مهم در اسلام که معتقد به معجزه است - می‌توانند به این اشکال بر اساس مبانی فکری و نظری خویش بدهند، می‌پردازیم.

ناسازگاری معجزه با قانون علیت و سببیت

یکی از اشکالات اساسی در باره معجزه این است که معجزه با قانون بدیهی عقلی ناسازگاری دارد و ناموس خلقت که بر اساس رابطه اسباب و مسببات بنا شده است اقتضا دارد که از علل خاص معالیل خاص به وجود بیاید و هرگاه علت موجود شد معلول نیز باید پس از آن بیاید. مثلاً هرگاه آتش وجود داشت و مقارنه بین آن و مثلاً چوب هم حاصل شد، طبعاً باید احراق هم باشد

طالع

سال
نهم - شماره ۳۳ - پاییز ۱۳۸۹

۱۶۲

و امکان ندارد علت موجود باشد و معلول نباشد. در حالی که معجزه خرق عادت است و این قانون عقلی را نقض می‌کند و رابطه سنخیت بین پدیده‌های عالم را به هم می‌زند. در این صورت، کشف قانون در طبیعت و انتظار داشتن وقوع پدیده‌ای بعد از پدیده دیگر، معنا و مفهوم ندارد؛ بلکه ممکن است هر چیز از هر چیز به وجود بیاید و بر عکس.

در واقع این اشکال مبتنی بر این دو مطلب است:

الف) رابطه علیت یک رابطه ضروری است و ممکن نیست چیزی در عالم بدون علت تحقق پیدا کند. هر پدیده که در عالم طبیعت به وجود می‌آید، ناشی از علت و فاعل است.

ب) مدعای دیگر این است که در عالم طبیعت فاعل به جز همان علل مادی و طبیعی نیست و چیزی دیگر به عنوان جانشین آن نداریم. یعنی علت احراق آتش است و سبب تری آب است. و ممکن نیست که آتش آتش باشد و سوزاند و آب آب باشد و تر نکند و... .

بنابراین، در مورد معجزه دو ادعا مطرح است:

۱. معجزه خرق عادت است و خرق عادت انکار ضروریات و بدیهیات عقلی است.

۲. در عالم طبیعت بین قوانین علمی و طبیعی رابطه‌ای ضروری بر قرار است و معجزه با این قوانین ضروری در تضاد است و آنها را نقض می‌کند. پس محال است.

در واقع یک ادعای پیشینی وجود دارد و آن اینکه قانون عقلی نقض پذیر نیست و بدیهیات عقلی امکان نقض ندارد. یک ادعای پسینی در تطبیق این قانون عقلی در روابط بین پدیده‌های عالم مانند آتش و سوزاندن است که اقتضای ذاتی آتش سوزاندن است و معجزه مانند داستان حضرت ابراهیم که در آتش نسوخت انکار این قانون عقلی و ضروری است، در نتیجه معجزه محال است. زیرا اگر ما قوانین عقلی را انکار کنیم، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود و باید انتظار هر چیز را از هر چیز داشته باشیم و همچنین انتظار و توقع هیچ پدیده‌ای را از پدیده‌ای که رابطه علی بین آنها وجود دارد نداشته باشیم. به عبارت دیگر، در این صورت نمی‌توان هیچ واقعه‌ای را پیش بینی کرد.

فخر رازی در تبیین این اشکال چند مثال می‌زند: خرق عادت مستلزم این است که ما جایز بدانیم که کوهها به طلا، بحرها به خون و حیوانات علمای فاضل و دانشمند شوند، و... اموری که هیچ عاقل آنها را جایز نمی‌داند و اگر کسی هم آن را بگوید، همه عقلا به جنونش حکم خواهند نمود. بنابراین، عقل بدیهی حکم می‌کند جریان امور عالم هستی بر مجاری طبیعی و معمول خود

واقع شود و انقلاب در این جریان طبیعی به علوم بدیهی و ضروری ضرر می‌زند که هیچ عاقلی آن را نمی‌پذیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳، ۲۳). همین بیان را ایجی در **مواقف** می‌آورد: «تجویز خرق العادة سفسطة و لو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهباً و ماء البحر دماً و دهنماً و أواني البيت رجلاً...» (جرجانی، ۱۴۱۹: ۴، ۲۵۹).

توجه به این نکته لازم است که این اشکال بر همه کسانی که قائل به نبوت و اعجاز هستند وارد و مشترک الوجود است. به همین جهت لازم است فلاسفه و متکلمان (اشاعره، معتزله و امامیه) هر دو به این اشکال بر اساس مبانی خویش پاسخ دهند.

نقد و بررسی

برای اینکه بتوان دیدگاه معتزله را نسبت به این اشکال روشن نمود، ضروری است چند بحث از دیدگاه معتزله به خوبی روشن شود تا بتوان بر اساس آنها به تبیین نظر معتزله در باره این اشکال و شبهه پرداخت. اولین بحث این است که مبنای معتزله در عادت روشن شود که مراد معتزله از عادت چیست. بحث دیگر که لازم است به آن پرداخته شود این است که فاعل فعل طبیعی از دیدگاه معتزله چیست و نحوه فاعلیت و عمل او در فعل طبیعی را چگونه تصویر می‌کنند. و آیا ربط و نسبت بین فاعل و فعلش ضرورت است و یا گونه‌ای دیگر از ارتباط است؟ همچنین فاعلیت الهی چگونه است و آیا خداوند فاعل موجب است و یا فاعل مختار؟

چیستی عادت

معجزه خرق عادت است و بر این اساس اشکال شده است که خرق عادت ممکن نیست. پرسش این است: عادت چیست؟ و آیا خرق عادت نقض بدیهیات عقلی است؟ بنابراین، برای شناخت و تبیین درست معجزه، شناخت عادت و ویژگیهای آن ضروری است. قاضی عبد الجبار در این زمینه می‌گوید: علم به معجزات فرع علم به عادات است و تا عادت را شناسیم معجزه را نیز نمی‌شناسیم. چون معجزه خرق عادت است، باید اصل را بشناسیم تا فرع را بشناسیم (قاضی عبد الجبار، سال: ۱۵، ۱۸۲). به همین جهت، ضروری است پیش از هر بحثی راجع به اشکالات معجزه که ناشی از نقض عادت بودن آن است، عادت را از دیدگاه معتزله بشناسیم و مبنای آنها را در مورد آن به دست بیاوریم.

قاضی عبد الجبار معتزلی برای عادت که نقض آن در معجزه شرط است و معجزه در صورتی دلیل بر صدق نبی است که آن عادت را نقض کند، شرایط و ویژگیهایی را بیان می‌کند:

(الف) عادت باید به گونه‌ای باشد که امکان تمییز آن از غیر عادت باشد. به عبارت دیگر، عادت باید مستقر باشد و از استمرار برخوردار باشد؛ زیرا در غیر این صورت نمی‌توان معجزه را از غیر آن تشخیص داد. بنابراین، در آغاز خلقت و پایان آن که همه چیز نقض عادت است، معجزه طریق اثبات نیست.

(ب) عادت باید عادت‌های کسانی باشد که معجزه برای آنها آورده می‌شود، زیرا عادات امر قابل تغییر است و امکان اختلاف دارد. چنان‌که عادت‌های اجتماعی مردمان مختلف است، عادات و قوانین حاکم بر هستی هم به اختلاف زمانی و مکانی مختلف می‌شود. اگر عادت مربوط به کسانی که معجزه برای آنها آورده می‌شود نباشد، در این صورت نقض عادت دیگران برای آنها بود و نبودش یکسان است. در واقع معتزله می‌گویند عادات اموری ضروری نیست. اگر بخواهیم از اصطلاح جهان‌های ممکن که امروزه در فلسفه دین به کار برده می‌شود برای تبیین این مطلب استفاده کنیم، معتزله معتقدند که عادت در یک جهان ممکن می‌تواند نقض عادت در جهان ممکن دیگر باشد و نقض عادت در یک جهان ممکن می‌تواند عادت جهان ممکن دیگر باشد. بنابراین، عادات جاری در همه عوالم یکسان نیست، بلکه عادت و قوانین جاری در زمین ممکن است خلاف آن چیزی باشد که در آسمان جاری است. به همین جهت، عادت باید در جهان کسانی باشد که معجزه برای آنها آورده می‌شود.

(ج) شرط دیگر عادت این است که برای صاحبان فهم و شعور امر شناخته شده باشد. یعنی جامعه‌ای که معجزه برای آنها می‌آید و عادت‌های را نقض می‌کند، باید به صورتی پیشینی آن عادت را بدانند. به عبارت دیگر، نقض عادت باید در جایی باشد که جامعه‌ای شکل گرفته و آدمیان عادت‌ها را می‌شناسند. در واقع عادت از نظر معتزله یک امر شناختی است و مربوط به مقام اثبات است و در مقام واقع و ثبوت فرقی بین عادت و غیر عادت نیست و هردو از یک جا نشأت می‌گیرند. یعنی تحقق فعل به لحاظ واقع‌گزافی نیست، چه فعل بر اساس عادت باشد و چه خرق عادت باشد.

(د) عادت مورد نظر در مورد افعال اختیاری بنده‌ها مراد نیست. مثلاً اگر روش و عادت قومی عصیان خدا باشد، طاعت آنها نقض عادت شمرده نمی‌شود، بلکه لازم است که مربوط به فعل

الهی و یا به چیزی باشد که متصل و مرتبط به فعل خداست (همان: ۱۸۲-۱۸۴). بنابراین، عادت را از دیدگاه معتزله می‌توان همان جریان طبیعی امور حاکم بر عالم مشاهده ما دانست. همه انسانها می‌دانند که امور این عالم بر یک سیر خاص و منظم جاری است و حوادث و وقایع عالم برخی نسبت به برخی دیگر مرتبط است و شرایط زمانی و مکانی بر جریان امور عالم طبیعت حاکم است. نمی‌توان هر چیزی را از هر چیز انتظار داشت. مثالهایی را که معتزله در مورد امور عادی بیان می‌کنند، همین برداشت را تأیید می‌کند. مانند اینکه آتش می‌سوزاند، خورشید از مشرق و در وقت خاص طلوع می‌کند، منی در موطن و فرایند خاصی تبدیل به انسان می‌شود، و... (همان: ۲۰۲؛ خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۰۶). در این صورت، نقض عادت یعنی کاری بشود که با جریان امور عادی و شناخته شده حاکم بر طبیعت و عالم در تضاد باشد. مانند اینکه خورشید از مغرب طلوع و در مشرق غروب کند. به عبارت دیگر، بر خلاف آن چیزی باشد که انتظارش را می‌کشیم و از نظام ساری در عالم می‌شناسیم و با تبیینهای شناخته شده بشری همخوانی نداشته باشد.

رابطه سببیت و مسببیت در عالم طبیعت

بحث علیت و سببیت یکی از بحثهای مهم فلسفی و کلامی است که در عرصه های مختلف تأثیر دارد و هر مبنایی که در آن اخذ شود، تأثیر زیادی بر دیگر مباحث الهیاتی و کلامی دارد. مانند نحوه فاعلیت الهی، قدرت خدا، اختیار الهی، اثبات نبوت از طریق معجزات و... . توجه به این نکته لازم است که متکلمان به تبع بحث در مورد جبر و اختیار - که از پر دامنه ترین بحثهای کلامی در تاریخ تفکر مسلمین از آغاز تاکنون بوده است - وارد این بحث شده اند. بحث جبر و اختیار هم در مورد افعال انسانی بیشتر مورد نظر بوده است و بحثهای مختلف مانند تکلیف، مسئولیت انسان در قبال اعمالش و... را در پی داشته است. به همین جهت بیشترین بحث در مورد علیت و سببیت راجع به با نقش و تأثیر انسان در افعالش بوده است، متکلمان در این زمینه به گروههای مختلف تقسیم شده اند.

در یک تقسیم کلی، عدلیه^۱ (معتزله و شیعه) قائل به اختیار و فاعلیت انسان در افعالش

۱. توجه به این نکته لازم است که در بین عدلیه نیز در محدوده و قلمرو اختیار انسان وجود دارد. معتزله قائل به اختیار همه جانبه است و شیعه قائل به نظریه امر بین امرین است.

هستند و در مقابل، اشاعره فاعلیت و سببیت فاعل انسانی در افعالش را نفی می‌کنند. اما آنچه در اینجا مورد نظر ماست، بررسی دیدگاه معتزله راجه به مسئله سببیت و مسببیت در مورد افعال طبیعی است و اگر گاه در مورد افعال انسانی هم مطلبی گفته می‌شود، برای استفاده در همین بحث است. آنچه در پی می‌آید، بررسی رابطه سببیت و مسببیت از دیدگاه معتزله در افعال طبیعی است:

الف) اولین مطلب در این باره این است که اتفاق متکلمان - اعم از عدلیه و اشاعره - بر این است که فعل بدون فاعل تحقق پیدا نمی‌کند. به این معنا که صدفه و فعل بدون علت و سبب را همه متکلمان رد می‌کنند.^۱ زیرا این امر علاوه بر محذورات عقلی، از نظر متکلم باعث می‌شود، اثبات صانع ممکن نباشد. زیرا مهم‌ترین راه متکلم برای اثبات صانع از طریق حدوث عالم و نیاز آن به محدث است.

ب) اختلاف معتزله و اشاعره از اینجا شروع می‌شود که اشاعره فاعل همه افعال را خداوند می‌دانند و برای غیر خدا، چه در افعال انسانی و چه در افعال طبیعی، هیچ‌گونه نقشی قائل نیستند و معتقدند هر فعلی که در عالم هستی تحقق پیدا می‌کند، بی‌واسطه و مستقیم از سوی خدا افاضه می‌شود. در مقابل، معتزله قائل به نظام اسباب و مسببات اند و در این بحث هم دیدگاهشان در مورد افعال انسانی و موجودات حی با افعال فواعل طبیعی متفاوت است. آنچه محل بحث است، سببیت در افعال طبیعی است. آنها برخلاف اشاعره برای فواعل طبیعی تأثیر قائل‌اند. جاحظ در این باره می‌گوید:

و أمور العالم ممزوجة بالمشاکلة و منفردة بالمضادة، و بعضها علة لبعض، كالغيث علة السحاب و السحاب علة الماء و الرطوبة، و كالحب علة الزرع، و الزرع علة الحب، و الدجاجة علتها البيضة، و البيضة علتها الدجاجة، و الانسان علة الانسان (جاحظ، ۱۹۹۵: ۶۵).

در این عبارت، تصریح در نقش سببیت و علت برای فواعل طبیعی است و اینکه نظام عالم مبتنی بر نظام اسباب و مسببات است. عوامل طبیعی مانند ابر و باد و... در تحقق امور عالم نقش دارند. معتزله معتقد است انکار فواعل طبیعی و اسباب و مسببات نوعی تجاهل است و تجاهل

۱. البته در این میان شمامه بن اشرس از معتزله را باید استثنا کرد. وی در مورد افعال تولیدی معتقد است که دارای فاعل نیستند و فعل بدون سبب‌اند. اما این نظر را معتزله رد کرده‌اند.

خود سوفسطایی‌گری است. ابوالحسین خیاط می‌گوید: بنابر قول کسانی که نقش فاعلهای طبیعی را انکار می‌کنند باید جایز باشد:

أن یرمی الرامی و لا یحدث الله ذهاب السهم فلا یذهب. و لو جاز
هذا، جاز ان یعتمد جبریل - علیه السلام - علی جوزة فیدفعها فلا
یحدث الله ذهابها فلا تذهب، و جاز ان یعتمد اقوی الخلق بأحد ما
یکون من السیوف علی قنائة فلا یحدث الله قطعها فلا تنقطع. و جاز
أن یجمع بین النار و الحلفاء فلا یحدث الله إحراقها فلا تحترق. و هذا
ضرب من التجاهل، و التجاهل باب السوفسطائية (خیاط، بی‌تا:
۱۲۹-۱۳۰).

در این بیان به روشنی به این مطلب تصریح شده است که اگر نقش فواعل طبیعی را انکار کنیم، دیگر در عالم سنگ روی سنگ بند نمی‌ماند و همه امور عالم را باید بر اساس اتفاق دانست و پیش بینی در تحقق پدیده‌های عالم غیر ممکن می‌شود. این خود به انکار قوانین حاکم بر عالم منجر می‌شود که برای هر انسان سلیم العقل قابل فهم است و جز انسان شکاک و سوفیست در این امور تردید نمی‌کند.

در سخنان شخصیت‌های دیگر معتزله نیز به اصل وجود رابطه سبب و مسببی در میان پدیده‌های عالم تأکید شده است و می‌توان این امر را از لابه لای سخنان آن به روشنی به دست آورد. ابوالحسین خیاط در مورد دیدگاه معمر می‌نویسد:

أن معمرأ زعم أنه لما وجد جسمین ساکنین أحدهما یلی الآخر، هم
وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه، كان لابد عنده من معنی حله
دون صاحبه من أجله تحرك، و إلا لم یکن بالتحرك أولى من
صاحبه...

و كذلك أيضاً إن سئلت عن ذلك المعنی: لِمَ كان علة لحلول الحركة
فی أحدهما دون صاحبه؟ قلت: لمعنی آخر. و كذلك أيضاً إن سئلت
عن ذلك المعنی كان جوابی فیہ كجوابی فیما قبله (خیاط، همان: ۱۰۱).

توجه به این امر ضروری است که طرح افعال تولیدی در عالم برای تبیین رابطه سببیت و مسببیت در اندیشه معتزله مطرح شده است و معتزله در این باره به تفصیل بحث کرده‌اند. اگرچه

۱. در مقابل، اشاعره همه این لوازم را ملتزم می‌شوند و معتقدند که هیچ محذوری ندارد که همه این اتفاقات بیفتد ولی ملزوماتشان واقع نشود. مثلاً آتش باشد، مثلاً ولی احراق صورت نگیرد (بغدادی، ۱۴۲۳: ۱۵۹).

اصل بحث افعال تولیدی در مورد فعل انسانی مطرح شده است، اما معتزله دامنه آن را در مورد افعال الهی نیز گسترش دادند و برای خداوند نیز فعل تولیدی را ثابت کردند. ابوهاشم جبایی در اثبات فعل تولیدی الهی می‌گفت: اگر در افعال خداوند اسباب تولیدی مانند اسباب تولیدی که در فعل انسان یافت می‌شود، وجود داشته باشد، به حق می‌توان گفت خدا دارای افعال تولیدی است. وی معتقد بود اگر افعال تولیدی را در مورد خدا انکار کنیم، مستلزم انکار فعل تولیدی در انسان می‌شود و در این صورت لازم می‌آید که ما نتوانیم هیچ فعل تولیدی را برای انسان ثابت کنیم و در نتیجه راه شناخت تعلق فعل به فاعل از بین می‌رود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ۹: ۹۴).

دلیلی که بر وجود افعال تولیدی در مورد خداوند می‌آورد به این صورت است: جسم سنگین اگر در بلندی قرار داده شود و ستونی که آن را نگه دارد وجود نداشته باشد، در این صورت سقوطش به سمت پایین ضروری است و این سقوط به جهت میلی است که در او قرار داده شده است. اگر نبود که خداوند افعالش را از طریق اسباب انجام می‌دهد، در این صورت سقوط جسم سنگین مانند سنگ به سمت پایین ضروری نبود، بلکه توقف در هوا و یا حرکتش به دیگر جهات به یکسان ممکن و صحیح بود و هیچ کدام نسبت به دیگری اولویت نداشت. در صورتی که سقوط جسم سنگین در این حالت ضروری است. و این نشان می‌دهد که این سقوط به خاطر میلی است که خداوند در او قرار داده که او در چنین حالتی به سمت پایین سقوط کند و این همان فعل تولیدی الهی است (همان: ۹۵-۹۶). در واقع حرکت‌های مشخص و قابل پیش‌بینی در عالم طبیعی دلیل بر این است که تولید الهی وجود دارد و خداوند برخی افعالش را از طریق اسباب انجام می‌دهد.^۱ برای اثبات افعال تولیدی الهی به آیات از قرآن کریم نیز استناد کرده‌اند: «اللّٰهُ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُنْفِثُ سَحَابًا» (روم: ۳۰). آیات دیگر نیز وجود نظام اسباب و مسببات را در عالم طبیعی تأیید می‌کند. مراد از افعال تولیدی

۱. البته برخی معتزله مانند ابوعلی جبایی وجود فعل تولیدی الهی را به جهت اینکه موجب احتیاج خداوند می‌شود، رد کرده‌اند (معتزلی، بی‌تا، ۹: ۹۴). اما طرفداران فعل تولیدی الهی در جواب گفته‌اند تفاوتی اساسی بین فاعلیت خداوند در افعال تولیدش با انسان وجود دارد. فعل انسان به جهت محدودیت انسانی از طریق اسباب است، اما در خداوند این‌گونه نیست و خداوند هر فعلی را که از طریق تولید انجام دهد می‌تواند ابتدائاً انجام دهد، بلکه فعل تولیدی الهی سنت الهی است (عصام‌الدین، بی‌تا: ۳۸۶).

افعال غیر مباحثی است. در تعریف آن گفته‌اند: «الفعل الصادر عن الفاعل بواسطة و يقابله المباشر» (عصام‌الدین، بی تا: ۳۶۶) و یا «کل فعل تقدمه او حدث معه سبب لولاه لم يوجد» (همان: ۴۲۱).

بنابراین، معتزله می‌پذیرند که عوامل طبیعی در افعالی که از آنها صادر می‌شوند تأثیر دارند. این آتش است که می‌سوزاند و ابر است که باران می‌بارد، آب است که تر می‌کند و... آنچه جای بررسی دارد این است که آیا این سببیت که بین فعل و فاعلش در افعال طبیعی وجود دارد ضرورت است یا خیر. این همان مطلبی است که در بند بعدی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

ج) از میراثی که از معتزله در این زمینه به جا مانده است به دست می‌آید که آنها قائل به رابطه ضروری نیستند. اگرچه معتزله افعال طبیعی را حقیقتاً مربوط به فاعلهای طبیعی می‌دانند، اما فاعلیت آنها را لازمه ذاتشان نمی‌دانند، بلکه معتقدند که فاعلیت آنها جعلی است. یعنی خداوند این خاصیت را در آنها قرار داده است که باید آن افعال از آنها صادر شود. ولی خداوند این قدرت را دارد که این خاصیت را از آنها بردارد و در نتیجه این فعل از آنها صادر نشود. و اکنون به بررسی گفتارهایی می‌پردازیم که از آنها همین مدعا به دست می‌آید.

ابوالحسین خیاط سخنی را به نظام نسبت می‌دهد که به روشنی دلالت بر این مطلب می‌کند که خداوند خاصیت را در اشیا قرار می‌دهد و می‌تواند آن را بردارد و اشیا همان‌گونه عمل خواهند کرد که خدا می‌خواهد.

فإن إبراهيم كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع
الذي ليس في جوهرها، إذا خلّيت و ما هي عليه، فأما إذا منعت مما
هي عليه من المنافرة و قُهرت على الاجتماع، فإن من جوهرها و شأنها
الاجتماع عند القهر لها، كما أن من جوهرها و شأنها المنافرة عند
تخليتها و ما هي عليه، و هذا شيء أكثر الخلق شركاء إبراهيم فيه...
(خیاط، همان: ۹۱).

در این بیان تصریح وجود دارد که اشیا تابعی از خواست الهی است. خدا می‌تواند اشیایی را که طبع اولی آنها منافرت را اقتضا می‌کند و با هم ناسازگارند به گونه‌ای قرار دهد که شأن و خاصیت آنها اجتماع و سازگاری نسبت به همدیگر شود و این هم جزو طبع آنها قرار داده شود. بنابراین، اشیا چیزی به نام ذاتی که تخلف ناپذیر باشد و با رفتن آن ذاتیت خود را از دست بدهند، ندارند، بلکه نیرو و ویژگی آنها جعلی است و می‌توان آن را از آنها گرفت و ویژگی دیگری به آنها داد.

نکته مهم این است که ابوالحسین ادعا می کند که این سخن نظام، سخن همه مردم است. چنین ادعایی حد اقل این نکته را می رساند که اکثر معتزله همین دیدگاه را دارند. آلوسی در تبیین دیدگاه نظام که معتقد است پدیده های عالم از طریق اسباب ناشی می شود، این مطلب را با این عبارت بیان کرده است: «إن المولودات كلها من أفعال الله بإيجاب الخلق» و مرادش این است که طبیعت ویژه ای که خداوند در وجود شیء نهاده باعث فعل تولیدی می شود، می گوید: «الله هو الفاعل الوحيد... و لكنه يفعل بوسائط هي القوى الطبيعية في الاشياء» (رشید بندر، ۱۴۱۵: ۱۲۸).

همچنین معمر یکی دیگر از بزرگان معتزله معتقد است که آنچه از اجسام ظهور پیدا می کند فعل اجسام است. ولی به این معنا که خداوند آنها را به گونه ای قرار داده است که این افعال از آنها به صورت طبعی صادر شود. به همین جهت وی معتقد بود که در واقع خداوند را می توان فاعل آنها دانست، چون در حقیقت خداست که آنها را این گونه قرار داده است. خیاط در این باره می نویسد:

أن معمرأ كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طبعاً، على
معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طبعاً. و كان يزعم مع ذلك أن
الله هو الملوّن للسماء والارض ولكل ذي لون، بأن فعل تلوينها(خياط،
همان: ۱۰۰)

شبهه ای که در اینجا مطرح است این است که معمولاً به معتزله مخصوصاً کسانی که قائل به نظریه تولد هستند نسبت داده اند که معتقدند رابطه بین سبب و مسبب ضرورت است. در این میان، به ابوعلی جبایی نسبت داده اند که معتقد به عدم ضرورت است. اشعری در این باره می نویسد:

فقال اكثر المعتزلة المثبتين للتولد: الأسباب موجبة لمسبباتها. و قال
الجبایی: السبب لا يجوز أن يكون موجباً للمسبب و ليس الموجب
للسبب إلا من فعله و أوجده(اشعری، ۱۴۱۹: ۲، ۹۷).

حال پرسش این است که با توجه به این صراحت چگونه می گوئید معتزله معتقد به جعل سببیت و عدم اقتضای ذاتی سبب برای سببیت است. در پاسخ این پرسش می گوئیم: اگرچه از ظاهر این بیان ضرورت فهمیده می شود، ولی باید توجه داشت مراد این است تا زمانی که این خاصیت و سببیت در آنها قرار دارد، رابطه سبب و مسبب ضروری است و نمی شود آتش باشد،

ولی احراق نباشد، نه اینکه این ضرورت اقتضای ذات آتش باشد که اگر احراق از آن گرفته شود دیگر آتش نباشد. نیز سخن جایی که عدم ضرورت را می‌گوید، با توجه به همین امر است که قدرت قاهره می‌تواند این سببیت را بگیرد. لذا در تحلیل نهایی این دو سخن با هم منافات ندارند. چنان که خود اشعری در جایی دیگر عبارتی از جایی و نیز ابوالحسین صالحی و ابوالهذیل می‌آورد که این تحلیل را تأیید می‌کند. اشعری می‌نویسد:

«ابوالحسین» و «ابوالهذیل»... وَصَفَا رِيهَمَا بِالْقَدْرَةِ عَلَى أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الْقَطْنِ وَالنَّارِ وَلَا يَقَعُ إِحْرَاقٌ وَبَيْنَ الْحَجَرِ عَلَى ثِقَلِهِ وَالْجَوْءِ عَلَى رِقَّتِهِ وَلَا يَفْعَلُ هَبُوطًا.... فَمَا «محمد بن عبد الوهاب الجبائي» يصف ربه بِالْقَدْرَةِ عَلَى أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ النَّارِ وَالْقَطْنِ، وَلَا يَخْلُقُ إِحْرَاقًا... وَإِذَا جَمَعَ بَيْنَ النَّارِ وَالْقَطْنِ فَعَلَّ مَا يَنْفَى الْإِحْرَاقَ وَسَكَنَ النَّارَ فَلَمْ تَدْخُلْ بَيْنَ أَجْزَاءِ الْقَطْنِ فَلَمْ يَوْجَدْ إِحْرَاقًا (همان: ۲۴۳-۲۴۴).

از این تعلیل که جایی برای عدم احراق آورده است به خوبی روشن می‌شود که سببیت سبب سر جای خود است، اگر مانع همان قدرت الهی است که سببیت را از او می‌گیرد و یا مانع عمل آن می‌شود، در کار نباشد. در نتیجه در صورتی که این فعل الهی تحقق پیدا نکند، سبب موجب مسبب می‌شود، ولی خداوند می‌تواند این سببیت را از او بگیرد. این همان مدعا بود. (د) مطلب دیگر در مورد نحوه فاعلیت الهی است. در اینجا بین متکلمان از یک سو و فلاسفه از سوی دیگر اختلاف شده است. متکلمان معتقدند که خداوند فاعل مختار است نه علت موجب. به این معنا که خداوند فعلش را بر اساس اختیار و اراده و داعی خویش انجام می‌دهد، نه اینکه فعل اقتضای ذاتش باشد و فعل حتماً از او صادر شود؛ بلکه خداوند فاعل قادر است به این معنا که بر جهت امکان و صحت مؤثر در فعل خود است. یعنی می‌تواند فعل را ایجاد کند و می‌تواند ایجاد نکند، بدون این که در خداوند هیچ اقتضای ذاتی باشد. این ملاحمی می‌نویسد:

اعلم أنا نعتني بالقادر المؤثر على جهة الصحة، و معنى الصحة أنه يوجد تأثيره لما هو عليه، و لا يستحيل أن لا يوجد، و هو على ما هو عليه في حال وجوده من كونه قادراً إذا لم يكن ثم منع، فيجعل فعله أولى بالوجود من لا وجوده... و يفارق الموجبات التي يستحيل أن لا يوجد تأثيرها إذا كانت على ما هي عليه في حال وجود التأثير إذا لم يكن ثم منع. و نحدّه بأنه المتميّز تميّزاً لأجله يصحّ أن لا يفعل إذا لم يكن ممنوعاً و لم يكن الفعل مستحيلاً في نفسه (خوارزمی، همان: ۳۳).

بنابراین، از نظر معتزله فاعلیت الهی بالاختیار است و فعل خداوند به گونه‌ای ایجابی از او صادر نمی‌شود، بلکه صحت فعل و عدم آن نسبت به او یکسان است و با حفظ تمام شرایط، فعل و عدم فعل به یکسان از او ممکن است. گزینش آزادانه خداوند است که وجود فعل را اختیار می‌کند. در مقابل متکلمان، فلاسفه قرار دارند که معتقدند خداوند فاعل موجب است «و الشیء ما لم یوجب لم یوجد» و خداوند فعلش را واجب می‌کند و بعد موجود و با وجود وجوب تخلف فعل ممکن نیست (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۱۳: ۳، ۹۶-۹۷).

راه حل اشکال ناسازگاری معجزه با قانون علیت

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان پاسخ اشکال را بر اساس دیدگاه معتزله این چنین بیان کرد: معتزله در عین پذیرش قانون علیت و سببیت و اینکه فعل بدون فاعل ممکن نیست و به عبارت دیگر در عین پذیرش اصل پیشینی ضرورت وجود علت، در مورد علل طبیعی معتقدند که علیت آنها جعلی است و اقتضای ذات آنها نیست، به گونه‌ای که اگر این علیت از آنها گرفته شود ذات شیء از بین برود. به این معنا که آتش علت و سبب احراق است اما این سببیت از ناحیه خدا به او داده شده است. خداوند این خاصیت را در آن قرار داده است، نه اینکه احراق اقتضای ذات آتش باشد، به گونه‌ای که اگر احراق از آتش گرفته شود دیگر آتش نباشد و همین طور در مورد دیگر علل طبیعی.

بنابراین، با اینکه آنان اصل علیت و سببیت را می‌پذیرند و همچنین سببیت افعال طبیعی (بر خلاف اشاعره) را قبول دارند، ولی معتقدند که این سببیت را خدا در آنها قرار داده است. از سوی دیگر، چون نحوه فاعلیت الهی اختیاری است و خداوند با اختیار و گزینش خود در عالم عمل می‌کند و این عمل مبتنی بر ایجاب خلقت از سوی خدا نیست، به گونه‌ای که معلول از علت خویش قابل تخلف نباشد، می‌تواند این خاصیت را از اسباب طبیعی بر دارد و به آنها خاصیت دیگر بدهد. در این صورت فاعلهای طبیعی عمل نمی‌کنند.

معجزه هم به همین طریق صورت می‌گیرد. به این معنا که معجزه فعل بدون علت نیست و قانون علیت عقلی را نفی نمی‌کند، بلکه نقض عادت می‌کند. به این معنا که قانونی را که ما در عالم طبیعت می‌شناسیم نقض می‌کند. ما می‌شناسیم که آتش می‌سوزاند و آب تر می‌کند و باد به حرکت در می‌آورد و جسم ثقیل به سمت پایین متمایل است و خورشید از مشرق طلوع می‌کند و... معجزه این عادات شناخته شده ما را به هم می‌ریزد نه اینکه فعل معجز بدون سبب باشد،

بلکه خداوند آن خاصیت را که در اسباب طبیعی قرار داده بود و از طریق آنها فعل طبیعی صادر می‌شد از آنها می‌گیرد و یا ممکن است در مواردی خاصیت جدید به آنها بدهد.

بنابراین، معجزه با قانون بدیهی عقل که هر فعلی نیاز به سبب دارد منافات ندارد، بلکه با این برداشت که فاعلیت افعال طبیعی مقتضای ذات و ضروری است در تضاد است این مدعا سخن درستی نیست، چون نحوه فاعلیت اسباب طبیعی جعلی است و از طریق خاصیت و سنتی است که خداوند در آنها قرار می‌دهد. به همین جهت است که آنها معتقدند اگر فاعل داشتن افعال تولیدی را انکار کنیم، چنان‌که شمامه بن اشرس معتقد است، اصلاً نبوت قابل اثبات نیست و معجزات انبیا که در دایره افعال تولیدی الهی صورت می‌گیرد، دیگر دال بر صدق نبی نخواهد بود (ر.ک، معتزلی، ۱۴۲۴: ۳۸۴-۳۸۵).

طالع



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

١. ابن سينا، ١٤١٣ق، *الاشارات والتنبيهات*، بيروت، مؤسسة النعمان، سوم.
٢. ابن فارس، احمد، ١٤١٤ق، *معجم مقاييس اللغة*، قم، مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي.
٣. خوارزمي، ركن الدين، ١٣٨٦، *الفائق في اصول الدين*، تحقيق و مقدمه: ويلفرد مادولونگ - مارتين مكدرومت، تهران، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران، اول.
٤. اشعري، ابوالحسن، ١٤١٩ق، *مقالات الاسلاميين*، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج ٢، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية.
٥. بغدادى، عبد القاهر، ١٤٢٣ق، *اصول الدين*، تحقيق و تعليق: احمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، اول.
٦. جاحظ، ١٩٩٥م، *رسائل الجاحظ (الرسائل الكلامية)*، مقدمه و شرح: دكتور على ابو ملحم، سوم، بيروت، دار و مكتبة الهلال.
٧. جرجاني، سيد شريف على بن محمد، ١٤١٩ق، *شرح المواقف*، ج ٤، جزء ٨، بيروت، دار الكتب العلمية، اول.
٨. علامه حلي، ١٤١٥ق، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، پنجم.
٩. خياط، ابوالحسين، بي تا، *الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد*، تقديم و مراجعة، محمد حجازي، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
١٠. رشيد بندر، د، ١٤١٥ق، *مذهب المعتزلة من الكلام الى الفلسفة*، بيروت، دارالنبوغ للطباعة و النشر و التوزيع، اول.
١١. طوسى، خواجه نصير الدين، ١٤٠٥ق، *تلخيص المحصل*، بيروت، دار الأضواء، دوم.
١٢. معتزلى، قاضى عبد الجبار، ١٤٢٢ق، *شرح اصول الخمسة*، تعليق: احمد بن حسين ابى هاشم، بيروت، دار احيا التراث العربى، اول.
١٣. فخر رازى، محمد بن عمر، ١٤٢٠ق، *المطالب العالیه*، ج ٣، جزء ٨، بيروت، دار الكتب العلمية، اول.

١٤. فراهيدى، خليل ابن احمد، بى تا، العين، ج ١، بى جا، دار و مكتبة هلال، تحقيق: مهدي مخزومى و ابراهيم سامرائى.
١٥. عصام الدين، محمد على، بى تا، المعتزلة فرسان علم الكلام، الاسكندرية، منشأة المعارف بالاسكندرية.
١٦. معلوف، لوئيس، ١٣٨١، المنجد فى اللغة، قم، انتشارات ذوى القربى، چهارم.
١٧. معتزلى، قاضى عبدالجبار، اللغة، بى تا، المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، ج ١٥، بيروت، داراحياء التراث العربى.
١٨. معتزلى، قاضى عبدالجبار، ١٤٢٤، المحيط من التكاليف، ج ١، جمع حسن بن احمد بن متويه، تحقيق: عمر السيد عزمى، قاهره، دارالمصريه.

طالع

سال نهم - شماره ٣٣ - پائيز ١٣٨٩



١٧٤