

دلالت معجزه از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی

عباس دهقانی نژاد* دکتر محمد سعیدی مهر**

چکیده

در این مقاله دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی در باب مدلول معجزات بر اساس روش‌شناسی خاص او بررسی می‌شود. عبدالجبار طریق مشهور متکلمان در دلالت معجزه بر صدق ادعای پیامبر، یعنی تمسک به حکمت الهی را پیش گرفته، اما طرح این دلالت در قالب دلالت وضعی و پرداختن نظریه‌ای به نام «مواضعه» کار وی را از سایرین متمایز نموده است. این تلاش وی در جهت نشان دادن معقولیت معجزه بسیار کارآمد به نظر می‌رسد. هم‌چنین وی بر خلاف سایر متکلمان مسلمان، دلالت معجزه را گسترده‌تر از تصدیق ادعای پیامبر دانسته و آن را به وجود خدا و صدق تعالیم پیامبران نیز بسط و توسعه داده است.

واژه‌های کلیدی: ۱- معجزه ۲- پیامبر ۳- وجود خدا ۴- عبدالجبار معتزلی

۱. مقدمه

در سنت اسلامی، مهم‌ترین بحث در حیطه‌ی معجزه و مسائلی مربوط به آن بحث دلالت معجزه بر نبوت پیامبران می‌باشد. بیشترین شبهات نیز از این ناحیه بر معجزه وارد شده است، زیرا اگر وجود رابطه‌ی عقلانی بین معجزه و نبوت پیامبر انکار شود، دیگر معجزه ارزش معرفتی خود را از دست داده، حداکثر رویدادی نامتعارف قلمداد می‌شود که باید به فهم و تبیین علت وقوع آن پرداخت، جایگاه و کاربردی بیش از این برایش متصور نخواهد بود.

البته درباره‌ی مدلول معجزه اختلاف‌هایی وجود دارد. عده‌ای وقوع معجزه را دلیلی بر اثبات وجود خدا دانسته و سعی نموده‌اند بر اساس وقوع معجزات برای وجود خدا برهان

*دانشجوی دکترا دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران e-mail: abdnejad@gmail.com

**دانشیار دانشگاه تربیت مدرس e-mail: saeedi@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۸۹/۶/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۰/۳/۸

بیاورند. عده‌ای دیگر معجزه را دلیلی بر صدق ادعای پیامبر در نبی بودنش دانسته و برخی نیز پای فراتر نهاده، معجزه را گواه بر صدق تعالیم پیامبر قلمداد نموده‌اند.^۱ اما متکلمان مسلمان اکثراً معجزه را فقط دلیلی برای اثبات پیامبری پیامبران به شمار آورده‌اند. (۴، ص: ۹۳). البته اختلاف نظری بنیادین مبنی بر برهانی یا اقتناعی بودن این دلالت بین اندیشمندان مسلمان وجود داشته و بزرگانی چون فخر رازی (۸، صص: ۴۱ - ۵۳) و ابن رشد (۱، صص: ۳۷۸ - ۳۷۹) این رابطه را رابطه‌ای اقتناعی و روان‌شناختی دانسته‌اند، اما اکثریت متکلمان مسلمان که به وجود رابطه‌ی عقلانی بین معجزه و صدق ادعای پیامبران قائل‌اند، دو استدلال اصلی برای نشان دادن این رابطه ارائه نموده‌اند.^۲ استدلال اول (که مشهورتر است) را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی نمود (۴، ص: ۹۵).

۱. خداوند عادل ظلم نمی‌کند و خداوند حکیم کاری که خلاف حکمتش باشد انجام نمی‌دهد.

۲. خداوند خواهان هدایت انسان‌ها است و گمراهی و کفر آن‌ها را نمی‌خواهد.

۳. معجزه سندی برای صدق ادعای پیامبر است.

۴. اگر کسی که ادعای نبوت می‌کند معجزه داشته باشد، مردم به او متمایل شده و از او اطاعت می‌کنند.

۵. اگر ادعای مدعی نبوت کاذب باشد، دادن اذن قدرت معجزه و تسخیر عالم تکوین به او بر خلاف حکمت است.

۶. بر اساس گزاره‌های ۴ و ۵، اعطای معجزه به مدعی کاذب بر خلاف حکمت خدا و باعث گمراه شدن مردم است.

۷. خداوند بر خلاف حکمت خود کاری انجام نمی‌دهد و مردم را نیز گمراه نمی‌کند.

نتیجه آن‌که خداوند معجزه را در دست مدعی کاذب نبوت قرار نمی‌دهد و هر مدعی نبوتی که معجزه داشته باشد، واقعاً پیامبر است.

در این استدلال، با توسل به صفت عدل و حکمت خداوند نشان داده شده که اعطای معجزه به مدعی کاذب نبوت، اغرا به جهل بوده و اغرا به جهل بر خلاف هدف خداوند (که هدایت انسان‌هاست) می‌باشد.

استدلال دوم، که از سوی علامه طباطبایی ارائه شده است، مبتنی بر قاعده‌ی فلسفی «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» می‌باشد. خلاصه‌ی استدلال این است که پیامبر ادعا دارد که با غیب در رابطه است و ارتباط با غیب، امری عجیب و غیر عادی است. از سوی دیگر، پیامبر معجزه انجام می‌دهد و معجزه نیز کاری عجیب و خارق‌العاده است، لذا وقتی دیده می‌شود پیامبر بر کار خارق‌العاده تواناست، پس بر کلی کار خارق‌عادت

قدرت دارد و در نتیجه، در ادعای نبوتش نیز صادق است (۶، صص: ۸۵ - ۸۹). استدلال عبدالجبار برای نشان دادن وجود رابطه‌ی منطقی بین معجزه و صدق ادعای نبی، تا حدود زیادی به استدلال اول شبیه است. اما تمایز اصلی آن با استدلال اول، بیان متفاوت او از مسأله و پرداختن نظریه‌ای به نام «مواضعه» می‌باشد. نظریه‌ی مواضعه هر چند در آثار برخی متکلمان دیگر نیز دیده می‌شود، نام‌گذاری و پردازش آن از سوی عبدالجبار، منحصر به فرد است. عبدالجبار نظریه‌ی مواضعه را در قلب دیدگاه خود درباره‌ی معجزه قرار داده است و در حقیقت، تمام آرای وی در مباحثی چون فاعل معجزه، بر اساس این نظریه توجیه می‌یابند.

۲. نظریه‌ی مواضعه

عبدالجبار قبل از این که به طور مستقیم وارد عنوان «دلالت معجزه بر پیامبری» بشود، مبحث مشبعی را به روش‌شناسی و نشان دادن جایگاه علمی روشی اختصاص می‌دهد که در استدلال دلالت معجزه بر پیامبری جریان دارد.^۳ وی معتقد است دلالت چیزی بر چیز دیگر در قالب یکی از سه روش زیر می‌باشد: الف) روش صحت و وجوب، ب) روش دواعی و اختیار، ج) روش مواضعه و مقاصد (۷، ج: ۱۵، ص: ۱۵۲).

۲.۱. روش صحت و وجوب

دال بر چیزی دلالت دارد که اگر آن چیز نباشد، به هیچ وجه دال هم محقق نمی‌شود و این مهم‌ترین ویژگی روش اول است.^۴ به عبارت دیگر، دال تعلق و پیوستگی تامی با مدلول داشته و اگر ما از وجود دال و وجه دلالت آن چشم‌پوشی کنیم یا این دلالت برقرار نباشد، دیگر وجود خود دال هم توجیهی ندارد. یعنی شیء نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر این که دال باشد.^۵ مثلاً دلالت فعل بر این که فاعل آن تواناست به همین نحوه است، چرا که اگر فاعل قادر نباشد، دیگر انجام فعل از او جایز نخواهد بود (همان). هم‌چنین است دلالت فعل متقن بر عالم بودن فاعلش (همان). البته توجه به وجه دلالت نیز در این جا مهم است، چون این رابطه فقط بر اساس این وجه برقرار است؛ یعنی دلالت فعل متقن بر عالم بودن فاعل آن فقط از طریق اتقان حاصل می‌شود و نه مثلاً به دلیل این که فعل است، و در صورت نفی عالم بودن فاعل، فعل نفی نمی‌شود، بلکه فقط اتقان نفی می‌شود (همان، ص: ۱۵۲).

به نظر می‌رسد رویکرد عبدالجبار در این مسأله، رویکردی وجودی - معرفتی باشد. مقصود وی از انتفای دال در صورت انتفای مدلول و وجه دلالت، نه تنها انتفای دلالت و به عبارت دیگر، انتفای شناخت می‌باشد، بلکه آن گونه که از مثال‌های یادشده و سیاق کلام وی برمی‌آید، وجود شیء نیز منتفی خواهد بود. در حقیقت، از دیدگاه عبدالجبار، هویت

وجودی شیء همان هویت دلالت‌کنندگی او می‌باشد و با وجود آن، بدهتاً ذهن به دلالت موجود بین آن و مدلول منتقل می‌شود. «پس هرگاه شیء موجود حاصل شود، باید دال باشد» (۷، ج ۱۵، ص: ۱۵۵). البته باید دقت داشت که از این مسأله نتیجه نمی‌شود که تنها این دلیل می‌تواند بر مدلول دلالت داشته باشد و با دلیل دیگری به این مدلول پی برده نمی‌شود، چراکه چنین رابطه‌ای تنها در جایی برقرار است که مدلول فقط اقتضای یک حکم را داشته باشد، اما در جایی که مدلول مقتضی دو یا چند حکم باشد، هر کدام از آن‌ها می‌تواند بر آن مدلول دلالت داشته باشد (همان).

اشکالی که بر این روش وارد شده این است که این روش مستلزم دور است. «چگونه می‌شود که فعل دلالت بر قادر بودن فاعلش بکند، به گونه‌ای که اگر فاعلش قادر نبود آن فعل به وجود نمی‌آمد؟ و این باعث می‌شود که فعل فرع قادر بودن فاعل باشد، بدین معنا که ابتدا به قادر بودن پی برده و سپس فعل را می‌شناسیم» (همان، ص: ۱۵۳). به عبارت دیگر، اشکال این است که وقوع فعل به سبب قادر بودن فاعل و فرع بر آن است، پس باید ابتدا فاعل را بشناسید و از قادر بودن او به فعل پی ببرید نه برعکس. عبدالجبار در پاسخ به این اشکال، بیان می‌دارد که مطابقت ترتیب در شناخت با ترتیب در واقعیت، ضروری نیست و «چه‌بسا چیزی در واقع و وجود اصل باشد، ولی در شناخت، فرع باشد و یا چیزی در واقع و وجود، فرع باشد، اما در شناخت، اصل محسوب شود».^۶ بدین گونه عبدالجبار این تمایز بین معرفت و وجود خارجی را مطرح نموده که در هر استدلال آنی جریان دارد و ذهن از معلول به علت منتقل می‌شود، و بدین ترتیب، اشکال دور را وارد نمی‌داند. عبدالجبار روش تمامی ادله‌ی مباحث توحید و عدل را همین روش صحت و وجوب می‌داند.^۷

۲.۲. روش دواعی و اختیار

عبدالجبار این روش را اصل و مبنا در مسایل مربوط به عدل الهی دانسته، می‌گوید: «بر اساس این روش، می‌توانیم استدلال کنیم که خداوند با این که قادر است و می‌تواند فعل قبیح انجام دهد، آن را انجام نمی‌دهد، چون دارای صفاتی است که جاری مجرای داعی برای انجام ندادن آن افعال است» (همان، ص: ۱۵۷). عبدالجبار در وجه تسمیه‌ی این روش به دواعی و اختیار می‌گوید: «به این خاطر در این روش، لفظ دواعی را بیان کردیم که در باب حسن و قبح، استدلال می‌کنیم و کارهای خداوند به صرف این که کار خداوندند، حسن هستند. چون خداوند به گونه‌ای است که دواعی‌اش ایجاب می‌کند جز کار حسن انجام ندهد» (همان). در این مواضع، اگر داعی نباشد فعل می‌تواند حسن نبوده و قبیح باشد، زیرا وقتی داعی نباشد که باعث انتخاب فعل خاصی شود، فاعل می‌تواند هر کاری را انجام دهد، چون قادر است (۷، ج ۱۵، ص: ۱۵۷).

آوردن کلمه‌ی «اختیار» برای نشان دادن تمایز این روش با روش اول است. در روش صحت و وجوب، صرف صحت کافی بود؛ مثلاً فعل از قادر صادر می‌شد، هرچند چیزی غیر از قدرت در او وجود نداشت. ولی در دواعی ضرورتاً این‌گونه نیست و هرچند اگر داعی نباشد، کار انجام نمی‌پذیرد، لازم است همراه با دواعی، اختیار یا چیزی دارای همان کارکرد وجود داشته باشد (۷، ص: ۱۵۸). عبدالجبار این روش را در مسایلی چون اثبات عصمت انبیا و هم‌چنین در چینش و اعتبار یافتن ادله‌ی سمعی جاری می‌داند (همان، صص: ۱۵۸-۱۵۹).

۳.۲. روش مواضعه و مقاصد^۸

سومین روشی که عبدالجبار ارائه می‌دهد روش مواضعه است. وی این روش را روش اصلی جاری در دلالت سمع می‌داند (همان، ص: ۱۶۰). در این قسمت، عبدالجبار وارد برخی مباحث زبان‌شناختی می‌شود. وی سخن گفتن و فهم آن را مبتنی بر وجود مواضعی پیشین می‌داند و معتقد است برای فهم کلام، هم باید علم به مواضعه داشته باشیم، هم علم به این‌که مقصود و مدلول مورد نظر چیست (همان، ص: ۱۶۰). از سوی دیگر، آن‌چه باعث می‌شود ما سخن را دلیل به حساب آورده، به ادله‌ی سمعی قائل شویم، همین وجود مواضعه و علم به آن است (همان). عبدالجبار برای تفهیم این‌که اگر مواضعه‌ای در کار نباشد ما نمی‌توانیم از کلام فهمی داشته باشیم، دلالت کلام را به دلالت اشارات تمثیل می‌نماید. «همان‌گونه که حرکات بدنی اگر مواضعه در موردشان صورت نگرفته باشد که فلان حرکت به معنای فلان مطلب است، دلالت بر چیزی نخواهد داشت، در سخن گفتن نیز مسأله به همین‌گونه است و اگر مواضعه‌ای نباشد، فهمی حاصل نمی‌شود»^۹ (همان، ص: ۱۶۱).

بدین صورت، عبدالجبار مواضعه در کلام را مانند قراردادی پیشین درباره‌ی افعال می‌داند.^{۱۰} پس وقتی کسی با دیگری سخن می‌گوید، به این معناست که از قبل با او هماهنگ کرده است و مثل این است که از قبل به او گفته باشد: «هر گاه به تو گفتم: زید عازم شد، مقصودم از کلمه‌ی اول، این شخص و از کلمه‌ی دوم، این کار است و وقتی این عبارت را به کار می‌برم، منظور اطلاع دادن و اخبار درباره‌ی موضوع است و اگر کلمه‌ای بر آن اضافه کردم و گفتم: آیا زید عازم شد؟ منظورم درخواست اخبار از سوی توست» (همان، ص: ۱۶۱).

بر اساس آن‌چه بیان شد، به نظر می‌رسد هدف عبدالجبار از ارائه و بحث درباره‌ی این روش‌های سه‌گانه، نشان دادن معقولیت اعتقاد به معجزه، به عنوان دلیلی بر صدق ادعای پیامبر باشد. به عبارت دیگر، وی به دنبال نشان دادن پذیرفته بودن هر سه روش در حیطه‌ی استدلال است. حال ممکن است روش اول بیشتر در عقلیات و فلسفه، روش دوم در کلام و فقه و روش سوم در ادبیات و علوم قراردادی کاربرد داشته باشد، اما هر سه روش

در نزد عقلا موثق بوده‌اند و اگر استدلالی در یکی از این سه مجرا جریان یابد و شرایط این روش‌ها را رعایت نماید، مقبول خواهد بود. شاید بدین شیوه، ادعای کسانی مانند فخررازی و ابن رشد (که معتقدند دلالت معجزه تنها دلالت اقتناعی بوده و ملازمه‌ای منطقی بین آن و صدق ادعای نبی وجود ندارد) با این پاسخ حداقلی جواب داده شود که: اگر این استدلال منطقی نیست، دست کم معقول و پذیرفتنی بوده، قابلیت استناد و اعتقاد در اعمال و رفتار عقلا را داشته است. به نظر می‌رسد اگر عبدالجبار بتواند نشان دهد که معجزه در قالب روش مواضعه می‌گنجد و به قوانین حاکم بر آن تن می‌دهد، آن‌گاه می‌توان معقولیت دلالت معجزه بر صدق ادعای پیامبر را پذیرفت. البته این حداقل مطلوب است، وگرنه از آن جایی که عبدالجبار روش مواضعه را مبتنی بر روش دواعی و اختیار و روش دواعی و اختیار را نیز مبتنی بر روش صحت و وجوب می‌داند (۷، ج ۱۵، ص: ۱۵۹)، می‌توان ادعا نمود که بر اساس دیدگاه وی، بین معجزه و صدق ادعای نبی رابطه‌ای کاملاً منطقی و عقلانی مطرح است.

۲.۳.۱. نحوه‌ی دلالت معجزه بر اساس روش مواضعه و مقاصد: چگونه معجزه بر

راستی ادعای پیامبر دلالت دارد؟ عبدالجبار از سه متعلقی که می‌توان برای معجزه تصور کرد، یعنی ادعای نبوت، تعلیمات پیامبر و وجود خدا^{۱۱}، اولی (صدق پیامبر در ادعایش) را به بحث گذاشته است. مسأله این است که ما از فردی طلب دلیل می‌کنیم که ادعای پیامبری دارد. او معجزه‌ای ارائه می‌نماید و آن را دلیل بر صدق ادعای خود می‌داند. چگونه این معجزه دلالت بر صدق او دارد؟ عبدالجبار در این جا دلالت معجزه بر صدق پیامبر را در قالب مواضعه، دلالتی صحیح و تام می‌داند. در حقیقت، در وقوع معجزه، مؤلفه‌های ذیل موجود است: ۱. معجزه، ۲. ادعای نبوت، ۳. مدعی نبوت، ۴. فاعل معجزه. از سوی دیگر، مواضعه نیز بدین معناست که دو نفر با هم قرارداد کنند که چیزی دلالت بر چیز دیگر داشته باشد. به عبارت دیگر، مواضعه همان دلالت وضعی در منطق است که در آن، وجود و توافق طرفین نیز لحاظ شده است. بر این اساس، در بحث معجزه، بین خداوند (عامل معجزه) و پیامبر (مدعی نبوت) چنین قرارداد شده است که هرگاه پیامبر ادعای نبوتش را به مردم اعلام نمود، خداوند برای تأیید و تصدیق پیامبر، معجزه‌ای جاری سازد. وقوع این معجزه به معنای این است که خدا بعد از ادعای نبوت پیامبرش، بانگ بردارد که او راست می‌گوید و از جانب من آمده است! در واقع، این فعل خداوند جای‌نشین سخن او شده است.^{۱۲} البته این مواضعه واقعاً بین خدا و پیامبر صورت نپذیرفته است، اما می‌توان آن را بدین گونه تصویر نمود.^{۱۳} دلالت معجزه در این جا از قول نیز اقوی است، زیرا راه‌یابی استعاره و مجاز در قول، محتمل است، اما این دو در فعل تصور نمی‌شود (همان).

عبدالجبار در بیان این مسأله که تأیید قولی و فعلی فرقی ندارد و همان گونه که قول مؤید است، فعل هم می‌تواند مؤید باشد، در قالب مثالی می‌گوید: «وقتی زید فرستاده‌ای را به نزد عمرو بفرستد و عمرو از فرستاده تقاضای دلیل برای رسالتش بنماید، تفاوتی ندارد که او خطاب به زید بگوید: راست می‌گویم و از زید بخواهد او را تأیید کرده [و بگوید: بله! راست می‌گویی] یا این که به زید بگوید: اگر راست می‌گویم که از طرف تو هستم، دستت را بر سرت بگذار و زید هم دستش را بر سرش بگذارد. فعل بر سر گذاشتن دست در این جا جای نشین سخن زید شده است» (۷، ج ۱۵، ص: ۱۶۸). عمده‌ی تلاش عبدالجبار در این جا نشان دادن نبود تمایز فعل و سخن در دلالت است، زیرا اصل مسأله، یعنی تأیید فردی توسط فرستنده‌ی او با زبان و کلام، امری بدیهی و دال بر صداقت است. اما دلالت فعل بر تأیید به این وضوح نبوده و نیازمند تنبیه و توجه است.

عبدالجبار در مثال بیان شده، سعی در رفع این استبعاد و ایجاد تنبه دارد. البته عبدالجبار لازم نمی‌داند که موضعه واقعاً صورت گرفته باشد، بلکه نحوه‌ی انجام کار، خود، نشان‌دهنده‌ی نوعی موضعه است. «حتی اگر قبلاً هماهنگی‌ای صورت نگرفته باشد، آنچه فعلاً وقوع می‌یابد به منزله‌ی موضعه‌ی پیشین است؛ مثلاً اگر مولایی به بنده‌اش بگوید وقتی دستم را بر سرم نهادم، بدان که آب می‌خواهم!... با این که بنده به مولا بگوید: اگر آب خواستی دستت را بر سرت بگذار! تفاوتی نداشته و موضعه شکل می‌گیرد. این حالت مانند حالتی است که موضعه و هماهنگی پیشینی در کار باشد... پس اگر پیامبر از خدا خواست که ادعایش را با انجام معجزه‌ای تصدیق کند... [وقوع معجزه توسط خدا] به منزله‌ی تصدیق می‌باشد» (همان، ص: ۱۶۹).

برای برقراری دلالت معجزه بر صدق ادعای پیامبر، عبدالجبار دانستن چهار مسأله را لازم می‌داند: اول این که بدانیم معجزه از سوی خداست، دوم این که بدانیم معجزه خارج از عادت جاریه است (همان، ص: ۱۷۱)، سوم آن که پیامبر ادعای نبوت نموده باشد و آخر این که پیامبر از خدا تقاضای معجزه بنماید. فقدان هر یک از این چهار عامل باعث از بین رفتن دلالت می‌شود. اگر معجزه از سوی خدا نباشد، دیگر موضعه‌ای وجود نخواهد داشت و تصدیقی صورت نخواهد بست؛ مثل این است که علی خود را فرستاده‌ی احمد بنامد و بگوید نشانه‌ی راستی ادعایم این است که اگر از او بخواهم، دستش را بر سرش می‌نهد. آن‌گاه از احمد بخواهد که دستش را بر سر گذارد، اما به جای احمد، خود علی دست بر سر احمد گذارد و یا محمد دست بر سر احمد نهد! در این جا هیچ رابطه‌ای بین ادعای علی و شخص احمد تصور نخواهد شد و هیچ تصدیقی صورت نگرفته است.^{۱۴}

اما آیا همه‌ی افعال الهی دال بر صدق پیامبران‌اند؟ مثلاً رزق‌رسانی به عباد دلالت بر پیامبری پیامبر خاصی دارد؟ جواب منفی است. در این‌جا باید شروط بعدی هم حاصل شوند تا مواضعه برقرار شود. فقط فعلی که توسط خدا بعد از ادعای نبوت پیامبر واقع می‌شود دلالت بر صدق ادعای پیامبر دارد؛ «مثلاً اگر شخصی دستش را بر سرش بگذارد، در حالی که هیچ‌کس ادعای فرستادگی از سوی او را مطرح نکرده، این دست بر سر گذاردن حامل دلالتی نخواهد بود و تنها در صورت وجود ادعا و مقارنت دست بر سر گذاردن با آن، دلالت برقرار می‌شود» (۷، ج ۱۵، ص: ۱۶۸). از سوی دیگر، پیامبر باید از خداوند طلب تصدیق کرده و بخواهد خدا با انجام کاری، صدق ادعای او را نشان دهد. البته در این‌جا لازم نیست که پیامبر وقوع فعل خاصی را از خدا بخواهد و همین‌که وقوع کلی فعلی برای تصدیق را تقاضا کند، دلالت ایجاد خواهد گشت (همان، ص: ۱۷۱).

در نهایت، هیچ فعلی، هرچند توسط خدا صورت گرفته و بعد از ادعا و درخواست نبی هم باشد، دلالت بر صدق ادعای پیامبر نخواهد داشت، مگر این‌که خارق عادت باشد؛ زیرا در صورتی که خارق عادت نباشد، نمی‌توان پی برد که برای تأیید پیامبر انجام شده باشد (همان، ص: ۱۷۰). می‌توان مطلب را چنین روشن نمود که: «اگر پیامبر بگوید: بارالها اگر در ادعای پیامبری‌ام صادق هستم، خورشید را در زمان خودش از مطلعش برون آور و آن را در مسیرش سیر ده و سرما و گرما را در وقت خود بفرست... برای ما این علم حاصل نخواهد شد که این امور عادی برای تصدیق پیامبر انجام شده‌اند» (همان، صص: ۱۷۰ - ۱۷۱). پس معجزه باید به صورتی باشد که برای ما علم حاصل شود که برای تصدیق پیامبر انجام شده است تا تعلق آن به ادعای نبی دانسته شود (همان، ص: ۱۷۱) و دلالت بین فعل خدا و ادعای نبی برقرار باشد.

آن‌چه تاکنون عبدالجبار برای معقولیت دلالت معجزه بر صدق ادعای پیامبر در قالب نظریه‌ی مواضعه بیان نمود تبیین و ایضاح فرایند دلالت معجزه بود. می‌دانیم که تبیین هر اندازه سازوار و کم‌نقص و بی‌نقص باشد، مبین صحت نظر فرد نخواهد بود. برای یک واقعه، می‌توان تبیین‌های سازوار مختلفی ارائه نمود، اما تنها یکی از این تبیین‌ها با واقع راسخ می‌آید و آن تبیینی است که برای خود، دلیلی عقلانی داشته، اثبات‌پذیر باشد. به نظر می‌رسد عبدالجبار سعی کرده با تمسک به عدل و حکمت الهی و نبودن جواز فعل قبیح از سوی خداوند، این مسأله را به سامان برساند. در حقیقت، عبدالجبار در صدد بیان سخنی است مشابه مقدمه‌ی «قبیح اغرای به جهل» در استدلال متکلمان، برای اثبات دلالت معجزه. وی بیان می‌دارد که ضمانت اجرایی مواضعه و در نتیجه، دلالت معجزه بر صدق ادعای نبی، حکمت خداوند است، خداوندی که «جایز نیست مرتکب قبیح و یا امری که وجهی از وجوه

قبح در آن وجود دارد بشود و تنها باید فعل واجب و مشابه آن را انجام دهد» (۷، ج ۱۵، ص: ۱۷۶). بر این اساس، احتمال نبودن قصد از سوی خداوند در انجام معجزه و در نتیجه، فقدان دلالت منتفی می‌شود، زیرا این کار «از سوی حکیمی که فریب و چشم‌بندی برای او جایز نیست واقع شده؛ پس باید بدین مسأله اذعان کنیم که مقصود خداوند از انجام معجزه، تصدیق پیامبر بوده است» (همان، ص: ۱۸۰). در حقیقت، وقوع معجزه بدون آن که در پس آن موضعه و تصدیق وجود داشته باشد، نوعی فریفتن بندگان و تلبیس است، در حالی که خداوند از این امور میراست، چون حکیم است و فعل محکم از او صادر می‌شود.

۲.۳.۲. اشکالات مخالفان و رد آن‌ها: عبدالجبار برای تبیین بیشتر نظریات و آرای کلامی‌اش، شیوه‌ای مبتنی بر پرسش و پاسخ را در پیش می‌گیرد. این گونه بیان مطلب در هر سه کتاب مهم او، یعنی *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، *شرح الاصول الخمسه* و *تثبیت دلائل نبوه نبینا محمد(ص)* دیده می‌شود. او پس از بیان نظریه‌ی مختار و ایرادهای مخالفان خود بر آن، به پرسش‌هایی می‌پردازد که منسوب به شخص خاصی نبوده، زاینده‌ی ذهن پرشور خودش هستند. در مبحث «مواضعه» نیز وی بدین منوال عمل نموده است و سؤالات بسیاری مطرح نموده که به بیان برخی از مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم:

الف) اولین سؤالی که مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان فهمید که معجزه کار خداوند است؟ توضیح آن که در مثال‌های مربوط به مواضعه، طرفین مواضعه حاضر هستند. بدین سبب، وقتی پیام‌آور می‌گوید: من از طرف شخص الف هستم و نشانه‌اش این است که او الان دستش را روی سرش می‌گذارد، ما می‌بینیم که او دستش را بر سر می‌گذارد و شکی هم نداریم که این کار خودش است. اما در مورد معجزه، خداوند برای ما حاضر نیست. از کجا معلوم این کار توسط فرد دیگری غیر از خداوند انجام نگرفته باشد؟ عبدالجبار در پاسخ، چنین بیان می‌دارد: «از این که این کار معجزه است می‌فهمیم که از سوی خداست، زیرا ما می‌دانیم سایر موجودات قادر به انجام این کار نیستند... تعذر دیگران از انجام، باعث اثبات موجود قادری متفاوت با آن‌ها می‌باشد و این دریافت جای‌نشین علم ماست، در مواردی که طرفین حاضرند و می‌بینیم این کار خاص از فلان کس سر زد» (همان، جلد ۱۵، ص: ۱۷۰ با تصرف).

ب) پس از آن که متوجه شدیم معجزه از سوی خداوند است، سؤال دیگری رخ می‌نماید: آیا واقعاً قصد خدا از انجام معجزه تصدیق پیامبر بوده است؟ از کجا معلوم قصد، غرض و نیت دیگری پشت این کار نبوده و مانند سخن که حقیقت و مجاز دارد، در این جا هم امری دیگر (غیر از آن چه که در ظاهر به نظر می‌رسد) مراد بوده باشد؟ عبدالجبار در پاسخ به این سؤال، می‌گوید: «تصدیق هرگاه قرینه و دلالت خاصی همراهش نباشد، بر

موضوع له حمل می‌شود و خلاف آن تصور نمی‌شود. فقط در صورتی که قرینه و دلالت خاصی به همراه تصدیق باشد، می‌توان گفت که در معنای مجازی به کار رفته یا وجه استعاری دارد. اما اگر تصدیق قرینه‌ای به همراه نداشته باشد، نمی‌توان آن را حمل بر مجاز کرد، زیرا در این صورت، نمی‌شود از سخنان خداوند (جل و عز) چیزی فهمید... حال که تصدیق بدین‌گونه است، در معجزه نیز وضعیت به همین صورت خواهد بود و حتی معجزه در این مورد، از تصدیق قوی‌تر است، زیرا طریقه‌ی موضعه در آن مانند طریقه‌ی حقیقت است و مجاز در آن راه نمی‌یابد. پس همان‌گونه که باید تصدیق خالی از قرینه (در صورتی که از حکیم صادر شود) بر ظاهر حمل گردد، در معجزات نیز مسأله همین‌گونه است» (۷، ج ۱۵، صص: ۱۷۲ - ۱۷۳ با دخل و تصرف).

در حقیقت، عبدالجبار در پاسخ این پرسش، دو نکته‌ی اساسی را مطرح کرده است: اولین نکته، که صبغی‌ی زبان‌شناختی دارد، این است که ما آدمیان در صحبت‌ها، نوشته‌ها و به طور کلی تخاطب‌ها، سخن یک‌دیگر را دال بر معنای حقیقی می‌دانیم؛ مثلاً اگر کسی بگوید: شیری را دیدم! چنین برداشت می‌کنیم که حیوان جنگلی قوی‌پنجه‌ای را مشاهده کرده است. اگر این‌گونه نباشد و ما کلام دیگران را حمل بر مجاز کنیم، امکان تخاطب از بین رفته و مفاهمی به وجود نخواهد آمد. فقط در مواردی اندک و آن هم وقتی قرینه‌ای به همراه سخن باشد، آن سخن را حمل بر مجاز خواهیم نمود؛ مثلاً اگر فردی بگوید: شیری را دیدم که تیراندازی می‌کرد! با توجه به قرینه‌ی تیراندازی کردن، به این نکته منتقل می‌شویم که او لفظ شیر را در غیر مواضع له به کار برده و از آن، معنایی مجازی اراده نموده است. قاضی معتقد است در معجزه نیز که موضعه‌ای عملی است، مسأله به همین صورت می‌باشد؛ یعنی معجزه‌ای که صورت پذیرفته، چون قرینه‌ای به همراهش نیست، حمل بر معنای اصلی، یعنی تأیید فعلی پیامبر می‌شود. پس دیگر شکی در این باقی نمی‌ماند که غرض از انجام معجزه تصدیق پیامبر بوده است.

اما نکته‌ی دومی که عبدالجبار بیان می‌دارد پیش‌فرضی عقلی - کلامی است. وی می‌گوید: ما سخن موجود حکیم را حمل بر معنای حقیقی می‌کنیم. به عبارت دیگر، موجود حکیم برای نیل به اغراض و اهداف خود، از کلماتی که به کار می‌گیرد و افعالی که انجام می‌دهد، معنای حقیقی و موضوع له اصلی را اراده می‌نماید و هیچ‌گاه برای اشاره به معنای مجازی، کلام را بدون قرینه به کار نمی‌گیرد، زیرا مقصودش حاصل نشده، مخاطب به مطلب تفتن نخواهد یافت و نقض غرض پیش خواهد آمد. خداوند نیز موجودی حکیم و حکمت او بالاترین حکمت‌هاست، پس مسلماً کلام و افعال او هرگاه خالی از قرینه باشد، حمل بر معنای حقیقی و نه مجازی خواهد شد.

ج) در سومین سؤالی که مطرح شده است، مستشکل سعی نموده نشان دهد بین تأیید کلامی یا تصدیق با مواضعه و تأیید فعلی در قالب معجزه تفاوت وجود دارد. بدین سبب نمی‌توان حکم این دو را یکی دانست. تفاوت این دو در این است که تصدیق ملازم با ادعا است و بدون ادعا معنا ندارد و صورت نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، تصدیق ابتدایی نداریم، اما معجزه می‌تواند ابتدایی باشد. به دلیل وجود این تفاوت، نمی‌توان معجزه را در حکم تصدیق دانست (۷، ج ۱۵، ص: ۱۷۳).

توضیح آن که ادعا و تصدیق حالتی تضایف‌گونه دارند. علی‌فقط در صورتی می‌تواند بگوید حرف حسن درست است که حسن سخنی گفته باشد، اما در صورتی که حسن سخنی نرانده باشد و ادعایی نکرده باشد، تصدیق وجود و معنایی نخواهد داشت. البته در معجزه، این تلازم برقرار نیست، بدین معنا که معجزه با دعوی چنین همراهی‌ای نداشته و ممکن است معجزه بدون وجود دعوی نیز صورت پذیرد و معنادار هم باشد^{۱۵}. این بدین معناست که بین دعوی و معجزه تلازمی وجود ندارد و حداقل قضیه این است که معجزه در جاهایی می‌تواند در تأیید دعوی و در مواضعی بدون آن باشد. این موجب نبود کلیت و به تبع آن، نبود یقین و در نهایت، نداشتن دلال‌ت معجزه می‌شود. عبدالجبار در پاسخ به این اشکال، به دو شیوه برخورد می‌نماید: ابتدا مدعای مستشکل را پذیرفته و سعی می‌کند با مثالی نشان دهد که با وجود این تفاوت، باز هم دلال‌ت معجزه بر صدق ادعای پیامبر باقی است. وی می‌گوید: «هرچند آن‌ه در مورد معجزه گفتید درست است، وقتی ادعای پیامبر و طلب معجزه توسط او از خدا بر معجزه پیشی گیرد، امری جاری مجرای مواضعه شکل می‌گیرد که ناچار باید به منزله‌ی تصدیق دانسته شود. همان‌گونه که دست بر سر نهادن زید، وقتی رسول او به سوی عمرو ادعای رسالتش را مطرح می‌نماید و از او می‌خواهد که با دست بر سر نهادن، رسالت او را نشان دهد، به منزله‌ی تصدیق است و همان‌گونه که در این جا زید می‌توانست بدون تقدم دعوی و طلب، دست بر سر نهد، در معجزه نیز این مسأله پذیرفتنی است» (همان، ص: ۱۷۳).

عبدالجبار با این مثال، نشان می‌دهد همان‌طور که نداشتن ملازم‌ت دست بر سر نهادن زید با ادعای رسولش و احتمال صدور آن به صورت مکرر، باعث نبودن دلال‌ت دست بر سر نهادن وی در این موضع بر رسالت رسولش نمی‌شود، در معجزه هم نداشتن ملازم‌ت باعث نداشتن دلال‌ت معجزه بر صدق ادعای پیامبر نمی‌شود. اما همان‌گونه که اشاره کردیم، عبدالجبار در اثبات نظر خود، بدین اندازه قانع نشده و شیوه‌ی دومی اتخاذ می‌کند، بدین معنا که به طور کلی، منکر وقوع معجزه بدون تقدم ادعای نبی شده و تقریباً ادعای ملازم‌ت بین دعوی نبی با معجزه را مطرح می‌نماید. وی بیان می‌دارد که عده‌ای معتقدند خداوند

معجزاتی بدون سبقت ادعای پیامبر را به طور ابتدایی انجام می‌دهد تا رنج مکلف را بیشتر کند، بدان گونه که در مورد شهوت و... این کار را انجام می‌دهد (۷، ج ۱۵، ص: ۱۷۳). عبدالجبار به صراحت بیان می‌کند که چنین ادعایی پذیرفتنی نیست و باعث سلب اطمینان به خداوند و تجویز قبیح بر او می‌شود. از سوی دیگر، اگر درباره‌ی معجزه چنین احتمالی بدهیم، از کجا معلوم که درباره‌ی تصدیق چنین نباشد (همان، ص: ۱۷۴)؟ هم‌چنین وی می‌گوید که تمثیل معجزه به شهوت، قیاس مع الفارق است، «چراکه در تقویت شهوت، مفسده‌ای نیست، اما در معجزه‌ی ابتدایی، مفسده وجود دارد که همان از بین رفتن اطمینان نسبت به تمام ادله است» (همان).

در حقیقت، عبدالجبار در این جا بر این نکته اصرار دارد که پذیرش معجزه‌ی ابتدایی به تجویز قبیح و کذب (همان) بر خدا منجر شده و با مبادی عدلیه راست نمی‌آید. آن چه در این جا دقت نظر عبدالجبار را نشان می‌دهد تفکیک دو معنای جواز از یکدیگر است. عبدالجبار می‌پذیرد که وقوع معجزه‌ی ابتدایی امکان‌پذیر و جایز است و استحاله‌ی ذاتی ندارد، اما معتقد است با توجه به آنچه ما درباره‌ی خدا می‌پنداریم (یعنی حکیم بودن او) صدور معجزه‌ی ابتدایی ممکن نخواهد بود و استحاله‌ی وقوعی دارد.^{۱۶} آن چه مسلم است این که عبدالجبار در این جا نیز نمی‌تواند بر پایه‌ی نظریه‌ی مواضعه، اشکال را پاسخ دهد، زیرا چنان که پیش تر گفتیم، نظریه‌ی مواضعه بیشتر یک تبیین است و تمام اتکای آن برای اثبات، بر دوش اصل حکمت الاهی و نداشتن جواز اغرا به جهل از سوی خداوند می‌باشد.

د) چهارمین سؤالی که مطرح می‌شود این است که ما از کجا به وجود مواضعه‌ی بین خدا و پیامبرش پی می‌بریم. به عبارت دیگر، وجود مواضعه بین خدا و پیامبر در بحث معجزه فقط یک ادعا و برای تأیید، نیازمند دلیل است. حتی برخی این ادعا را نادرست دانسته و معتقدند در جریان معجزه، هیچ نوع مواضعه‌ای وجود نداشته، دلالت وضعی را بدین مسأله راهی نیست. استاد شهید مرتضی مطهری در این زمره است. وی در این باره می‌گوید: «باید توجه داشت که دلالت معجزه بر نبوت، عقلی است نه وضعی یا طبیعی. توضیح آن که در کتب منطقی، دلالت را به حکم استقرار (از نظر منشأ آن)، به سه قسم تقسیم کرده‌اند: ۱. وضعی، ۲. طبیعی، ۳. عقلی. دلالت وضعی دلالتی است که سبب آن وضع بوده و تابع قرارداد است. با علم به وضع یا آگاهی از ملازمه‌ای که ناشی از وضع است، از دال پی به مدلول برده می‌شود. مثال این نوع از دلالت دلالت الفاظ بر معانی و علایم رانندگی بر مقررات مخصوص به آن است. از لوازم لاینفک این قسم از دلالت، قرارداد کردن (مواضعه)، آگاهی از وضع و در نتیجه، اعتباری و حیثی بودن آن است. در عرف عقلا، برای برقراری ارتباط اجتماعی و سهولت انتقال پیام به دیگران و آسان کردن زندگی اجتماعی

پذیرفته و آثار واقعی بر این‌گونه اعتبارات بار می‌شود. روشن است که دلال‌ت معجزه بر نبوت، هرگز از این قسم نیست، چراکه مواضعه‌ای در کار نیست و قبلاً اعتبار و قراردادی به دلال‌ت معجزه صورت نمی‌گیرد، بلکه امری در ساحت واقع، لباس تحقق می‌پوشد، بی‌آن‌که سابقه‌ای ذهنی یا قراردادی قبلی داشته باشد. دلال‌ت طبیعی که در آن، بر حسب اقتضای طبیعت، از ادراک آثار خارجی به حالات طبیعی و درمانی کسی پی برده می‌شود، طبع آدمی مقتضی آن است. در چنین وضعیت‌هایی، از یک علامت طبیعی (مثل تغییرات رنگ چهره) پی به مدلول می‌بریم، همانند دلال‌ت سرخی رنگ چهره بر شرمساری، که در آن، ملازمه ناشی از طبیعت آدمی است و آن هم در اثر تجربه برای ایشان حاصل شده است. البته در ملازمه‌ی طبیعی، تقارن میان لازم و ملزوم، عام و همیشگی نیست، بلکه گاهی تخلف می‌کند و نیز در اثر گوناگونی طبایع مردم، مختلف می‌گردد. پس استثناپذیری و اختلاف در آن اقتضا راه دارد. با توجه به مفهوم این قسم از دلال‌ت، ناگفته پیداست که معجزات هرگز از طبع‌آورندگان یا کسان دیگری ناشی نشده و نیز ظهور و بروز حالات طبیعی افراد نمی‌باشد. قسم سوم از دلال‌ت عقلی است که سبب آن عقل است، به این معنا که دلال‌ت بین وجود خارجی دال و مدلول، ذاتی است و درک دال عقلاً انتقال به مدلول را در پی دارد. این نوع ملازمه بین علت و معلول یا بین دو معلولی که علتی واحد دارند وجود دارد و رابطه‌ی دال و مدلول رابطه‌ای تکوینی است نه قراردادی یا ناشی از اقتضای طبع. مثال معروف این قسم پی بردن از اثر (جای پا) به مؤثر (رونده) یا از مصنوع به صنع است یا مثلاً وقتی عقل صورت چیزی را درک کند، با توجه به محال عقلی بودن پیدایش امر حادث بدون علت، پی به علت داشتن آن می‌برد، بی‌آن‌که نیازی به تجربه یا قرارداد داشته باشد (۱۰، ص: ۲۱۸).

لب کلام ایشان این است که دلال‌ت معجزه بر صدق ادعای نبی دلال‌تی عقلی و مانند دلال‌ت معلول بر علت است. این نظر صراحتاً نظر عبدالجبار را زیر سؤال برده، در موضع ضعف قرار می‌دهد. چنان‌که اشاره شد، عبدالجبار دلال‌ت معجزه را دلال‌تی وضعی دانسته و دلال‌ت معلول بر علت را در چارچوب روش صحت و وجوب مطرح می‌نماید. به نظر می‌رسد ادعای عبدالجبار مبنی بر جریان معجزه در قالب مواضعه سخنی درست باشد، به‌ویژه این‌که عبدالجبار خود بارها اشاره نموده که مواضعه‌ای واقعی در جریان معجزه وجود ندارد (۷، همان، ص: ۱۶۱ و ۱۶۸). از سوی دیگر، می‌توان گفت حرف استاد مطهری نیز درست است. آنچه در مورد دلال‌ت عقلی معجزه از ایشان نقل شده است در حقیقت، در مسأله‌ی علم ما به مواضعه روی‌نما می‌شود. این‌که ما پی می‌بریم معجزه و تأیید نبی رابطه‌ای در قالب مواضعه دارند، بر اساس روش صحت و وجوب و دلال‌ت عقلی است. ما با توجه به این‌که

خداوند حکیم است و اغرا به جهل نمی‌کند، پی‌می‌بریم که موضعه‌ای در کار بوده است. به عبارت دیگر، مستشکل اشکال نموده است که چگونه شما می‌دانید بین خدا و پیامبر، قراردادی صورت گرفته است. وقتی می‌توانیم ادعای دلالت وضعی داشته باشیم که قراردادی موجود باشد، اما در این جا قراردادی وجود ندارد. در این جا می‌توانیم از قول عبدالجبار، چنین بگوییم که اولاً موضعه‌ای واقعی بین خدا و نبی وجود نداشته و این دلالت در حکم موضعه است؛ ثانیاً از طریق حکمت خداوند، پی به وجود این موضعه می‌بریم. البته به نظر می‌رسد استاد مطهری غیر از خلط وجود دلالت و نحوه‌ی علم به وجود دلالت، در تعیین طرفین موضعه نیز دچار اشتباه شده‌اند، زیرا ایشان می‌گویند ما چنین قرارداد نکردیم که معجزه دال بر صدق ادعای نبی باشد، در حالی که این قرارداد نه بین ما و خدا و نه پیامبر و ما، بلکه بین خدا و پیامبر (آن هم نه به نحو واقعی) جریان دارد و ما از طریق عقلی به وجود این دلالت متفطن می‌شویم.

در نهایت، بر اساس دیدگاه عبدالجبار، دلالت معجزه به هیچ وجه عقلی (در برابر وضعی) نیست. وی بر اساس تقسیم‌بندی روشی سه‌گانه‌ی خود، روش اول و دوم را برای معجزه نمی‌پسندد: «نمی‌شود که دلالت معجزه مانند دلالت فعل بر قادر بودن فاعلش باشد... و مانند روش حسن و قبح که چیزی را بر خدا واجب بدانیم» (همان، ص: ۱۶۴). دلیل عبدالجبار برای این تعذر، کاربرد صرف این روش‌ها فقط در مسأله‌ی خداوند است، بدون آن که دیگری در ماجرا نقشی داشته باشد^{۱۷}، اما در معجزه، خداوند می‌خواهد کاری را برای پیامبر انجام دهد «پس باید راه سومی اتخاذ شود که همان روش موضعه می‌باشد» (همان).

۳. مدلول معجزه^{۱۸}

درباره‌ی این که مدلول معجزه چیست، سه دیدگاه اصلی مطرح است. برخی معجزه را دلیلی بر وجود خداوند دانسته‌اند. این روی‌کرد در سنت فلسفی - کلامی مسیحیان مطرح بوده است و در دوران معاصر نیز فیلسوفانی چون جان هیک (۱۲، ص: ۷۰) و ریچارد سویین برن از آن دفاع نموده‌اند. از سوی دیگر، فیلسوفانی مانند هیوم و هاسپرز (۱۱، ص: ۸۳ - ۸۸) بر آن نقدهایی وارد نموده‌اند. در میان مسلمانان، این روی‌کرد سابقه‌ی چندانی ندارد و برای نخستین بار، مرحوم ملامهدی نراقی در کتاب *انیس الموحدین*، بدان پرداخته است (۳، ص: ۸۱).

روی‌کرد دوم در باب مدلول معجزه، که در میان متکلمان مسلمان بسیار شایع است، اعتقاد به دلالت معجزات بر صدق ادعای پیامبران است. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، مباحث مختلفی چون چگونگی این دلالت، منطقی یا اقناعی بودن آن و عقلی یا وضعی بودنش در

میان متکلمان، محل نزاع است. از دیگر مباحثی که در این بخش مطرح می‌شود این‌که آیا مدلول معجزه صدق ادعای همین پیامبر و به عبارتی نبوت خاصه است یا این‌که معجزه بر نبوت عامه هم دلالت دارد؟

روی‌کرد سوم مدلول معجزه را درستی تعالیم پیامبران می‌داند. در بین متفکران غربی، سویین برن، ریچارد پورتیل، و ویلیام پالی سعی کرده‌اند نشان دهند اثبات صدق تعالیم پیامبر در نهایت، متکی بر وقوع معجزه است (۱، صص: ۳۴۶ - ۳۴۷). اما این روی‌کرد در نزد متکلمان مسلمان، اعتبار چندانی ندارد. آن‌ها معتقدند «که اصلاً معجزه ارتباطی با اصول شرایع و ادیان الهی، که یک سلسله معارف روشن عقلی می‌باشند ندارد» (۵، ص: ۲۲ و ۲۳). اتخاذ این دیدگاه با خردپذیری بیشتر آموزه‌های دینی مسلمانان در مقایسه با مسیحیان، بی‌ارتباط به نظر نمی‌رسد. غیر از روی‌کردهای سه‌گانه‌ی یادشده، برخی معجزه را دال بر عصمت پیامبر (۹، ص: ۶۰)، توحید (همان، ص: ۵۸) و علم و قدرت خدا (همان، ص: ۵۹) دانسته‌اند.

قاضی عبدالجبار نیز چونان سایر متکلمان مسلمان، مدلول اصلی معجزه را درستی ادعای پیامبر می‌داند که به تفصیل از آن سخن گفتیم، اما در مورد دلالت معجزه بر وجود خداوند، قاضی در دلایل اثبات خدا در کتبش، دلیل مستقلی به عنوان استدلال معجزه ارائه نمی‌دهد. در مبحث معجزه‌ی کتاب *المغنی*، در پاسخ به یکی از اشکالات واردشده بر نظریه‌اش، مطلبی را بیان نموده که از آن می‌توان استدلالی برای وجود خداوند پرداخت. استدلال عبدالجبار بدین‌گونه است: ۱. معجزه فعلی است که در عالم واقع به وقوع پیوسته است؛ ۲. هر پدیده‌ای ایجادکننده‌ای دارد؛ ۳. هیچ‌یک از موجودات حادث توانمندی ایجاد معجزه را ندارند؛ ۴. پس ایجادکننده‌ای متفاوت با سایر ایجادکننده‌ها (غیر حادث) معجزه را انجام داده است. از دیدگاه عبدالجبار، این ایجادکننده‌ی غیر حادث همان خداوند است (۷، ج: ۱۵، ص: ۱۷۰). عبدالجبار به صراحت این دلیل را استدلالی مستقل برای اثبات وجود خدا می‌داند (همان) ۲۰۹. این دلیل عبدالجبار شباهت زیادی با استدلال سویین برن در اثبات وجود خدا از طریق معجزات دارد. سویین برن معتقد است اگر خدایی نباشد، توجیه حوادث خارق‌عادت سخت خواهد بود و با وجود خدا، این حوادث توجیه یافته و احتمال وقوعشان پذیرفتنی‌تر می‌شود (۱۳، صص: ۲۹۱ - ۲۹۲).

مخفی نیست که در این حالت، معجزه با سایر کارهای متعذر بر بشر تفاوتی ندارد و همان‌طور که خورشید، ماه، مگس و سایر پدیده‌ها که ما قدرت بر ایجادشان نداریم، می‌توانند دلالت بر وجود خدا کنند، معجزه نیز دلالت بر وجود خدا دارد. به نظر، این استدلال مصداقی از برهان نظم و یا رقیقه‌ای از برهان حدوث و علیت می‌تواند قلمداد شود

که بالطبع، اشکالات وارد بر آن براهین بر این استدلال نیز وارد خواهد بود (۲، صص: ۲۴۷-۲۴۸).

اما در مورد روی کرد سوم، یعنی دلالت معجزه بر تعالیم انبیا، عبدالجبار در عبارتی چنین بیان نموده است: «هرگاه خداوند بخواهد بر صدق رسول در ادعای نبوت و سایر چیزهایی که ابلاغ می‌نماید دلالت کند... [به او معجزه می‌دهد]» (۷، ص: ۱۶۴). از عبارت «فی سایر ما یؤدیه»، چنین برداشت می‌شود که عبدالجبار معجزه را دال بر درستی تعالیم و اعمال پیامبران نیز می‌داند. هم‌چنین وی در بحث نداشتن جواز ظهور معجزه به دست نبی غیر مرسل، بیان می‌کند که هدف از دادن معجزه به پیامبران، تصدیق آن‌ها در آموزه‌هایی است که برای اصلاح انسان‌ها بیان می‌دارند (همان، ص: ۲۴۴). اما این بدان معنا نیست که عبدالجبار مدلول اصلی معجزه را تعالیم پیامبران می‌داند، بلکه در حقیقت، از دیدگاه وی، مدلول بی‌واسطه‌ی معجزه همان صدق پیامبر در ادعای نبوتش است، در حالی که مدلول با واسطه‌ی معجزه و هدف اصلی از فهم صدق ادعای پیامبران، تعالیم آن‌ها است. عبدالجبار این مسأله را چنین می‌شکافد: «ما معجزه را دال بر مطالب بیان شده توسط پیامبر نمی‌دانیم...، بلکه فقط آن را دال بر ادعای نبوت و رسالتش می‌دانیم. اما وقتی این دلالت واقع شد و فهمیدیم او از سوی خداست، به طور ضمنی، به این مطلب منتقل می‌شویم که تعالیم وی نیز درست است» (همان، ص: ۲۲۱ با تصرف و تلخیص).

در باب دلالت معجزه بر عصمت پیامبران نیز عبدالجبار سخن واضحی ندارد و موضعی اتخاذ ننموده است، اما به قول کسانی که گفته‌اند: «معجزه دلالت بر عصمت آورنده‌اش دارد» (همان، ص: ۲۱۸) اعتراضی نکرده است.

۴. نتیجه‌گیری

هرچند دیدگاه عبدالجبار در دلالت معجزه تا حدود زیادی با نظر سایر متکلمان مسلمان در حیطة اثبات یکسان است، در بخش تبیین عبدالجبار در رویارویی آشکار با سایر متکلمان مسلمان، دلالت معجزه بر مدلولش را دلالت وضعی و نه عقلی قلمداد می‌نماید. این ابتکار در آثار سایر متکلمان مسلمان بعد از عبدالجبار پی‌گیری نشده و نظریه‌ی مواضعه به دست فراموشی سپرده شده است.

از سوی دیگر، در باب مدلول معجزه، دیدگاه او با سایر متفکران اسلامی تفاوت چشم‌گیر داشته و به خصوص در دو موضوع دلالت معجزه بر وجود خدا و صدق تعالیم انبیا، بیش‌تر به متفکران مسیحی مانند آکویناس و سویین برن نزدیک است. او اولین اندیشمند مسلمان است که از برهان معجزه برای اثبات وجود خدا استفاده نموده است.

در کل، دیدگاه عبدالجبار در دلالت معجزه می‌تواند به طور حداقلی در بخش تبیین، معقولیت معجزه را نشان داده و در بخش اثبات، با تمسک به حکمت الاهی، عقلانیت و وجود رابطه‌ی منطقی بین معجزه و ادعای پیامبر را نشان دهد.

یادداشت‌ها

۱. در میان مسلمانان، تقریباً چنین دیدگاهی وجود نداشته است.
۲. برخی این استدلال‌ها را تا ۵ استدلال دانسته‌اند، ولی ۵ استدلال فروکاستنی به دو استدلال اصلی است. ن. ک: ۷، ص: ۳۷۰ - ۴۰۰.
۳. عبدالجبار فصلی را با عنوان «فی وجه دلالة المعجزات علی النبوات» به طور جداگانه در ص: ۱۶۸ به بعد جلد ۱۵ کتاب/المعنی مطرح کرده، اما قبل از آن در ص: ۱۵۲ تا ۱۶۷ همان کتاب، به مبحث روش‌شناختی می‌پردازد.
۴. یدل علی ما لولاه لما صح (همان، ص: ۱۵۲).
۵. الا یوجد الا ویجب کونه دالا (همان، ص: ۱۵۵).
۶. فما هو اصل فی نفسه قد یکون العلم به فرعا و ما هو فرع فی نفسه قد یکون العلم به اصلا (همان، ص: ۱۵۳).
۷. و علی هذا الوجه نبی جمیع الادله العقلیه فی التوحید والعدل (همان، ص: ۱۵۷).
۸. آوردن قصد در این روش، بدین سبب است که در آن باید قصدی مطابق با وضع وجود داشته باشد. ن. ک: همان، ص: ۱۶۲.
۹. عبدالجبار بیان می‌دارد که هم در حرکات و هم در الفاظ، باید مواضعی پیشینی وجود داشته باشد، اما نباید این نکته مغفول بماند که کلام از جهات گوناگون، تمایز و برتری بسیاری به حرکت دارد. «انما یفارق الکلام الحركات من حیث تتسع وجوهه و وجوه وقوعه لاتساع الحروف المتمیزه بعضها من بعض و کثرتها و صحه التقديم و التاخیر فیها فیختلف فیها لذلك النظام و لصحه الاختلاف فی مواضع الکلمات منها بالتقديم و التاخیر و الانفراد و الاجتماع و حصول ما یتخللها و لتعاقب الحركات المختلفه علیها» (۷، ج: ۱۵، ص: ۱۶۰).
۱۰. لان المواضع کالمواضع فی الافعال (همان، ص: ۲۶۰).
۱۱. بعضی معجزه را دال بر توحید خدا، عصمت پیامبر، علم و قدرت خدا نیز دانسته‌اند (ن. ک: ۹، ص: ۵۹).
۱۲. تنزل المعجزات منزله تصدیق بالقول (ن. ک: ۷، ص: ۱۶۱).
۱۳. بمنزله المواضع المتقدمه علی التصدیق (همان).
۱۴. راه فهم این که کاری کار انسان‌ها نیست، بلکه کار خدا است این است که آن کار معجزه بوده، انسان‌ها از انجام آن، چه در جنس و چه در صفت، عاجز باشند. البته انجام کاری توسط خدا در صورتی که معجزه هم نبود، می‌توانست دلالت را برقرار سازد، اما مسأله این است که ما راهی برای فهم این که این کار خداست و نه سایر موجودات نداشتیم.

۱۵. مثل ابتدای شروع عادت، یا در زمان قیامت (همان، ص: ۱۷۳).
۱۶. «ان الفعل قد يدل من وجهين، احدهما على ما لا يصح الا به و معه. و الآخر على ما تقتضى الحكمة الا يحصل الا به و معه» (همان، ص: ۱۷۵).
۱۷. لان ذلك لايتاتي في حال الغير (همان).
۱۸. در تعریفی که عبدالجبار برای معجزه ارائه می‌دهد، قیود زیر لحاظ شده است: الف) معجزه از سوی خدا یا در حکم آن باشد، ب) ناقض عادت مختصه باشد، ج) انجام آن برای سایر انسان‌ها ممکن نباشد، د) اختصاص به مدعی نبوت داشته باشد به صورتی که به تصدیق او منجر شود، ه) بعد از ادعای نبوت باشد (۷، ص: ۹۹).
۱۹. فصار ذلك في بابه بمنزله الاستدلال على اثبات القديم تعالى.
۲۰. این استدلال شباهت زیادی با تقریر اول استدلال مرحوم نراقی دارد (ن. ک: ۳، ص: ۸۳).
۲۱. لکی يعرف بها صدقه بما تحمله من مصالح الامه.

منابع

۱. احمدی، محمد امین، (۱۳۷۸)، *تناقض نما یا غیب‌نمون*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: مرکز نشر اسراء.
۳. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۵)، «دلائل معجزات بر اثبات وجود خدا»، *مجله‌ی قبسات*، پاییز، صص: ۷۹ - ۹۴.
۴. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۷ق)، *هیأت علی هدی الكتاب والسنة والعقل*، ج: ۳، قم: انتشارات موسسه‌ی امام صادق (ع).
۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (بی‌تا)، *اعجاز از نظر عقل و قرآن*، قم: نشر فاخته.
۶. _____، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج: ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۷. عبدالجبار، قاضی ابن‌الحسن اسدآبادی، (بی‌تا)، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، ج: ۱۶، مصر: بی‌نا.
۸. فخر رازی، (بی‌تا)، *المطالب العالیه*، ج: ۸، قم: انتشارات رضی.
۹. کریمی، مصطفی، (۱۳۷۷)، «قلمرو دلالت معجزه»، *مجله‌ی معرفت*، شماره‌ی ۲۶، صص: ۵۴ - ۶۱.
۱۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، *آشنایی با قرآن*، ج: ۱ و ۲، تهران: انتشارات صدرا.
۱۱. هاسپرز، جان، (بی‌تا)، *فلسفه‌ی دین*، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۱۲. هیک، جان، (۱۳۷۲)، *فلسفه‌ی دین*، ترجمه‌ی بهرام راد، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

13. Swinburne, Richard, (1971), *The Existence of God*, London: MacMillan and Co.