

تفسیر متون و حیانی

سال اول، شماره یکم، بهار و تابستان ۹۶ The interpretation of the revealed texts

Vol.1 , No.1 , Spring /Summer 2017

ص ۱۳۷-۱۵۶

فلسفه امکان اعجاز از دیدگاه علامه طباطبایی(ره) در فرهنگ اسلامی

مسعود خوشناموند^۱

چکیده

پدیده اعجاز یکی از مباحث مطرح در فرهنگ اسلامی است که همواره مورد بحث و بررسی اندیشمندان علوم قرآنی و به ویژه متکلمان بوده است. واکاوی این موضوع از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، خاصه متفکری چون علامه طباطبایی(ره) به سرانجام رساننده بسیاری از بحث‌های تفویض در زمینه شناخت اعجاز و حل و فصل کننده آن‌هاست. با بازخوانی تأملات این متفکر اسلامی بر فلسفه اعجاز، درمی‌یابیم که از نظر علامه اگر چه به لحاظ تاریخی، مقطع پیدایش این بحث مشخص نیست، اما می‌دانیم که این بحث اولاً بسیار قدیمی و در حوزه ادیان مطرح شده است و ثانیاً مهم‌ترین سؤالات در این زمینه، باز به حوزه امکان اعجاز وابسته می‌باشد. این نکته، بحث مذکور را با قانون علیت نیز در ارتباط است. از دیدگاه علامه طباطبایی امکان اعجاز از نظر عقل، علم و قرآن، به عنوان منابع معرفتی، اثبات شده است، ولی چگونگی آن، همچنان با سؤالات فراوان همراه است. ایشان چگونگی اعجاز را از طریق

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام. (نویسنده مسئول)

mohammadm.masoud@gmail.com

- تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۱ پذیرش نهایی: ۹۵/۹/۳۰

علل نا شناخته‌ای برآورد می‌نمایند که دست عقل و دانش بشری، برای رسیدن به آن همیشه کوتاه است.

کلید واژه‌ها: فرهنگ اسلامی، امکان اعجاز، قانون علیت و علامه طباطبایی.

۱- مقدمه

اوستا و متون فارسی باستان درباره تبارشناختی واژه فرهنگ سکوت کرده‌اند. صورت پهلوی واژه، «فرهنگ» (fra hang) بوده است. احتمالاً این واژه باید از پیشوند «فر» به معنای «پیش» و ریشه «ثنگ» به معنای «کشیدن» ترکیب شده باشد. از همین ریشه است که «هنگ» به معنای «قصد» و «آهنگ» نیز در فارسی متداول شده است. گذشته از کاربرد سنتی واژه فرهنگ در متون نظم و نثر کلاسیک فارسی، در ایران معاصر عمدتاً فرهنگ به عنوان برابرنهاده‌ای برای culture اروپایی به کار رفته است. این واژه نیز به نوبه خود از زبان لاتینی برآمده و در اصل به معنای «کاشتن» بوده است. به کاربرد culture در معنای مصطلح امروزی، به صورتی مبهم، نخستین بار در آلمان به کار رفت تا اینکه ادوارد تیلور^۲، انسان‌شناس انگلیسی و بنیادگذار انسان‌شناسی فرهنگی، در سال ۱۸۷۱م به تعریف روشن و علمی‌ای از این واژه دست یازید و در کتاب فرهنگ ابتدایی، فرهنگ را کلیت درهم تافته‌ای مشتمل بر دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه عادت‌هایی که آدمی همچون عضوی از جامعه به دست آورد ارزیابی کرد. جدا از این، از «فرهنگ» چه در زبان فارسی و چه در زبان‌های اروپایی، تعاریف متعددی ارائه شده است که این جستار را مجال پرداختن به همه آن‌ها نیست. ضمن آنکه داریوش آشوری در کتاب تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تقریباً اغلب تعاریف و مفاهیم این واژه را گردآوری نموده و زحمت زیر و بالا کردن متون، برای دستیابی بدین مهم را تقریباً از دوش پژوهندگان برداشته است. آشوری در این کتاب همچنین از تقسیم‌بندی فرهنگ به فرهنگ مادی و فرهنگ معنوی سخن گفته است. فرهنگ مادی، شامل همه وسایل و ابزارهای مادی است و هرآنچه به دست بشر از ماده طبیعی ساخته می‌شود و همچنین شیوه‌ها و

² Edward Tylor.

فرآیندهای ساخت و ساز آن‌ها. در مقابل، فرهنگ معنوی، «ارزش‌ها، دیدها و باورها، اندیشه‌ها، دانش‌ها و فن‌ها، دین، آداب و سنت‌ها، علوم و فلسفه و ادبیات و هنر و همه فرآورده‌های ذهنی انسان را دربرمی‌گیرد». (آشوری، ۱۳۹۳: ۱۱۴) با این توضیحات برمی‌آید که دین، یکی از مؤلفه‌های اصلی و اساسی فرهنگی است. (پیلین، ۱۳۸۳: ۱۱۲) از سوی دیگر، مجموعه آداب‌ها، باورها، رسم و راه‌ها و اعتقادات دینی، کلیت درهم‌تافته‌ای را به وجود می‌آورند به نام فرهنگ دینی و با توجه به اینکه این اجزا منبعث از کدام یک از ادیان باشند با طیف گسترده‌ای از فرهنگ‌های دینی مواجه می‌شویم. فرهنگ اسلامی، یکی از فرهنگ‌های معنوی و دینی است که شاکله آن را مجموعه آداب‌ها، باورها، رسم و راه‌ها و اعتقادات اسلامی تشکیل می‌دهد. همچنین نظر به کامل‌تر بودن دین اسلام نسبت به دیگر ادیان الهی بنابر فرموده خداوند، باورمندی به کامل‌تر بودن فرهنگ اسلامی نسبت به فرهنگ دیگر ادیان، با یک محاسبه منطقی ساده نیز قابل درک است. بی‌شک یکی از اصول اساسی اسلام، مسأله نبوت است که نه تنها با مسأله اعجاز ارتباطی تنگاتنگ داشته بلکه مفهوم خود را در دل چنین فرهنگی، به شکلی ضروری باز می‌یابد. (پیلین، ۱۳۸۳: ۲۴۲)

از جمله مسائلی که ذاتاً مفهومی عام دارد و هرگز در محدوده زمان و انسان و حتی ادیان قرار نمی‌گیرد مفهوم اعجاز است به این دلیل به نظر می‌رسد بایستی از ابزارهای شناخت فرا دینی چون حس، عقل و علم بیشتر استفاده شود تا شناخت این پدیده به درستی محقق شود و لذا مسأله معجزه شناسی به صورت اعم در نظر گرفته شده و از دیگر عوامل شناخت چون کشف و شهود که بیشترین خاستگاهشان، دین اسلام و خاصه عرفان اسلامی است پرهیز شده است تا یافته‌های خود را محدود به فرهنگ اسلامی نکرده باشیم لذا در این جستار تنها از فرهنگ اسلامی به عنوان بستری برای شکل‌گیری همه استدلال‌ها و استنتاج‌ها بهره برداری شده است.

در طول تاریخ همیشه بشر با اعمال خارق‌العاده‌ای روبرو می‌شده، که برخی انسان‌ها مصدر آن اعمال بوده‌اند. این اعمال خارق‌العاده همیشه اعجاب و تحسین بشر را برانگیخته و گاه موجب ایمان آوردن او به کسی یا چیزی و یا احتمالاً بی‌ایمانی او

شده است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۵۱/۱) صرف نظر از بحث‌های لغوی، معجزه همواره به عنوان ضرورتی دفاعی برای پیامبران در برابر انکارهای مخالفان، مطرح بوده است. این معجزات در چیستی و سطح متفاوت بوده‌اند؛ چرا که حکمت الهی اقتضا دارد برای مردم هر عصر، معجزه‌ای هم‌ارز ظاهر گرداند که حجّت را بر آن‌ها به گونه‌ای رساتر تمام نماید. (ایروانی نجفی، ۱۳۹۱: ۲) عقل انسانی با همه توانایی‌هایی که دارد، بسیار وقت‌ها از ادراک مسائل بازمی‌ماند. شهید مطهری با گفتاری راهگشا در این باره بیان می‌دارد که با اندک تأملی در زندگی بشر به خوبی درمی‌یابیم که خداوند هیچگاه انسان را به صرف داشتن عقل، در هستی رها نکرده است. (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۴) برخی دیگر نیز از همین منظر به موضوع نگریسته‌اند. (نک: برقی، ۱۴۱۳: ۴۳۲) علامه طباطبایی نیز در تبیین کارکرد عقل برآنست که همین عقل است که به سوی اختلاف دعوت می‌کند؛ همین عقل است که در انسان گزینه استخدام و حفظ منافع به طور اطلاق و آزادی کامل در عمل را به وجود می‌آورد و اجتماع تعادلی را نظر به وجود مزاحم از راه اضطرار و ناچاری می‌پذیرد و بدیهی است که در آفرینش، یک نیروی عامل، دو اثر متناقض - القاء و رفع اختلاف - از خود بروز نمی‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۸۱) امروزه از نظر خود عقل هم، نارسایی و عدم کارایی آن به تنهایی، در حل و فصل اختلافات، کشمکش‌ها، سوالات و رسیدن به سعادت اثبات شده است (سبحانی، ۱۳۹۰: ۱۹۰) تجدید نبوت بر اساس قاعده لطف^۱ که علامه حلی در کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد از آن سخن به میان آورده می‌تواند در این باره نمونه خوبی باشد. نویسنده کتاب تجرید الاعتقاد مدلل می‌دارد که بین عقل و وحی ارتباطی موازی، در درازنای تاریخ برقرار بوده است^۲. لذا در طول تاریخ، انسان از طرف خداوند و از طریق نیرویی به نام وحی با ماوراء الطبیعه - از نظر فلاسفه، متافیزیک - به طور مستمر در ارتباط بوده است. (سروش، ۱۳۷۶: ۲۸) در علوم اسلامی به کسی که چنین منصبی را ادعا می‌کند، «پیامبر» می‌گویند. (خویی، ۱۳۶۱: ۳۵-۳۸)

طبیعی است برای صدق چنین ادعای بزرگی نیاز به اعجاز از نظر عقل بیش از پیش احساس می‌شود تا عقول مختلف بشر را از پایین‌ترین سطح گرفته تا عالی‌ترین

مرتبه به تصدیق وادارد. تنها در صورت چنین عملی است که امکان اعجاز و چگونگی آن در حوزه ادیان، مطرح و قابل بررسی خواهد بود. اما از آنجاکه در متن قرآن کریم که به گونه‌ای ناظر به دیگر متون اصیل دینی است، از برخی مصادیق معجزات الهی آشکارا یاد شده است می‌توان در مقام شناخت و استدلال بدانها تمسک جست هر چند متعلق آنها ادیان دیگر باشند. چرا که با تبیین هر کدام از آنها، جنبه‌ای از مساله معجزه شناسی که دارای مفهومی گسترده است نمایان می‌شود.

شایان یادآوری است که پیامبران الهی از این اعمال خارق‌العاده به عنوان آیه و معجزه یاد می‌کردند و دیگران را به مبارزه برای آوردن مانند آن دعوت می‌نمودند و این اعمال را شاهد صدق نبوت خویش برمی‌شمردند. اما در مقابل این مردان حق-طلب، کسانی بودند که اعمال خارق‌العاده‌ای از مقوله سحر انجام می‌دادند و گاهی امر بر مردم مشتبه می‌شد که بالاخره کدام یک از این اعمال، حق است و کدام یک باطل؟ همین مسأله زمینه ساز آن نیز بوده است که مخالفان ادیان الهی، پیامبران را به سحر و جادو متهم نمایند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۵۲/۱)

آنچه در این جستار مورد تحقیق و بررسی است همان قسم اول، یعنی نفس معجزه است که در دو حوزه چیستی (وجود) و چگونگی (ماهیت) درباره آن بحث می‌شود.

۲- امکان اعجاز

با تأمل بر ماهیت اعجاز و همچنین کندوکاو در نظام حاکم بر طبیعت به این نتیجه می‌رسیم که چنان تعریف قابل فهمی از معجزه در دسترس نمی‌باشد. شاید این آشفتگی در تعاریف به نوعی حاصل سؤالات متعددی باشد که در ذهن انسان شکل می‌گیرد؛ سؤالاتی از قبیل: علل معجزه کدامند؟ آیا قانون علیت بر نظام طبیعت حاکم است یا خیر؟ امکان معجزه چگونه قابل توجیه است در حالی که همیشه بر خلاف رویه طبیعی حادث می‌شود؟

آرا و اندیشه‌های علامه طباطبایی در این باره و در تبیین چیستی و چگونگی امکان اعجاز، روشنگر بسیاری از مواضع تاریک و مبهمی است که می‌تواند برای ما

پیش بیاید. با آنکا به اندیشه‌های این دو متفکر اسلامی، پرسش‌های متعددی دربارهٔ چیستی و چگونگی معجزه را می‌توان پاسخ داد:

۱- معجزه چیست؟ و چگونه تحقق می‌یابد؟ با آنکه می‌دانیم بر خلاف روال طبیعی صورت می‌گیرد.

۲- آیا معجزه قانون استثنا ناپذیر علیت را در هم می‌شکند؟

۳- از نظر حس، علم، عقل و قرآن، امکان اعجاز چگونه توجیه و یا تبیین می‌شود؟

در رابطه با پرسش اول باید گفت بسیاری از دانشمندان در تعریف معجزه مطالب متفاوتی را مطرح نموده‌اند. مثلاً نویسندهٔ البیان فی تفسیر القرآن ابراز داشته است که شاهد و گواه امر نبوت باید از اعمالی باشد که نوامیس و قوانین طبیعت را در هم شکند، بر خلاف مسیر عادی و طبیعی جریان یابد و دیگران را از آوردن چنین گواه و شاهی ناتوان سازد؛ این گونه اعمال خارق‌العاده را که تنها پشتوانه و شاهد پیامبری و نبوت است معجزه و انجام آن را اعجاز می‌نامند. (خویی، ۱۳۸۲: ۱۰۸) برخی دیگر معتقدند کاری است که هیچ کس نمی‌تواند آن را بیاورد. (عضیمه، ۱۳۸۰: ۱۰۸) این مسأله رویکردهای مختلفی را نیز در پی داشته است. اولین رویکرد، متعلق به طرفداران اصل علیت و انحصار مجرای فعل و انفعالات مادی به علل طبیعی است. برخی متألهان بر این باورند که معجزه، با شناخت و تسلط بر یک سلسله علل طبیعی که بر سایر انسان‌ها مجهول و ناشناخته مانده، به وجود می‌آید. در نتیجه اعجاز مطابق قوانین علیت و طبیعت انجام می‌گیرد و در حقیقت توقف و خرقی در بین نیست؛ مثلاً یک راه تبدیل عصا به مار این است که عصا بعد از پوسیدن، خاک شدن، تبدیل به گیاه، و خورده شدن توسط حیوان طی سالیان متمادی به مار تبدیل می‌شود. یک راه دیگری نیز وجود دارد و آن، این است که شناخت علیت یا علتهای طبیعی تبدیل مستقیم و سریع عصا به مار است؛ این راه بر دیگران پوشیده و راز آن تنها برای پیامبران کشف شده است. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۳: ۸۶) گفتنی است آرای علامه طباطبایی در این دسته جای می‌گیرد. رویکرد دیگر اینکه آورنده معجزه با استفاده از علل طبیعی سریع دست به معجزه می‌زند و با شتاب بخشیدن به زمان، معلولی را که تحقق آن بر حسب

عادت منوط به گذشت زمان است به حداقل ممکن تقلیل می‌دهد. محمد غزالی از جمله طرفداران نظریهٔ اخیر است.

اگر چه این تعاریف از اعجاز، تقریباً قدر مطلق تمام تعاریفی است که دانشمندان علوم اسلامی به آن معتقدند، دو شاخص مهم در این تعریف یعنی در هم شکنندگی طبیعت و خارج از مسیر عادی بودن، معیار و ملاک‌هایی قابل تأمل‌اند که برای رسیدن به پاسخ مناسب می‌توانند به کار گرفته شوند. همچنین این تعبیر در اصطلاح ادیان توحیدی‌ای چون اسلام و مسیحیت بر حوادثی اطلاق می‌شود که با مداخله عامل ربوبی در روند طبیعی امور، به صورت خارج‌العاده و ورای نظم طبیعی مشهود^۳ محقق می‌شود و دارای معنا و دلالت دینی است؛ (نک: پیلین، ۱۳۸۳: ۲۴۰-۲۴۵) به عبارتی معجزه نوعی تصرف و مداخله مستقیم خداوند در نظام طبیعی مشهود محسوب می‌شود که آن را به منظور آشکار ساختن حقیقتی، به طور آنی از مسیر طبیعی‌اش خارج می‌کند. (احمدی، ۱۳۸۱: ۸۲؛ خویی، ۱۳۸۲: ۳۵)

گفتنی است در این خصوص شهید مطهری نیز همگام با استاد خویش، علامه طباطبایی، ضمن توضیح چیستی معجزه در باره چگونگی آن می‌نویسد: دست‌یابی به چگونگی اعجاز، همچنان سر بسته باقی گذاشته شده است، مثلاً قرآن در مورد عصای حضرت موسی^۴ و چگونگی تبدیل شدن آن به اژدها هیچ‌گونه حرفی نمی‌زند و موضعش در این زمینه سکوتی سنگین می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۷؛ مطهری، ۱۳۷۹: ۴/۴۵۴) از نظر علامه اینکه معجزه وجود دارد بر طبق آنچه که قرآن کریم فرموده قابل انکار نیست. قرآن قانون علیت عمومی را قبول دارد زیرا خود قرآن به این‌ها تمسک می‌کند. خدا وقتی می‌خواهد آیات خودش را برای ما ذکر کند مثلاً می‌فرماید خداوند باران را فرستاد و به این وسیله برای شما گیاهان را رویانید؛ وقتی می‌خواهد حکمت خویش را بیان کند، جور بودن اسباب و وسائل را ذکر می‌نماید. علامه طباطبایی این مطلب را هم می‌پذیرد که هر چیزی در طبیعت یک قانون لایتخلفی دارد، منتها بر آن است که میان علتی که ما به طور عادت می‌شناسیم و آن علت واقعی تفاوت هست، یعنی ممکن است آنچه که علم بشر آن را علت می‌داند،

علت واقعی نباشد، بلکه پوششی باشد بر روی علت واقعی و لهذا علوم بشر همچنان که در سیر و تکامل است، هر چه جلو می‌آید می‌بیند چیزهایی را که علت خیال می‌کرده، علت نیست؛ بنابراین در شناختن علت دقیقتر می‌شود. علامه طباطبایی، تولد کودک در دستگاہی غیر از رحم مادر را شاهد مثالی برای این مسأله می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۷۱: ۷۰/۱-۹۰؛ مطهری، ۱۳۷۹: ۴/۴۶۰)

شهید مرتضی مطهری معتقد است خلاصه حرف علامه طباطبایی و دیگران این است که هیچ معجزه‌ای خارج از قانون واقعی طبیعت (نه قانونی که بشر می‌شناسد، قانونی که بشر می‌شناسد ممکن است همان قانون طبیعت باشد، ممکن است آن نباشد) نیست ولی توسل به آن قانون یعنی کشف آن قانون و تسلط بر آن قانون و استفاده کردن از آن قانون مقرون است به یک قدرت غیبی ماورا الطبیعی، که با توجه به سکوت علامه احتیاج به توضیح دارد، آن اینکه معجزه، حکومت یک قانون است بر قانون دیگر؛ به عبارت دیگر در جهان فرق است میان نقض یک قانون و حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر. برای این امر مثالی ذکر می‌کنند که مثال خوبی است و آن این است که بدن انسان از نظر ترکیبات و تشکیلاتش قوانینی دارد. پزشک تا وقتی که بخواهد از قوانین بدنی و مادی استفاده کند چاره‌ای ندارد الا اینکه از همین قوانین استفاده کند. ولی در عین حال یک سلسله قوانین روحی و روانی هم در انسان کشف شده است و گاهی می‌بینیم که یک حالت روانی است که روی بدن اثر می‌گذارد. مثلاً یک بیمار در اثر تلقین خوبی که به او می‌کنند یا در اثر اینکه نشاط دیگری به شکل دیگری در روحش ایجاد می‌کنند، خود این حالت نشاط روحی روی بدنش اثر می‌گذارد و بر عکس، یک یأس روحی سیر بدن را کند می‌کند، بر تأثیر نیکی که یک دارو باید روی بدن بگذارد تأثیر می‌گذارد و اثر آن را خنثی می‌کند و أحياناً شخص را می‌کشد. آیا معنای این مطلب این است که قوانین طبی و پزشکی حقیقت ندارد یا قطعی نیست؟ نه، قوانین پزشکی حقیقت دارد، قطعی است، ولی اینجا یک عامل دیگری که آن غیر از عامل پزشکی است، دخالت دارد. البته معنای این مطلب این نیست که قانون پزشکی یک قانون غیر قطعی یا دروغ است، بلکه قانون پزشکی تنها روی حساب جریان بدن درست است. لذا اگر یک روان‌شناس آمد

با عامل روانی، حتی یک بیماری بدنی را معالجه کرد، باید گفت او از یک عامل دیگری در اینجا استفاده کرده است که آن، عامل روحی است از باب اینکه قوای روحی یک نوع حکومتی و یک نوع تسلطی بر قوای بدنی دارند و نیروهای بدنی را در خدمت خودشان می‌گیرند و چون چنین است بسا هست که آن نیرویی را که به صورت مرض فعالیت می‌کرد متوقف می‌کنند یا آن نیروی دیگری را که در جهت بهداشت بدن فعالیت می‌کرد تأیید می‌کنند، به طوری که بیش از حدی که انتظار می‌رفت فعالیت کند. به این می‌گوییم حکومت قوای روحی بر قوای بدنی. (مطهری، ۱۳۷۹: ۴/۴۶۳). اندک تفاوت دیدگاه شهید مطهری با علامه طباطبایی در بحث معجزه این است که آن کسی که معجزه می‌کند در واقع اتصال با روح کلی عالم پیدا می‌کند و از راه اتصال با روح کلی عالم در قوانین این عالم تصرف می‌نماید و تصرف هم به معنای این نیست که قانون را نقض می‌کند، به معنای این است که قانون را در اختیار می‌گیرد وقتی قانون را در اختیار گرفت بر خلاف جریان عادی است، اما بر خلاف خود قانون نیست. (مطهری، ۱۳۷۹: ۴/۴۶۳). علامه طباطبایی بر آن است که این امور و حوادث، هر چند که عادت، آن را نپذیرد و منکر شود ذاتاً اموری غیر ممکن نیستند به گونه‌ای که عقل ضروری آن را باطل نماید. وی معتقد است معجزات از اموری نیستند که عادت طبیعت منکر آن باشد، بلکه چیزی است که نظام ماده در هر زمان چنین می‌کند؛ مثل تبدیل زنده به مرده، مرده به زنده، تبدیل صورتی به صورت دیگر، حادثه‌ای به حادثه‌ای، آسایش به سختی و سختی به آسایش. فرق بین عادت و معجزه خارق‌العاده آن است که اسباب مادی مشهود در جلوی چشم ما، اثرش را با روابط خاصی و با شرایط زمانی و مکانی خاصی که اقتضای تدریج در تأثیر دارد، می‌گذارد. برای مثال، عصا هر چند که ممکن است به یک مار تبدیل شود و یا جسد پوسیده ممکن است به انسانی زنده تبدیل شود اما عادت چنان است که به علی خاص و شرایط زمانی و مکانی خاص محقق گردد و ماده از حالی به حالی منتقل شود و صورتی دیگر به خود بگیرد تا صورت نهایی و فرضی برقرار گردد و مشاهده و تجربه هم آن را تصدیق کند، نه با هر شرطی بدون علت و یا با اراده اراده کننده هماهنگ

باشد؛ چنانکه ظاهر وضع معجزات و خارق عادت‌ی که قرآن بیان می‌کند چنین است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۳). به نظر می‌رسد استدلال علامه طباطبایی بیشتر ناظر به مرحله ثبوت و به تبع آن وجود معجزه باشد که یقیناً چیستی آن برای اُبنای بشر به طور بدیهی ثابت شده است، اما اینکه راز نهفته در آن چگونه قابل درک است به نظر ایشان خود مسأله‌ای جداگانه است که نیاز به تبیین و اثبات دارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۳).

باید گفت در این خصوص دانشمندان از جمله روانکاوان و فلاسفه دست به توجیهاتی زده‌اند که صحت و سقم آن‌ها هنوز اثبات نشده است. به عنوان مثال فلاسفه اسلامی و گروهی از متکلمان، معجزات را فعل خود انبیا می‌دانند و معتقدند که پیامبران با اتکا به نیروی نفسانی خود که از قدرت فوق‌العاده و الهی برخوردار است دست به اعجاز می‌زنند و در حقیقت رابطه آنان با معجزه، رابطه علت و معلول و فاعل و فعل است یا مثلاً روانکاوان می‌گویند در وجود هر کسی جریان امواج الکترو مغناطیسی ناشناخته‌ای وجود دارد که ریاضت‌ها و سختی‌ها باعث شناخت هر چه بیشتر ما از آن-ها می‌شود و هر چه شناخت، بیشتر باشد تسلط بر آن امواج بیشتر خواهد بود و در این صورت انسان بهتر می‌تواند در کارها دخل و تصرف کند؛ این همان کاری که مرتاضان و ساحران و جادوگران می‌کنند. از نظر علامه طباطبایی این توجیهات گرچه هنوز یک انگاره تاریخی است اما اجمالاً حق با آنان است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵، ۲۶ و ۱۲۳). شایان ذکر است که فلاسفه با استفاده از هیولاً^۴ (ماده اولیه هستی) که با اراده الهی، به شکل‌های مختلفی در می‌آید، چگونگی اعجاز را توجیه می‌کنند. به هر حال اگر چه درباره چیستی معجزه، خصوصیات و جزئیات آن بحث‌هایی شده است، اما اجمالاً و به دلایل بدیهی در اصل وجود و وقوع آن جای هیچ انکاری نیست.

قانون علیت و ابزارهای شناخت

از آنجا که پاسخ دو پرسش دیگر تا حدودی متأثر از همدیگرند. لذا قبل از پرداختن به آن‌ها ابتدا لازم است ابزارهای شناخت امکان اعجاز مورد بررسی قرار گیرند

تا از این رهگذر تبیین معناداری از هر دو سؤال صورت بندد. مهم‌ترین ابزارهای در اختیار برای رسیدن به شناخت عبارتند از: حس، علم، عقل و قرآن.

(۱) حس: با توجه به شاخص‌های فوق که برخلافِ روال طبیعی بودن، عنصر سازندهٔ مهم آن‌ها بود طبیعی است که موضع حس، عمدتاً انکار امکان اعجاز خواهد بود؛ چرا که همواره درک درستی از این گونه تبدیل ندارد! و هر چه هم تلاش و کوشش نماید به سرای پر رمز و راز اعجاز بار داده نخواهد شد.

از دیدگاه علامه این‌گونه امور خارق‌العاده اگر چه حس، آن‌ها را انکار نموده و حتی در بیشتر موارد آن‌ها را بعید می‌انگارد فی نفسه امور محالی نمی‌باشند و عقل، آن‌ها را محال نمی‌شناسد. همچنین از نوع اجتماع نقیضین^۵، سلب الشی عن نفسه^۶ و نظایر این‌ها هم نیستند، چرا که این امور فی نفسه محالند و امور خارق عادت از سنخ این‌ها نمی‌باشند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۳) باید گفت که اساساً مردم طبقه پایین از نظر فکری در این دسته جای می‌گیرند، چون برترین ابزار در اختیار آن‌ها، یعنی حس و مشاهده در این فروپاشی نا معقول به طور کلی در هم ریخته شده، و از همه مهم‌تر چون نظام فکری آن‌ها فاقد استدلال و استنباط لازم در دیگر طرق شناخت می‌باشد، شالوده و اساس فکری آن‌ها به کلی گسسته می‌شود و از هم می‌پاشد. لذا از آنجا که هرگز چنین تغییر و تحولی با داشته‌های مبهم و بسیط آنان همه جور همخوانی نداشته و ندارد، به ناچار و به طور کاملاً طبیعی دست به انکار اعجاز می‌زنند تا بدین طریق خود را از بن‌بست فکری برهانند. بیشترین گروهی که پیامبران را تکذیب می‌کردند همین گروه بوده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵)

(۲) علم: علم نیز خود به دو شعبه تقسیم می‌شود: علوم مادی و علوم معنوی.
(۲-۱) علوم مادی: از نظر علامه طباطبایی و برخی دیگر از متفکران اسلامی، علوم مادی و مادیون در دستیابی به جواب سؤالات فوق‌ناتوان هستند، چرا که آن‌ها ابزارهای لازم که همان علوم ماورایی باشند را در اختیار ندارند. در حقیقت آن‌ها به مانند کسی هستند که با علم لغت و صرف و نحو، سعی در تبیین علم نجوم دارند. پر واضح است که نه تنها راهی از پیش نمی‌برند، بلکه با توجیه تأویل‌های رنگارنگ و

البته سطحی مضحکه خاص و عام نیز خواهند شد. (طباطبایی، ۱۴۷۱: ۷۲/۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۵۵؛ معرفت، ۱۳۸۵: ۲۰۳) علامه طباطبایی معتقدند که علم نمی‌تواند وقوع حوادث خارق‌العاده و پنهان را منکر شود چرا که همین امروزه نیز می‌بینیم که کارهای شگفتی توسط مرتاضان به وجود می‌آید که علم از تبیین آن ناتوان است. به گفته استاد شهید و علامه طباطبایی، از این بابت بوده است که پژوهشگران معاصر به آثار روحی پناه برده‌اند تا آن را با جریان امواج مجهول مغناطیسی توجیه نمایند و فرضیه داده‌اند که ریاضت‌های سخت به آدمی قدرت صدور امواج مرموز و قوی را می‌دهد که اراده و شعوری با آن همراه است و بدین وسیله قادر است به حرکت‌ها و کارهایی شگفت و خارق‌العاده به شیوه قبض و بسط و امثال آن دست زند. (طباطبایی، ۱۴۷۱: ۷۶/۱؛ مطهری، ۱۳۷۹، ۴۶۳/۴)

۲-۲) علوم معنوی: علوم معنوی (فلسفه، حکمت، عرفان، کلام) هم گرچه سعی در تبیین امکان اعجاز دارند اما گویی دستیابی به این امور از نظر آنان از حوزه فکری-علمی بشر اصلاً خارج است و بحث و بررسی در ارتباط با آن کاملاً بی‌هوده و بی‌اساس می‌نماید. به این دلیل ساده که پای نوع بشر با همه تجهیزاته‌اش در متافیزیک چوبین می‌باشد. نکته قابل ذکر این است که علت نامساعد بودن نظرها، تنها مأنوس بودن ذهن به امور محسوس و ملموس است، وگرنه علم نه هرگز می‌تواند وجود معجزه را انکار کند، و نه می‌تواند آن را نادیده انگارد، زیرا علم هر روز شاهد چندین کار خارق‌العاده است که چشم و گوش جهان از اخبار آن‌ها پر است. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵ و ۴۲-۴۸) آنچه مهم است این است که موضع علم با توجه به باز بودن دریچه اکتشافاتش، همچنان موضع اثبات امکان در آینده خواهد بود. لازم به ذکر است که معمولاً علمای هر عصری بعد از آشکار شدن حق بر آن‌ها و اینکه این امور از جمله علوم فرا عادی است، سریعاً به پیامبران ایمان می‌آوردند و در مقابل حق تسلیم می‌شدند، آن هم ایمانی درونی که آن‌ها را در درک اهمیت معجزه یاری می‌کرد. بنابراین ایمان‌شان از گروه اول به مراتب بالاتر و ارزشمندتر بود. چرا که آن‌ها دارای قوه استنباط بسیار قوی‌ای بودند که از رابطه متقابل شناخت و ایمان، نشأت می‌گرفت. باید اذعان کرد که تصدیق و پذیرش کارهای خارق‌عادت، نه تنها برای عامه مردم که

با حس و تجربه سر و کار دارند، مشکل است بلکه برای طبیعیون نیز مساعد نیست؛ زیرا علوم طبیعی هم با نظام علّت و معلول طبیعی، در سطح مشهود سر و کار دارد که تجارب علمی، فرضیه‌ها و آزمایش‌های امروزی، حوادث را در آن سطح تحلیل می‌کنند. طبق این بیان، پذیرش امور خارق‌العاده هم برای توده مردم و هم برای دانشمندان علوم طبیعی، بسیار مشکل است.

۳) عقل: عقل با حکم بدیهی و ضروری خود قانون علیت را می‌پذیرد؛ چون اساساً آفرینش انسان براساس همین فطرت است بدین معنی که انسان برای هر پدیده‌ای مادی، علّتی می‌جوید و بدون هیچ تردیدی حکم می‌کند که هر حادثه‌ای علّتی دارد. این حکم ضروری عقل آدمی است. عقل فی نفسه امکان اعجاز را از سنخ محالات نمی‌داند. (سعیدی روشن، ۱۳۷۹: ۷۲) علامه طباطبایی می‌نویسند: چگونه ممکن است عقل امکان اعجاز را از سنخ محالات بداند در حالی که میلیون‌ها انسان عاقل - که پیروان ادیان آسمانی بوده‌اند - بدون کوچک‌ترین تردیدی آن‌ها را با جان و دل پذیرا بوده‌اند؛ چه اگر معجزات از سنخ محالات می‌بود هرگز انسان عاقلی آن را نمی‌پذیرفت و با آن نبوّت هیچ پیامبری را استنباط نمی‌کرد. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵) بنابراین، موضع عقل هم امکان وقوع اعجاز خواهد بود.

۴) قرآن: قرآن کریم نیز در عین اینکه قانون علیّت را می‌پذیرد و مثلاً از حوادث زمینی و آسمانی بحث کرده و برای هر یک به علّتی استناد کرده است، هر چند که در نهایت آن علل و أدله برای عقل پنهان و ناشناخته باشد، از داستان‌ها و حوادثی خبر می‌دهد که با جریان عادی و روال طبیعت سازگار نبوده و با عواملی غیر طبیعی و خارق‌عادت صورت می‌پذیرند. این حوادث همان معجزات انبیا و پیامبران‌اند که قرآن آن را به انبیا نسبت می‌دهد. (مطهری، ۱۳۷۹، ۴/۴۶۳؛ طبری، ۱۳۹۲، ۲۹/۹۸) واضح است موضع قرآن در این رابطه هم اثبات امکان اعجاز خواهد بود. (مطهری، ۱۳۷۹: ۴/۲۱) به طوری که گفتیم، قرآن قانون علیّت عمومی را تأیید و تصدیق می‌کند و نتیجه می‌دهد که نظام وجود در موجودات مادی، چه عادی و چه خارق‌العاده، بر صراط مستقیم است و اختلافی در کار آن‌ها نیست؛ همه به یک روش‌اند و آن روش

این است که هر حادثی، معلول علت متقدم بر آن است. علامه طباطبایی معتقد است که تنها راه استدلال برای اثبات امکان اعجاز، قوه عاقله است. وی برای این منظور به دو گونه استدلال می‌کند: (۱) از راه امکان، (۲) از راه وقوع.

به عبارت ساده‌تر باید موردی پیدا کرد که خواص و ویژگی‌های اعجاز را دارا باشد تا با اضافه کردن ویژگی‌های آن موارد و مصادیق مشابه، استدلال به تحقق امکان معجزه کرد (نک: قدردان قراملکی، ۱۳۹۳، ۸۲/۳) از نظر علامه این راه روشن‌ترین راه است که قرآن هم به آن استدلال نموده، و یا باید مورد یا مواردی از خرق عادت پیدا کرد که از نقطه نظر خرق عادت و شکستن نظام طبیعت، مثل یا نظیر معجزه باشد؛ آنگاه از این راه که امکان چیزی، امکان امثال و نظایر آن را نیز تأمین می‌کند حکم کنیم که امکان معجزه، که خود شبیه و یا خارق عادت است را می‌توان اثبات کرد. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۱۷) علامه طباطبایی همچنین بر آن است که طبق نقل قرآن کریم انبیای سلف راه دوم را برای اثبات دعوی نبوت به کار می‌بستند. یعنی بعد از ادعای وحی و نبوت که خود نوعی خارق عادت است، از افراد درخواست می‌کنند که مثل یا شبیه آن را بیاورند که از جهت حس راهی بدان نداشتند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۱۷). این در حالی است که علامه طباطبایی در تفاوت میان معجزه و روال عادی طبیعت معتقد است:

در روال طبیعت، اسباب و مسببات، و نیز شرایط زمانی و مکانی آن‌ها مشخص و قابل مشاهده می‌باشد؛ ولی در امور خارق عادت روابط اسباب با آن امور و نیز شرایط مخصوص زمانی و مکانی، مشخص نمی‌باشد. همچنین در حوادث طبیعی تأثیر اسباب تدریجی است ولی در معجزات اثر آن‌ها فوری و آنی است. در جهان طبیعت، تبدیل شدن عصا به اژدها محال عقلی نیست، ولی نیازمند علل و شرایط زمانی و مکانی مخصوصی است تا با گذشت زمان، عصا تبدیل به خاک و گیاه و سپس جزء بدن یک جاندار شود و سرانجام دوران نطفه و علقه را پشت سر گذارد و روزی اژدهایی سهمگین گردد که بتواند همه سحرهای ساحران را ببلعد. البته هرگز دیده نشده که در روال عادی، بدون این شرایط مخصوص، عصایی تبدیل به اژدهایی شده باشد، لیکن در مسیر معجزه، نیازی به این شرایط پیچیده و مدت دراز نیست؛ زیرا «علت

العلل» که همان اراده خداست، همه آن تأثیرهایی را که می‌بایست در طول قرن‌ها انجام پذیرد، در یک آن، به کار می‌اندازد و عصا را به اژدها تبدیل می‌کند و به وسیله آن بر سحرِ ساحران قلم سرخ بطلان می‌کشد. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۱۷)

در واقع علامه با نگرش متأثر از فلسفه سعی دارد تبدیل شدن عصا به اژدها را در دراز مدت امری ممکن‌الوقوع معرفی کند که با تأثیر مستقیم اراده الهی در آن واحد و بدون نیاز به زمان و مکان خاص، این فرآیند طی یک لحظه و به خواست خدا اتفاق می‌افتد.

از نظر علامه هر پدیده‌ای معلول دو عامل است که عبارتند از علت‌های شناخته شده و علت‌های ناشناخته. از نظر وی، خداوند که صاحب تمام هستی است با اراده خویش و از طریق علت‌های ناشناخته، معجزه را ممکن می‌سازد. در واقع خداوند تنها با قطع ارتباط مشخص (از نظر عقل و علم) است که معجزه را حادث می‌کند؛ به عبارت دیگر از بین دو راه شناخته شده و ناشناخته، راه ناشناخته را انتخاب می‌کند. این امر نه تنها به معنی بر هم زدن رابطه علی- معلولی نیست، بلکه در جهت اثبات آن نیز به کار می‌آید؛ زیرا تمامی اسباب و مسببات در دست اوست و هم اوست که هرگاه بخواهد تأثیر می‌گذارد و هرگاه نخواهد تأثیر نمی‌گذارد. شاهد ادعای علامه فراز پایانی آیه دوم و سوم سوره طلاق است: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا»^۷

وی در راستای اثبات نظرش در این باره با طرح دو پرسش دیگر می‌گوید آیا خداوند معجزه را بدون به جریان انداختن اسباب مادی و تنها به صرف اراده انجام می‌دهد؟ یا اینکه پای اسبابی را به میان می‌آورد؛ با این تفاوت که آن اسباب برای بشر ناشناخته است و چون او احاطه علمی بر همه اشیا دارد از این طریق معجزه را به جریان می‌اندازد؟

علامه طباطبایی در ادامه در مقام پاسخ برمی‌آیند و می‌گویند هر دو احتمال ممکن است، اما فراز پایانی آیه سوم، احتمال دوم را تأیید می‌کند. به این صورت که

چون آیه عمومیت دارد زیرا خداوند برای هر چیزی اندازه معینی مقرر داشته است و این عموم، کارهای خارق العاده را نیز شامل می‌شود. در نتیجه امکان انجام اموری از قبیل عصا شدن اژدها، زنده شدن مردگان، ید بیضاء، سرد شدن آتش و... از اموری خواهند بود که خداوند خود برای آن‌ها اندازه و مسیری معین تعیین فرموده است، طوری که حتی عقل و علم بشر را به ساحت آن راهی نیست. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۶)

در واقع علامه طباطبایی معتقد است در جهان ماده برای حوادث طبیعی، علل و اسباب طبیعی وجود دارد که تحقق هر حادثه متوقف به تحقق آن‌ها است و هیچ‌گونه تخلفی در کار نیست، خواه ما بدانیم یا ندانیم. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۴). ایشان در ادامه می‌نویسند هر معلول طبیعی یک علت طبیعی لازم دارد، ولی نمی‌توانیم ملتزم باشیم که علت طبیعی همین چیزهایی است که ما آن‌ها را می‌شناسیم. علامه طباطبایی همچنین در تفسیر گرانسنگ خود، المیزان فی تفسیر القرآن تصریح می‌کند که معجزه مانند سایر امور خارق العاده به وسیله اسباب عادی و طبیعی انجام می‌گیرد، لکن بعضی از این اسباب باطنی و ناشناخته است. (طباطبایی، ۱۴۷۱: ۸۲ / ۱)

نتیجه‌گیری

از همه آنچه که خاصه با تمرکز بر روی اندیشه‌های علامه طباطبایی(ره) بیان شد معلوم می‌شود که معجزه در مرحله ثبوت و چیستی، برای هم‌عصران خود قابل لمس، و وقوع آن برای آیندگان نیز با توجه به تاریخ، مسلم و بدیهی است و در این خصوص جای هیچ استدلال نیست. اما در مرحله ماهیت و چگونگی با توجه به نوع ابزار در اختیار، شناخت معجزه همچنان با پاره‌ای سؤالات همراه است که از منظر برخی برای رسیدن به پاسخ این سؤالات باید تحلیل‌های روشمندی از قوانین حاکم بر طبیعت صورت گیرد. بنابراین صرف نظر از رویکردهای مختلفی که در رابطه با اصل علّیت و حاکمیت آن بر پدیده‌ها بیان شد باید اذعان کرد که برای حوادث مادی، علل و اسبابی وجود دارد که تحقق هر حادثه متوقف بر آن اسباب و علل می‌باشد، چه آن علل برای ما شناخته شده باشند چه ناشناخته. لذا بحث در رابطه با امکان اعجاز، چگونگی و جزئیات آن بی اساس و از دسترس بشر خارج است؛ گر چه با توجه به

نظریه‌هایی که در این رابطه ارائه شده است تنها می‌توان به امکان آن یعنی حکومت یک قانون بر قانون دیگر باور داشت. اما شناخت ما همچنان از درک جزئیات آن ناتوان است. البته در صورت وقوع آن تنها به طور اجمال می‌توانیم حکم کنیم که انجام این امور از سنخ محالات نمی‌باشد و شاید از طریق علل و اسبابی دیگر، که برای دانش و قوه عقلانی محدود ما قابل شناخت و مشاهده نیستند، صورت پذیرند و این همان راز نهفته‌ای است که برای نسل‌های بشر در دل معجزه به ودیعه نهاده شده است تا در صورت مشاهده، بی‌درنگ سر تعظیم در مقابل قدرت لایزال الهی فرود آورند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای توضیحات تکمیلی نک: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: ۴۷۰.
۲. تبیین این موضوع را در المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲: ۱۳ و الهیات و معارف اسلامی: ۱۷۷ ببینید.
۳. قرآن معجزه را به عنوان امری خارق عادت که به تصرف ماورای طبیعت در عالم طبیعت دلالت دارد می‌پذیرد و نه به معنی امری که باطل کننده ضرورت عقلی است. قانون علیت یک ضرورت عقلی است و قرآن نیز قانون علیت عام را می‌پذیرد. آیه سوم سوره طلاق (قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا) بر این دلالت دارد که هر مسیبی اعم از اینکه به مقتضای اسباب عادی باشد یا نباشد، میزانی دارد که خداوند آن را مقدر کرده است و این نفی قانون علیت و سببیت بین اشیاء نیست بلکه ثابت می‌کند که اشیاء در دست خداوندند و او هر گونه اراده نماید، در آن‌ها تصرف می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۷۱: ۷۳/۱ - ۷۷). به بیان دیگر نبود علل طبیعی به معنی فقدان مطلق علت نیست بلکه نهایتاً بر عدم علل مادی دلالت دارد (سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۶۱) و یا به تعبیر شهید مطهری، میان نقض یک قانون و حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر، فرق است (مطهری، ۱۳۷۹: ۴/۴۶۱).
۴. هیولا که به عقیده فلاسفه یکی از جواهرِ خمسه (عقل، نفس، جسم، هیولا، صورت) می‌باشد، جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام عالم موجود است و

در این عالم که عالم عناصر است، انواع صور را می‌پذیرد و از باب تشبیه مانند مومی است که انواع اشکال و حالات مختلف را به خود می‌گیرد. می‌گویند وقتی خاک تبدیل به نبات می‌شود، هیولا ثابت است و آنچه عوض می‌شود «صورت» است و همین وحدت ماده (هیولا) ملاک این‌همانی بین خاک و نبات است که می‌گوییم این نبات همان خاک است (نک: غرویان، ۱۳۷۲: ۲۲۵).

۵. اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین: اهل معقول می‌گویند اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین محال است؛ یعنی ممکن نیست که امری هم موجود باشد و هم معدوم از جهت واحد، و یا نه موجود باشد و نه معدوم. (سجّادی، ۱۳۴۱: ۵۱؛ شمس‌الدین آملی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۴۶۹).

۶. سلب الشی عن نفسه: کلمه سلب مرادف با نفی و متقابل با ایجاب است، و «سلب الشی عن نفسه»؛ یعنی نفی چیزی از ذات خود محال است، چنانکه گویند انسان انسان نیست، یا حیوان ناطق نیست (سجّادی، ۱۳۴۱: ۱۷۸).

۷. و هر کس از خدا پروا کند [خدا] برای او راه بیرون شدنی قرار می‌دهد* و از جایی که حسابش را نمی‌کند به او روزی می‌رساند و هر کس بر خدا اعتماد کند او برای وی بس است خدا فرمانش را به انجام رسانده است به راستی خدا برای هر چیزی اندازه‌ای مقرر کرده است*

منابع

- آشوری، داریوش. (۱۳۹۳). تعریف‌ها و مفهومی فرهنگ. چاپ پنجم. تهران: آگه.
- احمدی، محمدامین (۱۳۸۱). معجزه: جستارهایی در کلام جدید (مجموعه مقاله). چاپ اول. قم: سمت.
- ایروانی نجفی، مرتضی، شاه پسند، اله، (۱۳۹۱). «ارتباط عقل و اعجاز پژوهشی در حدیث تناسب معجزات». مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث. سال چهل و پنجم. شماره یکم. بهار و تابستان.
- برقی، محاسن. (۱۴۱۳) ه.ق. مصابیح الظلم. قم: المجمع العالمي لاهل البيت.
- پیلین، دیوید. (۱۳۸۳). مبانی فلسفه دین. ترجمه گروه مترجمان. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
- خویی، ابو القاسم. (۱۳۸۲). البیان فی تفسیر القرآن. ترجمه هاشم هاشم‌زاده هریسی - محمد صادق نجمی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- (۱۳۶۱). شناخت و اعجاز قرآن. ترجمه هاشم هاشم‌زاده هریسی، محمد صادق نجمی. چاپ اول.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۵). پژوهشی در اعجاز علمی قرآن. چاپ اول. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۹۰). الهیات و معارف اسلامی. چاپ هشتم. قم: مؤسسه امام صادق ع.
- (۱۴۲۵) ه.ق. الفکر الخالد فی بیان العقائد. چاپ اول. قم: مؤسسه امام صادق ع.
- سجادی، جعفر. (۱۳۴۱). فرهنگ علوم عقلی. چاپ اول. تهران: کتابخانه ابن سینا.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶). علم چیست، فلسفه چیست؟ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۷۹). معجزه شناسی. چاپ اول. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

- شمس‌الدین آملی شمس‌الدین محمد بن محمود. (۱۳۷۷). نفایس الفنون فی عرایس العیون. با مقدمه و پاورقی و تصحیح علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی. تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۲). اعجاز القرآن. چاپ اول. مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____ . (۱۳۷۹). قرآن در اسلام. ، چاپ نهم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- _____ . (۱۴۷۱) هـ. المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۹۲). جامع البیان فی تفسیر آی القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- عظیمه، صالح. (۱۳۸۰). معناشناسی واژگان قرآن. ترجمه سید حسین سیدی. چاپ اول. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- الحلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷) هـ. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق و تعلیق الأستاذ آیت‌الله الشیخ حسن حسن‌زاده‌الآملی. الطبعة السابعة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- غروی‌ان، محسن. (۱۳۷۲). درآمدی بر آموزش فلسفه. قم: انتشارات شفق.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۹۳). درباره پیامبر اعظم ص. چاپ دوم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). احیای تفکر اسلامی. چاپ بیست و دوم. تهران: صدرا.
- _____ . (۱۳۷۹). مجموعه آثار. چاپ دوم. تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). علوم قرآنی. چاپ سوم. قم: التمهید.