



## The Nature of Miracles from the Point of View of Allamah Tabātabā'ī *Farzaneh Rohani Mashhadi<sup>1</sup>*

DOI: 10.22051/TQH.2021.35407.3148

Received: 09/03/2021

Accepted: 17/07/2021

### Abstract

This paper aims to explain the concept of supernatural in the definition of miracle that is a report from Allamah Tabātabā'ī's view on the nature of miracle, eliminating some apparent conflicts in his expression. In this regard, by modeling the method of Al-Mīzān's author based on a comprehensive analysis of Qur'anic verses, a new explanation of the key Qur'anic concepts used in this discussion such as soul, spirit, kingdom and the connection between them is presented and clarified. As a result, in one hand, miracle never violate the laws of nature and the problem of the inconsistency of cause and effect, which has caused the emergence of a contradiction in the discussion of Allamah, is solved by introducing a material factor in the soul of the Prophet (PBUH) as the cause of the miracle; On the other hand, the existence of material and abstract relations is emphasized in a macro and general way in all phenomena; that is, all phenomena have an outward or material level, or the creative level according to Qur'anic interpretation. At the same time and in connection with this level, they benefit from the esoteric or abstract aspect, or the heavenly level according to the Qur'anic interpretation. These two levels interact with each other throughout the existence while the difficult philosophical issue is to explain this connection and global interaction; Miracles, therefore, will not be discussed as an exception to the principle of consistency; for in the miracle, the heavenly aspect of the chosen man influences other phenomena's heavenly aspect, and at the evident level, man's material soul affects the nature of things.

**Keywords:** *Miracle in The Qur'an, Science and Miracle, Cause and Effect, Violating Natural Rules.*

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Research Center of Qur'anic Interdisciplinary Studies, Shahid Beheshti University, Iran. [f\\_rohani@sbu.ac.ir](mailto:f_rohani@sbu.ac.ir)

## تبیین ماهیت معجزه از دیدگاه علامه طباطبائی فرزانه روحانی مشهدی<sup>۱</sup>

DOI: 10.22051/TQH.2021.35407.3148

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶

### چکیده

این پژوهش با هدف تبیین مفهوم خارق‌العادگی در تعریف معجزه، تقریری از دیدگاه علامه طباطبائی درباره ماهیت معجزه، ارائه می‌کند که برخی تعارضات ظاهری در بیان ایشان را رفع می‌نماید. در این راستا با الگوگیری از روش مفسر‌المیزان بر اساس تحلیل جامع آیات قرآن، تبیینی نو از مفاهیم کلیدی قرآنی مورد استفاده در این بحث مانند نفس، روح، ملکوت و پیوند میان آن‌ها ارائه شده و روشن می‌گردد، معجزه هرگز قوانین طبیعت را نقض نمی‌کند و مساله عدم سنخیت علت و معلول که عامل ظهور یک تناقض در بحث علامه شده است، با معرفی عاملی مادی در نفس پیامبر به عنوان علت معجزه حل می‌شود؛ البته از سوی دیگر بر وجود مساله ارتباط مادی و مجرد به شکلی کلان و عام در همه پدیده‌ها تاکید می‌شود؛ به این معنا که همه پدیده‌ها از سطح ظاهری یا مادی و به تعبیر قرآن خلقی

<sup>۱</sup> استادیار پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. f\_rohani@sbu.ac.ir

برخوردارند و در عین حال و در پیوند با همین سطح، از جنبه‌ای باطنی یا مجرد و به تعبیر قرآن ملکوتی بهره‌مند هستند و این دو سطح در سراسر هستی با یکدیگر تعامل دارد و مساله دشوار فلسفه، تبیین این پیوند و تعامل سراسری است؛ بنابراین معجزه به عنوان یک استثناء برای اصل سنخیت مورد بحث نخواهد بود؛ زیرا در معجزه جنبه ملکوتی انسان برگزیده در جنبه ملکوتی سایر پدیده‌ها اثر می‌گذارد و در سطح مشهود نفس مادی او بر طبیعت اشیاء اثرگذار است.

### واژه‌های کلیدی:

معجزه در قرآن، علم و معجزه، قانون علیت، نقض قوانین طبیعت.

### مقدمه و طرح مسئله

در مباحث کلامی، معجزه امری خارق‌العاده تعریف می‌شود که ارائه آن از جانب مدعی منصب الهی ضروری است تا گویای پیوند او با خالق جهان باشد، زیرا در امر خارق‌العاده نوعی تصرف در قوانین طبیعت رخ می‌دهد که تنها با اذن خالق جهان امکان آن رخداد قابل توجیه است و بدین گونه حقانیت ادعای نماینده الهی ثابت می‌شود (خویی، ۱۲۸۷ش، ص ۳۵؛ طباطبائی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۱۵).

تبیین علمی یا فلسفی ماهیت امر خارق‌العاده با پیچیدگی‌های فراوان روبروست که محل گفتگوی فیلسوفان واقع شده است؛ مک‌گرو<sup>۱</sup> نمونه‌هایی از مسائل فلسفی درباره ماهیت معجزه را در دایره المعارف فلسفه استنفورد بر شمرده است. او پس از ذکر دیدگاه مشهور که از سوی هیوم مطرح شده، اشکالاتی را درباره مفهوم قانون طبیعی (Brown،

<sup>۱</sup> McGrew

۱۸۲۲، ص ۲۱۹-۳۳؛ Lias، ۱۸۹۰، ص ۵-۷؛ Huxley، ۱۸۹۴، ص ۱۵۴-۵۸؛ Joyce، ۱۹۱۴، ص ۱۷؛ Hesse، ۱۹۶۵؛ Montgomery، ۱۹۷۸؛ ر.ک: Wardlaw، ۱۸۵۲، ص ۲۷-۴۱)، سبقت مفهوم معجزه بر قانون طبیعی، مفهوم نقض (Hume، ۲۰۰۰؛ ر.ک: Voltaire، ۱۹۰۱، ص ۲۷۲) و مبهم بودن قوانین نقض شده در معجزه (Earman، ۲۰۰۰؛ Swinburne، ۱۹۷۰) طرح نموده، سپس توجیحات و استدلالهای گوناگون برای توضیح ماهیت معجزه را طبقه‌بندی و نقد نموده است.

در نهایت گروهی این گونه نتیجه می‌گیرد که با تعریف جدیدی از مفهوم «قانون طبیعی» و تعریف «نقض» عملاً معجزه به عنوان یک واقعه فراتر از توان تولید طبیعت تعریف می‌شود (Aquinas، ۱۹۰۵) و به این صورت ارتباط بین معجزه و عاملیت مافوق طبیعی آشکار می‌شود (McGrew، ۲۰۱۹).

بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان نیز نشانگر اختلاف نظر آنان درباره امر خارق‌العاده است؛ به گونه‌ای که متکلمان اشعری اساساً قانون علیت را معتبر ندانسته و جریان مستمر در طبیعت را صرفاً توالی حوادثی می‌دانند که خداوند مستقیماً می‌آفریند (غزالی، ص ۱۶۹-۱۷۰). بنابراین، خرق عادت از نگاه اینان صرفاً به این معناست که خداوند گاهی بر خلاف عادت مألوف خود عمل می‌کند.

از سوی دیگر حکیمان مسلمان به وجود رابطه علی و معلولی میان حوادثی که رخ می‌دهند، قائلند و برآنند که در معجزه، قانون علیت، سنخیت علت و معلول، نظم طولی و سلسله مراتبی عالم نقض نمی‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۹۵-۴۱۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۲-۸۳)؛ از این رو، سعی دارند تا معجزه را بر طبق این اصول تبیین کنند (نک: احمدی، ۱۳۸۵ش).

نکته کلیدی که ضرورت این بحث را آشکار می‌سازد، آن است که دانشمندان علوم طبیعی بنابر شناخت خود از جهان در امکان واقعی و عقلی رخداد معجزه به عنوان نقض قانون طبیعت یا رویدادی فراتر از توان تولیدی طبیعت، تردید نموده و آن را به عنوان یک

امر صرفاً ایمانی و نه عقلانی باور دارند. در حالی که قرآن درک حقایق آیات و معجزات را ویژه دانشوران دانسته است (العنکبوت: ۴۹). وقوع نقض در قانون طبیعت در معجزه یا روی دادن امری فراتر از توان طبیعت، معجزه را از دسترس تحلیل علمی و عقلی خارج می‌سازد و دایره باورمندان آن را تنگ و تنگ‌تر می‌سازد. از این رو هدف اصلی این نوشتار بررسی نگاه قرآن در این باره است.

در این میان علامه طباطبائی به عنوان یک مفسر و فیلسوف مسلمان کوشیده تا بر اساس آیات قرآن تبیینی عقلانی از ماهیت معجزه ارائه دهد و این نوشتار در راستای حل مسأله فوق، بر تحلیل، نقد و توسعه دیدگاه قرآنی-عقلی ایشان تمرکز دارد. ایشان در تفسیر المیزان ذیل آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ...» (البقره: ۲۳)، بحث مفصلی درباره اعجاز و ماهیت آن ارائه داده‌اند که حاوی نکات مهمی درباره رابطه معجزه با عقل و با علم بوده و مورد توجه مولفان در موضوع اعجاز قرآن قرار گرفته است (سعیدی‌روشن، ۱۳۷۹ش، ص ۸۳؛ احمدی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۷۶). با این وجود برخی بیانات ایشان در نگاه اول متعارض به نظر می‌رسد و مسایلی را ایجاد می‌کند؛ به عنوان نمونه ایشان با وجود تاکید بر خارق‌العاده بودن معجزه می‌گویند، عادت طبیعت آن را انکار نمی‌کند؛ یعنی از سویی به خارق‌العادگی و از سوی دیگر به عادی بودن آن در طبیعت اشاره می‌کند.

همچنین ایشان می‌پذیرد که هر معلول طبیعی علتی طبیعی دارد که رابطه طبیعی‌اش را با آن حفظ می‌کند و بر این اساس به دانشمندان روان‌کاو حق می‌دهد که عامل امور خارق‌العاده را به امواجی مغناطیسی نسبت دهند که از نفس انسان نشأت می‌گیرد. اما در جایی می‌گویند علوم طبیعی به دلیل تکیه بر حس و تجربه قادر به تصدیق معجزه نیست. در حالی که کشف امواج مغناطیسی از همین طریق حسی و تجربی صورت گرفته است. تعارض ظاهری دیگر با این قاعده، آنجا شکل می‌گیرد که بیان می‌دارد، مبدا نفسانی در

معجزه و خارق عادت، امری مجرد است و این مبدا نفسانی موجب ظهور امر مادی خارق عادت است.

بر اساس دیدگاه ایشان یک نظام علّیت حقیقی وجود دارد که بر خلاف یا مغایر با نظام علّیت ظاهری است؛ یعنی علّت‌هایی که ما تشخیص می‌دهیم، واقعا علّت نیستند، بلکه علّت باطنی دیگری در کار است که علم و تنظیم آن مختص الله است. اما از طرفی این دو نظام ظاهری و باطنی مخالف و مغایر را یکپارچه و بر یک نظم و نسق دانسته‌اند. در راستای حل مسائلی مانند آنچه مطرح شد، در این مقاله کوشش می‌شود، بیان ایشان درباره ماهیت اعجاز و رابطه آن با علوم تجربی و عقل مورد تبیین و نقد و توسعه قرار گیرد.

### پیشینه تحقیق

شایان ذکر است، پژوهش‌هایی درباره معجزه از دیدگاه علامه طباطبایی انجام شده که مساله، هدف و روی کرد آن با این پژوهش تفاوت دارد. برای نمونه براتی و جوادی در مقاله‌ای با عنوان «مدلول معجزه از دیدگاه علامه طباطبایی و سوئینبرن» در پی اثبات این نظر هستند که سوئینبرن مدلول معجزه را اثبات وجود خدا و درستی تعالیم پیامبر می‌داند؛ در حالی که علامه طباطبایی مدلول معجزه را فقط صدق مدعی نبوت می‌داند (براتی و جوادی، ۱۳۹۴ش، ص ۳۶).

تشکری و اکبریان در پایان در پایان نامه «تبیین فلسفی معجزه از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی» طی مطالعه‌ای تطبیقی نشان می‌دهد، علامه معجزه را از اساس متفاوت با سایر امور می‌داند، حال آنکه از نظر ملاصدرا معجزه و غیر آن از سنخ واحدند، با این تفاوت که خداوند اراده می‌کند معجزه غیر سایر امور باشد (تشکری و اکبریان، ۱۳۸۹ش). همچنین پژوهش‌هایی درباره ابعاد اعجاز از دیدگاه علامه و غیر از آن انجام شده، که موضوع آن با مساله این پژوهش تفاوت دارد.

### ۱. مروری بر دیدگاه علامه طباطبائی درباره ماهیت معجزه

علامه طباطبائی در بحثی با عنوان اعجاز و ماهیت آن مسأله‌ای را درباره چیستی معجزه مطرح نموده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۵۹-۸۸). مسأله محوری ایشان نحوه سازگاری خارق‌العادگی معجزه با عمومیت قانون علیت است. ایشان این ادعا را ضمن هفت فصل با استناد به آیات قرآن اثبات نموده‌اند. اکنون با دقت، گزاره‌های منطقی در بحث ایشان، مرور و آن‌گاه تحلیل می‌شود.

#### ۱-۱. اجزاء و گزاره‌های استدلال

استدلال ایشان به ترتیب حاوی گزاره‌های منطقی زیر است:

- ۱) قانون علیت ضروری عقل است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۴).
- ۲) مباحث علوم طبیعی بر قانون علیت تکیه دارد (همان، ص ۷۴).
- ۳) قرآن قانون علیت عمومی را می‌پذیرد (همان، ص ۷۴).
- ۴) قرآن همه حوادث آسمانی و زمینی را معلول اسباب می‌داند، در عین این که در آخر همه را با نگاهی توحیدی به خدا مستند می‌سازد (همان، ص ۷۴).
- ۵) علت، آن امر واحد یا مجموع اموری است که وقتی دست به دست هم داده و در طبیعت به وجود می‌آیند، به حکم تجربه باعث پیدایش موجودی دیگر با عنوان معلول می‌شوند (همان، ص ۷۴).<sup>۱</sup>
- ۶) قرآن وجود حوادث خارق‌العاده را می‌پذیرد (همان، ص ۷۴).
- ۷) حوادث خارق‌العاده با جریان عادی و مشهود در عالم طبیعت که بر نظام علت و معلول استوار است، سازگار نیست (همان، ص ۷۴).<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> «ولا نغنی بالعلّة إلا أن یكون هناك أمر واحد أو مجموع أمور إذا تحققت فی الطبیعة مثلا تحققت عندها أمر آخر نسیمیه المعلول بحکم التجارب».

<sup>۲</sup> «لا یساعد علیه جریان العادة المشهودة فی عالم الطبیعة علی نظام العلة و المعلول الموجود».

- ۸) حوادث خارق‌العاده محال عقلی نیستند (همان، ص ۷۵).
- ۹) عادت طبیعت معجزات را انکار نمی‌کند (همان، ص ۷۵).
- ۱۰) تبدیل زنده به مرده و تبدیل مرده به زنده و تبدیل صورت‌ها و حوادث معجزاتی هستند که طبیعت از آن سرشار است (همان، ص ۷۵).
- ۱۱) فرق امر عادی با امر خارق‌العاده، مشهود بودن اسباب موثر در آن و روابط مخصوص میان آن‌ها و شرایط زمانی و مکانی ویژه است که به صورت تدریجی رخ می‌دهد. علت امر خارق‌العاده غیر مشهود است و به طور آنی اثر می‌کند (همان، ص ۷۵).<sup>۳</sup>
- ۱۲) علوم طبیعی همچون حس و تجربه ساده بر سطح مشهود از نظام علی و معلولی طبیعی تکیه دارد، از این رو معجزات را تصدیق نمی‌کند (همان، ص ۷۵).
- ۱۳) علم به جهت کثرت گزارش‌ها از وقوع خارق‌عادت، نمی‌تواند آن را انکار کند (همان، ص ۷۵).
- ۱۴) علمای روانکاو دنیا، ناگزیر در مقام توجیه اینگونه کارها، آن را به جریان امواج نامرئی الکتریسته و مغناطیسی نسبت داده‌اند (همان، ص ۷۶).
- ۱۵) حق با آنهاست؛ هر معلول طبیعی علتی طبیعی دارد که رابطه طبیعی‌اش را با آن حفظ می‌کند (همان، ص ۷۶).
- ۱۶) هر رخداد مادی در وجودش به الله مستند است که از طریق مجرای مادی و راهی طبیعی فیض وجود را از خداوند دریافت کرده است (همان، ص ۷۶).<sup>۴</sup>

<sup>۳</sup> «إنما الفرق بين صنع العادة وبين المعجزة الخارقة هو أن الأسباب المادية المشهودة التي بين أيدينا إنما تؤثر أثرها مع روابط مخصوصة و شرائط زمانية و مكانية خاصة تقضى بالتدرج في التأثير»

<sup>۴</sup> «يثبت لكل حادث مادي مستند في وجوده إلى الله سبحانه (و الكل مستند) مجرى ماديا و طريقا طبيعيا به يجرى فيض الوجود منه تعالى إليه».



- ۱۷) قرآن وجود این سبب مادی را پذیرفته و نامی از آن نبرده، چون خارج از غرض قرآن بوده است (همان، ص ۷۶).<sup>۵</sup>
- ۱۸) قرآن به سبب طبیعی مستور از علم ما به عنوان علت امر خارق العاده اشاره کرده که بر خلاف اقتضای اسباب عادی عمل می کند (همان، ص ۷۷).<sup>۶</sup>
- ۱۹) خدای تعالی بین تمامی موجودات اتصالها و ارتباطهایی برقرار کرده که زمام همه این علل به دست اوست و به هر جا و به هر نحو که بخواهد به حرکتش در می آورد (همان، ص ۷۷).
- ۲۰) میان موجودات، علیت حقیقی و واقعی هست و هر موجودی با موجوداتی قبل از خود مرتبط است و نظامی در میان آنها برقرار است، اما نه به آن نحوی که از ظواهر موجودات و بحسب عادت در می یابیم، بلکه به نحوی دیگر است که تنها خدا بدان آگاه است (همان، ص ۷۷).<sup>۷</sup>
- ۲۱) دلیل روشن این معنا این است که می بینیم فرضیات علمی موجود قاصر از آنند که تمامی حوادث وجود را تعلیل کنند (همان، ص ۷۷).
- ۲۲) نظام وجود در موجودات مادی چه با جریان عادی موجود شوند، و چه با معجزه، بر صراط مستقیم است، و اختلافی در طرز کار آن علل نیست، همه به یک تیره است، و آن این است که هر حادثی معلول علت متقدم بر آن است (همان، ص ۷۸).

<sup>۵</sup> «أما القرآن الكريم فإنه وإن لم يشخص هذه العلة الطبيعية الأخيرة التي تعلق جميع الحوادث المادية العادية والخارقة للعادة (على ما نحسبه) بتشخيص اسمه و كیفیة تأثیره لخروجه عن غرضه العام إلا أنه مع ذلك يثبت لكل حادث مادی سبباً مادياً بإذن الله تعالى».

<sup>۶</sup> «يكون هناك سبب طبيعي مستور عن علمنا يحيط به الله سبحانه و يبلغ ما يريد من طريقه ... فإنها تدل على أن كل شيء من المسببات أعم مما تقتضيه الأسباب العادية أو لا تقتضيه فإن له قدراً قدره الله سبحانه عليه»  
<sup>۷</sup> «ففي الوجود عليه و ارتباط حقیقی بین كل موجود و ما تقدمه من الموجودات المنتظمة غير أنها ليست على ما نجده بين ظواهر الموجودات بحسب العادة بل على ما يعلمه الله تعالى و ينظمه»

- ۲۳) هر سبب از اسباب عادی، که از مسبب خود تخلف کند، سبب حقیقی نیست، ما آن را سبب پنداشته‌ایم، و در مورد آن مسبب، اسباب حقیقی هست، که بهیچ وجه تخلف نمی‌پذیرد، و احکام و خواص، دائمی است، هم چنان که تجارب علمی نیز در عناصر حیاة و در خوارق عادات، این معنا را تایید می‌کند (همان، ص ۷۸).
- ۲۴) اسباب وجودی، سببیت خود را از خود ندارند، و مستقل در تاثیر نیستند، بلکه مؤثر حقیقی و به تمام معنای کلمه کسی جز خدای (عز سلطانه) نیست (همان، ص ۷۹).
- ۲۵) کسی نیست که در چیزی از عالم تصرف نماید، مگر بعد از آنکه خدا اجازه دهد و شخص مجاز، مستقل در تصرف نیست، بلکه تنها اجازه دارد و دخل و تصرفش به مقداری است که اجازه‌اش داده باشند (همان، ص ۷۹).
- ۲۶) هر سببی وقتی مؤثر می‌شود که مقتضی تاثیر موجود، و مانع از آن معدوم باشد و شرط مهم‌تر این است که خداوند جلوگیری سبب از تاثیر نشود (همان، ص ۷۹).
- ۲۷) آوردن معجزه و صدور آن از انبیاء، به خاطر مبدئی است مؤثر که در نفوس شریفه آنان موجود است و تاثیرش منوط به اذن خداست (همان، ص ۸۰).
- ۲۸) تمامی امور خارق‌العاده، چه سحر، چه معجزه، چه غیر آن مانند کرامت‌های اولیاء، و سایر خصالی که با ریاضت و مجاهده به دست می‌آید، همه مستند به مبادی نفسانی است (همان، ص ۸۰).
- ۲۹) آن مبدئی که در نفوس انبیاء و اولیاء و رسولان خدا و مؤمنین هست، ما فوق تمامی اسباب ظاهری و غالب بر آنها در همه احوال است (همان، ص ۸۰).

۳۰) مبدء نفسانی مجرد که باراده خدای سبحان همواره منصور است، وقتی به مانعی مادی برخورد، خدای تعالی نیرویی به آن مبدأ مجرد افاضه می کند که مانع مادی، تاب مقاومت در برابرش نداشته باشد (همان، ص ۸۰).<sup>۸</sup>

۳۱) همه امور چه عادی و چه خارق عادت و امور خارق عادت چه در جهت خیر چون معجزات و کرامات و چه در جهت شر چون سحر به اسباب طبیعی مستند هستند و در همان حال به سببی غیرمادی مستندند که همان امر خداست و این دو سبب یا همزمان به جریان می افتند و یا وحدت دارند (همان، ص ۸۱).<sup>۹</sup>

۳۲) همه اشیاء وجودشان وابسته و مستند و مشروط به امر و اذن الله است، یعنی با اذن خداوند اسبابشان محقق می شود یا سببیتشان تمام می شود؛ با این تفاوت که معجزات و اموری چون دعای بنده، همواره با اراده خداوند همراه می شوند (همان، ص ۸۱).<sup>۱۰</sup>

۳۳) معجزه هم مانند سایر امور خارق العاده به اسباب طبیعی شبیه امور عادی نیازمند است؛ هم امور عادی و هم امور خارق العاده اسبابی باطنی دارند، غیر آنچه ما مسبب می دانیم؛ فرق در آن است که در امور عادی غالباً یا اغلب (و نه همیشه) اسباب حقیقی طبیعی که همراه با اراده خداوند است، با اسباب ظاهری همراهی می کنند، اما در امور خارق العاده از جنس شرور مانند سحر و کهنانت، به اسبابی طبیعی مستندند که با اسباب عادی مفارق و با سبب حقیقی با اذن و اراده مقارن است؛ اما معجزه علاوه بر استناد به

<sup>۸</sup> «هذا المبدأ النفساني المجرد المنصور بإرادة الله سبحانه إذا قابل مانعا ماديا أفاض إمدادا على السبب بما لا يقاومه سبب مادي يمنعه فافهم».

<sup>۹</sup> «فالأمر جميعا سواء كانت عادية أو خارقة للعادة و سواء كان خارق العادة في جانب الخير و السعادة كالمعجزة و الكرامة، أو في جانب الشر كالسحر و الكهانة مستندة في تحققها إلى أسباب طبيعية، و هي مع ذلك متوقفة على إرادة الله، لا توجد إلا بأمر الله سبحانه أي بأن يصادف السبب أو يتحد مع أمر الله سبحانه».

<sup>۱۰</sup> «و جميع الأشياء و إن كانت من حيث استناد وجودها إلى الأمر الإلهي على حد سواء بحيث إذا تحقق الإذن و الأمر تحققت عن أسبابها، و إذا لم يتحقق الإذن و الأمر لم تتحقق، أي لم تتم السببية إلا أن قسما منها و هو المعجزة من الأنبياء أو ما سأله عبد ربه بالدعاء لا يخلو عن إرادة موجبة منه تعالى و أمر عزيزة»

سبب طبیعی حقیقی به اذن الله و امر او با تحدی همراه است؛ از این رو بر خلاف سایر مسببات هرگز مغلوب نمی‌شود (همان، ص ۸۲).

۳۴) سبب معجزه، طبیعی مجهول نیست تا با رفع جهل حجیت آن ساقط شود؛ سبب طبیعی غیر عادی هم نیست که از سحر باز شناخته نشود؛ بلکه سبب طبیعی غیر عادی غیر مغلوب است (همان، ص ۸۲).

## ۲-۱. تحلیل گزاره‌ها درباره ماهیت معجزه

نظریه علامه در تبیین ماهیت معجزه از چند منظر قابل تحلیل است:

### اول: معجزه و قانون علیت

از آنجا که قانون علیت، یک ضرورت عقلی (گزاره ۱) و مورد تایید قرآن است (گزاره ۳)، عدم سازگاری امر خارق العاده با نظام علی مشهود (گزاره ۷)، به دلیل دو تفاوت اصلی علت امر عادی و امر خارق العاده رخ نموده است، یعنی «مشهود» و «تدریجی» بودن علت امر عادی و «غیر مشهود» و «آنی» بودن علت امر خارق العاده (گزاره ۱۱). در نتیجه معجزه محال عقلی نیست (گزاره ۸).

### دوم: عمومیت معجزه

وقوع معجزه یا امر خارق العاده به جهت کثرت رخداد آن در طبیعت، غیر قابل انکار است (گزاره ۹)، مانند تبدیل مرده به زنده و بر عکس (گزاره ۱۰) و قرآن نیز آن را تایید می‌کند (گزاره ۶). بنابراین از دیدگاه علامه غیر عادی بودن معجزه با ندرت رخداد آن نسبت ندارد؛ از طرفی بنابر تصریح ایشان غیر عادی بودن با ناشناخته بودن هم متناظر نیست (گزاره ۳۴). یعنی در عین اینکه نامشهود است (گزاره ۱۱) اما علت خارق العاده بودن آن، ناشناخته بودنش نیست.

### سوم: دیدگاه دانشمندان علوم طبیعی درباره معجزه

دانشمندان علوم طبیعی به دلیل کثرت وقوع امر خارق‌العاده نمی‌توانند، آن را انکار کنند، اما از آنجا که علوم طبیعی همچون حس و تجربه ساده بر سطح مشهود از نظام علی و معلولی طبیعی تکیه دارد، قادر به شناسایی علت نامشهود معجزات و تصدیق آن نیست (گزاره ۱۲). بنابراین شاید نسبی بودن شهود علت معجزات در دیدگاه علامه یک نتیجه منطقی باشد؛ به همین جهت ایشان مجهول بودن را به عنوان ویژگی علت معجزه رد می‌کند (گزاره ۳۴). گویا با روش‌های غیر مبتنی بر حس و تجربه ساده قابل شهود است.

### چهارم: ماهیت علت معجزه

اصل سنخیت علت و معلول درست است و خوارق عادات، علت مادی دارند (گزاره ۱۵)؛ با این وجود از دایره حس و تجربه ساده خارج هستند (گزاره ۱۲). از این رو تطبیق علت امر خارق‌العاده با امواج مغناطیسی توسط روانکاوان دور به نظر نمی‌رسد (گزاره ۱۴). یک سیستم حقیقی علی و معلولی میان موجودات عالم پیوند برقرار کرده (گزاره ۱۹، ۲۰) که یک سطح ظاهر و مشهود و یک سطح باطن یا نامشهود دارد که هر دو کاملاً یکپارچه عمل می‌کنند (گزاره ۲۲) و زمام کل سیستم به دست خداوند است.

علت‌های حقیقی یا باطنی تخلف‌ناپذیر، دائمی و غالب هستند؛ اما علت‌های ظاهری تخلف‌پذیر و مغلوب و مقهور علت‌های باطنی هستند (گزاره ۲۳). گویا علت‌های ظاهری علت تامه نیستند، از این رو معلول آنها گاه با اسباب عادی و ظاهری قابل توجیه نیست و خارق‌عادت جلوه می‌کند (گزاره ۲۰) و در نتیجه علت امر خارق‌العاده توسط علم و علما شناسایی نمی‌شود (گزاره ۲۱).

نظریه ایشان درباره دو سیستم علی ظاهری و باطنی بسیار مشابه دیدگاه آکویناس الاهی‌دان مسیحی قرون میانه است. او بر آن است که معجزه از نظم طبیعی مشهود پیروی نمی‌کند، لکن با وجود این، مطابق با نظم عام الاهی است. او قائل به وجود دو نوع نظم در

طول هم بود: یکی نظم علی و معلولی طبیعی موجود در اشیا که خداوند آن را طبق اختیار و اراده خویش در طبیعت اشیا قرار داده است و بنابراین مانع از تعلق مشیت او به هر چیزی نمی شود، هر چند مخالف این نظم باشد. دیگر نظم عالم الاهی که فراتر از نظم طبیعی است و مانند مورد قبل از علم و اراده خداوند ناشی می شود (نک: احمدی، ۱۳۸۵ش؛ آکویناس، ۱۳۴۳ش، ص ۱۹-۲۰؛ ژیلسون، ۱۳۷۰ش، ص ۵۵۹ — ۵۶۰). البته علامه این نظریه را با دو مفهوم امر و خلق در قرآن پیوند زده اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۱۵۱-۱۵۳ و ج ۱۷، ۱۱۶). به این صورت که سیستم مشهود را عالم خلق و سیستم نامشهود را عالم امر یا ملکوت خوانده اند که بسیار مشابه تعبیر «نظم الهی» در بیان آکویناس است.

### پنجم: نسبت علت معجزه با خداوند

همه پدیده‌ها در وجودشان مستند به الله هستند و آن را از مجرای مادی و راهی طبیعی دریافت کرده اند (گزاره ۱۶)، یعنی سلسله پیوندهای موجودات عالم چه در سطح ظاهر و چه در سطح باطن نهایتاً به یک علت مادی با عنوان مجرای فیض منتهی می شود (گزاره ۱۶). به این صورت علامه به سبک فلاسفه مسلمان می کوشد تا مساله عدم سنخیت علت و معلول میان خداوند و موجودات با معرفی موجود واسط برطرف سازد (طباطبایی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۲۴). ضمن آن که تاکید می کند قرآن از این سبب نهایی نام نبرده، اگرچه با تعبیر «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» و تعبیر «مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» در آیه (الطلاق: ۳) به این سبب طبیعی مستور اشاره دارد (گزاره ۱۷، ۱۸).

علامه همچنین تاکید می کند که همه اسباب در همه سطوح سلسله، از ابتدایی و غایی یا ظاهری و حقیقی وابسته به اذن خداوند هستند (گزاره ۲۴) و به شکل مستقل عمل نمی کنند و تنها با اذن خداوند امکان تصرف در آن و تسخیر آن فراهم می شود (گزاره ۲۵). در واقع همه امور چه عادی و چه خارق عادت و امور خارق عادت چه در جهت خیر چون معجزات و کرامات و چه در جهت شر چون سحر به اسباب طبیعی مستند هستند و در همان حال به

سببی غیرمادی مستندند که همان امر خداست و این دو سبب یا همزمان به جریان می‌افتند و یا وحدت دارند (گزاره ۳۱).

بنابراین معجزات به طور ویژه به اراده و امر خدا متکی نیستند و از این جهت تفاوتی با سایر پدیده‌ها ندارند؛ اگرچه با حمایت همیشگی خداوند همراهند (گزاره ۳۲) و بر خلاف سایر امور که گاه اسبابشان به اذن خداوند از کار می‌افتد، معجزه هرگز شکست نمی‌خورد و همواره منصور از جانب خداوند است (گزاره ۳۳).

### نشیم: نسبت علت معجزه با اراده پیامبر

علت خاص و ویژه معجزات در نیرویی نهفته است که از نفس پیامبر سرچشمه می‌گیرد و البته همچون همه پدیده‌ها متکی به امر و اذن خداوند است (گزاره ۲۷). البته این علت خاص مشابه علت سایر امور خارق‌العاده از قبیل سحر و کرامت است (گزاره ۲۸) با این تفاوت که معجزه و کرامت از جانب خداوند به شکل دائمی و قطعی حمایت می‌شود (گزاره ۲۹). در نتیجه بر خلاف سحر، معجزه پیامبر شکست‌ناپذیر است (گزاره ۳۴).

نکته عجیب درباره علت خاص معجزه در نفس پیامبر، ویژگی مجرد و غیرمادی بودن آن در دیدگاه علامه است که مساله عدم سنخیت را دوباره به میان می‌آورد؛ مگر آن که با یک چرخش از دیدگاه ایشان، آن مبدأ را با همان علت واحد مادی به عنوان مجرای فیض تطبیق دهیم که البته چنین ادعایی خود نیازمند بحث است. به همین جهت می‌توان در چرخش دیگری مبدا نفسانی را مادی بدانیم، بدون آن که از تطبیق آن با علت واحد مادی سخن بگوییم. در این صورت شاید مادی دانستن آن منشأ نفسانی، مساله عدم سنخیت را برای علت معجزه حل کند و چالش سخت<sup>۱۱</sup> رابطه مادی و مجرد را به سطحی برتر یعنی

<sup>۱۱</sup> Hard Problem

رابطه خداوند و اولین مخلوق انتقال دهد. در این صورت مساله جدیدی شکل می‌گیرد که آیا نفس و کارکردهای آن از نگاه قرآن می‌تواند مادی باشد؟

در مقام بسط نظریه علامه طباطبایی چنانچه خواهد آمد، روشن می‌شود، به شهادت آیات قرآن نفس بر خلاف روح، مجرد نیست و منشأ حالات روانی چون لذت، ترس، وسواس و .. حتی ویژگیهای جنسیتی است که توسط علوم شناختی به شکل طبیعی و مادی قابل تبیین است.

### هفتم: استنادات قرآنی

در این بخش در راستای تحلیل و توسعه دیدگاه علامه طباطبایی به تحلیل کمی و کیفی استنادات قرآنی به عنوان یکی از شاخصه‌های روش ایشان پرداخته، در مواردی به استنادات آن افزوده و مواردی مورد نقد قرار گرفته است. علامه طباطبایی با تبخّر خاص خود در یافتن آیات مرتبط، بند بند دیدگاه خود را به آیات قرآن مستند کرده است؛ اگرچه گاه به ذکر اجمالی مضامین قرآنی بدون استناد به آیه‌ای خاص بسنده نموده است. برای نمونه ایشان برای تصدیق قانون علیت توسط قرآن به آیاتی ارجاع داده که موت و حیات و رزق و حوادث آسمانی و زمینی را به علتی مستند نموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۴). به نظر می‌رسد، آیه (النور: ۴۳) که مراحل تشکیل باران و تگرگ را بیان می‌کند و از نقش باد و تغییر حالات ابرها به عنوان علل این پدیده یاد می‌کند، یکی از این موارد باشد. همچنین ذکر معجزات پیامبران در قرآن را سند تصدیق حوادث خارق عادت توسط قرآن دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۴). اما پس از بحثی عقلی، از وجود یگانه علتی طبیعی که همه حوادث از عادی و خارق‌العاده را تعلیل می‌کند و مجرای فیض خداوند است، دفاع نموده و مدعی می‌شود که قرآن درباره آن سکوت نموده، چرا که از غرض عمومی قرآن دور بوده و مناسب مخاطب عام قرآن نبوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۶).



البته ایشان از آیات (الطلاق: ۲-۳) استفاده نموده و ظاهراً تعبیر «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» را گویای نقش آن علت مادی در تحقق امر خداوند و تعبیر «مَنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» را اشاره به ناشناختگی آن مجرای یگانه دانسته‌اند که گاه موجب بروز پدیده‌هایی بر خلاف اسباب ظاهری می‌گردد، آنچنان که در تعبیر «إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ» از آن سخن رفته است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۶-۷۷).

همچنین تاکید خداوند بر استجاب قطعی دعای بندگان (البقره: ۱۸۶؛ المومن: ۳۶) و کفایت خداوند برای آنان (الزمر: ۳۶) را نیز به عنوان شواهد قرآنی این دیدگاه ذکر کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۶). سپس از نظام علی حقیقی و پنهانی حکایت می‌کند که زمام آن تنها به دست خداوند است و تعبیری قرآنی مانند «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ، وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» و «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» و «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ، فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» دال بر این مطلب شمرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۷). ایشان استدلال می‌کند که آیه «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ، خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» در کنار آیات فوق قانون عمومی علیت را در کنار وجود نظام علی حقیقی اثبات می‌کند و با استفاده از آیه «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» نتیجه می‌گیرد هر دو نظام علی ظاهری و باطنی با هم متحد و یکپارچه هستند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۸).

در اثبات اتصال همه علتها به خداوند و عدم استقلال آنها در اثرگذاری، ایشان از مفهوم اذن و شفاعت در آیات قرآن بهره‌جسته و با نگاهی نو به مفهوم شفاعت، معنای آن را به هر گونه وساطت میان امر خدا و پیدایش پدیده‌ها در عالم خلق و به بیان دیگر معنای آن را به هر گونه سببیت گسترش داده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۹). در بخش چهارم سخن، اصلی‌ترین ادعا با استناد به قرآن مطرح می‌شود، این که سبب معجزه یا خارق عادت مبدئی در نفس پیامبر یا ساحر دارد؛ زیرا آورنده معجزه در آیه (المومن: ۷۸) رسول و فاعل سحر و جدایی‌افکنی میان همسران، در آیه (البقره: ۱۰۲) ساحر است. با این تفاوت که

به دلیل آیات نصرت و غلبه رسولان (الصفات: ۱۷۳؛ المجادله: ۲۱؛ المومن: ۵۳)، مبدا نفسانی معجزه که در نفس نبی است، همواره پیروز است، اگرچه هر دو موقوف به مشیت و اراده خداوند هستند (الدهر: ۳۰؛ التکویر: ۲۹؛ السجده: ۱۳؛ یونس: ۹۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۹-۸۲).

## ۲. نقد و بسطی بر دیدگاه علامه طباطبایی

پس از مرور و تحلیل دیدگاه علامه، همچنان با سه مطلب مبهم روبرو هستیم:

- (۱) نسبت دو نظام علی ظاهری و باطنی که با وجود نمای متعارض، به صورت یکپارچه عمل می کند، چیست؟
  - (۲) اینکه علت معجزه که ریشه در نفس نبی دارد، همواره غالب و پیروز است، چگونه توضیح داده می شود؟
  - (۳) حقیقت علت واحد مادی همه پدیده ها یا مجرای فیض و نسبت آن با مبدا مجرد و نفسانی امر خارق العاده چیست؟
- با توجه به اینکه به اعتراف علامه برای علت واحد مادی بیان روشن و صریحی در قرآن وجود ندارد و از سویی اشارات غیر صریح قرآنی مورد نظر ایشان بر وحدت آن علت هیچ دلالتی ندارد، به نظر می رسد این دیدگاه بیش و پیش از قرآن برخاسته از نگرش فلسفی ایشان است. مساله مبهم دیگر نسبت علت مادی واحد با علت مجرد نفسانی معجزه است. آیا علت مادی واحد واسطه ای میان آن عامل مجرد نفسانی و امر معجز است؟ آیا آن علت مادی واحد، یک انسان است که نفس او واسطه میان عالم مجرد و عالم مادی است و می تواند مبدل علت مجرد به علت مادی باشد؟ در این صورت آیا وحدت آن علت مادی به معنای نقش ویژه یک انسان خاص در پیدایش عالم ماده است؟
- برخی روایات حاوی چنین مضامینی درباره وجود پیامبر خاتم (ص) است (مجلسی، ج ۲۵، ص ۲۳-۲۱؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۱۰).



شکل ۱: سلسله مراتب علل تا امر خدا برای همه پدیده‌ها



شکل ۲: مراتب علت امر خارق العاده یا معجزه

بر اساس بررسی جامع آیات قرآن درباره نفس و روح، دیدگاه علامه درباره مبدا نفسانی علت معجزه و هر امر خارق العاده به صورت امری مجرد، با تاثیر روح ملکوتی بر نفس انسان قابل توجیه و تبیین است؛ این اثر به طور کلی در همه اشیاء و از طریق ملکوت برقرار است؛ از این جهت نمی توان میان امر عادی و خارق العاده تفاوت قائل شد؛ زیرا دو نظام ظاهری و باطنی در تعبیر قرآن متناظر با دو مفهوم خلق و امر (یا ملکوت) هستند که همه اشیا را دربرمی گیرد. به این ترتیب جایی برای علت واحد مادی به عنوان تنها حلقه وصل ماده به معنا یا طبیعت به ماوراء طبیعت باقی نمی ماند؛ زیرا همه مخلوقات از جنبه و منظر خلق سلسله روابط ظاهری و مشهود دارند (نظام علی ظاهری) و همه اینها در ورای این سطح مشهود، متاثر از علل ملکوتی و پیوندهای میان آنها هستند (نظام علی حقیقی یا باطنی). در این صورت تفاوت امر خارق العاده و امر عادی را باید در چیزی دیگر جستجو کرد. به نظر می رسد توجه به نقش روح به عنوان ملکوت نفس انسان و عظمت آن در

مقایسه با ملکوت سایر اشیاء و از سویی بهره خاص پیامبران از روح زمینه‌ساز حل این مساله باشد.

## ۲-۱. نسبت نفس و روح از دیدگاه قرآن

«نفس» در فرهنگ قرآن مفهومی خاص یافته و تنها برای انسان و خدا به کار رفته و تطبیق آن بر غیرانسان صحیح به نظر نمی‌رسد (سحابی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۹۴؛ طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۶، ص ۱۵؛ مشکینی، ۱۳۶۶ش، ص ۴۷). بنابر پژوهشی، این واژه در عین داشتن یک معنای اصلی، در وجوه گوناگونی چون «ذات حق تعالی»، «انسان با تشخیص فردی»، «انسان با تشخیص جمعی»، «طبیعت اولیه انسان»، «عقل»، «قلب» و «وجود برزخی انسان» به کار رفته است (شاکر، ۱۳۷۹ش، ص ۷).

بنا بر مطالعه دقیق تمام کاربردهای این واژه در قرآن، برخی پژوهشگران بر آن شده‌اند، «نفس» آنجا که در ارتباط با انسان به کار می‌رود، دو معنای عام و خاص دارد. معنای عام آن همان عین و ذات است (جوهری، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۸۲۸) که به «خود» ترجمه می‌شود و معنای خاص آن «حقیقت قرآنی ماهیت وجود آدمی» و «سرشت» او است (شریعتی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۰). عموم مفسران نفس را همان روح دانسته و این دو واژه را به جای هم به کار برده‌اند؛ در حالی که روح در قرآن بر موجودی مجرد و قدسی دلالت دارد که از جانب خداوند بر انسان‌ها دمیده می‌شود (السجده: ۹؛ الحجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) و پیامبران به طور خاص از آن برخوردارند (کلینی، ج ۱، ص ۲۷۲؛ روحانی، ۱۳۹۹ش).

آنچه موجب غفلت عموم مفسران از تمایز این دو در بافت قرآن شده، تأثر آنان از تفکرات فلسفی و کلامی خود بوده است؛ برای نمونه فخر رازی در بحث مفصلی که ذیل آیه (الاسراء: ۸۵) درباره مفهوم و ماهیت «روح» از منظر قرآن دارد، تمایزی میان نفس و روح قائل نشده، روح را به «دم حیات بخش» تفسیر نموده و به هنگام تبیین ماهیت «روح» به شرح ویژگی‌های «نفس» می‌پردازد که از دیدگاه فلسفی او موجودی مجرد است (رازی،

۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۹۱-۴۰۵). او که در پی سازش دادن میان دیدگاه فلاسفه و متکلمان با دیدگاه قرآن است، با وجود به کارگیری روش سنتی تفسیر در آخر با استعاره دانستن کاربرد روح در بسیاری از آیات به تاویل روی آورده تا بتواند، روح و نفس را با بعد مجرد وجود آدمی مطابق نگاه فلاسفه تطبیق دهد (Jaffer، ۲۰۱۴، ص ۹۴).

مطالعه جامع آیات قرآن چهار تفاوت اساسی میان روح و نفس را نشانگر است؛ تمایز نفس با روح از جهت نحوه ایجاد، تمایز نفس با روح بر اساس مفهوم تسویه، تمایز مفهومی نفس با روح نفس از جهت تقدس و تجرد، تمایز مفهومی نفس با روح از جهت زوجیت. بنابر پیوند مفهومی شبکه‌ای خلق و امر (روحانی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۵۵) با نفس می‌توان نتیجه گرفت که نفس اصل و گوهر و ماهیت وجودی انسان امروزی است که مادی و مخلوقی این جهانی است (النساء: ۱؛ الزمر: ۶) و روح در واقع وجه امری نفس انسان (الاسراء: ۸۵) و چهره ملکوتی آن است (یس: ۸۳). بنابر پیوند مفهومی شبکه‌ای تسویه با نفس روش می‌شود، انسان در آخرین مرحله تکامل آفرینش صاحب نفس و ماهیتی شد (المومنون: ۱۴) که امکان هم‌نشینی و تساوی و تعادل میان قوای جسمی و روحی در او پدید آمد (الشمس: ۷)؛ یعنی در مرحله «تسویه»، «نفس» انسان مجهز به دو نیرو شد و میان این دو اعتدال برقرار شد (السجده: ۹، الحجرج: ۲۹، ص: ۷۲).

نیروی فجور برگرفته از خلقت خاکی و نیروی تقوا برگرفته از روح الهی است. همچنین نفس موجودی مادی است که تحت تاثیر روح پاک و مجرد قرار دارد و بر اساس عملکرد صاحب آن ذومراتب، یعنی اماره بالسوء (یوسف: ۵۳)، لؤامه (القیامة: ۲) و مطمئنه (الفجر: ۲۷) است؛ بنابراین نفس می‌تواند ناپاک و امرکننده به بدی باشد، اما روح موجودی مقدس و منشأ الهامات الهی در وجود آدمی است. در قرآن هرگز روح مورد مذمت واقع نشده (فقهی زاده و دیگران، ۱۳۹۱ش)، بلکه خداوند به جهت تاکید بر مرتبه والای آن، روح را به خود منسوب ساخته است (السجده: ۹؛ الحجرج: ۲۹؛ ص: ۷۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۵۵؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۴۱۰).

دیگر آن که نفس زوج دارد (النساء: ۱؛ الانعام: ۹۸؛ الاعراف: ۱۸۹؛ الزمر: ۶) و آثار زوجیت که منشأ خاکی دارد، در نفوس انسانی نمایان می‌گردد. در حالی که در قرآن سخن از زوجیت روح نیست؛ زیرا روح به عنوان موجودی ملکوتی از جنسیت و تانیث و تذکیر منزه است. روح حقیقتی واحد است که از هویت افراد مستقل است و صورت جمع این واژه در قرآن مشاهده نمی‌شود. در واقع آیات قرآن می‌گوید، نفس همان جان (المائده: ۴۵) و روان آدمی است زیرا نفس است که مکلف و مسئول (البقره: ۲۸۶) و محل نیت (یوسف: ۶۸) و اراده و ایمان (یونس: ۱۰۰) و علم (لقمان: ۳۴؛ السجده: ۱۷؛ التکویر: ۱۴) است و احساس درد (آل عمران: ۳۰) و لذت (الزخرف: ۷۱) و ترس (طه: ۶۷) و ... را درک می‌کند و زوج دارد (الروم: ۲۱) یعنی آثار جنسیت انسان در آن نمایان می‌شود (روحانی، ۱۳۹۹ق).

با این اوصاف می‌توان نفس را منشأ حالات روانی انسان دانست که آثار مشهود و قابل مطالعه توسط حسّ و تجربه دارد؛ بنابراین مجرد دانستن آن دور از واقع است؛ از سویی محل دریافت اثر ملکوت ویژه انسان یعنی روح است. بنابراین یک نقد قرآنی به مباحث علامه، مجرد دانستن علت نفسانی معجزه است. در ادامه با بررسی مفهوم ملکوت اشیاء این سخن بیشتر آشکار خواهد شد.

## ۲-۲. عمومیت برخورداری از ملکوت برای همه اشیاء

علامه طباطبایی با روش خاص خود (شریفی و دیگران، ۱۳۹۹ش، ص ۱۳۷) بر اساس آیات قرآن به تبیین مفهوم امر و نسبت آن با ملکوت پرداخته است. ایشان با توجه به آیاتی که نشان می‌دهد همه اشیاء ملکوت دارند (المؤمنون: ۸۸؛ الاعراف: ۱۸۵) و آیاتی که چهره امری اشیاء را ملکوت آن می‌خواند (یس: ۸۲-۸۳)، می‌گوید که همه مخلوقات علاوه بر چهره خلقی، چهره دیگری دارند که از جنس امر است و ملکوت آن خوانده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۱۹۷) یعنی:

«موجودات عالم با اینکه تدریجاً و به وسیله اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان هستند، جهتی دیگر نیز دارند که آن جهت عاری از تدریج، و خارج از حیطه زمان و مکان است و از این جهت امر خدا و قول و کلمه او شمرده شده است و اما از جهت اینکه در مسیر سلسله علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مکان منطبق می‌گردد، از این جهت امر خدا نیست؛ بلکه خلق خداست، همچنان که فرمود: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (الاعراف: ۵۴) پس امر، عبارت است از وجود هر موجود از این نقطه نظر که تنها مستند به خدای تعالی است و خلق، عبارت است از وجود همان موجود از جهت اینکه با وساطت علل و اسباب مستند به خدای تعالی است» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۱۹۷).

از طرفی معلوم شد امر و ملکوت نفس انسان در قرآن روح نامیده شده است. در مقام کشف پیوند میان روح و ملکوت اشیاء، روایاتی در کافی کارگشا است که از نسبت روح با ملائکه سخن می‌گوید؛

**اول)** روایتی که بر تمایز روح از ملائکه و به طور خاص از جبرئیل در موافقت با ظاهر قرآن (القدر: ۴) و بر خلاف دیدگاهی رایج که در میان مفسران نیز راه یافته، تاکید می‌ورزد: «قَالَ أَتَى رَجُلًا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع يَسْأَلُهُ عَنِ الرُّوحِ أَلَيْسَ هُوَ جِبْرِئِيلُ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع جِبْرِئِيلُ ع مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحُ غَيْرُ جِبْرِئِيلَ فَكَرَّرَ ذَلِكَ عَلَى الرَّجُلِ فَقَالَ لَهُ لَقَدْ قُلْتَ عَظِيمًا مِنَ الْقَوْلِ مَا أَحَدٌ يَزْعُمُ أَنَّ الرُّوحَ غَيْرُ جِبْرِئِيلَ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّكَ ضَالٌّ تَرَوِي عَنْ أَهْلِ الضَّلَالِ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِنَبِيِّهِ ص أَتَى أَمْرُ اللَّهِ ... يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ وَ الرُّوحُ غَيْرُ الْمَلَائِكَةِ».

**دوم)** روایتی که جایگاه این دو را مقایسه می‌کند: «سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» قَالَ: خَلَقَ أَعْظَمُ مِنْ جِبْرَائِيلَ وَ مِيكَائِيلَ كَمَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ هُوَ مَعَ الْأَيْمَةِ وَ هُوَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ» (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۷۳).

یعنی جایگاه روح اعظم از ملائکه و از جنس ملکوت است. حال سوال این است که ملکوتی بودن وجه اشتراک روح و ملائکه هست یا وجه افتراق این دو؟ اگر عالم از دو منظر خلق و امر یا ملکوت قابل رویت باشد، ملکوتی بودن به عنوان وجه افتراق به معنای آن است که ملائکه بر خلاف روح از جنبه خلق برخوردار و در نتیجه قابل رویت هستند. در حالی که شباهت نام ملائکه با نام ملکوت و فرضیه اشتقاق ملکوت با پسوند «اوت» به معنای عالم در زبان عبری، مؤید این احتمال نیست؛ همچنین رویت ملائکه حداقل توسط دیده حسی عموم انسانها ممکن نیست و به نظر می‌رسد موجوداتی غایب از حواس عادی بشر هستند. در این صورت به نظر می‌رسد ملکوتی بودن وجه اشتراک ملائکه و روح است و روایت در صدد تبیین تفاوت مرتبه این دو در ملکوت است.

**سوم)** روایتی که ملکوتی بودن با مفهوم قدرت تفسیر شده است: «سَأَلْتُهُ عَنِ قَوْلِهِ «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» مَا الرُّوحُ؟ قَالَ: التي في الدواب والناس، قلت: و ما هي؟ قال: من الملكوت من القدرة» (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۲۷۳).

روشن شد در ملکوت، امر خداوند آنی و بی چون و چرا و بدون توجه به اسباب محقق می‌شود؛ پس شاید مراد از قدرت همان فرمانروایی مطلق خداوند، بدون دخالت یا نظر به اسباب باشد. بنابراین روایات فوق مؤید برداشت علامه از مفهوم امر و ملکوت است. البته در روایت دوم از وجود روح در انسان و هم جنبندگان یاد می‌کند که با ظواهر قرآن سازگار نیست؛ زیرا در قرآن هرگز از ارتباط میان روح و سایر جنبندگان سخنی به میان نیامده و همواره روح از جانب پروردگار به انسان یا پیامبران افاضه شده است.

**چهارم)** روایتی که برخوردار از روح را با دریافت علم و فهم تفسیر می‌کند: «قَالَ سَأَلْتُ أَبَاعَبْدَ اللَّهِ عَنِ الْعِلْمِ أَهْوَعَلِمَ يَتَعَلَّمُهُ الْعَالِمُ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ أَمْ فِي الْكِتَابِ عِنْدَكُمْ تَقْرَأُونَهُ فَتَعَلَّمُونَ مِنْهُ قَالَ الْأَمْرُ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ وَ أَوْجِبُ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ ثُمَّ قَالَ أَيُّ شَيْءٍ يَقُولُ أَصْحَابُكُمْ فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَيَقْرُونَ أَنَّهُ كَانَ فِي حَالٍ لَا يَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ فَقُلْتُ لَا أَدْرِي جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا يَقُولُونَ



فَقَالَ لِي بَلَى قَدْ كَانَ فِي حَالٍ لَا يَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى الرُّوحَ الَّتِي دُكِرَ فِي الْكِتَابِ فَلَمَّا أَوْحَاهَا إِلَيْهِ عَلَّمَ بِهَا الْعِلْمَ وَ الْفَهْمَ وَ هِيَ الرُّوحُ الَّتِي يُعْطِيهَا اللَّهُ تَعَالَى مَنْ شَاءَ فَإِذَا أُعْطَاهَا عَبْدًا عَلَّمَهُ الْقَهْمَ» (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۲۷۴).

بنابر مطالب فوق می‌توان این فرضیه را پیش نهاد که ملکوت اشیا ملائکه باشند که همراه روح و یا با سرپرستی روح نظام علی حقیقی عالم را هدایت می‌کنند و به همین جهت در شب قدر با یکدیگر همراهند که شب تعیین اندازه‌ها و مقدرات همه اشیا است که بنابر آیه دیگر بر اساس قدر آفریده شده‌اند (القمر: ۴۹). همچنین تدبیرکنندگان امر به ملائکه تفسیر شده است (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۵۳؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳۰، ص ۲۰) که باز شاهدهی بر پیوند ملائکه با ملکوت و نظام علی حقیقی در عالم است. به علاوه تاکید قرآن بر تسبیح همه اشیا (الاسراء: ۴۴) و آگاهی و شعور همگانی نیز مؤید ارتباط فهم و علم با برخوردارگی از ملکوت است. طبری نیز بنابر روایتی تسبیح همگانی اشیا را دلالت بر برخوردارگی آنان از روح دانسته (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۵، ص ۶۵) که با تکیه بر ادبیات قرآن، شایسته است تعبیر روح برای اشیا در این روایت را استعاری و مراد واقعی آن را برخوردارگی همه اشیا از ملکوت دانست.

جالب آن که تفاوت رتبه در برخوردارگی از ملکوت، تنها ویژه روح و ملائکه نیست؛ بلکه میان ملائکه نیز تفاوت رتبه وجود دارد؛ یعنی برخوردارگی اشیا از ملکوت مرتبه‌مند است؛ همچنین این مراتب در میان انسان‌ها نیز مطرح است. آیه « وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ » (الصفات: ۱۶۴) به مراتب ملائکه و اوصاف القدس و الامین در قرآن برای روح، شاهدهی بر این رتبه‌بندی است. همچنین روایاتی در کافی نقل شده که از ۵ مرتبه روح انسانی سخن گفته و برخوردارگی از روح القدس را مرتبه ویژه پیامبران و امامان دانسته است (کلینی، ۱۳۶۲ ق، ج ۱، ص ۲۷۱).

با تکیه بر این فرضیه می‌توان سه ابهام موجود در دیدگاه علامه را روشن نمود؛ به این صورت که علت غالب بودن علت معجزه، در نفس نبی بر خلاف علت سحر در نفس ساحر

تفاوت مرتبه بهره‌مندی این دو یعنی نبی و ساحر از ملکوت است که سطح فهم آنان نسبت به عالم و میزان قدرت آنان در تصرف در مقدرات را متمایز می‌سازد.

همچنین می‌توان از انسانی که عالی‌ترین برخورداری از روح را دارد، به عنوان علت مادی واحد برای تمام معلول‌ها یاد کرد که علم و قدرت او مافوق همه اسباب و علل است. همه این علل در یک سلسله مراتب طولی و عرضی با یکدیگر پیوند دارند؛ چه علت‌های مادی و اشیائی که ملائکه ساکنان دار ملکوت آنها هستند و چه نفوس انسانی که مراتبی از روح، ساکنان نفس و اراده‌های نفسانی آنان را در دست دارد، هر یک به اندازه جایگاه خود در این سلسله مراتب بر زیردستان خود فائق است.

در تحلیل قدرت ساحر و مرتاض می‌توان این فرضیه را طرح نمود که تصرف در ملکوت اشیاء یا همان قدرت اراده، مهارتی است که با ریاضت ممکن می‌شود و نوع ریاضت بر نوع توانمندی و محدوده آن اثرگذار است.

بنابر مطالب فوق غیرعادی بودن علت معجزه در شدت و میزان قدرت اثرگذاری اراده نبی در عالم است؛ زیرا روشن شد همه نفوس انسانی به اندازه برخورداری از روح ملکوتی توان اثرگذاری بر عالم را دارند، اما پیامبران به جهت آن که قوی‌ترین اراده را دارند، به این سمت برگزیده شده و به اذن خداوند معجزاتی را ارائه می‌دهند که از توان عموم انسان‌ها بیرون است. روایاتی که بر قابلیت‌های برتر عقلی و قلبی پیامبران دلالت دارد، مؤید این نتیجه به نظر می‌رسد؛ مانند روایتی که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ وَجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ أَفْضَلَ الْقُلُوبِ وَأَعَاها فَأَخْتارَهُ لِنُبُوَّتِهِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۸، ۲۰۵) و همچنین روایتی دیگر می‌گوید: «وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ» (کلینی، ۱۳۶۲ش، ۱، ۱۳). از آنجا که در ادبیات قرآن قلب محل دریافت روح از طریق وحی است (غافر: ۱۵؛ الشوری: ۵۲؛ الشعراء: ۱۹۳-۱۹۴)، می‌توان ظرفیت قلب در روایت فوق را اشاره به قوای ملکوتی و گستره برخورداری از روح دانست که بنابر آنچه آمد، موجب

قدرت و علم ویژه می‌گردد. به این ترتیب پیروزی همیشگی معجزات که از اساسی ترین ویژگیهای معجزه در دیدگاه علامه طباطبائی است، تبیین می‌گردد.

### نتایج تحقیق

از دیدگاه علامه طباطبائی معجزه قانون علیت را نقض نمی‌کند و علت معجزه هفت ویژگی دارد: تأثیرگذاری آنی، نامشهود بودن، غیرقابل شناسایی بودن برای علوم تجربی و قابل شناسایی بودن به طرق دیگر، نادر نبودن، همیشه پیروز بودن، در نفس مجرد پیامبر بودن و وابسته بودن به اذن خداوند.

بر اساس استدلال ایشان بر وجود علل ظاهری و علت‌های حقیقی باطنی برای همه پدیده‌ها، همچنین با تکیه بر نظریه ایشان درباره دو عالم خلق و امر (ملکوت) می‌توان نتیجه گرفت که از میان ویژگی‌های هفتگانه، در قیاس با سایر پدیده‌ها تنها دو ویژگی مخصوص علت معجزه است؛ اولی، غلبه و پیروزی همیشگی آن و دومی، نسبت آن با نفس پیامبر است.

در راستای تبیین و توسعه دیدگاه علامه طباطبائی با تکیه بر آیات قرآن، سه ابهام درباره نسبت دو سیستم علی ظاهری و باطنی، مبدا مجرد نفسانی معجزه، چگونگی و چرایی غلبه همیشگی آن و چیستی علت مادی واحد، طرح و به صورت زیر تبیین شد: نسبت این دو سیستم در توجه به زاویه دید، روشن می‌گردد. نظر حسی و دنیایی چهره خلقی یا مادی اشیاء و روابط علی ظاهری را نمایان ساخته و نظر قلبی و روحی چهره باطنی و ملکوتی اشیاء و سیستم علی حقیقی را آشکار می‌سازد. علت معجزه در سطح باطن قوای ملکوتی و روحی پیامبر است و در سطح ظاهر باید به دنبال مطالعه و توجیه چگونگی اثر ملکوتی روح از طریق نفس در اشیاء و مقدرات بود. مانند نظریه امواج در روان شناسی که علامه آن را بعید نمی‌شمرد.

درباره مبدأ مجرد و نفسانی معجزه و چرایی دوام غلبه آن آشکار شد که علت معجزه، در نفس نبی بر خلاف علت سحر در نفس ساحر همواره غالب است، زیرا نبی و ساحر در مرتبه بهره‌مندی از ملکوت تفاوت دارند. در واقع روح نبی علت خاص معجزه در سطح باطن و نفس نبی واسطه انتقال اثر آن به سطح ظاهر است.

همچنین در توجیه علت واحد مادی برای همه پدیده‌ها، روشن شد که نفس مادی انسانی که عالی‌ترین برخورداری از روح را دارد، به عنوان علت مادی واحد برای تمام معلول‌ها قابل فرض است که علم و قدرت او مافوق همه اسباب و علل است. در آخر مساله عدم سنخیت علت و معلول در معجزه به این صورت حل شد که علت معجزه، عاملی مادی در نفس پیامبر است؛ اما از سوی دیگر بر وجود مساله ارتباط مادی و مجرد به شکلی کلان و عام در همه پدیده‌ها تاکید شد؛ بنابراین معجزه به عنوان یک استثناء برای اصل سنخیت مورد بحث نخواهد بود.

### منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، **الاشارات و التنبيهات**، تهران: دفتر نشر کتاب.
۳. احمدی، حبیب‌الله (۱۳۸۱ش)، **پژوهشی در علوم قرآن**، قم: فاطیما.
۴. احمدی، محمدامین (۱۳۸۵ش)، «معجزه»، **فصلنامه نقد و نظر**، شماره ۴۳-۴۴، صص ۱۸۴-۲۰۳.
۵. اکویناس، توماس (۱۳۴۳ش)، «تدبیر حکومت الاهی»، در **فلسفه نظری**، مترجم منوچهر بزرگمهر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶. براتی، فرج‌الله؛ جوادی، محسن (۱۳۹۴ش)، «مدلول معجزه از دیدگاه علامه طباطبایی و سوئینبرن»، **جستارهای فلسفه دین**، سال ۴، شماره ۱، صص ۱۵-۳۷.

۷. تشکری جهرمی، مریم؛ اکبریان، رضا (۱۳۸۹ش)، **تبیین فلسفی معجزه از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی**، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، پایان نامه ارشد فلسفه و کلام اسلامی.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۲۶ق)، **تاج اللغة و حصص جاح العربیه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. خویی، سید ابوالقاسم (۱۲۸۷ش)، **البيان فی تفسیر القرآن**، تفلیس: مطبعه غیرت.
۱۰. دیلمی، شیخ حسن (۱۴۱۲ق)، **ارشاد القلوب الی الصواب**، قم: شریف رضی.
۱۱. رازی، فخرالدین عمر بن محمد (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب التفسیر الکبیر**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. روحانی مشهدی، فرزانه (۱۳۹۹ش)، «تبیین نسبت «نفس واحده» با «آدم» بر اساس تحلیل مفهوم «نفس» در نظام آیات قرآن»، **علوم قرآن و حدیث**، شماره ۴، ص ۴۵-۶۵.
۱۳. روحانی مشهدی، فرزانه؛ معارف، مجید (۱۳۹۵ش)، «ماهیت شناسی آسمان‌های هفتگانه با تکیه بر مولفه‌های «خلق» و «امر» در آیات قرآن»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، دوره ۱۳، شماره ۲، صص ۱۵۱-۱۸۴.
۱۴. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۵. ژیلسون، اتین (۱۳۷۰ش)، **روح فلسفه در قرون وسطی**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. سحابی، یدالله (۱۳۸۷ش)، **قرآن مجید تکامل و خلقت انسان**، تهران: شرکت سهامی انتشار با همکاری بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

۱۷. سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۷۹ش)، **علوم قرآن**، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. سیوطی، ابوبکر جلال الدین (۱۴۲۱ق)، **الاتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۹. شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۹ش)، «وجوه معانی نفس در قرآن»، **پژوهش های فلسفی و کلامی**، شماره ۴، صص ۶-۱۹.
۲۰. شریعتی مزینانی، علی (۱۳۷۸ش)، **مجموعه آثار**، تهران: نشر الهام.
۲۱. شریفی، صالحه؛ قائمی نیا، علیرضا؛ شریعتی، غلام محمد (۱۳۹۹ش)، «بررسی قواعد مشترک تفسیر قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی (بر اساس روش علامه طباطبائی (ره) و ایزوتسو)»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، دوره ۱۷، شماره ۱، صص ۱۲۷-۱۵۸.
۲۲. طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ش)، **پرتوی از قرآن**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۴. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۲ش)، **اعجاز قرآن**، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۲۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۷. غزالی، ابو حامد (بی تا)، **القسطاس المستقیم**، دمشق: بی نا.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۵ق)، **کتاب العین**، قم: انتشارات هجرت.

۲۹. فقهی زاده، عبدالهادی؛ پهلوان، منصور؛ روحی دهکردی، مجید (۱۳۹۱)، «ویژگیهای روح از منظر آیات و روایات»، **پژوهشهای قرآن و حدیث**، سال ۴۵، شماره ۲.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ش)، الکافی، تهران: انتشارات اسلامی.
۳۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار**، بیروت: موسسه الوفاء.
۳۲. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۶۶ش)، **تکامل در قرآن**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۱ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
34. Aquinas, St. Thomas (1905), *Summa Contra Gentiles (SCG)*, [Available online, translation by J. Rickaby, London: Burns and Oates].
35. Brown, Thomas (1822), *Inquiry into the Relation of Cause and Effect*. Andover: Mark Newman.
36. Earman, John (2000), *Hume's Abject Failure*, Oxford: Oxford University Press.
37. Hesse, Mary (1965), "Miracles and the Laws of Nature", in C. F. D. Moule (ed.), *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London: A. R. Mowbray & Co., pp. 33-42.
38. Hume, David (1748), *et seq., An Enquiry Concerning Human Understanding*, Tom L. Beauchamp (ed.), New York: Oxford University Press, 2000.
39. Huxley, Thomas Henry (1894), *Hume: with Helps to the Study of Berkeley*, London: Macmillan and Co.
40. Jaffer, Tariq (2014), "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Soul (al-nafs) and Spirit (al-rūḥ): An Investigation into the Eclectic Ideas of Mafātīḥ al-ghayb", *Journal of Qur'anic Studies*, 16.1, pp.93-119
41. Joyce, George Hayward (1914), *The Question of Miracles*, St. Louis: B. Herder.
42. Lias, John James (1883), *Are Miracles Credible?*, London: Hodder and Stoughton.
43. McGrew, Timothy (2019), "Miracles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/miracles/>>

44. Montgomery, John Warwick (1978), "Science, Theology, and the Miraculous", *Journal of the American Scientific Association*, 30: 145–153.
45. Swinburne, Richard (1970), *The Concept of a Miracle*, London: Macmillan and Co.
46. Voltaire, (1764), *Philosophical Dictionary, in The Works of Voltaire*, vol. 11, New York: E. R. DuMont, 1901.
47. Wardlaw, Ralph (1852), *On Miracles*, Edinburgh: A. Fullarton and Co.

### **Bibliography:**

1. Ahmadi, Habibollah (2002), *PaJūheshī dar 'Ulūm Qur'an*, Qom: Fatima.
2. Ahmadi, Mohammad Amin (2006), "Mu'jezeh", *Naqd Va Nazar*, 11 (43-44): 184-203.
3. Aquinas, St. Thomas (1905), *Summa Contra Gentiles (SCG)*, (Available online, translation by J. Rickaby), London: Burns and Oates.
4. Aquinas, Thomas (1964), The Plan of Divine Government, in: Manouchehr Bozorgmehr (Translator) *Theoretical Philosophy*, Vol. 1, Tehran, Bongah Tarjomeh wa Nashr Ketab.
5. Barati, Farajollah and Javadi, Mohsen (2015), "Tabātabā'ī and Swinburne on the referent of miracle", *Jostarha-ye Falsafe-ye Din*, 4(1): 15-37.
6. Brown, Thomas (1822), *Inquiry into the Relation of Cause and Effect*. Andover: Mark Newman.
7. Daylamī, Ḥasan ibn Muḥammad (1412 AH), *Irshād al-Qulūb ilā al-Thawāb*, Qom: Sharīf Raḍī.
8. Earman, John (2000), *Hume's Abject Failure*, Oxford: Oxford University Press.
9. Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1415 AH), *Kitāb al-'Ayn*, Qom: Hejrat.
10. Feghhizadeh, Abdolhadi; Pahlevan, Mansour; Rouhi Dehkordi, Majid (2013), "Characteristics of the Spirit (Ruh) from Perspective of the Qur'an and Hadiths", *Qur'anic Sciences and Hadith Research*, 45(2): 117-142. (doi: 10.22059/jqst.2013.30571).
11. Ghazālī, Abū Ḥāmid (nd), *Al-Qisṭās Al-Mustaqīm*, Damascus-Beirut: Np.
12. Gilson, Etienne (1991), *The Spirit of Philosophy in the Middle Ages* (translated by A. Davoodi), Tehran: Cultural Studies and Research Institute.



13. Hesse, Mary (1965), "Miracles and the Laws of Nature", in C. F. D. Moule (ed.), *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London: A. R. Mowbray & Co., pp. 33-42.
14. Hume, David et al. (1748), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Tom L. Beauchamp (ed.), New York: Oxford University Press, 2000.
15. Huxley, Thomas Henry (1894), *Hume: with Helps to the Study of Berkeley*, London: Macmillan and Co.
16. Ibn Sīnā, Hussein Ibn 'Abdullāh (1403 AH), *Al-Ishārāt wa Al-Tanbīhāt*, in: Khājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Sharḥ Al-Ishārāt wa Al-Tanbīhāt*, Volume 3, Np: Daftar Nashr Ketab.
17. Jaffer, Tariq (2014), "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Soul (al-nafs) and Spirit (al-rūh): An Investigation into the Eclectic Ideas of Mafātīḥ al-Ghayb", *Journal of Qur'anic Studies*, 1: 93-119.
18. Jawharī, Ismā'īl bin Ḥammād, (1426 AH), *Al-Ṣiḥāḥ; Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-Arabīyah*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.
19. Joyce, George Hayward (1914), *The Question of Miracles*, St. Louis: B. Herder.
20. Khū'ī, Sayed Abu al-Qāsim (1908), *Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Tbilisi (Georgia): Maṭba'ah Ghayrat.
21. Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1983), *Al-Kāfī*, Tehran, Entesharat Islamiyeh.
22. Lias, John James (1883), *Are Miracles Credible?* London: Hodder and Stoughton.
23. Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403 AH), *Bihār al-Anwār al-Jāmi' li Durar Akhbār al-A'immah al-Aṭhār*, Beirut: Mu'asisah Al-Wafā.
24. Makarem Shirazi, Naser (1992), *The Commentary of Nemuneh*, Tehran: Dār al-Kotob al-Islamiyah.
25. Mc. Grew, Timothy (2019), "Miracles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/miracles/>>
26. Meshkini Ardebili, Ali (1987), *Takāmol dar Qur'an*, Tehran: Islamic Cultural Publishing Office.
27. Montgomery, John Warwick (1978), "Science, Theology, and the Miraculous", *Journal of the American Scientific Association*, 30: 145-153.
28. Rāzī, Fakhr Al-Dīn Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.

29. Rohani Mashhadi, Farzaneh (2020), "Explaining the relationship between "single soul" and "Adam": the analysis of the concept of "soul" in the system of Qur'anic verses". *Qur'an and Hadith Studies*, 52(1): 117-138. (doi: 10.22067 / naqhs.v52i1.72829).
30. Rohani Mashhadi, Farzaneh and Maaref, Majid (2016), "The Nature of the Seven Heavens based on the components of "creation" and "matter" in the Qur'anic verses", *Research in Qur'anic Sciences and Hadith*, 13(2): 151-184. (doi: 10.22051 / TQH.2016.2355)
31. Saeidi Roshan, Mohammad Baqer (2000), *Qur'anic Sciences*, Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute.
32. Sahabi, Yadollah (2008), *Qur'an Majid, Human Completeness and Creation*, Tehran: Sherkat-e Sahāmi Enteshār.
33. Shaker, Mohammad Kazem (2000), "Semantic Aspects of Sole in the Qur'an", *Journal of Philosophical Theological Research*, 1(4): 7-20. (doi: 10.22091/pfk.2000.503).
34. Shariati Mazinani, Ali (1999), *Works Collection 24: Man*, Tehran: Elham.
35. Sharifi, Salehe; Ghaemini, Alireza; Shariatii, Gholam Mohammad (2020), "Study of common Rules of "Qur'an by Qur'an Interpretation" and "Semantic Field Theory" (Based on Allameh Tabātabā'i's and Izutsu's methods), *Research of Qur'an and Hadith Sciences*, 17(1): 127-158. (doi: 10.22051//tqh.2020.4710).
36. Suyūṭī, Jalāl al-dīn (1421 AH), *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
37. Swinburne, Richard (1970), *The Concept of a Miracle*, London: Macmillan and Co.
38. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1412 AH), *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Ma'rifah.
39. Tabataba'i, Mohammad Hossein (1983), *Qur'anic Miracles*, Tehran: Markaz Nashr Farhangi Rajā.
40. Tabataba'i, Mohammad Hossein (2011), *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Beirut: Mu'asisah al-A'lamī lil-Maṭbū'āt.
41. Taleghani, Seyed Mahmoud (1983), *A Glimpse of the Qur'an*, Tehran: Sherkat Sahāmi Enteshār.
42. Tashakkory Jahromi, Mariam and Akbarian, Reza (2010), *Philosophical Explication of Miracle in Mulla Sadra's and Allameh Tabatabaee's Views*, Tehran: Tarbiat Modares University (Master Thesis in Philosophy and Islamic Theology).

43. Tucker, Aviezer (2005), "Miracles, Historical Testimonies, and Probabilities", *History and Theory*, 44: 373–390.
44. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (nd), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.
45. Voltaire, (1764), *Philosophical Dictionary, in The Works of Voltaire*, vol. 11, New York: E. R. DuMont, 1901.
46. Wardlaw, Ralph (1852), *On Miracles*, Edinburgh: A. Fullarton and Co.
47. Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar (1407 AH), *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.