

ارتباط عقل و اعجاز (پژوهشی در حدیث تناسب معجزات)

مرتضی ایروانی نجفی^۱، الهه شاه‌پسند^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۷/۳۰ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۶/۱۹)

چکیده

تناسب معجزه‌ی هر پیامبر با حرفه و هنر رایج در عصرش، مبحثی شناخته شده میان دانشمندان است. این مضمون به طور مسند، اولین بار از امام هادی (ع) نقل شده است. اما به دلایلی که در متن خواهد آمد، به امام رضا (ع) نسبت داده شده است. سند این خبر ضعیف است؛ در نتیجه، بررسی مضمون آن ضروری است. در این خبر، راوی ابتدا از دلیل تفاوت معجزات پیامبران می‌پرسد و امام (ع) تناسب معجزه‌ی هر پیامبر با فن رایج در عصر وی را برای اتمام حجت بر مردمان ضروری می‌شمارد و فصاحت مردم عصر نزول را تمام کننده‌ی حجت بر آنان می‌داند. در انتهای حدیث، راوی از حجت زمان خویش می‌پرسد و امام (ع) عقل را معرفی می‌نماید. اما مقاله حاضر برای ارائه‌ی راهکاری برای فهم دلیل رویارویی حجیت عقل و اعجاز قرآن که موهم عدم حجیت قرآن به دلیل عدم فصاحت مردمان زمان‌های بعد از نزول است، به بررسی نقش عقل در حجیت معجزات - اعم از حسی و عقلی - پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که عقل - حتی در معجزات حسی - همزمان با ارائه‌ی معجزه مطرح بوده و در اتمام حجت آن، نقش بسزایی ایفا می‌نماید. از سویی دیگر، با اشاره به ابعاد گوناگون اعجاز قرآن و جاودانگی اعجاز آن، حجیت آن در تمام اعصار را نتیجه‌گیری می‌شود. لذا، انتهای این حدیث در مقام سلب حجیت از قرآن نیست، بلکه عقل را به عنوان حجتی معرفی می‌نماید که می‌تواند با فهم کتاب خدا، مدعیان راستین را از دروغگویان بازشناسد.

کلید واژه‌ها: تناسب معجزات، اعجاز قرآن، حجیت عقل، حجیت قرآن

۱. نویسنده مسؤول: دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، Email: iravany@um.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد.

طرح مساله

معجزه همواره به عنوان ضرورتی دفاعی در برابر انکارهای مخالفان، برای پیامبران، مطرح بوده است. این معجزات، در چپستی و سطح متفاوت بوده‌اند؛ چرا که حکمت الهی اقتضا دارد برای مردم هر عصر، معجزه‌ای ظاهر گردد که حجت را بر آنها به گونه‌ای رساتر تمام نماید. شالوده‌ی روایت محل بحث نیز در همین باره است. این خبر بعد از اشاره به حجت پیامبران گذشته، قرآن را به دلیل فصاحت مردم روزگار نزول، تمام کننده‌ی حجت و مبین صدق نبی اکرم (ص) معرفی می‌نماید. در انتهای خبر، راوی از حجت روزگار خود می‌پرسد و امام (ع) عقل را معرفی می‌نماید. تمرکز بیشتر این مقاله نیز بر همین بخش حدیث است. به چه دلیل حجیت عقل در برابر حجیت معجزه قرار گرفته است؟ آیا حجت خواندن عقل، موجب سلب حجیت از معجزه‌ای چون قرآن می‌شود؟ و آیا دیگر معجزات بدون استمداد از عقل دارای حجیت بوده‌اند؟ بعد از مرور بر پاره‌ای از مقدمات، روشن می‌گردد که تصور اولیه‌ای که از حدیث در ذهن ایجاد می‌شود؛ یعنی عدم حجیت قرآن به دلیل ناتوانی مردمان دوره‌های بعد از نزول از درک اعجاز آن، نمی‌تواند صحیح باشد. لذا یافتن تأویلی مورد قبول برای این بخش از حدیث، ضروری می‌نماید.

متن روایت

روایتی که بیانگر تناسب معجزه‌ی هر پیامبر با فن رایج در عصر اوست، به دو صورت روایت شده است: نقل مسند کلینی و نقل مرسل ابن شهر آشوب. این دو نقل، دارای تفاوت‌های اندکی هستند که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. **نقل کلینی (م. ۳۲۹ق):** قدیمی‌ترین منبع موجود در این زمینه، *الکافی* است و مآخذ دیگری که حدیث را با همین متن آورده‌اند، یا مانند آثار شیخ صدوق صرفاً یک واسطه در ابتدای سند اضافه دارند و یا آن را از کلینی نقل کرده‌اند. روایت در *کافی*، این‌گونه است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ السَّيَّارِيِّ عَنْ أَبِي يَعْقُوبَ الْبَغْدَادِيِّ قَالَ قَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ لِأَبِي الْحَسَنِ (ع) لِمَاذَا بَعَثَ اللَّهُ مُوسَى بْنَ عِمْرَانَ بِالْعَصَا وَ يَدِهِ الْبَيْضَاءِ وَ آيَةَ السَّحْرِ وَ بَعَثَ عِيسَى بِالْآيَةِ الطَّبِّ وَ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ عَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ بِالْكَلامِ وَ الْخُطْبِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع إِنَّ اللَّهَ لَمَّا بَعَثَ مُوسَى ع كَانَ الْغَالِبُ عَلَى

أَهْلَ عَصْرِهِ السَّحَرِ فَأَتَاهُمُ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وُسْعِهِمْ مِثْلَهُ وَ مَا أَبْطَلَ بِهِ سِحْرَهُمْ وَ أَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ وَ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ عِيسَى ع فِي وَفْتٍ قَدْ ظَهَرَتْ فِيهِ الرِّمَانَاتُ وَ احْتِاجَ النَّاسُ إِلَى الطَّبِّ فَأَتَاهُمُ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ مِثْلَهُ وَ بِمَا أَحْيَا لَهُمُ الْمَوْتَى وَ أَبْرَأَ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ وَ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا ص فِي وَفْتٍ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ الْخُطْبَ وَ الْكَلَامَ وَ أَظْنَهُ قَالَ الشَّعْرُ فَأَتَاهُمُ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ مَوَاعِظِهِ وَ حَكَمِهِ مَا أَبْطَلَ بِهِ قَوْلَهُمْ وَ أَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ قَالَ فَقَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ تَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ مِثْلَكَ قَطُّ فَمَا الْحُجَّةُ عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْمَ قَالَ فَقَالَ (ع) الْعَقْلُ يُعْرِفُ بِهِ الصَّادِقَ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ وَ الْكَاذِبَ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُهُ قَالَ فَقَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ هَذَا وَ اللَّهُ هُوَ الْجَوَابُ».

(كلینی، ۲۴/۱-۲۵)

۲. نقل ابن شهر آشوب (م. ۵۸۸ق)؛ ابن شهر آشوب در کتاب مناقب آل ابی طالب (ع)، در باب امامت ابوالحسن هادی (ع)، به نقل این روایت پرداخته است. اصل روایت در نقل ابن شهر آشوب نسبت به نقل کلینی، دارای جزئیات کمتری است؛ اما خبری که او نقل کرده است، سه قسمت دارد؛ سه ماجرا که به صورت جدا اتفاق افتاده‌اند، از یک راوی نقل شده‌اند:

«و قال أبو عبد الله الزیادی لما سم المتوکل نذر لله أن یرزقه الله العافیة أن یتصدق بمال کثیر فلما عوفی اختلف العلماء فی المال الکثیر فقال له الحسن حاجبه إن أتیتک یا أمیر المؤمنین بالصواب فما لی عندک قال عشرة آلاف درهم و إلا ضربتک مائة مفرقة قال قد رضیت فأتی أبا الحسن (ع) فسأله عن ذلك فقال قل له یتصدق بثمانین درهما فأخبر المتوکل فسأله ما العلة فأتاه فسأله قال إن الله تعالی قال لنبيه «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ» فعددنا مواطن رسول الله فبلغت ثمانین موطناً فرجع إليه فأخبره ففرح فأعطاه عشرة آلاف درهم و قال المتوکل لابن السکیت اسأل ابن الرضا مسألة عوصاء بحضرتی فسأله فقال لم بعث الله موسى بالعصا و بعث عيسى بإبراء الأكمه و الأبرص و إحياء الموتی و بعث محمداً بالقرآن و السیف فقال أبو الحسن (ع) بعث الله موسى بالعصا و اليد البيضاء فی زمان الغالب علی أهله السحر فأتاهم من ذلك ما قهر سحرهم و بهرهم و أثبت الحجة علیهم و بعث عيسى بإبراء الأكمه و الأبرص و إحياء الموتی بإذن الله فی زمان الغالب علی أهله الطب فأتاهم من إبراء الأكمه و الأبرص و إحياء الموتی بإذن الله فقهرهم و بهرهم و بعث محمداً بالقرآن و السیف فی زمان الغالب علی أهله السیف و الشعر فأتاهم من القرآن الزاهر و السیف القاهر ما بهر به شعرهم و قهر

سیفهم و أثبت الحجة عليهم فقال ابن السكيت فما الحجة الآن قال العقل يعرف به الكاذب على الله فيكذب فقال يحيى بن أکثم ما لابن السكيت و مناظرته و إنما هو صاحب نحو و شعر و لغة و رفع قرطاسا فيه مسائل فأملی علی بن محمد ع علی ابن السکیت جوابها و أمره أن يكتب سألت عن قول الله تعالى «قال الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» ... فلما قرأ ابن أکثم^۱ قال للمتوكل ما نحب أن تسأل هذا الرجل عن شيء بعد مسائله هذه و أنه لا يرد عليه شيء بعدها إلا دونها و في ظهور علمه تقوية للرافضة. (ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب (ع)، ۴۰۲/۴-۴۰۵)

ماجرای اول، نذر متوکل به اعطای مال بسیار بعد از سلامتی است که بعد از درمانده شدن فقها از پاسخگویی به او، دربانش را برای گرفتن پاسخ به محضر امام هادی (ع) می فرستد و امام (ع) با اشاره به کریمه‌ی «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ» (التوبة، ۲۵) میزان آن را هشتاد درهم تعیین می نماید؛ چرا که جایگاه‌های نصرت الهی در جنگ‌های زمان رسول الله (ص)، هشتاد موطن بوده است. متوکل که گویا از پاسخ امام (ع) شگفت زده شده است، از ابن سکیت می خواهد که در حضور او، مناظره‌ای را با ابوالحسن الهادی (ع) انجام دهد. پرسش و پاسخی که در این مناظره رد و بدل می شود، همان جریان تناسب معجزات و بخش دوم این روایت است. در پاره‌ی سوم روایت، یحیی بن اکثم که گویا از شکست این مناظره خشمگین است، سؤالاتی را نوشته و به ابن سکیت می دهد تا آن را به حضور امام (ع) برده و پاسخ آورد. یحیی بعد از ملاحظه‌ی جواب امام (ع)، از متوکل می خواهد که برای جلوگیری از تقویت شیعه، دیگر در هیچ مسأله‌ای از حضرت هادی (ع) سؤال نشود.

این سه ماجرا گرچه به طور جداگانه در دیگر مأخذ آمده‌اند، اما مناقب اولین منبعی است که در آن، نقل آنها در سیاق یک روایت مشاهده شد؛ بخش مربوط به نذر متوکل، در منابع تفسیری به مناسبت تفسیر آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی توبه و در منابع فقهی به تناسب باب نذر و قسم روایت شده است.^۲ از توجه به این روایات، چند نکته به دست می آید:

۱. در تمام این روایات - جز نقل عیاشی که به کنیه‌ی ابوالحسن اکتفا کرده است - ،

۱. یحیی بن اکثم (د. ۲۴۲ق) در زمان مأمون قاضی بصره و سپس بغداد بود. مأمون در همه‌ی امور با یحیی مشورت می کرد. او در زمان معتصم از مقامش عزل شد و با روی کار آمدن متوکل دوباره به کارش بازگشت و دیگر بار در سال ۲۴۰ معزول شد. (زرکلی، ۱۳۸/۸)

۲. از جمله‌ی این منابعند: قمی، ۲۸۵/۱؛ عیاشی، ۸۴/۲؛ کلینی، ۴۶۳/۷؛ طوسی، ۳۰۹/۸؛ طبرسی، ۲۵۷/۲؛ ابن ابی جمهور، ۳۱۴/۲؛ حویزی، ۱۹۷/۲؛ حرّعاملی، ۲۹۸/۲۳؛ مجلسی، بحارالأنوار، ۲۱۶/۱۰۱.

تصریح به نام امام هادی (ع) ملاحظه می‌شود.

۲. سند هیچ کدام از این احادیث با سند روایت تناسب معجزات در کافی مشابه نیست تا بتوان احتمال تقطیع از سوی کلینی را مطرح نمود.

۳. طبرسی این روایت را - که مطلع نقل ابن شهر آشوب نیز هست -، از ابو عبدالله زیادی نقل می‌کند: «عن ابی عبد الله الزیادی قال لما سم المتوکل ...» (طبرسی، احمد بن علی، ۲/۲۲۴) که این امر، دو احتمال را مطرح می‌کند؛ اول آنکه طبرسی روایتی را که ابن شهر آشوب به گونه‌ای کامل نقل کرده، تقطیع نموده است و دوم اینکه ابن شهر آشوب این حدیث را همچون استادش طبرسی از زیادی روایت کرده است؛ اما در ادامه به نقل دو جریان مرتبط با آن پرداخته و سند آنها را حذف کرده است.

۴. طبرسی روایت تناسب معجزات را به صورت مرسل از ابویعقوب بغدادی نقل می‌نماید (طبرسی، احمد بن علی، ۲/۲۲۴).

بخش مربوط به سؤالات یحیی بن اکثم نیز با همان سؤالات، در الاختصاص شیخ مفید (مفید، ۹۱) و تحف/العقول ابن شعبه حرانی (ابن شعبه، ۴۷۶) آمده است؛ با این تفاوت که در این دو نقل، ابن سکیت سؤالات یحیی بن اکثم را نزد امام نمی‌برد بلکه یحیی در این مسائل از موسی مبرقع برادر امام هادی (ع)، پاسخ می‌جوید و موسی برای کسب جواب، نزد امام هادی (ع) می‌رود و ایشان پاسخ‌ها را به وی املاء می‌کنند. نکته‌ی آخر درباره‌ی دو روایت اصلی اینکه: روایت ابن شهر آشوب اختلافات لفظی اندکی با روایت کلینی دارد که تفاوت‌هایی جزئی در معنا ایجاد می‌نماید. اما به هر حال، نقل کلینی به دلیل سند کامل و دقت بیشتر در متن، دارای اهمیت بیشتری است؛ لذا بحث عمده درباره‌ی این خبر شکل گرفته و از روایت دیگر به عنوان قرینه استفاده می‌شود.

بررسی‌های سندی

۱. مأخذ روایت

کهن‌ترین منبع این روایت، «الکافی» کلینی (م ۳۲۹ ق) (۱/۲۴) است، که سند آن در ابتدای متن روایت از نظر گذشت. نیز این حدیث با همین سند - البته به علاوه‌ی یک واسطه در ابتدا - در علل الشرایع (۱/۱۲۱) و عیون اخبار الرضا (۲/۷۹) از آثار شیخ صدوق (د. ۳۸۱ ق) آمده است. ابو منصور طبرسی (د. حدود ۵۶۰ ق) نیز آن را در الاحتجاج (۲/۲۲۴) به صورت مرسل از ابویعقوب بغدادی و با همان متن کلینی، نقل

کرده است. اما نخستین منبعی که آن را به طور مرسل از ابو عبد الله زیادی روایت کرده است، مناقب ابن شهر آشوب (د. ۵۸۸ ق) می باشد.

۲. رجال سند

سند روایت در کافی به این صورت است: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ السَّيَّارِيِّ عَنْ أَبِي يَعْقُوبَ الْبَغْدَادِيِّ قَالَ قَالَ ابْنُ السَّكِّيتِ لِأَبِي الْحَسَنِ ع...»

الف) حسین بن محمد

حسین بن محمد نامی است که به کرات در ابتدای اسانید کافی دیده می شود؛ در بیشتر این سندها، او راوی مَعْلَى بن محمد است. در اسناد روایاتی که او از مَعْلَى نقل کرده، نامش به چند صورت آمده است:

«حسین بن محمد» (نک: کلینی، ۵۱/۱، ۵۴/۱، ۱۵۷/۱، ۲۰۷/۱، ۲۱۴/۱، ۲۷۸/۱، ۴۰۸/۱ و...).

«حسین بن محمد اشعری» (نک: کلینی، ۳۴/۱، ۴۹/۱، ۵۴/۱، ۱۴۳/۱، ۱۹۱/۱، ۲۰۶/۱، ۲۳۰/۱، ۲۸۱/۱، ۲۳۹/۱، ۴۱۳/۱ و...).

«حسین بن محمد بن عامر» (نک: کلینی، ۴۶/۱، ۱۳۸/۲).

«حسین بن محمد بن عامر الأشعری» (نک: کلینی، ۲۰۵/۱).

توجه به این نکته از آن رو مفید است که می دانیم مَعْلَى بن محمد بصری دارای چندین کتاب بوده که «حسین بن محمد بن عامر اشعری» آنها را روایت کرده است. (نک: طوسی، الفهرست، ۱۶۵) «حسین بن محمد بن عامر اشعری» از مشایخ کلینی است و نامش در ۸۵۹ مورد، در اسناد روایات واقع شده است که در ۶۴۲ مورد از مَعْلَى بن محمد نقل می نماید (نک: خویی، معجم الرجال، ۷۹/۷). در نتیجه می توان گفت مراد از «حسین بن محمد» در سند این روایت نیز همان «حسین بن محمد بن عامر اشعری» است. چنان که از عبارات نجاشی برداشت می شود، «حسین بن محمد بن عامر» همان «حسین بن محمد بن عمران» است (تفرشی، ۱۱۴/۲). لذا نام کامل او «حسین بن محمد بن عامر بن عمران» و از بزرگان مشایخ کلینی است (حائری، ۶۸/۳ و ۶۹). مولى محمد صالح مازندرانی نیز او را همان «حسین بن محمد بن عمران بن أبی بکر اشعری» دانسته است (مازندرانی، ۲۹۹/۱). وی در رجال نجاشی توثیق شده است (نجاشی، ۶۶).

اما این نام در سند همین روایت در آثار شیخ صدوق به دو صورت آمده است: در *علل الشرائع* «حسین بن محمد بن علی» (۱۲۱/۱) و در *عیون اخبار الرضا* (ع) «حسین بن محمد بن عامر». (۷۹/۲) علاوه بر نکات بالا، آنچه که نشانگر تصحیف در نسخه‌ی *علل الشرائع* موجود نزد ماست، اینکه در نقل *بحار الانوار* (۱۰۵/۱) و *مستدرک الوسائل* (۸۱/۱) از *علل الشرائع* و *عیون*، این نام به صورت «حسین بن محمد بن عامر» آمده است.

ب) احمد بن محمد سیّاری

ابوعبدالله احمد بن محمد بن سیّار (د. ۲۸۶ق)، که به سیّاری شناخته می‌شود، اهل بصره و از جمله کاتبان آل طاهر در زمان امام حسن عسکری (ع) بود. (نجاشی، ۸۰) وی در کتب رجال شیعه تضعیف شده (ابن داود حلی، ۵۶۸؛ علامه حلی، ۲۶۸) و با عبارات ضعیف الحدیث، فاسد المذهب، مجفو الروایه و کثیر المراسیل توصیف می‌شود (طوسی، فهرست، ۲۳). نیز او را معتقد به تناسخ دانسته‌اند (حائری، ۳۲۸/۱). سیّاری کتاب‌های زیادی نگاشته است که از آن جمله می‌توان به کتاب ثواب القرآن، کتاب الطب، کتاب القراءات، کتاب النوادر و کتاب الغارات اشاره کرد (نجاشی، ۸۰؛ طوسی، فهرست، ۲۳). نام او در رجال برقی در زمره‌ی اصحاب امام هادی (ع) (برقی، ۶۱) و در رجال شیخ طوسی، در میان اصحاب امام هادی (ع) و امام عسکری (ع) آمده است (طوسی، *الرجال*، ۳۸۴ و ۳۹۷).

کتاب *القراءات* سیّاری که از آن به «التنزیل و التحریف» هم تعبیر شده، مورد طعن برخی رجال یون واقع شده است؛ محدث نوری در «خاتمة المستدرک» با وجود اذعان به این تضعیف، نقل برخی ثقات و مؤلفان بزرگ شیعه همچون کلینی از سیّاری و خالی بودن این کتاب از غلو و تخیل را دلیل بر اعتبار این کتاب دانسته است. (نک: ۱۱۴-۱۱۱/۱) اما نتیجه‌ی اعتماد محدث نوری به روایات سیّاری چندان خوشایند نبود؛ چنانکه یکی از دلایل اعتقاد محدث به تحریف قرآن در فصل الخطاب را اعتماد بر کتبی چون کتاب *القراءات* سیّاری دانسته‌اند. (سبحانی، مصادر الفقه، ۷۰)

نهایت اینکه: علمای رجال و فقهاء بر تضعیف او اجماع دارند؛ در نتیجه، روایت او بدون اینکه قرینه‌ای بر صحتش اقامه شود، پذیرفته نمی‌شود. (نک: مامقانی، تحقیق و استدراک: مامقانی، ۳۵۷/۷)

ج) ابویعقوب بغدادی

صدرالمتألهین و نیز مولی محمد صالح مازندرانی در شرح خود بر *اصول کافی*، نام کامل او را یزید بن حماد بن انباری سلمی دانسته و او را موثق شمرده‌اند.^۱ (صدر المتألهین، ۵۴۵/۱؛ مازندرانی، ۲۹۹/۱) گرچه یزید بن حماد بن انباری مکنی به ابویعقوب بوده (ابن داود حلی، ۳۷۸؛ علامه حلی، ۱۸۳) و توثیق شده است، (طوسی، *الفهرست*، ۳۶۹) اما تصریح به اینکه او «ابویعقوب بغدادی» باشد، در منابع مشاهده نشد. بلکه گویا او قمی بوده است؛ چرا که فرزندش یعقوب بن یزید بن حماد، قمی خوانده شده است (ابن داود، ۳۷۹) و گرچه ابن یزید بعداً به بغداد نقل مکان کرده است، (ابن داود، ۳۸۰) اما نه او و نه پدرش به بغدادی شناخته نشده‌اند. آنچه این مغایرت را تأیید می‌نماید، اینکه: یعقوب بن یزید از اصحاب امام رضا(ع) بوده (علامه حلی، ۱۸۶) و از امام جواد (ع) روایت کرده است؛ (نجاشی، ۴۵۰) در نتیجه، پدرش یزید بن حماد نمی‌تواند با یک واسطه از امام هادی(ع) نقل حدیث نماید.

عبدالله مامقانی می‌گوید: بر نام و حال ابو یعقوب بغدادی دست نیافتم. (مامقانی، چ سنگی، ۲۹/۳) و نهایت اینکه: در منابع رجالی شیعه، نام این فرد را نیافتیم؛ اما در منابع اهل سنت، کسانی چون: اسحاق بن ابراهیم بن کامجرو (م. ۲۴۵ق)، (بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۳۸۰/۱) اسحاق بن عباد (م. ۲۵۱ق)، (حموی، ۳۴۶/۲) یوسف بن موسی بن راشد (م. ۲۵۳ق)، (ابن حبان، ۲۸۲/۹) اسحاق بن ابراهیم بن عبد الرحمن معروف به لؤلؤ (م. ۲۵۹ق)، (ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۷۵/۱۹) اسحاق بن ابراهیم بن یونس معروف به منجینی (م. ۳۰۴ق) (ابن حجر، *تقریب التهذیب*، ۷۸/۱) و یوسف بن بشر (خطیب بغدادی، ۳۰۰/۱۴) به ابویعقوب بغدادی شناخته شده‌اند.

د) ابن سکیت

ابویوسف یعقوب بن اسحاق بن سکیت (م. ۲۴۴ق) از جمله اصحاب امام جواد و امام هادی (علیهما السلام) است. وی عالم به عربی و علم لغت بوده و دارای تألیفات زیادی، همچون: *إصلاح المنطق*، *کتاب الألفاظ*، *کتاب ما اتفق لفظه و اختلف معناه*، *کتاب الأضداد*، *کتاب المذکر و المؤنث* و... است. (نجاشی، ۴۴۹) او در رجال شیعه توثیق شده و ماجرای شهادتش اینگونه آمده است: ابن سکیت معلم معتز و مؤید فرزندان متوکل

۱. صدر المتألهین نام را به صورت یزید بن حماد انباری سلمی آورده است.

بود. روزی متوکل از او پرسید: این دو فرزندم نزد تو عزیزترند یا حسن و حسین (علیهما السلام)؟ ابو یوسف پاسخ گفت: به خدا سوگند، قنبر غلام علی بن ابی طالب (ع)، از این دو و پدرشان بهتر است. متوکل دستور داد زبانش را از پشت سرش بیرون کشند و چنین کردند (حائری، ۶۲/۷).

ه) ابوعبدالله زیادی

نام ابوعبدالله زیادی که راوی خبر ابن شهر آشوب است، در منابع رجالی شیعه ملاحظه نشد، لیکن در منابع رجالی اهل سنت، کسانی چون «محمد بن زیاد» و «جعفر بن محمد بن لیث» - در بازه‌ی زمانی قرن سوم هجری - به این کنیه و لقب شناخته شده‌اند. ابن حبان نام «محمد بن زیاد بن عبیدالله بن زیاد بن ربیع بصری» ملقب به یؤیؤ (م. حدود ۲۵۰ق) (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۱۴۸/۹-۱۴۹) را با یادآوری این نکته که وی گاهی خطا می‌کرده است، در الثقات آورده و ابن منده او را تضعیف کرده است (ذهبی، میزان الاعتدال، ۵۵۲/۳). «جعفر بن محمد بن لیث» (د. حدود ۳۰۰ق) (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۱۷/۲۲) را نیز دارقطنی تضعیف کرده و در سماع متهم دانسته است (ابوالمعاطی، ۶۶/۱۰).

در نتیجه روایت ابن شهر آشوب، حدیثی مرسل با راوی ناشناخته است. نیز احتمال دارد «ابو عبد الله الزیادی» را تصحیفی از «ابو عبد الله السیاری» بدانیم که در این صورت، حدیثی مرسل با راوی ضعیف خواهیم داشت.

۳. مصدر روایت

در اینکه این حدیث از ابوالحسن رضا (ع) روایت شده است و یا ابوالحسن هادی (ع)، اختلاف نظر وجود دارد. در کافی که قدیمی‌ترین منبع حاوی این روایت است، تنها کنیه‌ی ابوالحسن ذکر شده است و این، هر دو امر را محتمل می‌سازد. اما در آثار شیخ صدوق به ابوالحسن رضا (ع) اشاره شده است که احتمالاً این تفاوت در روایت کلینی و صدوق، اعمال نظر صدوق یا جعفر بن محمد بن مسرور راوی حسین بن محمد است. ابومنصور طبرسی نیز همچون صدوق به نام ابو الحسن رضا (ع) اشاره کرده است (طبرسی، احمد بن علی، ۲۲۴/۲). منابع بعدی که این روایت را از صدوق یا طبرسی نقل کرده‌اند نیز مصدر روایت را ابوالحسن رضا (ع) دانسته‌اند.^۱ تنها آیت الله خویی علی‌رغم

۱. برای نمونه نک: مجلسی، بحار الأنوار، ۱۰۵/۱، ۷۰/۱۱؛ جزائری، ۱۰؛ نوری، ۸۱/۱ و ۲۰۳/۱۱؛ نمازی، ۲۰۶/۲؛ عطاردی، ۴۸/۱؛ قرشی، ۱۶۴/۱.

نقل روایت از کافی، مصدر آن را امام رضا(ع) دانسته است (خویی، البیان، ۴۱).
توجه به دو نکته نشانگر آنست که مصدر حدیث، ابوالحسن هادی(ع) است:
الف) ابن سکیت (د. ۲۴۴ق) که در این روایت مخاطب امام است، از جمله اصحاب امام جواد و امام هادی (علیهما السلام) است. (نجاشی، ۴۴۹) آقای خویی نیز با وجود اینکه در *البیان* مصدر روایت را ابو الحسن رضا(ع) دانسته است، در *معجم الرجال* تصریح دارد که ابن سکیت از اصحاب امام جواد و امام هادی (علیهما السلام) بوده است. (خویی، معجم الرجال، ۱۳۸/۲۱)

ب) روایت ابن شهر آشوب نیز در این زمینه قرینه‌ی مناسبی است. علاوه بر تصریح او به نام ابن‌الرضا(ع)، قرائن دیگری نیز در این روایت دیده می‌شود: وی این روایت را در غالب مناظره‌ی ابن سکیت با امام هادی (ع) که به دستور متوکل تشکیل شد، آورده است. متوکل در سال ۲۳۲ ق به خلافت رسید (یعقوبی، ۴۸۴/۲). حال آنکه شهادت امام رضا(ع) در سال ۲۰۳ ق واقع شده است (سمعانی، ۱۳۹/۶؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۳/۱۴). نیز ماجرای که انگیزه‌ی متوکل در تشکیل این مناظره بود، یعنی بیماری متوکل و نذر وی - که پاسخ امام هادی(ع) در این زمینه راهگشای او بود-، در ابتدای دوران خلافتش یعنی در سال ۲۳۴ رخ داد (ابن جوزی، ۲۰۶/۱۱ و ۷۵/۱۲) و ولایت امام هادی(ع) از سال ۲۱۹- همزمان با شهادت امام جواد(ع) - آغاز گشته (مسعودی، ۴۶۴/۳) و تا هنگامه‌ی وفات ایشان در سال ۲۵۴ ق ادامه داشت (سمعانی، ۳۰۳/۹). حال آنکه سال مرگ متوکل ۲۴۷ ق بوده است. (مقدسی، ۱۲۲/۶) این نکته نشان می‌دهد که ابوالحسن در روایت، تنها می‌تواند امام هادی(ع) باشد.

حاصل اینکه: بررسی سند روایت کلینی، ضعف آن را به دلیل وجود ابوعبدالله سیاری نتیجه می‌دهد. اما از آن‌رو که در خبر واحدی که در باب عقیده و تفسیر و تاریخ رسیده است، مدار، قطع و یقین بر مضمون خبر است، (نک: فضل‌الله، ۱۵۱/۱۵) بررسی و سنجش متن حدیث ضروری می‌نماید؛ اگر نتیجه‌ی این بررسی، مخالفت این مضمون با ضروریات دین بود، احتمال مخدوش بودن حدیث مطرح می‌گردد.

بررسی دلالتی حدیث

در این روایت، ابن سکیت از امام هادی(ع) درباره‌ی علت تنوع حجت پیامبران سؤال می‌کند و حضرت به او پاسخ می‌دهند. او در ادامه می‌پرسد: امروز حجت [خدا] بر خلق چیست؟ و امام(ع) آن حجت را عقل معرفی می‌نماید، که با آن، کسی که به حقیقت از سوی خداست،

شناخته و تصدیق می‌شود و آنکه بر خدا دروغ بندد، شناخته و تکذیب می‌گردد. سؤال اصلی این جستار نیز در همین بخش از حدیث است. عقل به چه دلیل در برابر اعجاز پیامبران قرار گرفته است؟ آیا در همان زمان که پیامبران با معجزه می‌آیند، عقل حجت نیست؟ نیز اگر حدیث را بر معنای ظاهری آن حمل کنیم، چه بسا بگوییم اعجاز و حجیت قرآن محدود به همان عصر نزول بوده است و اکنون تنها عقل حجت است. و یا دست کم حجیت قرآن را نه به دلیل اعجازش، بلکه تنها به دلیل تواتر نقل آن بدانیم. برای بحث درباره‌ی این بخش از حدیث و دست یابی به یک نتیجه‌ی نهایی، پردازش پاره‌ای مقدمات ضروری می‌نماید:

۱- تعریف و ضرورت معجزه

ابن فارس گوید: (عجز) دو اصل دارد؛ اولی بر ضعف دلالت می‌کند و متضاد با قدرت کاربرد می‌یابد. وقتی می‌گویند: «عَجَزَ عَنِ الشَّيْءِ» همین معنا را اراده کرده‌اند. گفته می‌شود: «أَعْجَزَنِي فُلَانٌ»، وقتی از وصول و ادراک او عاجز شوند (ابن فارس، ۱۸۹/۴؛ راغب، ۵۴۷). و «عَجَزَ الرَّجُلُ، وَ عَاجَزَ» را آنگاه می‌گویند که فرد در مسیری گام برداشته باشد، اما به منتهای مقصود از آن نرسیده باشد (ابن سیده، ۲۹۷/۱). اصل دیگر، عَجَزَ و به معنی قسمت مؤخر شیء است (فراهیدی، ۲۱۵/۱؛ ابن فارس، ۱۹۰/۴؛ جوهری، ۸۸۳/۳).

اصطلاح اعجاز از اصل معنائی اول گرفته شده و به این معناست که فرد، چیزی بیاورد که دشمنش را عاجز گرداند (طریحی، ۲۴/۴). این تعبیر در اصطلاح ادیان توحیدی چون اسلام و مسیحیت بر حوادثی اطلاق می‌شود که توسط مداخله‌ی عامل ربوبی در روند طبیعی امور، به صورت خارق‌العاده و ورای نظم طبیعی مشهود،^۱ محقق می‌شود و

۱. این قید چنان که برخی پنداشته‌اند، (نک: حنفی، ۷۳/۴) موهم ضدیت معجزه با عقل نیست. قرآن معجزه را به عنوان امری خارق‌عادت که به تصرف ماوراء طبیعت در عالم طبیعت دلالت دارد، می‌پذیرد و نه به معنی امری که باطل‌کننده‌ی ضرورت عقلی است. قانون علیت یک ضرورت عقلی است و قرآن نیز قانون علیت عام را می‌پذیرد. آیه‌ی «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (الطلاق: ۳) بر این دلالت دارد که هر مسببی؛ 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 خداوند هستند و او هر گونه اراده نماید، در آنها تصرف می‌نماید. (نک: طباطبائی، ۷۳-۷۷) به بیان دیگر، نبود علل طبیعی، به معنی فقدان مطلق علت نیست؛ بلکه نهایتاً بر عدم علل مادی دلالت دارد (سبحانی، الفکر/الخالد، ۲۶۱/۱) و به تعبیر شهید مطهری، میان نقض یک قانون و حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر، فرق است (مطهری، ۴۶۱/۴).

دارای معنا و دلالت دینی است. به عبارتی معجزه نوعی تصرف و مداخله مستقیم خداوند در نظام طبیعی مشهود محسوب می‌شود که آن را به منظور آشکار ساختن حقیقتی، از مسیر طبیعی‌اش خارج می‌کند (احمدی، ۸۲؛ نیز نک: /البیان، ۳۵-۳۶).

حسن حنفی بر این عقیده است که در صدق معجزه، سلامت آن از معارضه کافی نیست؛ چرا که عدم معارضه، گاه ناشی از جهل موقت به قوانینی از طبیعت است که مردم معجزه را نقض آن می‌شمارند (حنفی، ۷۳/۴). حال آنکه معجزه از آن‌رو که مستند به یک سبب طبیعی مجهول است، معجزه نامیده نمی‌شود تا با برطرف شدن جهل، نامش لغو شود و حجیتش از میان برود. بلکه معجزه از آن‌رو معجزه نامیده می‌شود که مستند به امری بر خلاف عادت است که سبب مغلوب نمی‌شود و علتش قاهر است. مانند اینکه شفای مریض در اثر استجاب دعا کرامت است در حالی که مداوای او از طریق دارو، امری عادی محسوب می‌شود (نک: طباطبایی، ۸۳/۱).

هدایت خلق بر خداوند واجب است و در ابلاغ تکلیف، چاره‌ای جز ارسال مبلغی از جنس بشر نیست. از طرفی در احراز این منصب الهی، به طور طبیعی مدعیانی دروغین نیز پیدا می‌شوند که برای جلوگیری از سردرگمی بشر، تجهیز پیامبر به معجزه، ضروری است. (نک: خویی، البیان، ۳۷) این حکم عقلی با روایات نیز تأیید می‌شود. مانند اینکه در روایتی از رسول گرامی اسلام (ص) آمده است: «مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ نَبِيٍّ إِلَّا أُعْطِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْهُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيْهِ فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (ابن حنبل، ۳۴۱/۲، بخاری، /صحيح، ۹۷/۶ و ۱۳۸/۸، مسلم، ۹۳/۱، بیهقی، ۴/۹) «آیات» در این حدیث، به معجزات تفسیر شده است، معجزاتی که شأن بیننده‌ی آن اقتضا می‌کند با دیدن آن، به پیامبر ایمان بیاورد. (ابن حجر، فتح‌الباری، ۴/۹).

۲- ارتباط معجزه و عقل

سیوطی معجزات انبیاء (ع) را دارای دو گونه‌ی اصلی می‌داند: معجزات حسی و معجزات عقلی؛ او عقیده دارد بیشتر معجزات بنی‌اسرائیل حسی بوده است اما بیشتر معجزات این امت، عقلی است (سیوطی، ۳۱۱/۲).

نکته‌ای که درباره‌ی این تقسیم باید مورد توجه واقع شود، آنست که: گرچه برخی معجزات حسی و برخی دیگر عقلی نام گرفته‌اند، اما حجت الهی در هیچ کدام از آنها بدون یاری عقل بر آدمی تمام نخواهد شد. عقل نه تنها انسان را به ضرورت اصل معجزه

رهنمون گشته است، بلکه وی را یادآور می‌شود که: صدور معجزه از جانب خداوند به دست کسی که امکان دارد به دروغ ادعای نبوت کند، محال است. این امر با قاعده‌ی حسن و قبح عقلی به دست می‌آید و در تمام اعصار یاریگر بشر بوده است (نک: حکیم، ۱۲۸؛ سبحانی، الفکر الخالد، ۲۶۶/۱). آیه‌ی «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ...» (الاعراف، ۱۴۶) نیز ممکن است به همین مسأله دلالت داشته باشد. (نک: طبرسی، مجمع‌البیان، ۷۳۶/۴).

نقش عقل در همین مرحله به پایان نمی‌رسد. فضیلت معجزه‌ی عقلی بر کسی پوشیده نیست، اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که در معجزه‌ی حسی نیز بعد از مرحله‌ی ادراک معجزه با حس، عقل است که عهده‌دار دیگر مراحل است؛ بعد از اینکه فرد به معجزه علم پیدا کرده و بر آن وقوف یافت، می‌فهمد که از انجام مانند آن عاجز است و به این امر یقین می‌کند. پس هر آیه‌ی روشنی که پیامبر به عنوان برهانی بر صداقت خود ارائه کند، در قلب هر انسان عاقلی به گونه‌ای اقامه می‌شود که درمی‌یابد این امر از حوزه‌ی قدرتش خارج است و جز پیامبری به اذن پروردگار، کس دیگری توان آوردن آن را ندارد؛ در نتیجه قوم هر پیامبر نیازی ندارند که ابتدا در آوردن مانند آن بکوشند و آنگاه خود را عاجز ببینند، بلکه بدون اینکه در آوردن مانند آن طمع کنند، یقین می‌کنند که آنچه او آورده است، از قبیل آنچه خود دارند نیست (توفیق، ۴-۵).^۱ حتی کسانی که موفق به مشاهده‌ی عینی معجزات حسی نمی‌شوند و تنها راه اطلاع آنها

۱. اینکه ما ناتوانی بشر از آوردن چیزی همانند معجزه‌ی انبیاء را تنها در کنار کوشش بسیار او برای هم‌اوردی تصور می‌کنیم، گویا ناشی از تأثیر کلمه ایست که برای بیان بینه‌ی انبیاء برگزیده‌ایم؛ تنها زمانی گفته می‌شود که فرد از انجام امر عاجز شده است، که درباره‌ی آن کوشش کرده باشد. اما این کلمه‌ای نیست که وحی در این باره برگزیده باشد؛ بلکه قرآن تعبیراتی چون آیه، برهان و سلطان را در این باره آورده است (نک: توفیق، ۳). البته می‌توان این واژه را این گونه توجیه کرد که عقل آدمی، طی فرآیندی که پس از دریافت معجزه پشت سر می‌گذارد، خود را عاجز از آوردن مانند آن می‌یابد. که البته این امر برای متخصصان سریع‌تر و برای دیگران بعد از ضمیمه کردن نظر متخصصان صورت می‌گیرد. در نتیجه، حجیت عقل همراه با حجیت معجزه وجود دارد و در حقیقت مکمل آنست. اما اینکه برخی گزارش‌های تاریخی گویای آنند که بعضی از مشرکان در زمان رسول‌الله (ص) برای هم‌اوردی با قرآن تلاش کرده‌اند، نمی‌تواند ناقض این مطلب باشد. چون بی‌عقلی یا کم‌عقلی برخی با یقین ناشی از معجزات منافات ندارد. همانطور که اگر کسی با شنیدن حقیقت درخواست عذاب کند، این به حق و روشنی آن ضرری نمی‌رساند: «وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنَّ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (الانفال، ۳۲).

از این معجزات، خبر متواتر است، از دخالت عقل برکنار نیستند؛ چرا که در باب اخبار متواتر نیز یقین صرفاً پس از یک فرایند عقلی که به قطع بر عدم تبانی راویان بر کذب می‌انجامد، حاصل می‌شود (نک: جبر، ۸۳۵؛ تهانوی، ۱۴۴۶/۲).

ارتباط عقل و اعجاز تا بدان جاست که خواجه نصیرالدین طوسی ایمان آوردن به نبی به واسطه‌ی معجزه را در واقع ایمان آوردن آدمی به عقل خویش می‌شمارد (نک: خواجه نصیرالدین، ۱۰۸). و تفتازانی با وجود تفکر اشعری، بر این باور است که اصلاً چیزی به عنوان دلیل نقلی محض باطل است؛ چرا که دست کم صدق مخبر باید به وسیله‌ی عقل تأیید گردد. در نتیجه، دلیل نقلی نیز از پاره‌ای مقدمات عقلی بهره می‌برد؛ چرا که اگر سلسله‌ی صدق مخبران به کسی که صدق او به واسطه‌ی عقل دانسته می‌شود منتهی نگردد، دور و تسلسل لازم می‌آید. وی دلالت معجزه بر صدق نبی نیز از این گونه شمرده است (نک: تفتازانی، ۱/۲۸۰-۲۸۱).

در نتیجه، حجیت عقل همزمان با حجیت معجزه وجود دارد و در حقیقت مکمل آنست.

۳- تناسب معجزات با فنون هر عصر

چنان‌که در متن روایت مورد بحث ملاحظه شد، معجزه‌ی هر پیامبر، بر حسب هنر و علم اجتماع زمانش، با معجزه‌ی رسول دیگر متفاوت است. تا به این وسیله، حجت الهی به گونه‌ای رساتر بر آنان تمام شود؛ آیت الله خویی می‌گوید: «اگر معجزه را به خرق قوانین طبیعت تعریف می‌کنیم؛ به گونه‌ای که از توان سایر افراد بشر خارج است، بدون شک شناخت آن نیز مخصوص به عالمان صنعت مشابه با آن است. آنان تشخیص می‌دهند که انجام چه امری از قدرت بشر خارج است و کدام در توان اوست. اما مادامی که فرد به مبادی علم مشابه آگاه نیست، دریچه‌ی شک به روی او گشوده است» (خویی، البیان، ۴۰).

در این زمینه باید توجه داشت که گرچه حجت بر عالمان آن فن به گونه‌ای رساتر تمام می‌شود، اما دیگران نیز از آن جهت که این حرفه را از مردم زمان خود فراوان دیده‌اند، با ظهور معجزه به تمایز آیت نبی با آنچه نزد دیگران است، آگاه می‌شوند. همچنان که بنت الشاطی در مورد قرآن، به تمایز «ادراک اعجاز» و «تحدی» توجه داده است: از آنجا که قرآن معجزه است، امر آن برای هر کسی که دارای سلیقه‌ی عربی اصیل است، آشکار است و ادراک اعجاز آن، برای همه‌ی کسانی که در عصر بعثت می‌زیسته‌اند، میسر بوده و نه فقط برای بلیغان آنها. اما تحدی به آوردن سوره‌ای مانند

آن، فقط بر بلغای آنها عرضه شد (بنت الشاطی، ۳۹).

تناسب معجزات در خبر دیگری که یعقوبی به صورت مرسل از جعفر بن محمد (ع)^۱ روایت کرده، با این بیان آمده است: خداوند متعال پیامبری را مبعوث نکرد مگر با آنچه بر اهل زمان او غلبه داشت، موسی بن عمران را بر قومی بر انگیخت که بیشتر آنها اهل سحر بودند، لذا پیامبرش را با آنچه سحرشان را نابود کند، مثل: عصا و يد [بیضاء]، ملخ، شپش، قورباغه، خون، شکافتن دریا و انفجار سنگ برای خروج آب و محو شدن چهره‌هاشان فرستاد. داود را در زمانی که بیشتر مردمش اهل صنعت بودند مبعوث کرد؛ در نتیجه آهن را برای او نرم کرد و به او صوتی زیبا عطا کرد. سلیمان را در زمانی برانگیخت که مردمش اهل ساختمان‌سازی و طلسمات و عجائب بودند؛ لذا باد و جن را به تسخیر او درآورد. و عیسی را در زمانی فرستاد که مردمش بیشتر به طبابت می‌پرداختند؛ در نتیجه او را با زنده کردن مردگان و شفای کوری و پیسی مبعوث نمود و محمد (ص) را در زمانی که مردمش اهل کلام و سجع بودند؛ لذا او را با قرآن مبین فرستاد» (یعقوبی، ۳۵/۲ و ۳۴).

۴- جاودانگی اعجاز قرآن

ابن سینا در رساله «فعل و انفعال» انواع معجزات را سه‌گونه دانسته و در خلال آن، چگونگی اعجاز قرآن را نیز یادآور شده است: ۱. صنفی که متعلق به فضیلت علم بوده و آنست که خداوند علم را بدون تعلیم و تعلم به مستعد بدهد تا از نظر علمی به آنچه او بخواهد، علم بیابد: «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» (النساء، ۱۱۳). ۲. صنفی که متعلق به فضیلت تخیل قوی است؛ اینگونه که به مستعد توان اطلاع بر غیب امور را ببخشد به گونه‌ای که از غیب سخن گوید: «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ» (الهود، ۴۹). این دو گروه متعلق به قوه مدرکه‌ی نفس انسانی هستند و داخل در نوع تأثیر نفسانی در نفسانی می‌باشند. حکما معتقدند اعجاز قرآن از همین دو گونه است و این به دلیل فصاحت و بلاغت و نظم بدیع آن در دلالت بر علوم عقلی متعلق به معرفت خداوند، ملائکه، کتب و رسولان و علوم غیبی گذشته و آینده است... (نک: ابن سینا، ۲۲۱-۲۲۵).

۱. قرینه‌ی دیگری جز همین نام برای اطمینان یافتن به اینکه این شخص امام صادق (ع) است، یافت نشد. متن این روایت - که از نظر مضمون با روایت مورد بحث ما شباهت دارد - نیز در منابع حدیثی مشاهده نشد. اما علامه عسکری که این روایت را از همین منبع نقل کرده است، به نام امام صادق (ع)

تصریح نموده است (نک: عسکری، ۲۸/۲).

گرچه مشهورترین وجه اعجاز قرآن، که در این خبر نیز به آن اشاره شده، فصاحت و بلاغت آن است، اما حق اینست که قرآن دارای وجوه متعددی از اعجاز است که از دیرباز تا کنون مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است (نک: باقلانی، ۲۸-۳۰؛ بغدادی، ۱۴۷-۱۴۸ و...).

علامه طباطبایی در این باره به عمومیت تحدی در آیهی «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (الاسراء، ۸۸) و عدم اختصاص آن به گروهی خاص استدلال کرده است: اگر تحدی تنها به بلاغت قرآن و اسلوب آن بود، مخاطبان تحدی از قومی خاص یعنی عرب فصیح جاهلی، آن هم قبل از اختلاط و فساد زبان فراتر نمی‌رفت؛ حال آنکه آیه، همه‌ی انس و جن را مخاطب قرار داده است. وجه اعجاز قرآن غیر از بلاغت، هر صفت خاصی است که قرآن دارای آن است؛ مانند معارف حقیقی، اخلاق فاضله، احکام تشریعی، اخبار غیبی و معارف دیگری که بشر در هنگام نزول به آن پی نبرده بود. قرآن برای بلیغ در فصاحت و بلاغتش معجزه است، برای حکیم در حکمتش، برای عالم در علمش، برای جامعه‌شناس در جامعه‌شناسی‌اش، برای قانون‌گذار در قوانینش و... (طباطبایی، ۵۹/۱-۶۰). ایشان در بیان برخی وجوه اعجاز قرآن که به همه‌ی آنها تحدی نیز کرده است، به علم، آورنده‌ی قرآن، اخبار از غیب و عدم اختلاف در قرآن پرداخته و تحدی به بلاغت را در آخرین وجه مطرح نموده است (نک: همو، ۶۲/۱-۷۲).

در نتیجه، گرچه مردمان عصرهای بعد به دلیل عدم فصاحت، اعجاز بلاغی قرآن را همچون مردم عصر نزول درک نمی‌کنند، اما این بدان معنا نیست که معجزه‌ی پیامبر ما نیز همچون معجزه‌ی دیگر انبیاء باشد؛ چرا که در قرآن وجوه دیگری از اعجاز وجود دارد که از خلال آنها آگاهی به الهی بودن این معجزه برای مردم دیگر اعصار نیز حاصل می‌گردد. قرآن معجزه‌ی جاودان است؛ یعنی اهل هر عصری، وجهی از اعجاز آن را درک می‌کنند و به واسطه‌ی آن به صداقت رسول پی می‌برند. (نک: هیتو، ۶۶-۶۸)

نبوت پیامبران گذشته محدود به زمان خود آنها بود؛ لذا به اقتضای حکمت، معجزه‌ی آنها نیز از نظر زمانی محدود بود؛ برخی از مردم آن زمان، با مشاهده‌ی مستقیم آن معجزات و برخی دیگر با دریافت خبر متواتر شاهدان، حجت الهی را دریافت کردند. اما بر شریعتی که همیشگی است، واجب است که معجزه‌ی شاهد صدق آن نیز ابدی باشد^۱ (خویی، /البیان، ۴۶). بدان روی که قرآن در عصرها و مصرها باقی مانده

۱. در این باره توجه به این نکته ضروری است که: گرچه معجزات پیامبران گذشته بدان لحاظ که از

است، اعجاز آن به صورت بالوجدان برای ما قابل اثبات است (نک: خمینی، ۴۴۹/۴). در نتیجه می‌توان گفت: اگر آیت خاتم پیامبران از جنس کلام است، فقط به دلیل سخنوری مخاطب اولیه نیست، بلکه جاودان بودن این معجزه اقتضا می‌کرد که از جنس کلام باشد؛ چرا که «معجزه‌ی کلامی» بادوام‌تر بوده و در عقول ثبات بیشتری دارد (نک: میرداماد، ۴۸۱). به همین لحاظ، قرآن کریم «معجزه‌ی عقلی» نیز نامیده می‌شود. محقق سبزواری در این باره می‌نگارد: ... اهل معنی را، اعتنا به معجزه قولیه بیشتر است، از معجزات عملیه، چه مشاهدین اینها، خالی از التباس و وسواس نیستند، چه حاکم در عملیات، «حسن» است و معیّر «عقل عملی»، به خلاف معجزه قولیه که معیّر و نقاد در آن، «عقل نظری و قیاد» است. پس، قرآن معجزه باقیه است، بر صفحه دهر که خدای تعالی به پیغمبر ما عطا فرموده و به هیچ پیغمبر، معجزه باقیه کرامت نفرموده» (محقق سبزواری، ۴۷۴).

در روایتی از رسول گرامی اسلام (ص) نقل شده است: «مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ نَبِيٍّ إِلَّا أُعْطِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْهُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (بخاری، الصحيح، ۱۳۸/۸) ابن حجر در شرح این خبر می‌گوید: گفته‌اند مراد از «وَأِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْهُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ» آنست که معجزه‌ی قرآن تا روز قیامت پایدار است؛ این معنا با عبارت «فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» تعقیب شده است تا فایده‌ی فراوان و نفع عمومی این معجزه‌ی پایدار را برساند. (نک: ابن حجر، فتح الباری، ۱۸۶/۱۴)

محمد بن موسی رازی از پدرش آورده است: «امام رضا (ع) باری از قرآن یاد کرد و حجت همراه با آن و آیت و معجزه‌ی موجود در نظم آن را بزرگ شمرد و فرمود: قرآن ریسمان محکم الهی است ... خداوند آن را برای یک زمان خاص قرار نداده است بلکه راهنمای برهان و حجت بر هر انسانی است...» (صدوق، عیون أخبار الرضا (ع)، ۱۳۰/۲).

حجیت عقل

در متون روایی شیعه، عقل نیز همچون پیامبران به عنوان حجت الهی معرفی می‌شود.

→ نوع محسوس بوده و از لحاظ وجودی باقی نمانده‌اند، برای ما قابل مشاهده و توصیف دقیق نیستند؛ اما برای ما نیز به طریق تواتر ثابت شده‌اند؛ همانطور که برخی معجزات نبوی این‌گونه ثابت می‌شوند. تاکنون نیز کسی نتوانسته است کاری چون اعجاز موسوی و صنع عیسوی انجام دهد، گرچه طب و دیگر صنایع پیشرفت زیادی کرده‌اند. (نک: خمینی، ۴۴۶/۴ و ۴۴۹) به همین دلیل است که راوندی می‌گوید: معجزه به زمان و مکان مخصوصی تعلق ندارد (راوندی، ۱۰۳۲/۳).

برای نمونه، امام کاظم(ع) خطاب به هشام بن حکم می‌فرمایند: «... ای هشام! همانا خداوند دو حجت بر مردم دارد؛ حجت ظاهر و حجت باطن. حجت ظاهر، رسولان، انبیاء و ائمه و حجت باطن عقل‌ها هستند...» (کلینی، ۱۶/۱). و یا در حدیثی از امام صادق(ع) آمده است: «حجت خدا بر بندگان پیامبر و حجت میان بندگان و خداوند، عقل است» (همو، ۲۵/۱).

در شرح حدیث اخیر و بررسی تفاوت حجیت عقل و حجیت رسول که موجب تغییر سیاق این حدیث شده، آراء گوناگونی ابراز شده است (نک: مجلسی، *مرآة العقول*، ۸۰/۱؛ فیض کاشانی، ۱۱۳/۱؛ مازندرانی، ۳۰۸/۱). اما آنچه مشخص است، اینکه: عقل و پیامبر در کنار هم و همزمان حجت را بر بشر تمام می‌کنند؛ در این دو حدیث هم، هیچ کدام از این دو حجت محدود به زمان یا مردمی خاص نشده است. اما معجزه حجتی است که بعد از این دو حجت ارائه می‌شود؛ آنگاه که رسول همراه با دعوتی عقل‌پذیر و فطرت‌پسند آمد، آنها که اهل اندیشه‌اند، بی‌درنگ دعوت حق را می‌پذیرند: «وَبَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ...» (سبأ، ۶). و تنها کسانی که حق ستیزند، در برابر آن ایستادگی می‌کنند: «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (الزخرف، ۷۸). اینها نشانگر آنست که معجزه یک ضرورت تبلیغی نیست بلکه یک ضرورت دفاعی است؛ پیامبران دعوت خود را از همان روز نخست با معجزه آغاز نمی‌کنند، بلکه آنگاه که با شبهات منکران روبرو شدند، معجزه ارائه می‌دهند. و اساسا کسانی از پیامبر اسلام(ص) و دیگر پیامبران(ع) درخواست معجزه می‌کردند که خواهان ایجاد شبهه و تردید در مردم بوده‌اند: «وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا...» (الاسراء، ۹۰) (نک: معرفت، ۲۸۹-۲۹۲).

ابن شهر آشوب ذیل آیهی «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (الاسراء، ۱۵)، گفتاری دارد که اهمیت بسیار حجت عقل را آشکار می‌سازد: «عدلیه اتفاق نظر دارند که جائز است خداوند عذاب کند؛ حال آنکه رسولی نفرستاده باشد و به تکلیف عقلی آنها اکتفا نماید. در آیه دلالتی بر اینکه اگر خداوند رسولی نفرستاده باشد، جایز نیست که آنها را به خاطر قبائح عقلی عقاب کند، وجود ندارد...». (ابن شهر آشوب، *متشابه القرآن*، ۷۹/۲)

شاید بتوان گفت که قرآن از آن‌رو که علاوه بر اعجاز، متن دعوت را هم در بر دارد، هم یک ضرورت تبلیغی است و هم یک ضرورت دفاعی. اما جالب آنکه قرآن، وجه اعجاز و صلابت خود را بعد از آن که به حالت تشکیک مشرکان و منافقان اشاره کرده است،

بیان می‌دارد: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (البقره، ۲۳) (نک: معرفت، ۲۹۲). نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، اینکه: مراد از عقل در این مبحث، عقل نظری و فلسفی محض نیست؛ بلکه مراد عقل عام بشری با لحاظ اصول فطری و قواعد غیر اکتسابی آن است.

قرار گرفتن حجیت عقل در برابر حجیت قرآن در انتهای حدیث

ابتدای این حدیث در مقام بیان حجت پیامبران است و قرآن به عنوان حجت پیامبر اسلام (ص) معرفی شده است. در انتها خبر، راوی درباره‌ی حجت زمان خود می‌پرسد و امام (ع) عقل را معرفی می‌نماید: «... فَمَا الْحُجَّةُ عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْمَ قَالَ فَقَالَ (ع) الْعَقْلُ يُعْرِفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ وَ الْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُهُ قَالَ فَقَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ هَذَا وَ اللَّهُ هُوَ الْجَوَابُ...». وجه رویارویی میان اعجاز قرآن و عقل چیست؟

براساس آنچه گذشت، عقل در هر زمان و نیز هم زمان با روی دادن اعجاز، حجت بوده و در تکمیل دلالت اعجاز یاری رسان است. این امر، خصوصاً در مورد قرآن که از جنس کلام است، بیشتر رخ می‌نماید؛ لذا معرفی آن به عنوان حجت دوران بعد از عصر نزول، به معنای کاستن از حجیت قرآن به دلیل از بین رفتن قریحه و ذوق ادبی اعراب، نیست. بلکه شاید مراد از این تقابل، پر رنگ‌تر کردن بعد عقلی اعجاز قرآن در ناحیه‌ی مفاهیم آنست؛ آن هم در کنار بعد ادبی - چنان‌که در بخش اول، تأکید بیشتر بر بعد ادبی آن بود - . مفاهیمی که دقت در معیارهای آن، می‌تواند راهگشای کسانی باشد که به این معجزه ایمان آورده‌اند و حال - در زمانی که همه ادعای اجرای احکام قرآن و پیروی از آن را دارند - به دنبال کسانی می‌گردند که بعد از نبی اکرم (ص)، وظیفه‌ی تبیین صحیح آیات آن و امامت جامعه‌ی اسلامی را به عهده دارند. گویا بر همین اساس است که شارحان اصول کافی، این بخش از حدیث را اشاره‌ای به «حجت برای تشخیص امام» دانسته‌اند، البته با عباراتی گوناگون که آنها را در ادامه نقل می‌کنیم:

۱. **صدر المتألهین (م. ۱۰۵۰ق):** هنگامی که فرمود: حجت بر مردم در زمان هر کدام از انبیاء (ع) معجزه‌ی آن نبی بوده است؛ معجزه‌ای از جنس آنچه بر آن قوم غلبه دارد و آنان به آن ایمان می‌آورند و صدق ادعای نبی را بعد از مشاهده‌ی آن معجزه در می‌یابند؛ چرا که بیشتر مردم اطاعتشان از معجزه‌ی حسی بیشتر است، کلام بدین جا رسید: حال که پیامبران مورد تأیید با معجزه حضور ندارند، و دلیل نقلی برای کسب ایمان و یقین

کافی نیست، و قرآن گرچه تا کنون باقی است، لیکن غریزه‌ی فصاحت بر مردم غلبه ندارد تا حجیت آن را دریابند، حجت چیست؟ و آن حضرت (ع) چنین پاسخ گفت: حجت بر آنها در این زمان، فقط عقل است، که به وسیله‌ی آن، حق از باطل و راست از دروغ شناخته می‌شود؛ به وسیله‌ی عقل، کسی را که به خدا و پیامبرش سخن درستی را نسبت می‌دهد، از کسی که به آنها دروغ می‌بندد، شناخته می‌شود. این اشاره‌ای به پیشرفت استعدادها و ظرافت قریحه‌ی این امت مسلمان دارد که به واسطه‌ی عقل‌هایشان، از مشاهده‌ی معجزات محسوس بی‌نیاز شده‌اند. (صدر المتألهین، شرح أصول الکافی، ۵۵۲/۱)

سخن صدر المتألهین را نمی‌توان به معنای انکار اعجاز قرآن دانست. همو در اثر دیگرش «المبدأ و المعاد»، ابتدا اصول معجزات و کرامات را در سه خصوصیت می‌داند که در قوای سه‌گانه‌ی ریشه دارند: ۱. نظری و عقلی که به واسطه‌ی آن علوم بدون تعلیم به فرد افاضه می‌گردد، ۲. قوه متخیله که فرد با آن غیب را در بیداری می‌بیند، ۳. قدرت نفس از نظر عملی که سرچشمه‌ی معجزات عملی است. او در ادامه، با فضیلت‌ترین اجزاء نبوت را مرتبط با خاصیت اول شمرده و می‌افزاید: از این رو، بزرگترین معجزه‌ی نبی (ص) قرآن است که مشتمل بر معارف الهی و حقائق مبدأ و معاد است به وجهی که جز راسخان در علم از امتش، از درک آن عاجزند و از غیب و افعال خارق عادت در آن خبر داده شده است. نفس قرآن از جمله معجزات عقلی است که ذهن عقلا از درک آن ناتوان شده و زبان فصیحان از توصیف آن بازمانده است. (نک: صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، ۴۸۰-۴۸۳)

۲. مولی محمد صالح مازندرانی (م. ۱۰۸۱ق): آنگاه که ابن سکیت دانست هیچ عصری خالی از نبی و وصی‌ای که به سوی خدا فراخواند نیست، و نیز دانست که قرآن حجت خلق و دلیلی بر صداقت نبی ماست، از حجت و دلیل صداقت داعی بعد از او پرسید، - چرا که قرآن فقط با تفسیر راستگویی که از جانب خداوند تأیید شده باشد، برطرف کننده‌ی اختلافات است - امام در پاسخ فرمود: «العقل یعرف به الصادق علی الله فیصدقه و الکاذب علی الله فیکذبه» زیرا که در نظر عقل ممنوع است که پیامبر برود و امتش را رها کرده خلیفه‌ای بر آنها نگمارد. پس هر آنکه او نصب کند صادق است و دیگر مدعیان کاذبند. نیز به این دلیل که عقل خالی از شائبه‌ی اوهام، بعد از نزول کتاب و استقرار دین و تکمیل سنت، در می‌یابد که صادق علی الله کسی است که دانا و حکم کننده به احکام کتاب و سنت است و کاذب بر خدا خلاف اوست. همچنین اگر به

مقتضای عقل - که تصدیق صادق و انجام اوامر او و دست کشیدن از مناهی اوست - عمل کند، حجت بر خلق تمام می‌شود. (مازندرانی، ۳۰۵/۱)

گرچه دیگران نیز این بخش از حدیث را به معنای طلب حجت برای تشخیص امام دانسته‌اند، اما علتش همانست که پیشتر اشاره شد: در زمانی که همه ادعای خلافت رسول خدا (ص) و عمل به احکام قرآن را دارند، با چه حجتی جز عقل، می‌توان راستگو را از دروغگو تشخیص داد؟ اما اینکه مولی صالح معتقد است: «قرآن فقط با تفسیر راستگویی که از جانب خداوند تأیید شده باشد، برطرف کننده‌ی اختلافات است» صحیح به نظر نمی‌رسد. بلکه حجت دانستن عقل اقتضا دارد که سطحی از معارف قرآن، که به شناخت راستگو از دروغگو می‌انجامد، با عقل دانسته شود. چنان که آیات دعوت کننده به تدبر در قرآن، یکی از دلایل امکان فهم قرآن شمرده شده است. علامه طباطبایی نیز بعد از اشاره به کریمه‌ی «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (النساء، ۸۲)، می‌فرماید:

آیه بر اینکه دستیابی به معارف قرآنی با تدبر و بحث ممکن می‌گردد، دلالتی واضح دارد. تدبر اختلاف ظاهری آیات را برطرف می‌نماید و در مقام تحدی بودن آیه، جایی برای ارجاع فهم معانی آیات به فهم صحابه، تابعین و حتی رسول‌الله (ص) باقی نمی‌گذارد؛ چرا که بیانات نبی اکرم (ص) یا موافق با ظاهر لفظ است که این در نتیجه‌ی تدبر در لفظ آیات بدست می‌آید و یا موافق با ظاهر آیه نیست که این خارج از محدوده‌ی تحدی است و حجت با آن تمام نمی‌شود. ایشان در ادامه تذکر می‌دهد: البته تفاسیل احکام را تنها با بیان نبی اکرم (ص) می‌توان بدست آورد؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (الحشر، ۷) (طباطبایی، ۸۴/۳).

۳. فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱ق): الیوم؛ یعنی این زمان که غریزه‌ی فصاحت بر مردم غلبه ندارد تا به حجیت قرآن پی ببرند. عقل، تنبیهی دارد بر پیشرفت استعدادات و لطافت قریحه‌ی این امت، به گونه‌ای که به واسطه‌ی عقلشان از مشاهده‌ی معجزات محسوس بی‌نیاز شدند چرا که ایمان به واسطه‌ی معجزه شیوه‌ی عوام است. [به واسطه‌ی عقل] آنکس که به علت علمش به کتاب الله و رعایت آن و تمسک به سنت، سخن راست را به خدا نسبت می‌دهد، از آنکس که به دلیل جهلش به کتاب خدا و ترک آن و مخالفت با سنت، بر خدا دروغ می‌بندد، متمایز شود. به واسطه‌ی عقل، عامل به کتاب‌الله و سنت از غیر آن متمایز می‌شود (فیض کاشانی، ۱۱۳/۱ و ۱۱۲).

سخنان فیض متناقض به نظر می‌رسد؛ او از سویی پی بردن مردمان بعد از عصر نزول به حجیت قرآن را به دلیل عدم فصاحت آنان منتفی می‌شمارد^۱ و از دیگر سو، حجیت عقل را به دلیل منتهی شدنش به شناسایی عامل به کتاب خدا می‌پذیرد. و این در واقع واقع اعترافی به راهیابی مردمان دوره‌های بعد به حجیت قرآن به واسطه‌ی عقل است.

۴. علامه مجلسی (م. ۱۱۱۰ق)، معنای سخن را از سیاق حجت و معجزه‌ی انبیاء(ع) منصرف دانسته و عقل را حجتی برای شناخت عامل به کتاب‌الله و سنت معرفی می‌نماید؛ کسی که تبعیت از او واجب است. توضیح بیشتر مجلسی نشانگر آن است که او عقل را حجتی برای تشخیص ولی امر و امام واجب‌الاطاعه می‌داند. (مجلسی، مرآة العقول، ۷۹/۱)

در نتیجه، انتهای این حدیث در مقام سلب حجیت از قرآن نیست، بلکه عقل را به عنوان حجتی معرفی می‌نماید که می‌تواند به فهمی از کتاب خدا نائل آید که عملکرد کسانی را که ادعای عمل به قرآن را دارند، با ملاک‌های قرآنی سنجیده و راستگو را از دروغگو تشخیص دهد. ابن سکیت - که راوی همین خبر است - روایتی را از امام هادی(ع) - که مصدر همین روایت است - نقل می‌کند که تأیید می‌کند مراد حدیث محل بحث ما، قطعاً خدشه در حجیت قرآن نیست: از ابوالحسن علی بن محمد بن رضاع) پرسیدم: چگونه است که قرآن بر درس و بحث جز طراوت نمی‌افزاید؟ فرمود: زیرا خداوند آن را برای زمانی مخصوص و مردمی خاص قرار نداده است؛ در نتیجه، قرآن در هر زمان جدید است و نزد همه‌ی اقوام تا روز قیامت تازه است. (طوسی، الأمالی، ۵۸۰، ۵۸۱)

نتیجه‌گیری

در انتهای حدیث تناسب معجزات، ظاهراً حجیت عقل در مقابل حجیت اعجاز قرآن قرار گرفته است. این مقاله، جهت ارائه‌ی راهکاری برای فهم دلیل رویارویی حجیت عقل و اعجاز قرآن - که موهم عدم حجیت قرآن به دلیل عدم فصاحت مردمان زمان‌های بعد از نزول است، - به بررسی نقش عقل در حجیت معجزات - اعم از حسی و عقلی - پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که عقل - حتی در معجزات حسی - همزمان با ارائه‌ی معجزه

۱. آنچه ذیل عنوان «جاودانگی اعجاز قرآن» پیرامون وجوه مختلف اعجاز قرآن و در نتیجه جاودانگی آن در طول اعصار مختلف از نظر گذشت، در نقد این تفکر، کافی به نظر می‌رسد.

مطرح بوده و در اتمام حجیت آن، نقش بسزایی ایفا می‌نماید. از سویی دیگر، با اشاره به ابعاد گوناگون قرآن و جاودانگی اعجاز آن، حجیت آن در تمام اعصار نتیجه‌گیری می‌شود. بنابر این مقدمات، قابل دریافت است که انتهای این حدیث در مقام سلب حجیت از قرآن نیست، بلکه عقل را به عنوان حجتی معرفی می‌نماید که توان دارد به فهمی از کتاب خدا نائل آید که عملکرد کسانی را که ادعای عمل به قرآن دارند، با ملاک‌های قرآنی سنجیده و حجت خدا بعد از نبی اکرم(ص) را شناسایی نماید.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی جمهور احسائی، *عوالی اللآلی*، انتشارات سید الشهداء (ع)، قم، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن حبان بستی، محمد، *کتاب الثقات*، مؤسسة الكتب الثقافية - حیدرآباد، ط الأولى، ۱۳۹۳ق.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تقریب التهذیب*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیة، بیروت، ط الثانية، ۱۴۱۵ق.
۵. همو، *تهذیب التهذیب*، دارالفکر، ط الاولى، ۱۴۰۴ق.
۶. همو، *فتح الباری*، دار احیاء التراث العربی، ط الرابعة، بی‌تا.
۷. ابن حنبل، احمد، *المسند*، دار صادر، بیروت، بی‌تا.
۸. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، به تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیة، بیروت، ط الأولى، ۱۴۱۲ق.
۹. ابن داود حلّی، حسن بن علی، *الرجال*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳ق.
۱۰. ابن سیده، علی بن إسماعیل، *المحکم و المحيط الأعظم*، تحقیق: عبدالحمید هندای، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۰۰م.
۱۱. ابن سینا، *الرسائل*، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ق.
۱۲. ابن شعبه حرانی، حسن، *تحف العقول عن آل الرسول*، تصحیح: علی اکبر غفاری، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل أبی طالب (ع)*، مؤسسه انتشارات علامه، قم، ۱۳۷۹ق.
۱۴. همو، *متشابه القرآن و مختلفه*، تحقیق: حسن مصطفوی، بیدار، قم، چ اول، ۱۴۱۰ق.
۱۵. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الکتاب العرب، بی‌جا، ۱۴۲۳ق.

۱۶. ابوالمعالی النوری، *موسوعة اقوال دارقطنی*، بی نا، بی جا، بی تا.
۱۷. احمدی، محمد امین، «معجزه»، جستارهایی در کلام جدید، جمعی از نویسندگان، سمت - دانشگاه قم، قم، چ اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. باقلانی، *إعجاز القرآن*، تعلیق: ابو عبد الرحمن عویضة، دار الکتب العلمیة، بیروت، چ اول، ۱۴۲۱ ق.
۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، المكتبة الإسلامية، دیار بکر، ترکیا، بی تا.
۲۰. همو، *الصحيح*، دارالفکر، بیروت، بی تا.
۲۱. برقی، احمد بن محمد، *الرجال*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
۲۲. بغدادی، عبدالقاهر، *أصول الإیمان (أصول الدین)*، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، دار و مكتبة الهلال، بیروت، ۲۰۰۳ م.
۲۳. بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمن، *الإعجاز البیانی للقرآن*، دارالمعارف، قاهره، ۱۹۷۱ م.
۲۴. بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، دارالفکر، بیروت، بی تا.
۲۵. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، تحقیق: عبد الرحمن عمیره، الشریف الرضی، افست قم، چ اول، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. تفرشی، مصطفی بن حسین، *نقد الرجال*، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، چ اول، ۱۴۱۸ ق.
۲۷. توفیق، محمود، *إعجاز القرآن الکریم بالصرفه*، جامعة الأزهر، بی تا.
۲۸. تهانوی، محمدعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، مكتبة لبنان ناشرون، بیروت، ط الاولى، ۱۹۹۶ م.
۲۹. جبر، فرید و دیگران، *موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب*، مكتبة لبنان ناشرون، بیروت، ط الاولى، ۱۹۹۶ م.
۳۰. جزائری، نعمت الله، *النور المبین فی قصص الأنبیاء و المرسلین*، بی نا، بی جا، بی تا.
۳۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق: احمد بن عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت، ط الرابعه، ۱۴۰۷ ق.
۳۲. حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل، *منتهی المقال*، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، چ اول، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، چ اول، ۱۴۰۹ ق.
۳۴. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة للفقہ المقارن*، مؤسسه آل البيت، ط الثانية، ۱۹۷۹ م.
۳۵. حموی، یاقوت بن عبد الله، *معجم البلدان*، بیروت، دار صادر، ط الثانية، ۱۹۹۵ م.
۳۶. حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، اسماعیلیان، قم، چ چهارم، ۱۴۱۵ ق.

۳۷. حنفی، حسن، *من العقيدة إلى الثورة*، مكتبة مدبولی، قاهره، بی تا.
۳۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیة، بیروت، ط الاولی، ۱۴۱۷ق.
۳۹. خمینی، مصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ اول، ۱۳۷۶ش.
۴۰. خواجه نصیر طوسی، *تصوّرات (روضة التسليم)*، تصحیح: ایوانف، جامی، تهران، چ اول، ۱۳۶۳ش.
۴۱. خویی، ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، دار الزهراء، بیروت، ط الاولی، ۱۹۷۵م.
۴۲. همو، معجم رجال الحديث، بی تا، ط الخامسة، ۱۴۱۳ق.
۴۳. ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی، ط الثانية، ۱۴۱۳ق.
۴۴. همو، *میزان الاعتدال*، تحقیق: علی محمد بجاوی، دار المعرفة، بیروت، بی تا.
۴۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دارالعلم - الدار الشامیة، دمشق - بیروت، چ اول، ۱۴۱۲ق.
۴۶. راوندی، قطب الدین، *الخرائج و الجرائح*، مؤسسه امام مهدی (عج)، قم، ۱۴۰۹ق.
۴۷. زرکلی، خیر الدین، *الأعلام*، دارالعلم للملایین، بیروت، ط الثامنة، ۱۹۸۹م.
۴۸. سبحانی، جعفر، *مصادر الفقه الاسلامی و منابعه*، دارالأضواء، بیروت، چ اول، ۱۴۱۹ق.
۴۹. همو، *الفکر الخالد فی بیان العقائد*، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، چ اول، ۱۴۲۵ق.
۵۰. سمعانی، عبد الکریم بن محمد، *الأنساب*، تحقیق: عبدالرحمن بن یحیی معلمی، مجلس دائرة المعارف العثمانیة، حیدر آبادکن، ط الأولى، ۱۳۸۲ق.
۵۱. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، *الایقان فی علوم القرآن*، تحقیق: سعید مندوب، دارالفکر، لبنان، ط الأولى، ۱۴۱۶ق.
۵۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح أصول الکافی*، تحقیق: محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چ اول، ۱۳۸۳ش.
۵۳. صدوق، محمد بن علی، *علل الشرائع*، مكتبة الحیدریة، نجف، ۱۳۸۶ق.
۵۴. همو، *عیون أخبار الرضا (ع)*، انتشارات جهان، ۱۳۷۸ق.
۵۵. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مكتبة النشر الإسلامی، قم، چ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۵۶. طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج*، تحقیق: محمد باقر خرسان، دار النعمان، نجف، ۱۳۸۶ق.
۵۷. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چ سوم، ۱۳۷۲ش.
۵۸. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، کتابفروشی مرتضوی، تهران، چ سوم، ۱۳۷۵ش.

۵۹. طوسی، محمد بن حسن، *الأمالی*، انتشارات دارالثقافة، قم، ۱۴۱۴ق.
۶۰. همو، تهذیب الأحکام، دار الکتب الإسلامية، تهران، چ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۶۱. همو، *الرجال*، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق.
۶۲. همو، *الفهرست*، المكتبة المرتضوية، نجف، بی تا.
۶۳. عسکری، مرتضی، *عقائد الإسلام من القرآن الكريم*، کلیة اصول الدین، قم، ط الثانية، ۱۴۱۸ق.
۶۴. عطاردی، عزیزالله، *مسند الامام الرضا(ع)*، المؤتمر العالمی الإمام الرضا(ع)، ۱۴۰۶ق.
۶۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، *خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال*، دارالذخائر، قم، ۱۴۱۱ق.
۶۶. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، چاپخانه علمیه، تهران، ۱۳۸۰ق.
۶۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، انتشارات هجرت، قم، چ دوم، ۱۴۱۰ق.
۶۸. فضل الله، محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، دارالملاک، بیروت، چ دوم، ۱۴۱۹ق.
۶۹. فیض کاشانی، محمد بن محسن، *الوافی*، کتابخانه امیر المؤمنین علی(ع)، اصفهان، چ اول، ۱۴۰۶ق.
۷۰. قرشی، باقر شریف، *حیة الامام الرضا(ع)*، منشورات سعید بن جبیر، بی تا.
۷۱. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق: سیدطیب جزایری، دارالکتاب، قم، چ چهارم، ۱۳۶۷ش.
۷۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۶۵ش.
۷۳. مازندرانی، مولی محمد صالح، *شرح اصول الکافی*، تعلیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، تصحیح: علی اکبر غفاری، بی تا، بی نا، بی جا، بی تا.
۷۴. مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، تحقیق و استدراک: محیی الدین مامقانی، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، بی تا.
۷۵. همو، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، چ سنگی، بی تا.
۷۶. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۷۷. همو، *مرآة العقول*، دارالکتب الإسلامية، تهران، چ دوم، ۱۴۰۴ق.
۷۸. محقق سبزواری، *اسرار الحکم*، تصحیح: کریم فیضی، مطبوعات دینی، قم، چ اول، ۱۳۸۳ش.
۷۹. مسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق: اسعد داغر، دار الهجرة، قم، چ دوم، ۱۴۰۹ق.
۸۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، انتشارات صدرا، تهران، بی تا.

۸۱. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، التمهید، قم، چ پنجم، ۱۳۸۳ ش.
۸۲. مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، تصحیح: علی اکبر غفاری، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
۸۳. مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ، بور سعید، مكتبة الثقافة الدينية، بی تا.
۸۴. میرداماد، محمدباقر، القیسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دیگران، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چ دوم، ۱۳۶۷ ش.
۸۵. نجاشی، احمد بن علی، الرجال، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۷ ق.
۸۶. نمازی، علی، مستدرک سفینه البحار، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۹ ق.
۸۷. نیشابوری، مسلم بن حجاج، الصحیح، دارالفکر، بیروت، بی تا.
۸۸. نوری، میرزا حسین، خاتمة المستدرک، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، چ اول، بی تا.
۸۹. همو، مستدرک الوسائل، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ۱۴۰۸ ق.
۹۰. هیتو، محمدحسن، المعجزة القرآنية الإعجاز العلمي و الغیبی، مؤسسة الرسالة، بیروت، چ چهارم، ۱۴۲۱ ق.
۹۱. یعقوبی، احمد بن أبی یعقوب، تاریخ الیعقوبی، دارصادر، بیروت، بی تا.

