

زیخرا

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

تبیین علمی امور خارق‌العاده از نظر علامه طباطبایی و فخر رازی^۱

سید عبدالرئوف افزالی^۲

چکیده

کم‌تر کسی است که با امور خارق‌العاده آشنا نباشد یا نمونه‌ای از آن‌ها را نشنیده باشد، اما پرسشی که برای بسیاری مطرح می‌شود این است که علت این امور چیست و تبیین علمی آن‌ها از چه قرار است؟ آیا یک امر طبیعی شناخته یا ناشناخته این امور را به وجود می‌آورد یا یک امر فراطبیعی؟ در این پژوهش که به شیوه تحلیلی - توصیفی سامان یافته، تلاش می‌کنیم به این پرسش با تکیه بر آرای علامه طباطبایی و فخر رازی پاسخ دهیم. این دو دانشمند بلندآوازه جهان اسلام در عین حال که هر دو هم متکلم‌اند، هم فیلسوف و هم مفسر، درخصوص این مسئله پاسخ‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. علامه با توجه به مبانی کلامی و فلسفی که اختیار کرده است امر طبیعی را علت معرفی می‌کند و یک تبیین علمی از امور خارق‌العاده ارائه می‌کند، اما فخر رازی با عنایت به مبانی اشعری خود از امر فراطبیعی به‌مثابه علت یاد می‌نماید و تبیین علمی را ناممکن می‌داند.

کلیدواژه‌ها: امور خارق‌العاده، معجزه، کرامت، علامه طباطبایی، فخر رازی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۱۵

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حکمت و دین‌پژوهی، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران. rauf_afzali@yahoo.com

۱. مقدمه

می‌دانیم که در این جهان گاهی چیزهایی اتفاق می‌افتد که با تحلیل ظاهری چندان قابل درک نیست؛ مانند بیرون آمدن ناچه از دل کوه (اعراف، ۷۳؛ راوندی، ۱۴۳۰: ۲۸۲)، سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم (ع) (انبیاء، ۶۸-۶۹)، زنده شدن مرغ‌های چهارگانه برای وی (بقره، ۲۶۰)، شفا یافتن چشمان یعقوب نبی (ع) با پیراهن یوسف (ع) (یوسف، ۹۳)، تبدیل شدن عصای موسی به اژدها، تسخیر باد، دانستن زبان پرندگان (سباء، ۱۰-۱۱ و انبیاء، ۷۹-۸۰؛ بیومی، ۱۹۸۸: ۹۷)، زنده کردن مردگان (آل عمران، ۴۹)، تکلم در گهواره (مریم، ۳۰)، جاری شدن آب از بین انگشتان پیامبر (ص) (بخاری، ۱۴۰۷: ۳/۳۱۰)، تسبیح گفتن سنگ‌دانه‌ها در دستان وی (ابن‌کثیر، بی‌تا: ۱۳۳) که با اهداف خیرخواهانه رخ می‌دهند یا اموری مانند سحر و جادو که با انگیزه‌های بدخواهانه به وقوع می‌پیوندند و در آیات متعددی از قرآن کریم (از جمله بقره، ۱۰۲) به آن‌ها اشاره شده است.

اصطلاحاً این قبیل امور را «امور خارق‌العاده» می‌نامند. اصل موضوع چیز تازه‌ای نیست و قدمتی به اندازه ادیان دارد، اما این بحث که آیا امور خارق‌العاده تبیین علمی دارد یا خیر نسبتاً جدید است. غربی‌ها با عنایت به تفکر تجربی نوعاً منکر تبیین علمی هستند و امور خارق‌العاده را به‌عنوان امور فاقد علت رد می‌کنند (Hawking, 2010: 67)، اما اندیشمندان مسلمان معتقدند که آن‌ها علت دارند و این امور ناقض قانون علیت نیست.^۱ حال که این امور از منظر دانشمندان مسلمان علت دارد پرسش

۱. از منظر فیلسوفان مسلمان قانون علیت یعنی اینکه یک ماهیت که نسبت به وجود و عدم مساوی است نمی‌تواند بدون دخالت غیر محقق شود: «و هذا هو قانون العلیة العام فی الأشياء، و هو أن کل ما یجوز له فی نفسه أن یوجد و أن لا یوجد فهو إما یوجد عن غیره» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۴/۷). به گمان فیلسوفان مسلمان، قانون علیت از ادراکات اولیه عقل است و بدون آن زندگی مختل می‌گردد و بنیان دین فرومی‌ریزد: «و نفی التأثير عن غیره تعالی مطلقاً یستلزم إبطال قانون العلیة و المعلولیة العام الذی هو الرکن فی جمیع أدلة التوحید، و فیه هدم بنیان التوحید... و أما نفی مطلق التأثير ففیه إنکار بدیة العقل و الخروج عن الفطرة الإنسانیة» (همان: ۲۹۵/۱۰). قرآن نیز این اصل را با تمام فروعاتش قبول دارد و بر پایه آن استدلال می‌نماید. «فالقُرآن یسلم حکومة قانون العلیة العام فی الوجود، و أن لكل شیء من الأشياء الموجودة و عوارضها و لكل حادث من الحوادث الكائنة علة أو مجموع علل بها یجب وجوده و بدونها یمتنع وجوده هذا مما لا ریب فیه...» (همان: ۲۹۴/۷). بنابراین، اصل علیت یک اصل فراگیر است و قابل نقض نیست. از نظرگاه فیلسوفان مسلمان پذیرفتن معجزه ناقض اصل علیت نیست؛ چراکه اصل علیت فقط می‌گوید پدیده‌ها و آنچه از خود هستی ندارد باید در اثر تأثیر عامل دیگری به وجود بیاید، اما درباره این مسئله ساکت است که آن عامل دیگر باید مجرد باشد یا مادی، واحد باشد یا کثیر. قانون علیت این را می‌رساند که یک معلول باید علت داشته باشد، اما اینکه آن علت چیست و تعداد آن چقدر است از حوصله قانون علیت بیرون است. به گفته برخی اقتضای اصل علیت این است که یک چیز دیگر باید در ورای امور ممکن باشد تا با ارتباط با او تحقق پیدا کنند اما آن چیز چه است؛ چه شکلی است؛ چگونه اثر می‌کند؛ دیگر اصل قانون علیت آن را اثبات نمی‌کند... قانون علیت یک قانون عقلی مقدم بر تجربه و مستقل از تجربه است، اما شناختن علت‌های خاص امری است تجربی. آزمایش‌کننده با انجام آزمایش در محیط آزمایشگاهی و کم و زیاد کردن متغیرها نشان می‌دهد که چه عواملی می‌توانند به‌عنوان علت مطرح باشند.

اصلی این است که علت آن‌ها چیست؟ آیا علت آن‌ها یک امر طبیعی است یا یک امر فراطبیعی؟ در جهان اسلام بیشتر به تبیین عقلی و فلسفی امور خارق‌العاده توجه شده است و بررسی این موضوع از منظر علمی و تجربی خیلی مورد عنایت نبوده است. ما در این نوشتار سعی می‌کنیم از این منظر و با عنایت به دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی به موضوع نگاه کنیم.

۲. دیدگاه علامه

از منظر علامه علت امور خارق‌العاده همانند امور طبیعی از قبیل علت طبیعی است. همان‌گونه که امور طبیعی دارای علت طبیعی‌اند، امور به‌ظاهر غیرطبیعی (استجاب دعا و معجزه) نیز دارای علت طبیعی‌اند. از منظر علامه قرآن کریم علت طبیعی حوادث طبیعی و غیرطبیعی را به ما معرفی نمی‌کند؛ چراکه این کار در حوزه برنامه الهی نیست، اما به‌طور کلی برای هر پدیده طبیعی یک علت طبیعی در نظر می‌گیرد. به سخن دیگر، بر پایه آموزه‌های قرآنی هر پدیده طبیعی یک مجرای طبیعی دارد که از آن طریق فیض الهی به آن پدیده می‌رسد.

و أما القرآن الکریم فإنه و إن لم یشخص هذه العلة الطبيعية الأخيرة آتی تعلل جمیع الحوادث المادية العادية و الخارقة للعادة (علی ما نحسبه) بتشخیص اسمه و کیفیة تأثیره لخروجه عن غرضه العام إلا أنه مع ذلك یثبت لكل حادث مادی سببا مادیا باذن الله تعالی، و بعبارة أخرى یثبت لكل حادث مادی مستند فی وجوده إلى الله سبحانه (و الكل مستند) مجری مادیا و طریقاً طبیعياً به یجری فیض الوجود منه تعالی إلیه (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۷/۷۶).

علامه این مطلب را که هر پدیده طبیعی علت طبیعی دارد از لوازم پذیرش قانون علیت می‌داند. وقتی قرآن کریم قانون علیت را امضا می‌کند طبعاً به این مطلب نیز اذعان می‌کند که هر پدیده طبیعی علت طبیعی دارد.

و القرآن كما عرفت یصدق قانون العلية العام فی ما بین الموجودات المادية، ینتج أن نظام الوجود فی الموجودات المادية سواء كانت علی جری العادة أو خارقة لها علی صراط مستقیم غیر متخلف و وتيرة واحدة فی استناد کل حادث فیها إلى العلة المتقدمة علیه الموجبة له (همان: ۷۸/۱).

عقل می‌گوید هر پدیده‌ای به حکم آنکه یک پدیده امکانی است نیاز به علت دارد، اما اینکه آن علت چیست، یک امر عقلی نیست، ولاً ما دیگر نیاز به تجربه نداشتیم. با همان عقلی که اصل لزوم علت را ادراک می‌کردیم با همان عقل علت خاص را نیز تشخیص می‌دادیم؛ در حالی که واقعیت این نیست. ما برای تشخیص و تعیین علت یا علت‌های خاص به آزمایش و تجربه نیاز داریم. بنابراین، اصل نیاز به علت از طریق عقل قابل تشخیص است، اما تعیین علت یا علت‌های خاص از این طریق امکان‌پذیر نیست، بلکه فقط از طریق تجربه میسر است (مصباح، معارف قرآن: درس ۱۶: ۱۴۳/۱۴۳). (<http://mesbahyazdi.ir/node/143>).



تبیین علمی امور خارق‌العاده از نظر علامه طباطبایی و فخر رازی

علامه نه تنها اموری مانند استجابات دعا و معجزه را که با اهداف خیرخواهانه رخ می‌دهند معلول علت طبیعی می‌داند؛ بلکه اموری مانند سحر و جادو را که معمولاً با انگیزه‌های بدخواهانه انجام می‌گیرند نیز معلول علت طبیعی قلمداد می‌کند. به گمان او همه امور، چه عادی باشند و چه خارق عادت، و خارق عادت هم چه در مسیر خیر باشد، مانند معجزه و کرامت، و چه در مسیر شر، مانند سحر و کهنات، معلول علل طبیعی‌اند، و در عین حال، به اذن و اراده پروردگار بستگی دارند، و بدون آن هرگز تحقق نمی‌یابند (همو، ۱۳۶۲: ۳۹).

اما چگونه می‌توان گفت که علت امور خارق‌العاده مانند امور عادی از قبیل علت طبیعی است؟ در سطور زیر تلاش می‌کنیم این مطلب را در ضمن چند مقدمه بیان کنیم.

۱-۲. انسان به‌مثابه موجودی دوساحتی

برخلاف مادی‌گرایان که انسان را تک‌ساحتی می‌دانند، از منظر فیلسوفان مسلمان از جمله علامه انسان موجودی دوساحتی است. انسان از یک‌سو مانند دیگر موجودات مادی دارای بدن است و از این حیث هیچ تفاوتی بین او و دیگر اجسام نیست و از سوی دیگر دارای نفس است و همین امر سبب امتیاز او از دیگر موجودات می‌گردد.

از منظر علامه این رویکرد که انسان موجودی دوساحتی است اختصاص به فیلسوفان مسلمان ندارد، بلکه قرآن کریم نیز این اصل را تأیید کرده است. از چشم‌انداز قرآن، انسان موجودی دارای نفس و بدن است و در این میان نفس او از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ چراکه نفس دارای مزیت شعور و اراده است و به همین دلیل انسان موضوع تکالیف الهی قرار می‌گیرد و به تبع آن سعادت و شقاوت شکل می‌گیرد.

ثم من المعلوم من مشرب القرآن أن الإنسان ليس هو هذا الهيكل الجسماني و البدن المادي فحسب بل هو موجود تركيب [مركب] من نفس و بدن و العمدة فيما يرجع إليه من الشئون هي نفسه فلها الشعور و الإرادة و إليها يتوجه الأمر و النهي و بها يقوم الثواب و العقاب و الراحة و الألم و السعادة و الشقاء، و عنها يصدر صالح الأعمال و طالحها، و إليها ينسب الإيمان و الكفر و إن كان البدن كالألة التي يتوسل بها في مقاصدها و مآربها (همو، ۱۳۹۰: ۱۱/۳۰۹).

۲-۲. نفس به‌مثابه مبدأ تصرف در بدن

گفتیم که انسان دارای دو ساحت نفس و بدن است. نفس و بدن به‌رغم تفاوت‌های چشمگیری که با هم دارند با هم تعامل نیز دارند. نفس روی بدن اثر می‌گذارد و بدن روی نفس. به گمان بوعلی اگرچه نفس

و بدن دو چیز متفاوت‌اند، در عین حال می‌بینیم که بدن در برخی از مواقع از نفس متأثر می‌شود. فی‌المثل وقتی انسان احساس شرمندگی می‌کند چهره‌اش قرمز می‌شود یا وقتی احساس ترس به او دست می‌دهد بدنش دچار ارتعاش و لرزش می‌شود یا وقتی کسی که از روی شاخه درخت یا طناب معلق در هوا راه می‌رود توهم سقوط کند بی‌درنگ سقوط می‌کند. این‌ها نمونه‌هایی است از اینکه نفس به‌رغم تفاوتی که با بدن دارد می‌تواند بر او اثرگذار باشد.

أليس قد بان لك أنّ النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع، بل ضرباً من العلائق أحر. و علمت أنّ تمكّن هيئة العقد منها، و ما يتبعه، قد يتأدى إلى بدنها مع مباينتها لها بالجوهر. حتّى أنّ وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله و هم مثله، و الجذع على قرار. و يتبع أوهام الناس تغيّر مزاج مدرّجا أو دفعة، و ابتداء أمراض أو إفراق منها (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۶۵۷/۲).

علامه در توضیح فاعل بالعنایه یادآور می‌شود که در این نوع فاعل صرف تصور فعل سبب وقوع فعل می‌گردد، مانند انسانی که روی شاخه بلند قرار دارد و تصور سقوط باعث سقوط او می‌گردد.

و هو الذی له علم سابق علی الفعل زائد علی ذاته نفس الصوره العلمیه منشاء لصدور الفعل من غیر داع زائد کالانسان الواقع علی جذع عال فانه بمجرد توهم السقوط یسقط علی الارض ... (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۳).

در این نوع فاعل مشخص است که وضعیت نفسانی انسان بر وضعیت جسمی او اثرگذار است و اگر این اثرگذاری نبود معنا نداشت که انسان با صرف تصور سقوط از بلندی سقوط کند. این امر نشان می‌دهد که چقدر بین نفس و بدن رابطه تنگاتنگی وجود دارد و وضعیت یکی از آن‌ها می‌تواند دیگری را تحت تأثیر قرار دهد.

۲-۳. همانندی احکام امور همانند

در فلسفه اسلامی، قاعده معروفی هست تحت عنوان «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد». فیلسوفان مسلمان عموماً این قاعده را مسلم انگاشته‌اند و در ابواب مختلف به آن تمسک جسته‌اند (ملا صدرا، بی‌تا: ۲۹؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۱/۴۴۹؛ ملا صدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۴۰۱). علامه نیز به دیده قبول به این قاعده نگاه کرده و به‌وفور از آن در ابواب مختلف بهره برده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۸۶، ۵۵/۲، ۲۷۷/۵ و مانند آن‌ها). مبنای این قاعده آن است که اگر امور همانند احکام همانندی نداشته باشند این امر منجر به تناقض می‌شود؛ چراکه لازم می‌آید یک ماهیت در عین حال که واجد یک حکم است واجد آن حکم نباشد.

ان حکم الشیء حکم مثله و ذلك لانه اذا دلت الدلاله علیان التعین الذی به الامتیاز غیر



تبیین علمی امور خارق‌العاده از نظر علامه طباطبایی و فخر رازی

داخل فی المناط فحینئذ لم یبق الا الماهیه فلو صارت تلک الماهیه محکوما علیها بحکم فی موضع و یسلب منها ذلک الحکم فی مواضع آخر لزوم اجتماع النفسی و الاثبات (فخر رازی، ۱۳۱۳ق: ۲/۳۲۳).

۲-۴. نفس به‌مثابه مبدأ تصرف در امور پیرامون

وقتی نفس می‌تواند در بدن خود که به لحاظ ماهوی با او تفاوت دارد اثر بگذارد (مقدمه دوم) قطعاً در امور پیرامون خود نیز می‌تواند این اثرگذاری را انجام دهد؛ چراکه امور پیرامونی نیز مثل بدن از مقوله جوهر جسمانی است. وقتی نفس می‌تواند در یک مصداق از مقوله جوهر جسمانی تصرف کند و او را تحت تأثیر خود قرار دهد می‌توانیم این نتیجه‌گیری را بدون هر گونه دورانگاری انجام دهیم که همان نفس می‌تواند و ظرفیت آن را دارد که در مصادیق دیگری از همان جوهر نیز تصرف کند و او را تحت تأثیر خود قرار دهد؛ چراکه حکم الامثال فی مایجوز و فیما لایجوز واحد است (مقدمه سوم). این نتیجه‌گیری یک امر واضح است و نیاز به اثبات ندارد. صرف عنایت به مقدمات پیشین کفایت می‌کند که ما به این نتیجه برسیم. از این روست که برخی از بزرگان تصریح کرده‌اند که هیچ بُعدی ندارد که نفس بتواند در محیط پیرامون خود تصرف نماید. به سخن دیگر، همان‌گونه که انسان می‌تواند در بدن خود تصرف کند می‌تواند در موجودات دیگر تصرف کند.

فلا تستبعدنّ أن یکون لبعض النفوس ملکه یتعدّی تأثیرها بدنها، و تكون لقوتها کأنّھا نفس ما للعالم ... و لا تستنکرنّ أن تتعدّی عن قواها الخاصّة إلى قوی نفوس أخرى تفعل فیها. لا سیما إذا كانت شحذت ملکتها بقهر قواها البدنیة الّتی لها، فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غیرها (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۶۵۷).

ملا صدرا نیز مانند سلف خود علیت نفس نسبت به امور پیرامونی را می‌پذیرد و آن را یک امر طبیعی قلمداد می‌کند. به گمان وی نیز وقتی نفس قادر است بر مملکت بدن خود حکومت کند این امکان نیز وجود دارد که بتواند با افزایش توانایی‌های خود بر مملکت عالم که بسی بزرگ‌تر از مملکت بدن است حکومت کند. در صورتی که حکومت نفس بر مملکت عالم مستقر گردد، تمام اجزای مملکت عالم از او تبعیت خواهند کرد همان‌گونه که اجزای بدن از او تبعیت می‌کرد. نفس همان‌گونه که با اراده موجب تغییراتی در بدن می‌شود می‌تواند با اراده خود تحولاتی مانند گرما، سرما و مانند آن را در عالم ماده به وجود بیاورد.

... فیستوعب سلطان تسخیرها و تدبیرها لغير بدنها بل تصیر جملة العالم الأرضی کبدنها فیتعدی نفوذ سلطنتها إلى هیولی عالم الکون و الفساد فیطیعها کما کانت مطیعة للنفس العالیة ... (ملا صدرا، ۱۳۶۳: ۴۶۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۴۳).

۲-۵. نفس به مثابه مبدأ امور خارق العاده

با تکیه بر مقدمات پیش گفته می‌توان مدعی شد که نفس علت امور خارق العاده نیز هست؛ چراکه وقتی نفس با بدن متفاوت باشد و در عین حال در بدن تصرف کند، می‌تواند یا دست کم ظرفیت آن را دارد که علت امور پیرامون خود نیز باشد؛ چراکه امور پیرامونی نه تنها با بدن که محل اثرگذاری نفس است تفاوتی ندارد، بلکه همانند بدن از مصادیق جوهر جسمانی است و حکم الامثال نیز واحد است. بنابراین، نفسی که قابلیت تصرف در بدن را دارد قابلیت تصرف در محیط پیرامون را نیز دارد. یکی از امور پیرامونی پدیده‌هایی است که تحت عنوان امور خارق العاده شناخته می‌شود. این امور از آن جهت که در محیط پیرامون ما اتفاق می‌افتد هیچ تفاوتی با امور دیگر ندارد؛ چراکه همگی در ظرف طبیعت رخ می‌نمایند. وقتی نفس قابلیت علت بودن را برای امور پیرامونی دارد قطعاً قابلیت علت بودن برای امور خارق العاده را نیز دارد؛ چراکه این امور نیز از چیزهایی است که در محیط پیرامون و در بستر طبیعت رخ می‌نماید. از این روست که از دیدگاه علامه نفس در کنار دیگر کارکردهایی که دارد مبدأ امور خارق العاده‌ای مانند کرامت و معجزه نیز هست؛ هرچند کارکرد نفس در این قبیل موارد مانند هر امر دیگر منوط به اجازه حضرت حق است و بدون اجازه او اتفاقی به وقوع نخواهد پیوست.

أن إتيان الآيات المعجزة من الأنبياء و صدورها عنهم إنما هو لمبدأ مؤثر موجود في نفوسهم الشريفة متوقف في تأثيره على الإذن (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۹/۱).^۱

علامه در پاره‌ای از موارد نیز به وضوح یادآوری می‌کند که سببیت نفس نسبت به امور خارق العاده اختصاص به اموری مانند معجزه و کرامت ندارد و شامل اموری مانند سحر، کهنات و جادو نیز می‌گردد. بنابراین، اگر هر پدیده امکانی علت دارد علت امور خارق العاده به عنوان یک پدیده امکانی نیز نفس افراد درگیر در این قبیل امور است.

... جميع الأمور الخارقة للعادة سواء سميت معجزة أو سحراً أو غير ذلك ككرامات الأولياء و سائر الخصال المكتسبة بالارتياضات و المجاهدات جميعها مستندة إلى مباد نفسانية و مقتضيات إرادية ... (همان: ۸۰).

۱. علامه در این عبارت به جای «نفس» از تعبیر «مبدء مؤثر موجود في نفوسهم» استفاده کرده است، اما در جاهای دیگر از جمله در عبارت بعدی از «مبدء نفسانی» بهره برده است. در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که سرّ این تفاوت در عبارت‌پردازی‌ها چیست؟ آیا این عبارات مستبطن نوع تناقض‌گویی است؟ در پاسخ باید یادآور شد که این دو عبارت به حسب ظاهر با هم اختلاف دارند و یکی به خود نفس اشاره دارد و دیگری به یک امر موجود در نفس، ولی با توجه به مقصود کلی و نیز با عنایت به بحث اتحاد عاقل و معقول می‌توان گفت تفاوت چندانی بین نفس و امور موجود در نفس نیست و لذا می‌توان گفت هر دو عبارت به یک معنا اشاره دارند و تفاوت آن‌ها صرفاً تفنن در عبارت‌پردازی است.

شاید بگویند باور به علیت نفس ممکن است با توحید افعالی در تضاد باشد. بر پایه برخی قرائت‌ها از توحید افعالی خداوند متعال خالق همه چیز از جمله افعال انسان است و این مطلب که نفس علت امور خارق‌العاده است با این باور سازگاری ندارد. از منظر علامه همه چیز تحت قدرت بی‌منتهای الهی است و هیچ چیزی از دایره قدرت او بیرون نیست، اما باید پذیرفت که نفس افراد دارنده معجزه و کرامت یا سایر امور خارق‌العاده نیز دارای تأثیر است، ولی اثرگذاری و علیت آن در اصطکاک با اثرگذاری و علیت حضرت حق نیست؛ چراکه فاعلیت نفس این افراد در طول فاعلیت خداوند قرار می‌گیرد و نه در عرض آن (همو، ۱۳۶۲: ۳۲). آری، اگر فاعلیت نفس در عرض فاعلیت خداوند قرار می‌گرفت در این صورت جا داشت که این اشکال مطرح گردد که علیت نفس در تضاد با علیت الهی است، اما وقتی علیت نفس در عرض علیت الهی نیست و در طول آن قرار دارد دیگر این اشکال قابل طرح نیست. البته اینکه علیت نفس در طول علیت الهی قرار دارد به معنای بی‌نیازی نفس از اذن الهی نیست. در هر حال اذن الهی شرط تحقق هر گونه فعلی در خارج است (همان: ۳۵). علامه نیز تصریح می‌کند که صدور هر کار شگفتی از نفس منوط به اذن الهی است و بدون آن عملی نیست. به سخن دیگر، همه کارهای خارق‌عادت همچون معجزه، سحر، کرامت، کارهای مرتاضان و غیر آن‌ها همگی مربوط به یک مبدأ نفسانی‌اند که اثر آن‌ها منوط به اذن خداست ... (همان: ۳۵).

۲-۶. علت طبیعی داشتن امور خارق‌العاده

بر پایه مقدمات پیش گفته ثابت شد که نفس از منظر علامه طباطبایی علت امور خارق‌العاده است. اما از آنجا که نفس یکی از امور طبیعی است می‌توان این نتیجه‌گیری را هم انجام داد که امور خارق‌العاده مثل امور عادی علت طبیعی دارد و از همین روست که به گمان علامه امور خارق‌العاده مانند پدیده‌های طبیعی دارای علت طبیعی‌اند؛ اگرچه امور خارق‌العاده همانند امور عادی علاوه بر احتیاج داشتن به علت طبیعی به سبب باطنی یا همان اذن الهی نیز نیاز دارند.

أن المعجزة كسائر الأمور الخارقة للعادة لا تفارق الأسباب [الأمور] العادية في الاحتياج إلى سبب طبيعي و أن مع الجميع أسبابا باطنية (همو، ۱۳۹۰ق: ۸۲/۱).

وقتی امور خارق‌العاده در نیاز به علت طبیعی و سبب باطنی با امور عادی یکسان‌اند، این پرسش مطرح می‌گردد که پس فرق بین آن‌ها از چه قرار است؟ از دیدگاه علامه امور خارق‌العاده مانند امور عادی نیاز به علت طبیعی و سبب باطنی دارند و از این حیث میانشان فرقی نیست، اما آن‌ها از این جهت فرق دارند که امور طبیعی دارای علت طبیعی عادی و سبب حقیقی (اراده خدا) غالبی یا

اغلبی اند و علت امور خارق‌العاده علت طبیعی غیرعادی و سبب حقیقی (اراده خدا) است. بنابراین، امور عادی و امور خارق‌العاده هر دو سبب حقیقی دارند، اما در امور عادی با قید «غالب» یا «اغلب» همراه‌اند و علت طبیعی فرق می‌کند؛ در امور طبیعی فقط علت طبیعی داریم، اما در امور خارق‌العاده سبب علت طبیعی غیرعادی است؛ یعنی علت در هر دو مورد طبیعی است، اما در امور طبیعی علت فقط طبیعی است و در امور غیرطبیعی علت غیرعادی است.

و أن الفرق بينها أن الأمور العادية ملازمة لأسباب ظاهرية تصاحبها الأسباب الحقيقية الطبيعية غالباً أو مع الأغلب و مع تلك الأسباب الحقيقية إرادة الله و أمره، و الأمور الخارقة للعادة من الشرور كالسحر و الكهانة مستندة إلى أسباب طبيعية مفارقة للعادة مقارنة للسبب الحقيقي بالإذن و الإرادة كاستجابة الدعاء و نحو ذلك (همان).

ممکن است گفته شود که اگر علت امور خارق‌العاده مانند امور عادی طبیعی باشد در این صورت معجزه با امور خارق‌العاده تمایزی نخواهد داشت؛ چراکه هر کس که با آن علت آشنا باشد می‌تواند دست به کارهای خارق‌العاده بزند یا حداقل می‌توان گفت امتیاز آن نسبی است؛ یعنی معجزه نسبت به آن‌هایی خارق‌العاده است که نسبت به علت آن‌ها آشنایی نداشته باشند، اما وقتی با علت آن‌ها آشنا شد دیگر خارق‌العاده نخواهد بود. پاسخی که علامه به این پرسش می‌دهد از این قرار است که مستند بودن معجزه به علت طبیعی غیرعادی یا مجهول بودن آن مقوم معجزه نیست تا اشکال فوق مطرح گردد. مقوم معجزه شکست‌ناپذیر بودن سبب به وجودآورنده آن است. از آنجا که علت معجزه در مقایسه با دیگر پدیده‌های خارق‌العاده شکست‌ناپذیر و مغلوب‌ناشدنی است، معجزه و کرامت و استجاب دعا با امور خارق‌العاده دیگر فرق می‌کند.

فليست المعجزة معجزة من حيث إنها مستندة إلى سبب طبيعي مجهول ... و لا أنها معجزة من حيث استنادها إلى سبب مفارق للعادة، بل هي معجزة من حيث إنها مستندة إلى أمر مفارق للعادة غير مغلوب السبب قاهرة العلة البتة (همان: ۸۲).

۳. دیدگاه فخر رازی

از منظر فخر رازی علت امور خارق‌العاده از جمله معجزه و کرامت، نفس انسان نیست، بلکه خداوند متعال است. انسان با انجام اموری مانند دعا زمینه دخالت مستقیم خداوند را در عالم ماده فراهم می‌سازد. دلیل مطلب هم این است که با توجه به قانون علیت هر پدیده امکانی نیاز به علت دارد. از آنجا که علت منحصر در ذات حق تعالی است، خداوند متعال خود علت این قبیل پدیده‌هاست. تبیین مشروح این دیدگاه به قرار ذیل است.



۱-۳. عدم امکان تحقق پدیده امکانی بدون علت

این مطلب که پدیده‌های امکانی نمی‌توانند بدون دخالت یک عامل خارجی تحقق پیدا کنند از امور مسلم و ضروری است. بوعلی تصریح می‌کند که وجود ممکن بدون علت تحقق پیدا نمی‌کند: «... أن الممكن لا يوجد إلا لعلّة تغایره» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۹/۳).

دیگر اندیشمندان مسلمان نیز تصریح کرده‌اند که چاره‌ای جز پذیرش اصل علیت نیست. به گمان این افراد اصل علیت عمومی و پیوند ضروری و قطعی حوادث با یکدیگر و اینکه هر حادثه‌ای تحتّم و قطعیت خود را و همچنین تقدّر و خصوصیات وجودی خود را از امری یا امری مقدّم بر خود گرفته است، امری است مسلم و انکارناپذیر (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۸۲/۱).

فخر رازی نیز در این میان استثنا نیست. او نیز مانند دیگر الهی‌دانان و فیلسوفان می‌پذیرد که هیچ پدیده امکانی بدون دخالت عامل خارجی امکان تحقق ندارد. به همین دلیل در رد یا ابطال برخی از دیدگاه‌ها به استحاله ترجیح بلامرجح استدلال می‌نماید. اگر از منظر وی ممکن می‌توانست بدون دخالت عامل خارجی تحقق پیدا کند، تمسک به اصل استحاله ترجیح بلامرجح معنایی نداشت. «... فیکون هذا قولاً بترجح الممكن لا عن مرجح و هو محال» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۹۲/۲).

افزون بر این، تأمل در نوشته‌های او نشان می‌دهد که نه تنها اصل علیت یا اصل استحاله تحقق ممکن بدون علت را می‌پذیرد، بلکه به لوازم آن نیز التزام دارد. یکی از لوازم این اصل علم پیدا کردن به معلول از طریق علم به علت است و او به این مطلب اذعان دارد. نکته دیگر تقدم علت بر معلول است که وی به این مطلب نیز التفات دارد و آن را می‌پذیرد: «و قد ثبت أن العلم بالعلّة علة للعلم بالمعلول، و العلة متقدّمة علی المعلول» (همان: ۴۸۳/۱۲).

۲-۳. انحصار علیت در خداوند

فخر رازی همانند دیگر اشعریان معتقد است علیت انحصار در خداوند دارد و کسی جز او نمی‌تواند علت موجد چیزی قرار گیرد: «أما أصحابنا فإنهم ... اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله ...» (همان: ۵۲۹/۳). علیت خداوند نسبت به پدیده‌ها چندان محل مناقشه نیست و همگان علیت خداوند را نسبت به این قبیل امور می‌پذیرند؛ آنچه محل مناقشه است علیت خداوند نسبت به افعال برخی فواعل مثل فاعل انسانی است. آیا کارهایی که انسان انجام می‌دهد مثل دیگر کارها، مخلوق خداوندند یا نه این قبیل کارها فرق دارند و در اینجا انسان علیت دارد؟ اگر ثابت شود که در این قبیل موارد هم خداوند علیت دارد، در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که علیت منحصر به خداوند است و موجودی جز او علیت ندارد. در این قبیل امور براساس دستگاه فکری اشعری دو نظریه بیش‌تر وجود ندارد. براساس

یک نظر این قبیل امور فعل خداوند است و براساس نظر دیگر می‌توان آن‌ها را فعل بشر تلقی کرد: «أما المعتزلة فإنهم ... اعتقدوا كون العبد موجداً لأفعاله ... أما أصحابنا فإنهم ... اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله ...» (همان). بنابراین، هرگاه اثبات شود که افعال عباد مخلوق خداست، ثابت می‌شود که در همه موارد خداوند علیت دارد؛ چون وقتی خداوند خالق افعال فاعل انسانی باشد به طریق اولی خالق افعال فاعل طبیعی نیز خواهد بود. فخر رازی مانند دیگر اشعریان معتقد است که انسان فاعل یا خالق افعال خود نیست؛ بلکه صرفاً زمینه‌ساز و معدّ آفرینش الهی است. او برای اثبات اینکه افعال انسان مخلوق خداوند است دلایل متعددی ارائه می‌کند:

- عالم نبودن انسان به جزئیات افعالش

از نظر فخر رازی اگر انسان خالق افعال خود باشد باید عالم به تفصیل افعال خود نیز باشد، اما می‌دانیم که این امر اتفاق نمی‌افتد. نمونه‌هایی وجود دارد که این مطلب را ثابت می‌کند از جمله انسان نائم یا فاعل کُند حرکت. انسان در خواب هم گاهی برخی از حرکت‌ها و افعال را انجام می‌دهد اما نسبت به آن‌ها علمی ندارد. همچنین فاعل کُند حرکت وقتی حرکت می‌کند در ضمن حرکت مکث‌ها یا توقف‌های کوتاه نیز دارد، اما نسبت به آن‌ها علم تفصیلی ندارد؛ اگرچه در عین حال فاعل این افعال هست و این افعال منتسب به اوست. بنابراین، با بطلان تالی مقدم نیز باطل می‌گردد و ثابت می‌شود که انسان خالق و موجد افعال خود نیست. طبیعی است وقتی انسان خالق افعال خود نباشد خداوند خالق آن‌ها خواهد بود؛ چراکه امر دائر بین انسان و خداست. وقتی گزینه انسان کنار می‌رود گزینه خدا ورود می‌کند.

... أنه لو كان موجداً لأفعال نفسه، لكان عالماً بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها أما أولاً ففى حق النائم، و أما ثانياً فلأن الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون فى بعض الاحياز، و الحركة فى بعضها مع إنه لا شعور له بالسكون... (همو، ۱۴۲۱ق: ۴۵۷).

- آیه ۲۴۷ بقره

فخر رازی خاطر نشان می‌کند که خداوند در جایی در قرآن توسعه در علم و جسم را به خود نسبت می‌دهد و این مطلب نشان می‌دهد که علمی که برای ما حاصل می‌شود (مانند جسم ما) مخلوق خداست. اگر بگویند اینکه این آیه علم انسان را به خداوند نسبت می‌دهد به این دلیل است که خداوند اسباب علم مانند ذهن و عقل را در اختیار انسان قرار داده است، نه به این دلیل که اصل علم در انسان مخلوق خداست؛ پاسخ فخر رازی و دیگر هم‌کیشان او این است که اصل در نسبت و اضافه اثبات مباشرت است نه سببیت. به سخن دیگر، ظاهر آیه این را ثابت می‌کند که خداوند خود خالق افعال انسان از جمله علم اوست.

احتج أصحابنا فی مسألة خلق الأعمال بقوله: وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَةَ لِلْخَلْقِ، إِنَّمَا حَصَلَتْ بِتَخْلِيْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَ إِيجَادِهِ، وَ قَالَتِ الْمَعْتَزَلَةُ هَذِهِ الْإِضَافَةُ إِنَّمَا كَانَتْ لِأَنَّهُ تَعَالَى هُوَ الَّذِي يُعْطِي الْعَقْلَ وَ نَسَبَ الدَّلَائِلَ، وَ أَجَابَ الْأَصْحَابُ بِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْإِضَافَةِ الْمُبَاشَرَةَ دُونَ التَّسْبِيبِ (همو، ۱۴۲۰ق: ۵۰۵/۶).

- آیه ۱۲۸ سوره بقره

در آیه ۱۲۸ سوره بقره دو تن از پیامبران (ابراهیم و اسماعیل(ع)) از خداوند می‌خواهند که آن‌ها را مسلمان قرار دهد. منظور از مسلمان بودن یا اسلام نظری (اعتقاد) است یا اسلام عملی (انقیاد). در هر دو صورت آن‌ها می‌خواهند که خداوند آن‌ها را به این صفت متصف کند. متصف شدن آن‌ها به این صفت به معنای خلق این صفات توسط خداوند در آن‌هاست. بنابراین، این آیه به نیکی می‌رساند که افعال ما از جمله اسلام ما چه در حوزه نظر و چه در حوزه عمل مخلوق خداوند است و ما موجد آن‌ها نیستیم.

احتج أصحابنا فی مسألة خلق الأعمال بقوله: رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ فَإِنَّ الْإِسْلَامَ إِذَا كَانَ يُكُونُ الْمُرَادَ مِنْهُ الدِّينَ وَ الْإِعْتِقَادَ، أَوْ الْإِسْتِسْلَامَ وَ الْإِنْقِيَادَ، وَ كَيْفَ كَانَ فَقَدْ رَغِبْنَا فِي أَنْ يُجْعَلَهُمَا بِهَذِهِ الصِّفَةِ: وَ جَعَلَهُمَا بِهَذِهِ الصِّفَةِ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا خَلَقَ ذَلِكَ فِيهِمَا، فَإِنَّ الْجَعْلَ عِبَارَةٌ عَنِ الْخَلْقِ ... (همان: ۵۲/۴).

- آیه ۲۶۹ سوره بقره

به گمان اشاعره از جمله فخر رازی بر پایه این آیه می‌توان گفت حکمت اعطا و هدیه خداوند است. موشکافی در معنای حکمت می‌رساند که افعال ما مخلوق خداوند است؛ چراکه حکمت یا به معنای علوم نظری است (چراکه علوم بدیهی برای همه حاصل است و نیاز به درخواست ندارد) یا به معنای افعال ظاهری. در هر دو صورت لازمه این آیه آن است که افعال ما مخلوق خداوند باشد.

... وَ عَلَى التَّقْدِيرِ فِيْلِزْمِ أَنْ يَكُونَ حَصُولُ الْعِلْمِ النَّظَرِيَّةِ وَ الْأَفْعَالِ الْحَسْبِيَّةِ ثَابِتًا مِنْ غَيْرِهِمْ، وَ بِتَقْدِيرِ مُقَدَّرِ غَيْرِهِمْ، وَ ذَلِكَ الْغَيْرُ لَيْسَ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى بِالْإِتْفَاقِ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ فِعْلَ الْعَبْدِ خَلْقٌ لِلَّهِ تَعَالَى (همان: ۵۹/۷).

۳-۳. خداوند به‌مثابه علت امور خارق‌العاده

وقتی ثابت شد که هیچ پدیده امکانی بدون علت تحقق پیدا نمی‌کند و هرچه در عالم امکان رخ می‌دهد معلول یک علت است (مقدمه اول) و علت منحصر به خداوند است و هیچ موجودی جز او نمی‌تواند در جایگاه علت نسبت به دیگر پدیده‌ها قرار گیرد (مقدمه دوم)، به‌طور طبیعی این نتیجه به

دست می‌آید که خداوند علت امور خارق‌العاده است. از این رو خود فخر رازی نیز تصریح می‌کند که خداوند علت به وجودآورنده امور خارق‌العاده است. به سخن دیگر، فخر اذعان می‌کند که وقتی خداوند خالق و پدیدآورنده همه چیز باشد قطعاً خالق و پدیدآورنده امور خارق‌العاده نیز خواهد بود: «أما أصحابنا فإنهم لما اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله تعالى لا جرم جزموا أن المحدث لهذه الأفعال الخارقة للعادات هو الله تعالى» (همان: ۵۲۳/۳).

به گمان رازی امور خارق‌العاده‌ای مانند معجزه تنها در صورتی می‌توانند ادعای مدعی نبوت را ثابت کنند که ما این امور را فعل الهی بدانیم، اما اگر افعال خارق‌العاده از جمله معجزه را فعل الهی ندانیم و بگوییم فعل بشرند، در این صورت معجزه نمی‌تواند ادعای مدعی نبوت را ثابت کند؛ چراکه در این صورت خدا در ایجاد آن نقش مستقیم ایفا نمی‌کند. او به همین دلیل معتزله را متهم می‌کند که نمی‌توانند معجزه را دلیلی بر اثبات مدعای نبی قرار دهند؛ چراکه آن‌ها انسان را علت به وجودآورنده افعال خود می‌دانند. وقتی انسان علت به وجودآورنده افعال خودش باشد و معجزه از او سر بزند، در این صورت آن معجزه دلیل اثبات ارتباط او با ماورا نخواهد بود. اما اشاعره که خداوند را موجد افعال می‌دانند به راحتی می‌توانند از ظهور معجزه به دست کسی این استنباط را داشته باشند که او به ماورا وصل است.

و إذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك من فعل الله تعالى فتتسد عليهم أبواب المعجزات والنبوات، أما أصحابنا فإنهم لما اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله تعالى لا جرم جزموا أن المحدث لهذه الأفعال الخارقة للعادات هو الله تعالى، فلا جرم أمكنهم الاستدلال بظهورها على يدل المدعى على كونه صادقاً (همان).

۳-۴. امر فراطبیعی به مثابه علت امور خارق‌العاده

با درنگ در مقدمات پیشین و تحلیل آن‌ها به این نتیجه رهنمون می‌شویم که علت امور خارق‌العاده یک امر فراطبیعی است؛ چراکه در مقدمات پیشین ثابت شد که خداوند علت امور خارق‌العاده است. اما ما می‌دانیم که خداوند یک امر فراطبیعی است؛ چراکه آنچه در طبیعت و عالم ماده است جسم یا جسمانی است، اما خداوند بری از این امور است. بنابراین، وقتی خداوند علت امور خارق‌العاده باشد نتیجه این می‌شود که یک امر فراطبیعی علت این امور است، اما در مورد اینکه این امر فراطبیعی یا همان خدا بدون واسطه و مباشرتاً عمل می‌کند یا اینکه این کار را از طریق وسایط انجام می‌دهد باید گفت گزینه نخست درست است و صرفاً عادت خداوند بر این جاری شده که هنگام ایجاد حرارت آتش باید باشد و الا آتش نقشی ندارد (ایجی، ۱۳۲۵ق: ۱۴۶/۸).



تبیین علمی امور خارق‌العاده از نظر علامه طباطبایی و فخر رازی

۴. نتیجه

در این جستار کوتاه مسئله علت امور خارق‌العاده را با تکیه بر آرای علامه طباطبایی و فخر رازی بررسی کردیم. از منظر علامه طباطبایی امور خارق‌العاده تبیین علمی دارد و علت آن‌ها یک امر طبیعی است؛ اگرچه در کنار این امر طبیعی اذن الهی که در چارچوب نظام و سنت طبیعی الهی است نیز شرط است. برای رسیدن به این نتیجه باید اموری مانند دوساحتی بودن انسان، نفس به‌مثابه مبدأ تصرف در بدن، همانندی احکام امور همانند و نفس به‌مثابه مبدأ تصرف در امور پیرامونی را پذیرفت. از دیدگاه فخر رازی امور خارق‌العاده تبیین علمی ندارند و علت آن‌ها مانند هر امر دیگری خداوند یا یک امر فراطبیعی است. به این ترتیب، باید اموری مانند عدم امکان تحقق ممکن بدون علت، انحصار علیت در خداوند و عدم علیت انسان نسبت به افعال خودش را پذیرفت تا به این نتیجه رسید که علت امور خارق‌العاده یک امر فراطبیعی است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها (الفخر الرازی)، قم: نشر البلاغه.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (بی تا)، معجزات النبی، قاهره: المكتبة التوقیفیه.
۳. ایجی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، بی جا: الشریف الرضی.
۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق)، صحیح بخاری، بیروت: دار ابن کثیر.
۵. بیومی مهران، محمد (۱۹۸۸م)، دراسات تاریخیه من القرآن الکریم، بیروت: دار النهضه.
۶. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، نهاية الحکمه، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۷. _____ (۱۳۶۲)، اعجاز قرآن، تهران: مرکز نشر فرهنگي رجاء.
۸. _____ (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. _____ (۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان: بی نا.
۱۱. _____ (۱۳۱۳ق)، الاربعین فی اصول الدین، حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
۱۲. قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۳۰ق)، قصص الانبياء، قم: مكتبة العلامة المجلسی.
۱۳. مصباح، محمدتقی (بی تا)، معارف قرآن، (<http://mesbahyazdi.ir/node/143>).
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۱۵. ملا صدرا، محمد بن ابراهیم (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
۱۶. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۷. نراقی، ملا مهدی (۱۳۸۰)، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
18. Hawking, Stephen and Leonard, Mlodinow, (2010), *The Grand Design* (GD), New York: Bantam Books.