

نقد و بررسی برهان معجزه بر اثبات وجود خدا از دیدگاه فیلسوفان دین مغرب زمین

عباس یزدانی^۱

محمدعلی میرباقری^۲

چکیده

خدا باوران معجزه را دلیلی برای اثبات وجود خدا می‌دانند. در طرف مقابل، خدا ناباوران نقدهایی علیه دلالت‌گری معجزه بر اثبات وجود خدا مطرح می‌کنند که بیشتر به وقوع پیوستن تاریخی معجزات را محل تردید قرار می‌دهد و حتی ناممکن می‌دانند. هدف این نوشتار بررسی و پاسخ به چند پرسش اصلی در این موضوع مورد اختلاف است: معجزه چیست؟ آیا «معجزه» مفهومی خودمتناقض است؟ آیا استناد به گواهی‌های تاریخی برای وقوع معجزات قابل توجیه است؟ عامل وقوع معجزه چیست؟ روش این تحقیق توصیفی-تحلیلی است که از طریق مطالعه، بررسی و تحلیل ذهنی مفاهیم، گزاره‌ها و استدلال‌ها انجام می‌گیرد. بر این اساس، کتب، مقالات و دیگر آثار فیلسوفان مغرب زمین و همچنین کتب و مقالاتی که درباره آنها نوشته شده‌اند، مورد مطالعه قرار

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۲۵

۱. دانشیار فلسفه دین دانشگاه تهران، a.yazdani@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران.

می‌گیرند. در این مقاله ضمن بررسی پرسش‌های یاد شده تلاش خواهد شد تا نشان داده شود که اولاً «معجزه» مفهومی خودمتناقض نیست؛ لذا نمی‌توان با استناد به ناسازگاری درونی مفهوم، امکان وقوع آن را زیر سوال برد؛ ثانیاً در صورت فراهم بودن شرایطی می‌توان پذیرفت که معجزاتی رخ داده‌اند؛ ثالثاً از میان وقایع معجزه‌گون برخی را می‌توان دال بر وجود خداوند دانست، هرچند که دلالت‌گری پاره‌ای دیگر محل بحث است.

واژگان کلیدی: معجزه، قانون طبیعت، گواهی، خدا، اثبات.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

معجزه یکی از قدیمی‌ترین راه‌هایی است که از طریق آن تلاش شده است تا وجود خدا اثبات شود. متن ادیان مشحون از گزارشات معجزاتی است که توسط پیامبران و غیر آنان انجام شده است. اینکه این گزارشات در گذشته تا چه میزان حجت کافی برای ایمان آوردن به دعوی پیامبران یا وجود خدا بوده‌اند محل بحث ما نیست. آنچه برای ما اهمیت دارد این است که آیا یک انسان امروزی می‌تواند گزارشاتی را که از گذشته به دست او رسیده‌اند و همچنین گزارشاتی که از وقوع رخداد‌های مشابهی در زمان حال حکایت می‌کنند، به عنوان دلیل کافی برای وجود خدا در نظر بگیرد یا خیر. در ادامه‌ی مقاله، ذیل چهار عنوان تلاش می‌شود تا پاسخی به این پرسش داده شود. نخست کوشش می‌کنیم تا از میان برخی از برجسته‌ترین تعاریفی که توسط فیلسوفان غربی از معجزه ارائه شده، تعریفی را اتخاذ کنیم تا بتوان بحث‌های بعدی را پیرامون آن ساماندهی کرد. تعریفی که در اینجا پذیرفته می‌شود، تعریف مشهور دیوید هیوم است که معجزه را به «نقض قانون طبیعت» تعریف می‌کند. با اتخاذ این تعریف، این اشکال پیش می‌آید که برخی معتقدند معجزه مفهومی خودمتناقض است؛ چرا که قوانین طبیعت کلی و نقض ناشدنی هستند و آنچه نقض می‌شود نمی‌تواند قانونی از طبیعت باشد. این اشکال در بخش دوم مقاله بررسی و به آن پاسخ داده می‌شود. سپس در بخش سوم مقاله این مطلب را مورد بررسی قرار می‌دهیم که آیا می‌توان گزارش‌های تاریخی را اساسی برای پذیرش وقوع معجزات قرار داد یا خیر. این بررسی با توجه به نقدهای چهارگانه هیوم بر اعتبار تاریخی گزارش معجزات انجام می‌شود. در بخش چهارم، این پرسش مورد توجه قرار می‌گیرد که بر فرض اینکه توانستیم نشان دهیم که معجزاتی در گذشته رخ داده‌اند، آیا می‌توانیم بگوییم که عامل وقوع این معجزات خداوند بوده است؟

۱. تعریف معجزه

معجزه چگونه تعریف می‌شود؟ برای معجزه تعاریف گوناگونی ارائه شده است که در

زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود. توماس آکوئیناس^۱ در سوم^۲ بحثی پیرامون معجزه انجام می‌دهد. از نظر او معجزه می‌تواند در دو معنای موسع و مضیق به کار برده شود. معنای موسع آن است که منشأ معجزه را موجود هوشمندی با قدرتی فراتر از قدرت انسان بدانیم و معنای مضیق کلمه آن است که تنها خدا را - به عنوان یگانه عاملی که بیرون از نظام طبیعت مخلوق قرار دارد - عامل معجزه دانست (Swinburne, 2004, p.282). خود توماس تعریفی از معجزه ارائه می‌دهد که منطبق با معنای دوم است. او معجزه را چنین تعریف می‌کند: «چیزهایی سزاوار نام معجزه هستند که توسط عامل خدایی فراتر از نظم عموماً مشاهده‌شده در طبیعت انجام می‌شوند» (Qtd. in Flew, 1967, p. 265).

دو نکته در تعریف توماس از معجزه قابل توجه است: اول اینکه او خداوند را عامل معجزه می‌داند؛ دوم اینکه معجزه را به فراتر رفتن از نظم منتظر طبیعت تعبیر می‌کند. تعریفی دیگر از معجزه متعلق به جان لاک^۳ است. او در درسگفتار درباب معجزات^۴ معجزه را چنین تعریف می‌کند: «عملی قابل مشاهده^۵، که فراتر از درک ناظر و به عقیده‌ی او مخالف جریان محقق طبیعت است، و ناظر آن را خدایی در نظر می‌گیرد». (qtd. In Flew, 1967, p.267) در این تعریف، مانند تعریف توماس بر دو عامل خدا و بیرون بودن از جریان متعارف طبیعت، تأکید می‌شود.

تعریف دیگر از ساموئل کلارک^۶ است. او معجزه را «عملی که به شیوه‌ای متفاوت از طریق معمول و عادی مشیت الهی، یا با مداخله خود خداوند یا با مداخله عاملی هوشمند و مافوق بشری، انجام می‌شود» می‌داند. (qtd. In Flew, 1967, p.267)

کلارک بر خلاف دو فیلسوف پیش‌گفته معجزه را تنها به واقعه‌ای که منشأ الهی دارد تعبیر نمی‌کند. از نظر او عوامل دیگری هم هستند که می‌توانند معجزه را رقم بزنند.

-
1. Thomas Aquinas
 2. *Summa*
 3. John Locke
 4. discourse of miracles
 5. sensible
 6. Samuel Clarke

از میان تعاریف فیلسوفان معاصر می‌توان به دو تعریفی که آنتونی فلو^۱ و ریچارد سوئینبرن^۲ ارائه می‌دهند اشاره کرد. فلو چنین می‌گوید: «معجزه چیزی است که اگر طبیعت به حال خودش آنچنان که بود، رها شده بود، هرگز اتفاق نمی‌افتاده است.» (Flew, 1967, p.265) و سوئینبرن می‌گوید: «فهم من از معجزه نقض قوانین توسط خدا است، یعنی موجود عاقل بسیار قدرتمندی که شیئی مادی نیست.» (Swinburne, 1968, p.320) اما تعریفی که بیش از هر تعریف دیگری از معجزه در تاریخ فلسفه غرب مورد بحث قرار گرفته، در اثر مهم دیوید هیوم^۳، جستاری در باب فهم بشر ارائه شده است. هیوم در فصل دهم این کتاب بحثی در باب معجزه انجام می‌دهد و در همانجا دو تعریف برای معجزه ارائه می‌کند. تعریف اول که عمدتاً تعریف اصلی او به حساب آمده است چنین است: «معجزه نقض قانون طبیعت است»^۴ (Hume, 2007, p.100). وی یک صفحه بعد در پاورقی می‌گوید: «معجزه به درستی می‌تواند چنین تعریف شود: نقض قانون طبیعت توسط خواست مشخص خدا، یا مداخله‌ی عاملی نادیدنی.» (Hume, 2007, p.101) با توجه به تعاریف فوق می‌توان نکات اصلی در تعریف معجزه را مشخص کرد. این نکات عبارتند از: الف) چیستی قانون (یا نظم) طبیعت، ب) چیستی نقض قانون (یا نظم) طبیعت، ج) عامل و علت معجزه.

الف) چیستی قانون (یا نظم) طبیعت: قانون طبیعت را می‌توان به نحوی عملکرد طبیعت تعبیر کرد، یعنی شیوه‌ای که رخدادهای طبیعت مطابق با آن به وقوع می‌پیوندند، و اگر شرایط یکسان باشد در تمام جهان طبیعت رخدادها به همان شیوه به وقوع می‌پیوندند؛ مثلاً اگر آب خالص در مجاورت آب‌های آزاد در دمای صد درجه سانتی‌گراد به جوش می‌آید، با فرض مهیا بودن این شرایط، همواره آب در صد درجه به جوش خواهد آمد. با این حساب جوش آمدن آب خالص در صد درجه در مجاورت

1. Antony Flew
2. Richard Swinburne
3. David Hume
4. *An Enquiry Concerning Human Understanding*
5. A miracle is a violation of the laws of nature

آب‌های آزاد، یک قانون طبیعت است. این قوانین برای ذهن بشر از طریق استقراء کشف می‌شوند و قوانین عقلانیت حاکم بر اذهان بشری باعث می‌شود تا انسان مشاهداتی که تکرارشان از میزان خاصی بیشتر باشد را به صورت قوانین طبیعت ببیند. این گفته را می‌توان چنین صورتبندی کرد: «قوانین طبیعی (یا دست کم بخشی از آنها)، تعمیم‌هایی توصیفی هستند که مشاهدات گزارش شده به وسیله افراد (یا گروهی از افراد) را تلخیص می‌کند» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۲۹۶).^۱

ب) چستی نقض قانون (یا نظم) طبیعت: سوئینبرن نقض قوانین طبیعت را چنین تعریف می‌کند: «وقوع یک رخداد غیرممکن، با در نظر داشت در کار بودن قوانین طبیعت» (Swinburne, 2004, p277) و در ادامه می‌گوید: «یک "نقض" [قانون طبیعت] استثنایی خواهد بود برای قانونی عام (یا جبری)؛ یعنی [برای] قانونی با صورت «تمام الف‌ها ب هستند» یا «تمام الف‌ها فعل ب را انجام می‌دهند»، [نقض آن] چنین خواهد بود: "الفی هست که ب نیست" یا "الفی هست که فعل ب را انجام نمی‌دهد"» (Swinburne, 2004, p278).

وقتی که قانون طبیعت این باشد که آب خالص در مجاورت آب‌های آزاد در صد درجه به جوش می‌آید، در این حالت فهم ما این است که در هر کجا از طبیعت که این شرایط برقرار باشد باید رخداد مشابهی پیش آید، خواه سواحل دریای سیاه باشد خواه سواحل اقیانوس منجمد شمالی. برای همین انتظار خود را در قالب یک گزاره‌ی کلیه بیان می‌کنیم: «هر آب خالص در مجارت آب‌های آزاد، در صد درجه‌ی سانتی‌گراد به جوش می‌آید». بنابراین هر چیزی که بتواند مصداقی برای موضوع این گزاره‌ی کلیه باشد، باید مشمول این حکم کلی قرار گیرد. حال اگر ما موردی را دیدیم که مصداق موضوع این گزاره‌ی کلیه بوده، اما محمول این گزاره‌ی کلیه قابل اسناد به آن نباشد، آنگاه می‌توانیم بگوییم که قانون طبیعت نقض شده است.^۲

۱. این تعریف را عجلتاً می‌پذیریم. تعریف دقیق‌تر برای قانون طبیعت، در ادامه و ذیل بخش دوم ارائه شده است.

۲. تعریف تکمیلی از «نقض قانون طبیعت» هم نیاز به بحثی دارد که در بخش دوم آمده است.

دیوید بازینجر^۱ دو نوع نگاه به نقض قوانین طبیعت را در ارتباط با معجزه مطرح می‌کند. این دو نگاه توضیح می‌دهند که چه نوع نقضی را می‌توان معجزه دانست و چه نوع نقضی معجزه نیست. نگاه اول آن است که بگوییم معجزه رخدادی نیست که طبیعت به خودی خود آن را ایجاد نکرده است، بلکه آن است که طبیعت به خودی خود نمی‌تواند آن را ایجاد کند. در مقابل، نگاه دوم می‌گوید که تنها کافی است دخالت مستقیم خداوند را بپذیریم تا معجزه رخ داده باشد، خواه طبیعت به خود خود بتواند آن مسیر را برود یا نتواند. مثلاً از گفتن اینکه سرطان کسی به نحو معجزه‌آسایی شفا یافته است لازم نمی‌آید که طبیعت به خودی خود نمی‌توانست آن رخداد را شکل دهد. تنها کافی است معتقد باشیم که طبیعت به تنها این کار را انجام نداده، تا معجزه رخ داده باشد (Basinger, 1998, p.412).

از میان دو نگاهی که بازینجر مطرح می‌کند، نگاه اول جای چون و چرا دارد؛ یعنی آیا ممکن است که از طرفی قوانین طبیعت نقض شوند و از طرفی این امکان برای طبیعت وجود داشته باشد که سیر مشابهی را طی کند؟ مثلاً همان مورد شفای بیماری سرطان را در نظر بگیریم. مطابق با روند طبیعی، برای نابودی توده سلولی بدخیم باید فعل و انفعالاتی در بدن شکل بگیرد. برای اینکار مثلاً باید ماده‌ی الف وارد سلول‌های بدخیم شده و آنها را نابود کند. در اینجا این ماده بدون اینکه قبلاً وارد بدن بیمار شده باشد باید در بدن پدید آید، که این روندی نیست که طبیعت بتواند به خودی خود طی کند؛ یا اینکه اساساً ممکن است سلول‌های بدخیم به شکل ناگهانی معدوم شوند. این هم رفتاری نیست که طبیعت به خودی خود بتواند انجام دهد. به عبارتی، اگرچه ظاهر رخداد در هر دو مورد درمان سرطان است، اما اگر به لایه‌های پایین‌تر برویم، خواهیم دید که اتفاقی افتاده که بیرون از مجرای طبیعت رخ داده است. مانند تفاوت اینکه قطعه آهنی به وسیله معجزه در هوا شناور باشد یا به وسیله نیروی مغناطیس به چنین وضعیتی درآید؛ در هر دو حالت اگرچه نتیجه یکی است، اما حالت اول رخدادی است که طبیعت به خودی خود نمی‌تواند انجام دهد، ولی حالت دوم رخدادی طبیعی است؛ پس

1. David Basinger

تقسیم‌بندی بازینجر معتبر نیست و هرگاه نقض طبیعت انجام شود، رخدادی واقع شده است که طبیعت نمی‌توانسته است آنگونه عمل کند.

ج) عامل و علت معجزه: اما اگر فرض کنیم که یکی از قوانین طبیعت نقض شده باشد، آنگاه - با صرف نظر از صدفه - چه عاملی را می‌تواند علت ایجاد کننده آن رخداد نامتعارف دانست؟ به نظر می‌رسد این عامل اولاً باید عاملی فراطبیعی باشد؛ چراکه عوامل طبیعی مشمول قوانین طبیعت هستند و امکان نقض این قوانین را ندارند. اما عاملی فراطبیعی، می‌تواند هوشمند یا غیرهوشمند باشد. در میان تعاریفی که در ابتدای کار مطرح کردیم، عمدتاً بر عاملیت خدا تأکید داشتند، اما کلارک علاوه بر این بر امکان فاعلت «عاملی هوشمند و مافوق بشری» صحه می‌گذارد که مفهومی اعم از خدا است. اما چرا عامل بیرون از دستگاه طبیعت که مسبب نقض قوانین می‌شود، باید هوشمند باشد؟ اگر بررسی را در همین نقطه انجام دهیم - و ملاحظاتی که در بخش چهارم انجام می‌شود را نادیده بگیریم - هیچ دلیلی وجود ندارد که عاملی که نقض قوانین طبیعت را رقم می‌زند فاعلی هوشمند باشد، یا در صورت هوشمندی نقض قوانین را عامدانه رقم زده باشد. هم می‌توان تصور کرد که نیرویی کور در بیرون از مرزهای طبیعت وجود دارد که بنابه دلایلی - که الزاماً برای انسان قابل فهم نیست - گه‌گاه سایشی با طبیعت پیدا می‌کند و قوانین آن را نقضی می‌کند. یا می‌توان تصور کرد که نیروی هوشمندی در ورای مرزهای طبیعت وجود دارد، اما دخالتش در جهان ناخواسته است؛ مانند هنگامی که ما از کنار گلدانی می‌گذریم و بی‌آنکه متوجه باشیم آن را می‌اندازیم و می‌شکنیم. براین اساس دلیلی هم وجود ندارد که نقض قوانین طبیعت را فعل خداوند بدانیم.

اما کسی ممکن است بگوید که اگرچه امکان دخالت فاعل غیرهوشمند در طبیعت و نقض قوانین آن وجود دارد، اما ما صرفاً آن دسته از نقض‌ها که توسط خدا یا فاعل هوشمند آگاه انجام می‌شوند را معجزه می‌نامیم (و با این حساب تعریف افرادی مانند آکوئیناس یا کلارک تعریفی صحیح از معجزه است). در پاسخ به چنین نظری باید گفت که در این صورت تکلیف آن دست از نقض‌هایی که (فرضاً) توسط عاملی غیرهوشمند انجام می‌شوند چیست و چه نامی باید بر آن‌ها نهاد؟ به نظر می‌رسد که ما وقتی اتفاقی را می‌بینیم، و بر آن نام معجزه می‌نهیم (فرض کنید ما شاهد نسوختن فردی

در میان شعله های آتش هستیم) اولاً تنها از آن جهت که قوانین نقض شده اند بر آن نام معجزه می نهیم، ثانیاً به دنبال ماهیت عاملی که می تواند چنین رخدادی را رقم بزند می گردیم. پس اطلاق عنوان یک معجزه به یک رخداد متقدم از ماهیت فاعل آن است، و به همین خاطر وارد کردن فاعلیت خدا در تعریف معجزه ناصواب بنظر می رسد.

با توجه به ملاحظه های اخیر، به نظر می رسد که عجزاً تعریف مشهور هیوم (یا تعریف فلو که عبارت دیگری از تعریف هیوم است) تعریف مناسبی برای معجزه باشد: «معجزه نقض قانون طبیعت است».

اگر این تعریف را بپذیریم، پرسشی پیش می آید که آیا به لحاظ مفهومی و منطقی معجزه امکان وقوع دارد یا خیر؟ در بخش بعد به بررسی این پرسش خواهیم پرداخت.

۲. آیا معجزه مفهومی خودمتناقض است؟

اگر از یک سو معجزه را به معنای نقض قانون طبیعت در نظر بگیریم و از سوی دیگر قانون طبیعت را شرایطی در نظر بگیریم که با یک گزاره کلیه «همه ...» یا «هیچ ...» نشان داده می شود، آنگاه این پرسش مطرح می شود که آیا قانونی که بتواند توسط معجزه نقض شود می تواند قانون طبیعت باشد؟ به عبارتی دیگر، اگر قانونی با معجزه نقض شود و به دلیل وجود مورد نقض نتوان آن را با یک گزاره کلیه بیان کرد، چگونه آن قانون می تواند قانون طبیعت باشد؟ به تعبیری دیگر، جایی که معجزه وجود دارد گزاره کلی نیست و جایی که گزاره کلی وجود نداشته باشد، قانون طبیعت نیست؛ پس دست معجزه از دامان قانون طبیعت کوتاه است.

آلستر مکینون^۱ مقاله ای دارد با عنوان «معجزه و پارادوکس»^۲. او در این مقاله سعی دارد نشان دهد که مفهوم معجزه خودمتناقض است. مکینون دو معنا را برای معجزه متمایز می کند: اظهاری (expressive) و توصیفی (descriptive). اظهاری جایی است که منظور از معجزه بودن یک رخداد، عدم توافق آن رخداد با فهم قبلی ما از طبیعت

1. Alastair McKinnon
2. Miracle and Paradox

باشد. توصیفی جایی است که منظور از معجزه عدم توافق آن رخداد با نظم حقیقی طبیعت باشد.

مکینون تلاش می‌کند تا نشان دهد که معنای توصیفی از معجزه، خودمتناقض است. از آنجایی که فهم عمومی از «معجزه» معنای توصیفی آن است، می‌توان گفت که مطابق استدلال مکینون معجزه اساساً ناممکن است. عبارت او در این باره چنین است: «ایده‌ی تعلیق قانون طبیعی خودمتناقض است. این خودمتناقض بودن از معنای این عبارت ناشی می‌شود.» (Mckinnon, 1969, p.309). مدعای مکینون و کسانی که مانند او می‌اندیشند این است که معجزه بنا بر تعریف «نقض قانون طبیعت» است، اما آن شیوه‌ای از عملکرد می‌تواند قانون طبیعت باشد که طبیعت همواره مطابق با آن شیوه عمل کند. اگر شیوه‌ای باشد که رخدادها گاهی مطابق با آن و گاهی برخلاف آن عمل کنند، آن شیوه دیگر نمی‌تواند قانون طبیعت باشد. قانون طبیعت بنا به تعریف، امری است نقض ناشدنی^۱. بنابراین، تعریف معجزه چیزی شبیه به «نقض شیوه‌ی نقض‌ناپذیر عملکرد طبیعت» خواهد بود که به وضوح خودمتناقض است. اگر کسی معتقد باشد که «معجزه» مفهومی خودمتناقض است، آنگاه باید تعریفی شبیه به تعریف زیر را برای «قوانین طبیعت» پذیرفته باشد:

«قوانین طبیعت شیوه‌هایی هستند که رخدادهای جهان همواره مطابق با آن شیوه‌ها اتفاق می‌افتند و هرگز پیش نمی‌آید که رخدادها مطابق با شیوه‌ی دیگری اتفاق بی‌افتند.»

اما چه لزومی دارد که چنین تعریفی از قوانین طبیعت را بپذیریم؟ می‌توان تعریف دیگری برای قوانین طبیعت را پذیرفت که مطابق با آن، جا برای معجزه باز باشد. یک تعریف پیشنهادی می‌تواند چنین باشد:

«قوانین طبیعت شیوه‌هایی هستند که رخدادهای جهان همواره مطابق با آن

۱. البته قانون، آنچنان که در بحث حقوق مطرح می‌شود، هر روز بارها و بارها نقض می‌شود، اما باید توجه داشت که قانون در معنای حقوقی کلمه با قانون آنچنانکه در ترکیب «قانون طبیعت» به کار می‌رود، مشترک لفظی است.

شیوه‌ها اتفاق می‌افتند، مگر اینکه علتی فراطبیعی آنها را معلق کند».

جی. ال. مکی^۱ تعریف مشابهی را برای قوانین طبیعت ارائه می‌دهد که مطابق با آن معجزه مفهومی خود متناقض نیست:

«باید بگوییم که قوانین طبیعت راه‌هایی را توصیف می‌کنند که جهان وقتی به حال خودش رها شده و مداخله‌ای در آن صورت نگیرد از طریق آنها عمل می‌کند. معجزه زمانی به وقوع می‌پیوندد که جهان به حال خودش رها نشده و چیزی غیر از نظم طبیعی به عنوان یک کل، در آن مداخله کند». (Mackie, 1982, p.20)

تا اینجا از قوانین طبیعت به عنوان یک مفهوم کلی صحبت کردیم. اما اگر بخواهیم راجع به یک قانون خاص صحبت کنیم، کار چگونه خواهد بود؟

جرج ماورودس^۲ قول به خودمتناقض بودن «معجزه» را بر اساس معادل گزاره‌ای قوانین طبیعی صورتبندی می‌کند. او می‌گوید که معمولاً قانون طبیعت ملازم با یک گزاره‌ی کلیه دانسته می‌شود، مثلاً «هر مرده، همواره مرده می‌ماند». به همین دلیل اگر موردی را دیدیم که مرده‌ای زنده شده است، آنگاه گزاره‌ی کلیه‌ی ما گزاره‌ای کاذب بوده، بنابراین، آنچه قانون می‌پنداشتیم اصلاً قانون نبوده است. به عبارتی شرطیه‌ای داریم که «اگر چیزی قانون طبیعت بود، آنگاه گزاره‌ای کلی و مطابق با آن وجود دارد». بر این اساس، اگر مثال نقضی برای یک قانون پیدا شود، گزاره‌ی کلیه‌ی مطابق با آن نقض شده، و با در نظر داشتن شرطی فوق، و با رفع تالی، می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که آن چیز اساساً قانون نبوده است.

ماورودس برای پاسخ دادن به این اشکال راه حلی ارائه می‌دهد. او تلاش می‌کند تا استلزام منطقی میان «قانون طبیعت» و «گزاره‌ی کلیه‌ی مطابق با آن» را از میان بردارد. در عوض او نقش گزاره‌ی کلیه را به توصیف‌کننده‌ی وضع موجود جهان کاهش می‌دهد. به عبارتی، سابقاً گفتیم که اگر یک قانون طبیعت را مستلزم یک گزاره‌ی کلیه در نظر

1. J. L. Mackie
2. George I. Mavrodes

بگیریم، آنگاه هر استثنایی در جهان، گزاره‌ی کلیه را نقض می‌کند و نشان می‌دهد که آنچه قانون می‌پنداشتیم قانون نبوده است. اما ماورودس می‌گوید می‌توان نسبت میان گزاره‌ی کلیه و قانون طبیعت را اینگونه فهمید که «تعمیم کلی، توصیف صادقی است از جهان اگر چیزی خارج از نظم طبیعی در عملکرد قانون طبیعی مربوطه مداخله نکند». (Mavrodes, 2005, p.309). بر این اساس با وجود مورد نقض، کلیه نقض می‌شود اما قانون طبیعت نه. این رویکرد ماورودس ناشی از نگاهی است که او به قوانین طبیعت دارد: «قانون لازم نیست که بتواند در برابر تعداد نامحدودی از استثنائات دوام بیاورد، اما باید بتواند تعدادی استثنا را تاب بیاورد» (ibid).

به عنوان نتیجه‌گیری از این بخش می‌توان گفت که بسته به اینکه «قانون طبیعت» را چگونه تعریف کنیم، ممکن است که مفهوم معجزه خودمتناقض باشد، یا نباشد. اما هیچ ضرورتی وجود ندارد که قانون طبیعت را به شیوه‌ای تعریف کنیم که در بحث از معجزه با تناقض مواجه شویم.

۳. آیا گزارش‌های تاریخی توجیه مناسبی برای باور به وقوع معجزات هستند؟

معجزات عموماً وقایعی هستند که در تاریخ دوران کهن رخ داده‌اند و وقوعشان از طریق اسنادی به ما رسیده است. استناد به این استناد، که عمدتاً خود نیز با گذر تاریخ به ما رسیده‌اند، این پرسش را ایجاد میکنند که آیا میتوان وقوع معجزات را با توجه به اسنادی که میزان صحت و یا دقت آنها محل تردید است، پذیرفت؟

هیوم در بخش دهم جستاری در باب فهم بشر نقد اصلی خود را متوجه اعتبار گزارشات تاریخی ناظر به وقوع معجزات می‌کند. او بحث مفصلی انجام می‌دهد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که علیرغم اینکه معجزات امکان وقوع دارند، اما در طول تاریخ گزارشی مبنی بر وقوع معجزه که از وثاقت کافی برخوردار باشد به دست ما نرسیده است. هیوم چهار نقد اصلی به گواهی‌های^۱ تاریخی ناظر به وقوع معجزات وارد می‌کند: الف) هیچ معجزه‌ای در طول تاریخ توسط تعداد کافی افراد صاحب صلاحیت

1. testimonies

تصدیق نشده است. افرادی که دارای معقولیت و آموزش کافی بوده باشند. افرادی که آنقدر درستی داشته باشند که شائبه‌ی فریب دادن مردم در مورد آنها نرود؛ یا آنقدر صاحب اعتبار باشند که در صورت کذب گفتارشان چیز زیادی از دست بدهند. (Hume, 2007, p.102)

ب) انسان‌ها تمایل زیادی به امور غیرعادی دارند و همین باعث می‌شود تا ترجیح دهند که معجزات رخ داده باشد. «میل به شگفتی و اعجاب بر خاسته از معجزات، که حسی مطلوب است، گرایش معقولی به سوی باور به وقوع معجزات ایجاد می‌کند». (Hume, 2007, p.102)

ج) بیشتر گزارشات معجزه از میان اقوام و مردمان نامتمدن و جاهل سربر آورده است. (Hume, 2007, p.104)

د) هریک از معجزات مختلف در راستای اثبات دینی خاص به کار گرفته می‌شوند. حال آنکه ادیان مختلف با یک دیگر در تضاد هستند و یک دیگر را نفی می‌کنند. بر این اساس گزارشات معجزات یکدیگر را نفی می‌کنند. یعنی اگر گزارش معجزه‌ای دارای حجیت لازم برای اثبات دینی خاص در نظر گرفته شود، آنگاه آن دین خاص اثبات شده و سایر ادیان نفی می‌شوند. بر این اساس گزارش معجزات مربوط به سایر ادیان نیز نفی می‌شود. این در حالی است که وضعیت مشابهی در ارتباط با همان معجزه اولی که پذیرفتیم نیز صادق است. (Hume, 2007, p.106)

نقد الف): راجع به مدعای اول هیوم می‌توان گفت که اولاً واژگان مبهمی در عبارت او وجود دارد؛ واژگانی مثل «تعداد کافی»، «افراد صاحب صلاحیت» و «دارای معقولیت و آموزش کافی». این عبارات آنقدر نسبی هستند که هر فرد می‌تواند ملاک‌های خود را برای ارزیابی گواهان معجزه داشته باشد. با این وجود اگر با تسامح از کنار این ابهام واژگانی بگذریم، ایرادی که می‌توان به هیوم گرفت این است که چگونه گزارش‌گران تاریخی را ارضاکننده‌ی این معیارها نمی‌دانند؟ وقتی ما از معقولیت و آموزش کافی داشتن در چند صد سال پیش صحبت می‌کنیم، آیا منظور ما داشتن وضعیت ذهنی مشابه یک فارغ‌التحصیل دانشگاه‌های امروزی است؟ البته پاسخ منفی

است. در زمان‌های دور، مطمئناً آموزش مدونی وجود نداشته است و مرز بین انسان‌های تحصیل کرده و تحصیل نکرده مانند امروز نبوده است. در گذشته یک فرد عادی، مثلاً یک پیشه‌ور (که می‌توانسته شاهد معجزه پیامبری در میدان شهر باشد)، نمونه‌ی یک انسان معقول به حساب می‌آمده که در حد توان از آموزش‌های وقت بهره‌مند بوده است. هر چند که در هر زمانی عده‌ای طیب، فیلسوف و ... بوده‌اند، اما وجود آنها به معنای نامعقول بودن سایر مردم آن روزگار نیست. مطمئناً در همان زمان هم چند و چون‌های بسیاری در کار پیامبران می‌شده است. نمونه‌اش در داستان شق‌القمر قابل رویت است. در ماجرای شق‌القمر - که آیات ابتدایی سوره‌ی «قمر» ناظر به آن است^۱ - گفته می‌شود که محمد (ص) به همراه عده‌ای از منکران که طلب معجزه می‌کردند به بیابان می‌رود تا به درخواست آنها ماه را به دو نیم کند. محمد (ص) چنین می‌کند. اما منکران نمی‌پذیرند و می‌گویند که محمد (ص) آنها را سحر کرده است؛ سپس می‌گویند که برای بررسی صحت واقعه باید از کسانی که در لحظه وقوع حادثه در جای دیگری بوده‌اند سؤال شود؛ چرا که محمد (ص) نمی‌تواند کل اهل زمین را سحر کرده باشد. به همین مناسبت از سفار و اهالی جاهای دیگر راجع به واقعه می‌پرسند و آنها تأیید می‌کنند که وقوع حادثه را مشاهده کرده‌اند^۲ (ابن کثیر، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸ و ۱۱۹) و (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۳۵۰). این داستان و داستان‌های مشابه نشان می‌دهد که در گذشته هم چنین نبوده است که افراد چنان از نظر توانایی و معیارهای معقولیت در سطح پایینی قرار داشته باشند که هر واقعه‌ی غریبی را از جانب مدعی آن به عنوان معجزه بپذیرند. شبه جزیره‌ی عربستان در زمان ظهور اسلام جامعه پیشرفته‌ای از لحاظ فکری نبوده است. وقتی در چنین جامعه‌ای چنین استانداردی از معقولیت وجود دارد، می‌توان قبول کرد که در اورشلیم زمان عیسی (ع) و زمان و مکان سایر پیامبران نیز چنین استانداردی وجود داشته است. وانگهی، برخی از

۱. اقتربت الساعة و انشق القمر (۱) و ان یروا ایه یعرضوا و یقولوا سحر مستمر (۲)

۲. جدای از اینکه این داستان تا چه حد واقعیت داشته باشد، این داستان از زمان‌های گذشته به ما رسیده و حامل ملاکهای عقلانیت گذشته است، و نشان می‌دهد که قدما در حد توان ملاک‌های ارزیابی خود را برای پذیرش یا رد یک معجزه به کار می‌گرفته‌اند.

گزارشات معجزه توسط افرادی به دست ما رسیده است که در تعلیم یافتگی و فرهیختگی آنها جای چون و چرا نیست. برای نمونه میتوان به گزارشی که سنت آگوستین از شفا یافتن نابینایی از طریق مسح تابوت شهیدانی مقدس ارائه میکند اشاره کرد (آگوستین، ۱۳۸۷، ص ۲۷۳). این گزارش اولاً توسط یکی از بزرگترین متفکران عصر خود ارائه شده است؛ ثانیاً اگرچه گزارش توسط یک قدیس وابسته به کلیسای کاتولیک ارائه شده است، اما آگوستین کسی است که سالهای زیادی از عمر خود را در نوسانات تردید و گرایش به فرقه‌های مختلف فکری سپری کرده است و نمی‌توان او را انسان زودباوری دانست؛ ثالثاً، این گزارش، گزارشی نیست که از خلال زمان به دست او رسیده باشد، بلکه در زمان خود او و در شهر خود او به وقوع پیوسته است.

نقد ب): این ادعای هیوم که چون انسان‌ها تمایل زیادی به امور غیرعادی دارند، لذا ترجیح می‌دهند که وقوع معجزات را باور کنند، مدعای بحث‌برانگیزی است. شاید انسان‌ها گرایشی خاص به امور غیرعادی داشته باشند (که وجود چنین گرایشی منطقیاً مستلزم تمایل به قبول گزارشات ناظر به امور غیرعادی نیست)، اما همزمان گرایشی - شاید قوی‌تر - در انسان‌ها وجود دارد که تمایل به فریب نخوردن است. هیچ انسانی دوست ندارد فریب داده شود و مدعای دروغین کسی را، ولو تمایل زیادی به قبول آن داشته باشد، باور کند. برای مثال، اگر فردی عاشق شخصی باشد و آن شخص به آن فرد متقابلاً ابراز علاقه کند، باوجود اینکه آن فرد بیشترین تمایل را به باور کردن آن ابراز علاقه دارد، اما اگر نشانه‌هایی مبنی بر کذب گفتار طرف مقابلش ببیند، فوراً در آن ادعا تردید می‌کند. یعنی تمایل او به فریب نخوردن، بر تمایل دیگر او (مبنی بر مورد علاقه معشوق بودن) غلبه پیدا می‌کند و او را به سوی حقیقت سوق می‌دهد.

نقد ج): درست است که گزارش بسیاری از وقایع عجیب و غریب از میان اقوام و مردمان نامتمدن و جاهل سربرآورده است، اما این وصف عام تمام گزارشات ناظر به معجزه نیست. چگونه کسی می‌تواند بپذیرد که برای مثال، جامعه‌ای که عیسی (ع) در آن ظهور پیدا کرد جامعه‌ای است نامتمدن و جاهل؟ اورشلیم در آن زمان بخشی از بزرگترین و متمدن‌ترین امپراطوری جهان باستان و یک مرکز دینی بوده و مطمئناً مردمان آن انسان‌های نامتمدن و جاهلی نبوده‌اند. یا جامعه مصر در زمان موسی (ع) از

متمدن‌ترین جوامع بشری وقت بوده است. لذا این ادعای هیوم ادعای نادرستی است.

نقد ۵): نقد آخر هیوم جدی‌ترین نقد اوست. بحث هیوم در اینجا ما را به بحث از کثرت‌گرایی دینی می‌کشاند که مقاله‌ی حاضر مجالی برای پرداختن به آن نیست. اما در اینجا این قدر می‌توان اشاره کرد که لااقل در ادیان ابراهیمی، تقدم و تأخیر ظهور پیامبران باعث می‌شود که بتوان به نحوی سازگار تمام گزارشات معجزات را سازگار دانست. معجزه‌ای که حقانیت موسی (ع) را اثبات می‌کند، معارض معجزه‌ای که حقانیت عیسی (ع) را اثبات می‌کند نیست. این دو در دو زمان متفاوت ظهور کرده‌اند و هر یک در زمان خود صاحب حجیت بوده است. همانطور که محمد (ص) نه تنها حقانیت آنها را نفی نمی‌کند، بلکه بر نبوت آنها صحه می‌گذارد. یعنی هر یک از این پیامبران در زمان خود معجزه‌ای را برای صدق گفتار خود ارائه دادند و ناسازگاری‌ای پیش نمی‌آید از اینکه پیامبران مختلفی در طول تاریخ ظهور پیدا کرده باشند و همگی صاحب حقانیت باشند. البته حتی در محدوده‌ی ادیان ابراهیمی، اگر یک یهودی معتقد باشد که مسیحیت از ابتدا دین کاذبی بوده، یا یک مسیحی معتقد باشد که اسلام از ابتدا دین کاذبی است، ایراد هیوم وارد خواهد بود. اما اگر هر یک از این ادیان، دیگری را به رسمیت بشناسد، لااقل در زمانی که آن دین ارائه شده است^۱، آنگاه نقد هیوم وارد نخواهد بود.

اما اگر پای ادیان شرقی مثل هندوئیسم و بودیسم هم به میان باز شود، آنگاه نقد هیوم جدی‌تر خواهد بود. هر چند که باید دید آیا در ادیان شرقی، معجزه با مفهومی مشابه مفهوم ابراهیمی آن اساساً وجود دارد یا خیر. اما اگر از طرفی در ادیان شرقی مفهوم مشابهی از معجزه وجود داشته باشد، و از طرفی جمع میان ادیان توسط کثرت‌گرایان دینی قرین توفیق نباشد، آنگاه نقد هیوم وارد است. و این البته بحثی است بیرون از مجال مقاله‌ی حاضر.

نقدهای هیوم بیش از هر نقد دیگری به حجیت گزارش‌های تاریخی از معجزات، محل بحث محققین بوده است. مسئله هیوم با گزارشات تاریخی ناظر به معجزات، نه با

۱. می‌گوییم در زمانی که آن دین ارائه شده است، چراکه برای مثال ممکن است باشند مسیحیانی که یهودیت فعلی را به رسمیت نشناسند، یا مسلمانانی که مسیحیت را تحریف شده و غیرقابل قبول بدانند.

ذات این گزارشات، بلکه با ماهیت محقق آنها است. او درجایی می گوید: «در نظر من ممکن است معجزات یا نقض‌هایی برای جریان عادی طبیعت وجود داشته باشد: معجزات از نوعی که با برهان از طریق گواهی انسانی پذیرفته شوند. اگرچه شاید ناممکن باشد که چنین نقض‌هایی را در سرتاسر گزارشات تاریخ پیدا کنیم». (Hume, 2007, p.112)

هیوم شرطی را برای پذیرفتن یک گزارش ناظر به معجزه ذکر می کند که اگر این شرط برآورده شود می توان پذیرفت که رخداد معجزه گونی به وقوع پیوسته است: «هیچ گواهی‌ای برای تصدیق یک معجزه کافی نیست، مگر اینکه آن گواهی چنان باشد که کذبش معجزه گون‌تر [همه به «معجزه گون» اصلاح شد] از رخدادی که تلاش می کند بر آن صحه بگذارد، باشد». (Hume, 2007, p.101).

گراهام اوپی^۱ نقدی را در ارتباط با این شرط هیوم مطرح می کند. او می گوید معلوم نیست که این اصل چگونه باید به کار گرفته شود. او با مثالی سعی می کند توضیح دهد که مواردی هستند که در آنها اگرچه احتمال کذب گزارش یک رخداد از احتمال صدق آن بیشتر است، اما آن گزارش مقبولیت عام پیدا می کند. اوپی مثال می زند هنگامی که رادرفورد آزمایش معروفش را انجام داد، احتمال نتیجه‌ای که بدست آورد بسیار ناچیز می نمود. حتی اگر پیش از آزمایش از خود او می پرسیدیم که احتمال بازگشت برخی از ذرات شلیک شده چقدر است، احتمالاً پاسخ می داد که این احتمال بسیار ناچیز است؛ اما وقتی نتیجه‌ی آزمایشات او منتشر شد، با اینکه با فهم علمی زمینه در تعارض بود، مقبولیت عام یافت. در حالی که بنابر اصل هیوم جامعه علمی در پذیرش

1. Graham Oppy

۲. در این آزمایش رادرفورد تعدادی ذره آلفا را به ورقه‌ی نازکی از طلا شلیک کرد. بیشتر این ذرات شلیک شده از ورقه طلا عبور کردند ولی تعداد کمی از آنها به عقب بازگشتند. رادرفورد نتیجه گرفت که بیشتر اتم فضای خالی است و بیشتر جرم اتم در مرکز آن متمرکز شده است. پیش از رادرفورد مدل تامسون، که به مدل کیک کشمش معروف است، در بین فیزیکدانان رایج بود. مطابق مدل تامسون، اتم مجموعه‌ای از الکترون‌ها با بار منفی است، که در دریای از بار مثبت غوطه ورنند.

نتایج آن آزمایش از راه گواهی (در قالب یک مقاله علمی) موجه نبودند. چراکه احتمال کذب آن از صدقش بیشتر بود (Oppy, 2006, p.381). در این مثال از طرفی رخدادی که آزمایش نشان داد، از آنجا که رخدادی معارض با قوانین طبیعت (آنچنان که در آن زمان پنداشته می‌شد) بود، یک رخداد معجزه‌گون بوده است و از طرفی احتمال کذبش از احتمال صدقش بیشتر بوده است. با اینحال گواهی ناظر به آزمایش به نحوی موجه مقبولیت عام پیدا کرد.

اما شاید بتوان به اوپی این نقد را وارد دانست که نقض شدن یک نظریه علمی - در سطح مشاهده‌ناپذیر زیر اتمی - که کمتر از ده سال از عمر آن می‌گذرد، نمی‌تواند مثال مناسبی در برابر حادثه‌ای مثل زنده شدن یک مرده باشد که هزاران سال توسط تمام ابناء بشر مشاهده شده است. اما در هر صورت مثال اوپی نشان می‌دهد که اصلی که هیوم پیش می‌نهد، اصل خوش‌دستی نیست و به کار گرفتن آن با دشواری‌هایی همراه است. اگر واقعاً در هزار و چهارصد سال پیش ماه به دو نیم شده باشد، کدام گزارش تاریخی می‌تواند آن قدر قدرت داشته باشد که کذبش معجزه‌گون‌تر از صدقش باشد؟ مثلاً اگر ما علاوه بر روایت‌های اسلامی سندی از هند باستان پیدا کنیم که می‌گوید درست در زمانی که در روایات اسلامی ثبت شده است، دو نیم شدن ماه در هند هم مشاهده شده، آیا در این حالت کذب گزارش معجزه از صدق آن بعیدتر است؟ البته که نه. این احتمال کاملاً وجود دارد که در زمان فتح بخش‌هایی از هند به دست مسلمانان این سند میان سندهای دیگر قرار داده شده باشد تا نشانه‌ی حقانیت اسلام باشد؛ یا ممکن است در زمان پا گرفتن حکومت اسلامی در شبه جزیره عربستان، شخص دوراندیشی سفیری را روانه‌ی هند کرده باشد تا با پرداخت پول این سند را در میان اسناد رسمی آنجا قرار دهد. اگر کسی از قبل نگاه دینی نداشته باشد، احتمال وقوع این داستان‌های بدیل را از احتمال وقوع داستان شق‌القمر بیشتر می‌داند. در واقع می‌خواهم بگویم ملاکی که هیوم برای پذیرفتن یک گزارش ناظر به معجزه ارائه می‌کند آنقدر سفت و سخت است که برآورده نشدنی است و این مطلب با ادعای هیوم مبنی بر امکان وجود نوعی از گزارش انسانی که قابل قبول باشد - هرچند که به نظر او واقعیت این است که چنین گزارشی در دسترس نیست - در تعارض است.

سوئینبرن ابتدا چهار نوع دلیل را برای باور به اینکه اتفاقی مانند اتفاق الف در گذشته رخ داده است برمی‌شمارد: ۱. حافظه‌ی فردی، ۲. گواهی دیگران، ۳. آثاری که به گذشته دلالت می‌کنند (مثل جای پا، اثر انگشت، خاکستر سیگار و...)، ۴. دانش قبلی ما^۱ به اینکه چیزها چگونه در شرایط مختلف عمل می‌کنند. این نوع چهارم معمولاً به عنوان ملاکی برای ارزیابی سه مورد اول بکار می‌رود. آنگاه سوئینبرن اشاره می‌کند که هیوم اصلی‌ترین دلیل برای تأیید یا رد وقوع واقعه‌ای در گذشته را دانش قبلی و علم ما به قوانین طبیعت می‌داند (Swinburne, 2004, p.283-4). این رویکرد هیوم در دادن نقش نظارتی و بالادستی به علم ما به قوانین طبیعت، همان چیزی است که باعث می‌شود او نتواند گزارشات ناظر به معجزات را باور کند. اما سوئینبرن معتقد است که دلیل کافی برای اینکه بگوییم این شاهد چهارم همواره ملاکی قاطع در ارزیابی‌های ما است، وجود ندارد. می‌توان حالتی را تصور کرد که تعداد زیادی مشاهده‌گر کارآموده با دقت، رخدادی را گزارش کنند که نقض قوانین طبیعت باشد. در چنین حالتی، دیگر نمی‌توان با استناد به دانش قبلی ما از نحوه عملکرد طبیعت وقوع آن رخداد را نفی کرد و این دانش قبلی ما است که باید به نفع گواهی دیگران معلق شود. (Swinburne, 2004, p.284)

از میان فیلسوفان معاصر آنتونی فلو هم معتقد است که گواهی‌های مربوط به معجزات پذیرفتنی نیستند. فلو برای مدعای خود دو دلیل ذکر می‌کند: الف) اغلب افرادی که معجزات را گزارش کرده‌اند، افراد متعصبی بوده‌اند؛ ب) معجزات تکرار ناپذیرند ولی قوانین طبیعت که در تقابل با معجزات قرار دارند تکرارپذیرند. (پترسون و دیگران، ص ۲۹۳). از بین این دو دلیل، دومی مهم‌تر است. اگرچه برخی از معجزات - مثل زنده شدن مردگان - بنا بر گزارشات تاریخی بیش از یکبار واقع شده‌اند، اما می‌توان گفتار فلو را چنین تعبیر کرد که نمی‌توان با تکرار شرایط معجزات را تکرار کرد، اما قوانین طبیعت را می‌توان. اما باید پرسید که چه استلزام منطقی‌ای میان تکرار ناپذیر بودن، و باور ناپذیر بودن است؟ به نظر میرسد فلو چنین استلزامی را برقرار می‌کند: «اگر رخدادی تکرار ناپذیر بود، آنگاه باور به وقوع آن ناموجه است». اما او این استلزام را بر چه مبنایی

بنا می‌کند؟ به نظر نمی‌رسد که فلو توضیحی برای این مطلب داشته باشد. با مثالی ناموجه بودن این استلزام را نشان می‌دهیم. فرض کنید که گروهی متشکل از ۵۰ پزشک کار آزموده و دارای حسن شهرت اخلاقی و حرفه‌ای گزارش کنند که در شرایطی شاهد این بوده‌اند که پایی نحیف و از شکل افتاده ناگهان به پایی سالم و طبیعی تبدیل شده است. مطابق با نگاه فلو هیچ یک از ما که خبر این واقعه را می‌شنویم در باور به وقوع این رخداد موجه نیستیم. در واقع حتی خود پزشکان هم در باور به آنچه می‌بینند موجه نیستند؛ چرا که آن حادثه تکرارناپذیر بوده است. بر این اساس بنظر می‌رسد که رویکرد فلو، رویکرد معتبری نیست.

علاوه بر اینکه به نظر می‌رسد رأی کسانی مانند هیوم و فلو درباره‌ی اینکه باور به وقوع معجزات بر مبنای گزارش‌های تاریخی ناموجه است، درست نیست، باید گفت که گواهی دیگران تنها راهی نیست که وقوع یک معجزه را تأیید می‌کند. سوئینبرن توضیح می‌دهد که دلایل برای وقوع معجزات منحصر به گزارشات تاریخی نیست؛ بلکه دلایل ما برای وقوع یک معجزه قابل بسط یافتناست. سوئینبرن می‌گوید عصر ما با عصر هیوم تفاوت دارد و ما امروز می‌توانیم آثار برجای مانده از معجزات را - اگر واقعاً رخ داده باشند - پیگیری کنیم (Swinburne, 1968, p.324). مثلاً ممکن است رصد دقیق ماه نشان دهد که خطی عجیب روی سطح ماه وجود دارد که ماه را به دو نیم تقسیم می‌کند؛ خطی که اگر ماه زمانی جدا شده و سپس به حال اول بازگشته باشد بر روی سطح ماه ایجاد می‌شده است.

به همه اینها باید مطلب دیگری را هم اضافه کرد. درست است که استناد به گزارشی که نه تنها از وقوع رخدادی عجیب حکایت می‌کند، بلکه چند صد یا چندین هزار سال از عمر آن می‌گذرد، چندان معقول بنظر نمی‌رسد، اما رخدادهای غیرعادی در زمان حال وجود دارد که ما را به سمت پذیرش وقوع رخدادهای غیرعادی در گذشته سوق می‌دهد. با استناد به این رخدادهای باید گفت که وقوع معجزه تنها مربوط به گذشته‌های دور نیست. گزارش‌ها از وقوع رخدادهای معجزه‌گون در عصر حاضر کم نیستند. داستان‌های متعددی که از کرامات بزرگان معاصر به ما رسیده است، چنان کثیرند و بعضاً از قول چنان افراد موثقی نقل شده‌اند، که اگر نتوانند دلیل قاطعی مبنی بر نقض

قوانین طبیعت باشند، لااقل آنقدر وزن دارند که وقوع چنین رخدادهایی را کاملاً محتمل و باورپذیر سازند. حتی فیلم‌هایی نیز از برخی از این وقایع در دسترس است. با توجه به مطالبی که در بالا گفته شد، به نظر می‌رسد حتی اگر نگوییم که می‌توان قاطعانه به وقوع رخدادهای معجزه‌گون در گذشته باور داشت، لااقل میتوان گفت که باور به وقوع چنین معجزاتی - آنچنانکه امثال هیوم تلاش دارند نشان دهند - ناموجه و نامعقول نیست. بسته به اینکه میزان شواهد و نحوه‌ی گزارشات چگونه باشد، و نیز با توجه به اینکه آیا شواهد دیگری غیر از گزارشات در تأیید وقوع معجزه می‌توان یافت یا خیر، میزان موجه بودن ما در باور به وقوع معجزه در گذشته کاهش یا افزایش می‌یابد.

۴. آیا عامل وقوع معجزات خدا است؟

فرض کنید که توانستیم از طریق اطمینان حاصل کنیم که گزارشات تاریخی ناظر به وقوع رخدادی معجزه‌گون در گذشته صحت دارند. یا شرایطی را فرض کنید خودمان شاهد وقوع رخدادی معجزه‌گون هستیم. آیا در چنین شرایطی که از وقوع رخدادی غیرعادی مطمئن هستیم، می‌توان گفت که خدا عامل وقوع آن بوده است؟

در این مرحله، با فرض پشت سر گذاشتن تردیدها راجع به وقوع رخدادی معجزه‌گون، این پرسش مطرح می‌شود که از کجا می‌توان دانست که عامل وقوع معجزه خدا است و نه قوانین ناشناخته‌ی طبیعت؟ به عبارتی همانطور که ممکن است نیرویی خارج از سیستم، قوانین طبیعت را معلق کرده باشد، این امکان نیز وجود دارد که قوانینی از طبیعت، که هنوز انسان موفق به کشف آنها نشده، علت ایجاد رخداد معجزه‌گون باشد. این احتمال همواره وجود دارد که با پیشرفت علم، بشر بتواند عاملی که سبب وقوع حادثه‌ی معجزه‌گون شده است را کشف کند. مکی در این باره می‌گوید: «مشکل صرفاً این است که اکنون نمی‌توانیم با قاطعیت بگوییم که رخدادی مشخص در مجرای طبیعت به وقوع نپیوسته است و بنابراین باید مداخله‌ای در کار باشد» (Mackie, 1982, p.22).

در همین مورد آر. اف. هالند^۱ مثالی را طراحی می‌کند. او می‌گوید که فرض کنید

1. R. F. Holland

کودکی سوار بر ماشین اسباب بازی اش روی ریل قطاری که نزدیک خانه‌شان است می‌رود. چرخ ماشین کودک بین ریل‌ها گیر می‌کند و کودک تلاش می‌کند تا آن را رها سازد. در همین بین قطاری به محل بازی کودک نزدیک می‌شود. وضعیت پیچ ریل به گونه‌ای است که راننده دید کافی برای به موقع ترمز کردن ندارد. کودک هم غرق در کار خود است و به قطار توجهی ندارد. در حالی که انتظار می‌رود قطار با کودک برخورد کند ناگهان ترمزهای قطار به کار می‌افتند و قطار در نزدیکی کودک متوقف می‌شود. مادر کودک خدا را شکر می‌کند، اما بعداً معلوم می‌شود که راننده‌ی قطار به علتی از هوش رفته است و روی اهرم ترمز افتاده است. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۲۸۹)

در این مثال ما هرگز نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که از هوش رفتن راننده‌ی قطار یک دخالت الهی بوده باشد، حتی اگر تمام بررسی‌های پزشکی حکایت از سلامت کامل راننده‌ی قطار داشته باشند.

علاوه بر اینگونه تردیدها راجع به دخالت الهی در حوادث معجزه‌گون، گاهی دلایلی ذکر می‌شود که وزن مسئله را به نفع وقوع حوادث معجزه‌گون از مجرای قوانین طبیعی در برابر دخالت الهی، سنگین می‌کند. برای مثال اوپی می‌گوید که عدالت حکم می‌کند که اگر خدا بیماری را به نحو معجزه‌آسا شفا دهد، آنگاه تمام مریض‌ها (حداقل کسانی که وضعیت مشابه دارند) را شفا دهد (Oppy, 2006, p.328). اگر به مثال هالند بازگردیم، می‌بینیم که روزانه هزاران کودک در حوادث مشابهی از دست می‌روند. اگر خداوند موجود عادل‌ی است - آنچنان که ادیان مدعی هستند - چگونه است که در اندک مواردی دست به دخالت در کار جهان می‌برد و در بیشتر موارد تنها نظاره می‌کند تا فجایع رخ دهند؟

سوئینبرن معیاری ارائه می‌دهد برای تشخیص اینکه آیا رخدادی غیرعادی در مجرای قوانین طبیعت به وقوع پیوسته است یا خیر. وی با ذکر مثالی معیارش را توضیح می‌دهد: فرض کنید که ما با تعدادی مشاهده به این نتیجه رسیده‌ایم که مدار تمامی سیارات بیضوی است. حال در مشاهده‌ای می‌بینیم که مریخ برای مدت کوتاهی از مسیر بیضوی خود خارج شده و دوباره به آن برمی‌گردد. در اینجا دو امکان وجود دارد: (۱) ممکن است حادثه‌ای متداول موجب این رخداد شده باشد، که اگر شرایط تکرار شد آن

رخداد تکرار شود (مثلاً جاذبه مشتری موجب انحراف مریخ شده باشد). در این حالت ما با رخدادی عادی مواجه هستیم؛ ۲) این واقعه‌ی خلاف انتظار، توسط عاملی متداول و عادی رخ نداده است، به شکلی که اگر شرایط تکرار شود، آن حادثه تکرار نخواهد شد. با توجه به این مثال و دو احتمال موجود، سوئینبرن می‌گوید که تحت شرایطی می‌توانیم دلیل خوبی برای باور به اینکه حادثه‌ای تکرارناپذیر رخ داده است داشته باشیم. اگر حادثه‌ی غیرمنتظره‌ای که رخ می‌دهد به گونه‌ای باشد که نتوانیم قوانین طبیعت را به نحو مناسبی اصلاح کنیم، می‌توان گفت حادثه‌ای تکرارناپذیر و بیرون از جریان عادی طبیعت رخ داده است. این بدان معنا است که اصلاح قانون توسط ما به گونه‌ای باشد که منجر به پیدایش نظریه‌ی پیچیده‌ای شود که عملاً به کار پیشبینی آینده نیاید؛ مثلاً اصلاح قانون سیارات به این صورت پذیرفتنی نیست: «تمام سیارات در مدار بیضوی حرکت می‌کنند، به جز در سال‌هایی که رقابت جهانی شطرنج بین دو بازیکنی باشد که نام فامیلی هر دو با «ک» شروع می‌شود». چنین اصلاحی ناکارآمدتر از آن است که بتوانیم آن را به عنوان قانون طبیعت در نظر بگیریم. در چنین شرایطی می‌توانیم به نحوی مواجه باور کنیم که قانون طبیعت نقض شده است و هرگونه توضیحی برای چنین رویدادی باید بیرون از نظام قوانین طبیعی باشد.

سوئینبرن تلاش می‌کند تا نشان دهد که تحت چه شرایطی ما می‌توانیم به نحوی مواجه باور کنیم که دخالتی فراطبیعی در قوانین طبیعت رخ داده است. اما میزان کارآیی معیاری که سوئینبرن ارائه می‌کند محل تردید است. با ذکر مثالی می‌توان معیار او را مورد تردید قرار داد. اولین کسی که آزمایشاتی انجام داد که منجر به خدشه وارد شدن بر چهارچوب فیزیک نیوتنی و مقدمه‌ای برای فیزیک جدید شد؛ را در نظر بگیرید. فرض کنید که این فرد دانشمندی شیاد و نابکار باشد. اگر این شخص اعوجاجی را که در آزمایشاتش مشاهده می‌کند به عنوان معجزه به دیگران ارائه کند آیا دیگران باید بپذیرند که معجزه رخ داده است؟ مطمئناً در زمان مشاهده‌ی اولین اعوجاجات در فیزیک نیوتنی امکان پرداختن نظریه‌ای که آنقدر ساده باشد که امکان پیشبینی آینده را به ما بدهد وجود نداشته است؛ کار تدوین نظریه‌ای جدید که قابل قبول باشد نیاز به ظهور ذهن‌های بزرگی چون آلبرت آاینشتاین داشت. در چنین شرایطی و با توجه به

ملاک پیش نهاده شده توسط سوئینبرن، کسانی که مخاطب دانشمند شیاد قرار می گیرند موجه هستند که بپذیرند او معجزه‌ای انجام داده است چرا که در شرایط فرضی مثال هر تلاشی برای ارائه یک نظریه جدید، منجر به پیدایش نظریه‌ی پیچیده‌ای می شود که عملاً به کار پیشینی آینده نمی آید. اما شهود عمومی ما چنین حکمی را رد می کند. پذیرش وقوع یک معجزه هرگز به این آسانی انجام نمی گیرد. بنابراین معیار سوئینبرن کارآیی ندارد.

آنچه سوئینبرن نادیده می گیرد زمینه‌ای است که معجزه در آن رخ می دهد؛ یعنی فردی که معجزه را ارائه می کند، رفتارهای او قبل و بعد از ارائه معجزه و غیره. برخلاف مثال دانشمند شیاد، اولاً یک پیامبر کسی مانند دانشمند مثال فوق نیست که در یک زمینه متخصص باشد تا شائبه‌ی کشف چیزی از جانب او وجود داشته باشد که دیگران از آن بیخبرند (نه محمد (ص) شاعر بود و نه عیسی (ع) طیب). دوم اینکه پیامبران معمولاً چندین معجزه در زمینه‌های مختلف دارند که این امر احتمال کشف یکی از قوانین ناشناخته‌ی طبیعت توسط آنها را کاهش می دهد. سوم، هدف یک انسان از یک ادعای کذب چیزهایی می تواند باشد که به نظر نمی رسد پیامبران به دنبال آن بوده باشند؛ مثلاً اگر پیامبران مانند دانشمند فوق شیاد می بودند، اولاً باید مطالبات دنیوی‌ای می داشتند حال آنکه چنین نبود (جمله معروف محمد (ص) که «اگر آفتاب را در دست راست و ماه را در دست چپ من بگذارید از آنچه در پی ابلاغ آن هستم دست برنمی دارم» ناظر به همین معنا است (نک: شهیدی، ۱۳۹۱، ص ۶-۴۵)). ثانیاً اگر گفته شود که شاید پیامبران آنقدر قدرت طلب بوده‌اند که به تقسیم قدرت با حاکمان وقت راضی نبوده، لذا به تقسیم قدرت تن نمی داده‌اند و بدنبال سرنگونی صاحب منصبان و در اختیار گرفتن تمام قدرت بوده‌اند (همچنانکه محمد (ص) ابتدا به سهم ناچیزی از قدرت تن نداد، اما بعداً حاکم کل شبه جزیره شد)، می توان پاسخ داد که الف) بسیاری از پیامبران - مانند عیسی - هیچ تلاشی برای کسب قدرت سیاسی (همینطور پول و ...) و اجتماعی نکردند؛ ب) هیچ انسان شیاد عاقلی حاضر نیست آن همه شرایط سخت را که پیامبران متحمل شدند تحمل کند، تا مگر - با احتمالی ناچیز - روزی به قدرت مطلق برسد.

البته هنوز ممکن است کسی بگوید که اینان چنان جنون قدرت داشته‌اند که همان

احتمال کم برای کسب قدرت مطلقه را به بهای تحمل تمام رنج‌ها می‌خریده‌اند. پاسخ این نقد آن است که نحوه‌ی حیات پیامبران چنین جاه‌طلبی بیمارگونه‌ای را نشان نمی‌دهد. رفتار پیامبرانی که به قدرت رسیدند قبل، در حین، و بعد از به قدرت رسیدن هیچ شباهتی به حکام مستبد و مست قدرت ندارد.

مجدداً ممکن است کسی ایراد بگیرد که آنچه ما از نحوه‌ی رفتار پیامبران می‌دانیم، آنچیزی است که آنها بعد از رسیدن به قدرت می‌خواسته‌اند دیگران بدانند: تاریخ را فاتحان می‌نویسند! در پاسخ به این نقد به سه نکته اشاره خواهیم کرد: الف) عمده وقایع تاریخی دارای وضعیت مشابهی هستند، یعنی توسط کسانی که قلم را در اختیار داشته‌اند نگاشته شده‌اند، اما ما آنها را یکسره بی‌اعتبار نمی‌دانیم؛ ب) چنین نیست که تمام وقایع تاریخی توسط فاتحان نگاشته شده باشد. در مواردی منابع دیگری هم در دسترس هست که می‌توان با توجه به آنها به حقیقت تاریخی نزدیک‌تر شد.

بحث دیگری که در رابطه با معجزه باید به آن توجه کرد این است که تمام حوادث غیرعادی جهان در مصداق «معجزه‌گون» بودن وضعیت یکسانی ندارند؛ لذا دلالت این حوادث بر وجود خدا هم متفاوت است. می‌توان رخدادهای غیرعادی و معجزه‌گون جهان را به چند دسته تقسیم کرد:

۱. رخدادهای معجزه‌گون اولاً به دو دسته‌ی زیر قابل تقسیم‌اند: الف) رخدادهایی که مدعی دارند و کسی ادعا می‌کند که آن رخداد واقع خواهد شد. چنین رخدادی معمولاً با اعلام خدا بعنوان عامل ایجادکننده‌ی آن همراه است (مانند زنده شدن مرده توسط عیسی (ع)؛ ب) رخدادهایی که مدعی ندارند (مانند شفا یافتن یک بیمار در اثر دعا، یا مثال هالند).

۲. رخدادهای معجزه‌گونی که مدعی ندارند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) رخدادهایی که با مقدمه و انتظار دینی رخ می‌دهند (مانند شفا یافتن یک بیمار در اثر دعا؛ ب) رخدادهایی که با مقدمه و انتظار دینی رخ نمی‌دهند (مانند مثال هالند).

۳. رخدادهای معجزه‌گونی که مدعی ندارند و با مقدمه و انتظار دینی همراه نیستند به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) رخدادهایی که احتمال وقوع آنها عملاً (و نه منطقیاً) صفر

است (مانند پرواز کردن یک انسان، یا زنده ماندن یک نوزاد پس از سقوط از طبقه دوازدهم یک ساختمان)؛ ب) رخدادهایی که احتمال وقوع آنها عملاً صفر نیست، ولی بسیار ناچیز است (مانند مثال هالند).

بنابر تقسیم‌بندی فوق، در مجموع چهار نوع رخداد معجزه‌گون وجود دارد. از میان این رخدادها، اگر نوع اول، یعنی «۱-الف» رخ دهد، دلیلی وجود ندارد که فرد در باور به اینکه یک معجزه رخ داده و علت وقوع آن خدا است، ناموجه باشد. هیوم توضیح می‌دهد که اگر کسی ادعای حجیت از جانب خدا را داشته باشد، آنگاه برای مثال به مریضی فرمان دهد که خوب شود یا به باد فرمان وزیدن دهد، اگر ظن بر اتفاقی بودن این اتفاق‌ها نبریم، آنگاه باید پذیرفت که معجزه رخ داده است؛ «زیرا هیچ چیز با طبیعت بیشتر از این در تضاد نیست که صدا یا فرمان یک انسان چنان تأثیری داشته باشد» (Hume, 2007, p.101). اگر در پذیرش اینکه معجزه رخ داده موجه باشیم، در قبول قول مدعی معجزه (که پیامبر باشد) مبنی بر اینکه این معجزه توسط خدا به وقوع پیوسته نیز موجه خواهیم بود.

باید توجه کرد که ما در اینجا صحبت از چهار چوب‌های سفت و سخت منطقی نمی‌کنیم تا باور به هر چیز که نقیضش هم منطقاً ممکن باشد ناموجه باشد. درست است که در شرایطی که «۱-الف» ترسیم می‌کند منطقاً ممکن است که نه معجزه‌ای رخ داده باشد و نه خدایی در کار باشد، اما شرایط معرفتی ما در تجارب حسی نیز به همین صورت است و ما در غیاب یقین منطقی، با توسل به حواس به باورهای موجه می‌رسیم. وقتی ما گربه‌ای را بر لب دیوار می‌بینیم کاملاً ممکن است که یک رباط یا یک موجود فضایی تغییر شکل داده شده باشد، اما قواعد عقلانیت به همراه شعور متعارف ما را کاملاً موجه می‌سازد که باور کنیم یک گربه - به معنای متعارف کلمه - را می‌بینیم. در مورد «۱-

۱. فلو تمایزی برقرار می‌کند میان محال منطقی و محال فیزیکی، که می‌تواند به فهم این تقسیم‌بندی کمک کند. محال منطقی آن است که امکان وقوع آن در هیچ جهان ممکن وجود ندارد، اما محال فیزیکی آن است که براساس قوانین واقع در جهان حاضر (جهان بالفعل) ناممکن است. (Flew, 1967)

الف» هم وضع بر همین منوال است. البته باید شرایط فرد مدعی را در نظر داشت، و کسانی با شرایط دانشمند شاید مثال قبل، مدعیانشان به نحو موجه قابل پذیرش نیست. اما زمانی که تردیدهای عرفاً معقول راجع به یک فرد در میان نباشد، عقلاً در پذیرش مدعی او موجه خواهیم بود.

در مورد رخداد‌های «۲- الف» باید کمی تأمل کرد. منظور از مقدمه و انتظار دینی، دعا به درگاه الهی است. اگر ما چیزی را از خدا بخواهیم که امکان وجودش از مجرای طبیعی وجود ندارد - مثلاً شفای یک بیمار لاعلاج - آنگاه اگر آن خواسته‌ی ما برآورده شود می‌توان گفت که معجزه رخ داده است. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که باید توجه داشت که آیا در فاصله‌ی زمانی میان دعا تا تحقق آن، این امکان وجود دارد که مجرای قوانین طبیعی نتیجه‌ی مشابهی را به همراه داشته باشد یا خیر؟ مثلاً فرض کنید که مادری فرزندش چندین سال در کما بوده است. آنگاه شبی او خالصانه‌ترین دعای خود را روانه درگاه الهی می‌کند، و صبح روز بعد فرزند به هوش می‌آید. در این صورت می‌توان گفت که یک معجزه رخ داده و علت وقوع آن هم خدا است. اما اگر مادر دعا کند و دو ماه بعد فرزند از کما خارج شود، سخت است که بگوییم یک معجزه، با مقدمه‌ای دینی رخ داده است. پس توجه به فاصله زمانی میان دعا تا وقوع رخداد معجزه‌گون - هرچند که ملاک دقیق نیست^۱ - باید مورد توجه قرار گیرد.

از میان رخداد‌های دسته سوم، «۳- الف» اگر رخ دهد، می‌تواند ما را مجاب کند که قوانین طبیعت نقض شده‌اند و معجزه به وقوع پیوسته است. اگر کسی در جلوی ما ناگهان پرواز کند - با فرض اینکه حقه‌ای در کار نیست - ما باور خواهیم کرد که یک معجزه رخ داده است، یعنی قوانین طبیعت نقض شده است. اما در غیاب مدعی یا مقدمه - ی دینی از کجا می‌توانیم بفهمیم که عامل وقوع چنین رخدادی خدا است؟

برای یک معجزه می‌توان سه نوع عامل را شناسایی کرد: ۱. عامل طبیعی، ۲. صدقه،

۱. به این معنا که ما نمی‌دانیم که دقیقاً چه مقدار زمان میان دعای مادر و شفای فرزند او باید فاصله باشد تا بتوان لفظ معجزه را به شفای فرزند اطلاق کرد.

۳. عامل فراطبیعی.

عامل طبیعی گزینه‌ی مناسبی نیست؛ چرا که خود جزئی از طبیعت است و اگر نقش ناقض قوانین را بازی کند، خود می‌تواند در قالب قانونی جدید برای طبیعت صورت-بندی شود. صدفه نیز نمی‌تواند عامل مناسبی باشد؛ چرا که پیش‌فرض عام علوم طبیعی و فهم ما از جهان وجود قانون علیت و نفی صدفه است. اگر در چنین موردی به صدفه ارجاع دهیم، نظام معرفتی ما در سطح کلان مشوش خواهد شد و کار به بحث معجزه محدود نمی‌ماند. تنها گزینه‌ی باقی مانده عامل فراطبیعی است. البته در اینجا ما نمی‌توانیم با اطمینان بگوییم که خدا علت وقوع چنین رخدادی بوده است؛ اما از آنجا که خدا گزینه‌ی مناسبی برای وقوع چنین رخدادهایی است، خصوصاً اگر وقوع رخداد دلالت خاصی داشته باشد (مثلاً بی‌گناهی از مرگ نجات پیدا کند، یا ظالمی به سزای عملش برسد) می‌توان با قوت کمتری نسبت به «۱- الف» و «۲- الف» پذیرفت که خدا عامل وقوع این رخدادها بوده است. نکته‌ای که باید توجه کرد این است که در پذیرش عاملیت خدا در وقوع چنین رخدادهایی، دانش پیشین ما راجع به اینکه برخی مدعی وجود موجودی با ویژگی‌های خاص (مثل عالم بودن، قادر بودن، مهربان بودن و ...) هستند و آن را خدا می‌خوانند، نقش عمده‌ای دارد.

اما مناقشه‌برانگیزترین نوع رخدادهای معجزه‌گون نوع «۳- ب» است. این رخدادها از آن جهت مناقشه‌برانگیز هستند که علاوه بر اینکه احتمال وقوع آنها از مجرای طبیعی وجود دارد (چرا که احتمال وقوع آنها عملاً صفر نیست)، هیچ همزمانی‌ای میان این رخدادها با ادعای یک مدعی یا یک انتظار دینی وجود ندارد. به همین خاطر یک غیردیندار کاملاً موجه است برای باور به اینکه حادثه‌ای مانند آنچه برای گروه کُر کلیسایی در نبراسکا پیش آمد تنها یکی از بی‌شمار وضعیت‌امور^۱ ممکن است که احتمال وقوع آنها می‌رفته است، و نه رخدادی معجزه‌گون. در طی این حادثه، تمام ۱۵ نفر عضو گروه کُر با حداقل ده دقیقه تأخیر به کلیسا می‌رسند. این در حالی است که قرار تمرین گروه ساعت ۷:۲۰ بوده، و انفجاری در ساعت ۷:۲۵ دقیقه ساختمان را ویران

میکند. این تأخیر در شرایطی اتفاق می‌افتد که سابقه تأخیر مشابهی بین افراد گروه وجود نداشته است (Schlesinger, 2010, p.400). همانگونه که کسی تعجب نمی‌کند اگر در یک روز پنج عضو گروه کُر با کفش‌های واکس خورده و ده عضو دیگر با کفش‌های واکس نخورده در جلسه‌ی تمرین حاضر شوند، جای تعجبی هم وجود ندارد که همه در یک روز دیر برسند و کلیسا هم در همان روز ویران شود. هر رخدادی که به وقوع می‌پیوندد تنها یک وضعیت امور ممکن است و هیچ ممیزه‌ای وجود ندارد که حادثه‌ی گروه کُر را در نظر ما غریب‌تر از وضعیت واکس خوردگی کفش‌ها در مثال فوق جلوه دهد. غریب بودن این وضعیت تنها از پیشفرض‌های ما نشأت می‌گیرد.

اما به نظر می‌رسد که در اینجا نکته‌ای وجود دارد که باید به آن توجه کرد. درست است که رخدادی مانند حادثه‌ی گروه کُر تنها یکی از بی‌شمار وضعیت‌های ممکن است، اما این وضعیت امور در دید هر ناظری، حتی اگر آن ناظر خدا ناباور و فیلسوفی صاحب مهارت در زمینه‌ی حساب احتمالات باشد، غریب جلوه می‌کند؛ یعنی غریب بودن ماجرا تنها از پیش فرض‌های ما و ناآگاهی ما از لوازم بحث نشأت نمی‌گیرد. حتی اگر کسی معتقد باشد که حادثه‌ی گروه کُر در دید ناظر ورزیده و میرا از پیشفرض‌های ذهن عادی، غریب نیست، می‌توان مثالی را طراحی کرد که هر کس بر غریب بودن آن صحنه بگذارد.

فیلسوف-ریاضی‌دانی را تصور کنید که برای تفریح، به تنهایی، به غارنوردی می‌رود. پس از مدتی پیش رفتن در داخل غار و پشت سر گذاشتن دوراهی‌ها و چندراهه‌های داخل غار، ناگهان حس می‌کند که راه بازگشت را گم کرده، و واقعاً هم چنین شده است. او تلاش می‌کند که راهش را پیدا کند اما موفق نمی‌شود. زمان سپری می‌شود و فیلسوف-ریاضی‌دان از روی تاریخ ساعتی که بدست دارد متوجه می‌شود که چند روز از گم شدنش می‌گذرد. ذخیره‌ی غذا و آب او رو به اتمام است و اگر راه خروج را پیدا نکند به زودی خواهد مرد. او با آخرین رمقی که دارد و با چراغ قوه‌اش در غار پیش می‌رود. ناگهان سنگی از بالای سر او جدا شده و جلوی پای او به زمین خورده و متلاشی می‌شود. از بقایای سنگ متلاشی شده تکه سنگی به شکل یک جهت‌نما (فلیش) در جلوی پای او قرار می‌گیرد. فیلسوف-ریاضی‌دان مدتی با تعجب جهت‌نما را بررسی می‌کند. برایش

عجیب است که چطور از این متلاشی شدن شکل یک جهت‌نما باقی مانده است. چراغ قوه‌اش را به بالا می‌اندازد و می‌بیند که سنگ از جایی در میانه دیواره‌ی غار، در چند متر بالاتر، جدا شده است. او خم می‌شود و تکه‌های سنگ را نیز بررسی می‌کند. همه چیز حکایت از وقوع یک حادثه‌ی کاملاً طبیعی دارد. او با یادآوری داستان‌های علمی و تخیلی تصمیم می‌گیرد به جهتی که جهت‌نمای سنگی نشان می‌دهد برود. جهت‌نما جایی در پشت سر او که کمی قبل‌تر از جلوی آن رد شده بود را نشان می‌دهد. او به آن سمت می‌رود و در کمال تعجب می‌بیند که یک خروجی به بیرون از غار در آنجا وجود دارد. فیلسوف-ریاضی‌دان غرق در حیرت می‌شود. او که به خدا باور ندارد (و حتی در شهر فرضی‌ای که در آن بزرگ شده هرگز نامی از خدا نشنیده است) کاملاً سردرگم است. با خودش فکر می‌کند که شاید انسانی به کمک او آمده و بدون اینکه او متوجه شود سنگ را رها کرده است. اما این نمی‌تواند ممکن باشد، چراکه او محل جداشدن سنگ را بررسی کرده بود و هیچ دسترسی‌ای برای یک انسان به آنجا وجود نداشت. از طرفی حتی اگر کسی پیشتر جهت‌نما را در دل سنگ تعبیه می‌کرد و سنگ را از بالا به سمت پایین هل می‌داد نمی‌توانست مطمئن باشد که جهت‌نما درست به سمت خروجی قرار خواهد گرفت. همه این قرائن به او نشان می‌دهد که مداخله انسانی در کار نبوده است. فیلسوف-ریاضی‌دان غرق در شگفتی به وجود عاملی مرموز فکر می‌کند که این اتفاق را رغم زده است.

مثالی که تا این حد عجیب باشد نشان می‌دهد که صرف اینکه بگوییم حالت رخ داده یکی از بی‌شمار وضعیت‌های ممکن است، مشکل را حل نمی‌کند. یکی از وظایف فلسفه - که بنا بر قولی با حیرت آغاز می‌شود - ارائه‌ی تبیین برای امور جهان است. فلسفه باید تلاش کند تا توضیح دهد که یک حادثه چطور ممکن است تا این حد غریب باشد، حتی اگر صرفاً یکی از بی‌شمار حالات ممکن باشد. در هر صورت بنظر می‌رسد که بحث از «۳-ب» مجال مستقلی می‌طلبد. در اینجا اینقدر می‌گوییم که حتی اگر «۳-ب» دلالت قدرتمندی بر وقوع معجزه نداشته باشد اما به راحتی، و با گفتن اینکه تنها یکی از حالات ممکن رخ داده است، نمی‌توان آن را نادیده گرفت. شاید تأمل بیشتر نشان دهد که این دست از وقایع هم دلایل خوبی برای دخالتی بیرون از دستگاه در طبیعت هستند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش چند نکته به دست آمد. نخست آنکه با توجه به تعریف پذیرفته شده معجزه در این مقاله، یعنی تعریف معجزه به نقض قوانین طبیعت، معجزه مفهومی خودمتناقض نیست و وقوع معجزه به لحاظ منطقی ممتنع نمی‌باشد. دوم آنکه گزارشات تاریخی‌ای از رخدادهای غیرعادی وجود دارند که برای تعیین صحت آنها باید از روش‌های نقادی تاریخی استفاده شود. پس از انجام این بررسی انتقادی، که تفاوتی با بررسی انتقادی سایر وقایع تاریخی ندارد، نهایتاً می‌توان تصمیم گرفت که احتمال وقوع یک معجزه از احتمال عدم وقوع آن بیشتر است یا خیر.

در گام بعدی، نشان دادیم که با فرض وقوع وقایع معجزه‌گون، می‌توان چهار نوع مختلف واقعه معجزه‌گون را متمایز کرد: ۱. رخدادهای دارای مدعی، ۲. رخدادهای فاقد مدعی دارای مقدمه دینی، ۳. رخدادهای فاقد مدعی و مقدمه دینی، با احتمال وقوع عملی صفر، و ۴. رخدادهای فاقد مدعی و مقدمه دینی، با احتمال وقوع عملی ناچیز. در اینجا استدلال کردیم که از میان این چهار نوع رخداد معجزه‌گون، با فرض پذیرش وقوع آنها، موارد ۱ تا ۳ در مراتب مختلفی (از قوی به ضعیف، به این شکل که ۱ قوی-ترین و ۳ ضعیف‌ترین) بر وجود خداوند دلالت می‌کنند. اما دسته چهارم، وقایع غریبی هستند و غریب بودنشان از آن ناشی می‌شود که اگرچه احتمال وقوعشان صفر نیست، اما بسیار ناچیز است. با این وجود، اینکه بتوان این دسته از وقایع معجزه‌گون را به عنوان دلالتی بر وجود خدا در نظر گرفت، محل تردید است.



منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۷). قم: انتشارات شکرانه.
- آگوستین قدیس. (۱۳۸۷). *اعترافات*. ترجمه سایه میثمی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۳۸۴). *السيره النبویه*. الجزء الثاني. قاهره: مطبعه عیسی البابی الحلبي و شرکاء.
- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- شهیدی، جعفر. (۱۳۹۱). *تاریخ تحلیلی اسلام*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. الجزء السابع عشر. بیروت: موسسه الوفاء.
- Basinger, D. (1998). "Miracles". In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol 6. Edward Craig (editor). London: Routledge.
- Flew, A. (1967). "Miracles". In *Encyclopedia of Philosophy*. 2nd ed. Vol. Donald M. Borchert (editor). United States of America: Macmillan.
- Hume, D. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.
- Mackie, J. L. (1982). *The Miracle of Theism: Arguments for and against the existence of God*. New York: Oxford University Press.
- Mavrodes, G. I. (2005). "Miracles". In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (304 – 322). William J. Wainwright (editor). New York: Oxford University Press.
- McKinnon, A. (1969). "'Miracle' and 'Paradox'". In *American Philosophical Quarterly*, Vol. 4, No. 4. pp. 308-314
- Oppy, G. (2006). *Arguing about Gods*. New York: Cambridge University press.
- Schlesinger, G. N. (2010). "Miracles". In *A Companion to Philosophy of*

Religion, 2nd ed (398-404). Charles Taliaferro, Paul Draper & Philip L. Quinn (editor). London: Blackwell.

Swinburne, R. (2004). *The Existence of God*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.

Swinburne, R. (1968). "Miracles". In *The Philosophical Quarterly*. Vol. 18, No. 73. pp. 320-328

