

# معجزه

محمد امین احمدی

## ۱. ایضاح مفهومی معجزه

معجزه (و معادل‌های آن در زبان‌های دیگر مثل miracle در انگلیسی) در عرف عام بر حوادث شگفت آور، غیر عادی و فراطبیعی اطلاق می‌شود (Encyclopedia Britannica, 15 / 585)، اما در اصطلاح متکلمان در ادیان توحیدی، چنان‌که توضیح خواهیم داد، اجمالاً بر حوادثی اطلاق می‌شود که با مداخله‌عامل ربوبی در روند طبیعی امور به صورت خارق‌العاده رخ می‌دهند و بر آموزه‌های دینی دلالت دارند. در قرآن بر این گونه حوادث به جای «معجزه» یا «اعجاز»، «بینه» (اعراف / ۷ / ۷۳)، «آیه» (آل عمران / ۳ / ۵۰)، «برهان» (قصص / ۲۸ / ۳۲)، «سلطان» (هود / ۱۱ / ۹۶) و عجب (کهف / ۱۸ / ۶۳) اطلاق شده است.

از پاره‌ای از روایات شیعی (علامه مجلسی، ۴۳ / ۱، ۲۴۵ / ۱۷، ۲۷۳ / ۹، ۱۷ / ۱۰) چنین بر می‌آید که امام صادق (ع) و ائمه بعد از او، این واژه را به معنای اصطلاحی اهل کلام به کار برده‌اند.

چنان‌که اشاره کردیم، معجزه در اصطلاح متکلمان اجمالاً بر رویدادی اطلاق می‌شود که در

آن عامل الوهی در روند منظم و عادی طبیعت مداخله کرده و آن را به منظور آشکار ساختن حقیقتی دینی از مسیر طبیعی اش خارج می‌کند. اما سؤال این جاست که یک واقعه غیر عادی دقیقاً باید واجد چه ویژگی‌هایی باشد تا فعل مستقیم خداوند به شمار آید، معنا و دلالت دینی پیدا کند و از زمره وقایع معجزه‌آمیز شمرده شود؟ تعریف‌های گوناگون معجزه این ویژگی‌ها را بیان می‌کند.

اکنون، اهم این تعاریف را به اختصار شرح می‌دهیم:

الف) متکلمان مسلمان معجزه را غالباً این گونه تعریف می‌کنند: اعجاز عبارت است از امر خارق العاده‌ای که به دست مدعی نبوت به وقوع پیوندد؛ مقرون به تحدی و عدم معارضه بوده و با ادعای او نیز مطابقت داشته باشد (نک: تلخیص المحصل، ۴۹۸؛ حلّی، ۳۵۰-۳۵۱). برخی از متکلمان جدید در عالم اسلام (مطهری، ۴/۴۴۷؛ تفتازانی، ۵/۱۱) تعریف معجزه به خرق عادت را از این جهت که توقف جریان طبیعت و تبدل آن به چیز دیگری از آن تداعی می‌شود، مخدوش دانسته‌اند و بر آن اشکال کرده‌اند، لکن برخی دیگر (بغدادی، به نقل از: الفرق بین الفرق، ۲۶۶؛ اسفراینی، ۱۶۹) از معجزه به جای خارق عادت، به خلاف عادت تعبیر کرده‌اند، شاید به این دلیل که در مفهوم خلاف عادت توقف جریان طبیعی امور نهفته نیست. ابن حزم (الفصل، ۵/۷-۸) و ایجی (ایجی، ۸/۲۲۴) با این استدلال که در بسیاری از معجزات به تحدی تصریح نشده، این قید را در تعریف معجزه قابل اخذ ندانسته‌اند، ولی بیشتر متکلمان قید تحدی را در تعریف معجزه اخذ کرده‌اند. اما این اشکال را که چرا در پاره‌ای از معجزات، تحدی وجود نداشته است می‌توان این گونه پاسخ گفت که آنها از نوع معجزات مصطلحی که در اثبات نبوت به کار می‌روند، نبوده‌اند.

آنچه گفتیم، به اختصار، مهمترین و مشهورترین تعریف‌های متکلمان مسلمان از معجزه است. بر طبق این تعاریف می‌توان گفت که قیود و شروطی که متکلمان مسلمان برای اعجاز ذکر می‌کنند، به سه ویژگی مهم این گونه رویدادها که از دیدگاه دینی باید دارا باشند، اشاره دارد: ۱. در اعجاز، نوعی تخطی از روند طبیعت رخ می‌دهد که از آن عمدتاً به خرق عادت تعبیر می‌کنند. ۲. اعجاز با ادعای مقام و منصب الاهی همراه است. ۳. رویداد اعجاز‌آمیز باید به گونه‌ای باشد که بتوان ارتباط آن را با ادعای نبوت به دست آورد و از همین روی آن را به شرایطی چون تحدی و تعذر معارضه مشروط می‌کنند.

### مفهوم خرق عادت:

از نظر متکلمان مسلمان، مفهوم خرق عادت در تعریف معجزه معطوف به حوادثی چون اژدها شدن عصارا، نسوزاندن آتش و... است که در آنها به ظاهر ارتباط بین اسباب و مسببات عادی طبیعی قطع می‌شود و با این ویژگی، حوادث صرفاً نادرالوقوع و شگفت‌انگیز متمایز می‌شوند. بنابراین، اگر بخواهیم نسبت خرق عادت را از نگاه حکیمان مسلمان با نظم و قانون طبیعی معلوم کنیم، باید به تحلیل این نکته پردازیم که آیا از نگاه آنان این جریان مستمر که بر آن عادت اطلاق می‌کنند بر نظم سببی و مسببی مبتنی است یا نه؟

الف) متکلمان اشعری به وجود چنین نظمی قائل نیستند و جریان مستمر در طبیعت را صرفاً توالی حوادثی می‌دانند که خداوند مستقیماً می‌آفریند (غزالی، ۱۶۹ - ۱۷۰). بنابراین، خرق عادت از نگاه اینان صرفاً به این معناست که خداوند گاهی بر خلاف عادت مألوف خود عمل می‌کند. اما حکیمان مسلمان به وجود رابطه علی و معلولی میان حوادثی که رخ می‌دهند، قائلند، ولی با وجود این معتقدند که در معجزه، قانون علیت، سنخیت علت و معلول، نظم طولی و سلسله مراتبی عالم نقض نمی‌شوند. (ابن سینا، ۳ / ۳۹۵ - ۴۱۸؛ طباطبائی، ۱ / ۷۲ - ۸۳) و از همین رو، چنان‌که خواهیم دید، سعی دارند تا معجزه را بر طبق این اصول تبیین کنند.

ب) توماس آکویناس، الاهدان مسیحی قرون میانه، معجزه را بر حوادثی اطلاق می‌کرد که از نظم طبیعی مشهود پیروی نمی‌کند، لکن با وجود این، مطابق با نظم عام الاهی است. او قائل به وجود دو نوع نظم در طول هم بود: یکی نظم علی و معلولی طبیعی موجود در اشیا که - به اعتقاد او - خداوند آن را طبق اختیار و اراده خویش در طبیعت اشیا قرار داده است و بنابراین، مانع از تعلق مشیت او به هر چیزی نمی‌شود، هرچند مخالف این نظم باشد. دیگر نظم عالم الاهی که فراتر از نظم طبیعی است و مانند مورد قبل از علم و اراده خداوند ناشی می‌شود. (نک: آکویناس ۱ / ۷۹ - ۸۰؛ ژیلسون، ۵۵۹ - ۵۶۰؛ Aquinas, 19-20).

ج) از قرن هفدهم میلادی بر خلاف طبیعت‌شناسی ارسطویی که آثار اشیا را بر پایه «طبیعت» آنها تبیین می‌کرد، این نظریه به وجود آمد که آنها را بر پایه قانون طبیعت تبیین کند. مراد از قانون طبیعت در این نظریه، سازوکاری است که توضیح می‌دهد تحت شرایط معین چه چیز رخ خواهد داد و چه چیز رخ نخواهد داد. علوم طبیعی که عهده‌دار بیان این قوانین هستند، در توضیح رویدادها به جای مفهوم «طبیعت اشیا» از مفاهیمی چون جرم، ماده، نیرو، حرکت و... استفاده

می‌کنند. دیوید هیوم تحت تأثیر این دیدگاه، در تعریف معجزه می‌نویسد: «معجزه نقض قانون طبیعت است [و] می‌تواند دقیقاً چنین تعریف شود: تخلف از یک قانون طبیعت به وسیله اراده خاص یا به وسیله یک عامل نامرئی» (هیوم، ص ۴۱۰). مراد از نقض قانون طبیعت در رویداد اعجاز‌آمیز این است که وقوع آن به دلیل یکی از قوانین طبیعی حاکم بر جهان طبیعت و ذهن انسان ممنوع باشد؛ برای مثال برای انسان غیر ممکن است که معرفت غیر استنتاجی به رویدادی که هنوز رخ نداده است، داشته باشد. بنابراین، پیش‌گویی وقایع آینده بدون استنتاج از قوانین عام و امور واقع خاص در گذشته و آینده، نقض قانون طبیعت شمرده می‌شود. دیدگاه هیوم از دیدگاه آکویناس در این نکته متمایز می‌شود که آکویناس قائل به نظم عام الاهی بود و نظم طبیعی را تابع آن می‌دانست، اما هیوم به دلیل التزامش به نوعی از «عقلانیت» که می‌توان آن را «تجربه‌گرایی شکاکانه» نامید، نمی‌تواند اعتقاد به چنین نظم الاهی را مدلل کند و لذا به اعتقاد او، معجزه بر طبق تعریف، چیزی جز نقض قانون طبیعت به دست عامل نامرئی به شمار نمی‌آید.

بعد از هیوم، فیلسوفان و الاهی‌دانان غربی، تعریف معجزه را به نقض قانون طبیعت، به نحو غالب پذیرفته‌اند. از معاصران بیش از همه ریچارد سوین برن بر مفهوم نقض قانون طبیعت در معجزه تأکید می‌کند. به گمان او، به هر میزان که نقض قانون طبیعت در معجزه آشکارتر و رویداد اعجاز‌آمیز شگفت‌انگیزتر و غریب‌تر باشد، بهتر می‌تواند فعل مستقیم خداوند به حساب آید (Swinburne, 276-279). وی علاوه بر نقض قانون طبیعت دو مفهوم دیگر را نیز در تعریف معجزه اخذ می‌کند: اول این که نقض قانون طبیعت فعل خداوند به شمار آید؛ دوم این که واجد معنا و دلالت دینی باشد؛ یعنی معطوف به اثبات آموزه دینی باشد (Swinburne, 1-9).

(د. آر. اف. هلند بر خلاف رأی مشهور، بر این باور است که لزومی ندارد فعل معجزه‌آمیز خداوند را رویدادی تلقی کنیم که به هیچ وجه بر اساس علل و عوامل طبیعی قابل تبیین نباشد، بلکه گاهی تقارن وقوع دو حادثه که هر کدام مسبوق به علل و اسباب طبیعی است، رویداد نادرالوقوع و خلاف متعارفی را موجب می‌شود که ارتباط وثیقی با زندگی بعضی از آدمیان، نیازها و امیدهای آنان دارد و چنان تأثیری بر زندگی او می‌گذارد که برایش به اندازه‌ای احساس برانگیز، با اهمیت و دور از انتظار است که آن را موهبت خداوند و معجزه به حساب می‌آورد. بر طبق این تلقی، معجزه شامل رویداد معنادار در تقارن غیر متعارف رویدادها می‌شود. (The Miraculous», 53-56))

ه) پل تیلیش نیز تعریف معجزه را به رویدادی که با دانش بشر و نظام طبیعی سازگار نباشد،

مردود می‌شمارد. به اعتقاد او، معجزه بر رویدادی اطلاق می‌شود که خصوصیت نشان‌دهندگی داشته باشد. چنین حالتی برای یک رویداد در صورتی فراهم می‌آید که دارای سه ویژگی باشد: اولاً، بدون این‌که با ساختار معقول امور واقعی ناسازگار باشد، فوق‌العاده و به شدت حیرت‌زا باشد. ثانیاً، به راز «وجود» اشاره داشته باشد و ربط و نسبت ما را با آن معلوم کند. ثالثاً، از یک تجربه خلسه‌آمیز دریافت شده باشد (71-72، «Revelation and Miracle»).

## ۲. امکان وقوع معجزه:

آیا معجزه امکان وقوع دارد؟ امکان وقوع معجزه از دو جهت محل مناقشه است: الف) از این جهت که معجزه را نقض قانون طبیعت به‌شمار آوریم. از این جهت دو پرسش مطرح می‌شود: ۱. آیا معجزه به مفهوم نقض قانون طبیعت به لحاظ مفهومی خود متناقض نیست؟ ۲. آیا نقض قانون طبیعت با عوامل فراطبیعی از دیدگاه علمی ممکن است؟ ب) از این جهت که معجزه چگونه می‌تواند با «اصل علیت» و اصل سنخیت علت و معلول سازگار باشد؟

### ۱.۲. انسجام مفهوم معجزه:

بعضی مدعی‌اند که اگر معجزه را نقض قانون طبیعت به‌شمار آوریم با یک قیاس دوحدی یا جدلی‌الطرفین (dilemma) مواجه می‌شویم و آن جمع بین قاعده و استثناست، چون وقتی می‌گوییم معجزه نظم طبیعی را نقض می‌کند، بالتبع این نکته را تصدیق کرده‌ایم که الزاماً نظم طبیعی استوار و محکم وجود دارد و الا نقض و استثنا معنا نداشت. از سوی دیگر، قبول اعجاز به مفهوم نقض این قانون و وقوع استثنا در آن به این معنا است که اساساً چنین قانونی وجود ندارد؛ زیرا قاعده و نظمی که عملاً نقض شود، نمی‌تواند واقعاً قانون طبیعت باشد.

آلستر مکینون با این استدلال، معجزه را مفهوماً خود متناقض می‌داند که قوانین علمی در واقع، تلخیص مجموع آن چیزی است که در طبیعت رخ می‌دهد، بنابراین، تمامی مواردی را که در طبیعت رخ می‌دهند، شامل می‌شوند. از سوی دیگر، معجزه، طبق تعریف، تعلیق این قانون در مورد خاص است و شامل آن نمی‌شود. این نشان می‌دهد که تعریف معجزه به نقض قانون طبیعت به معنای قبول استثنا در قاعده‌ای است که استثنا بر نمی‌دارد. (52-99، «Miracle and Paradox»)

این استدلال، همان‌گونه که جی. ال. مکی (Makie, 20 - 22) و مایکل پترسون و همکاران

او (Peterson and others, 158 - 159) تصدیق می‌کنند مبتنی بر این فرض است که هر حادثه‌ای علت طبیعی دارد، اما مدعا در رویداد اعجاز‌آمیز این است که عاملی به جز عوامل طبیعی، خارج از این سیستم مداخله می‌کند و آن حادثه را که استثنا به شمار می‌آید، پدید می‌آورد و از همین رو بر این فرض مبتنی است که لزومی ندارد که هر حادثه‌ای را در قالب اصطلاحات قوانین طبیعی توضیح دهیم. (Routledge Encyclopedia of Philosophy, 6 /412 - 413)

### ۲.۲. معجزه و علوم طبیعی:

به اعتقاد بسیاری از فیلسوفان دین، از نگاه علم نمی‌توان حکم به امتناع وقوع معجزه کرد. هلند می‌گوید: چیزی که از نظر علمی وقوع آن ممتنع دانسته می‌شود، از نظر فلسفی ممکن است، چون نقض قانون طبیعت از نظر فلسفی ناممکن نیست. افزون بر آن، گزاره‌های علمی نمی‌توانند معیار قاطعی برای رد هرگونه شاهد و تجربه‌ای باشند که حاکی از وقوع حوادث اعجاز‌آمیز است، زیرا اگر چنین معیاری را اتخاذ کنیم و بر مبنای آن هرگونه مشاهده مستقیم و هم‌چنین شواهدی را که حاکی از وقوع اعجاز است، مردود بدانیم، در حقیقت، پایه‌های اطمینان خود را به گزاره‌های علمی ویران کرده‌ایم، چون قوانین علمی مبتنی بر گزاره‌های مشاهداتی هستند (62-69، "Miraculous"). چارلز دی. برود نیز به این نکته توجه می‌دهد که: کسی که به عدم اعتبار منطقی استقرا اذعان می‌کند و با وجود این، علوم تجربی را مبتنی بر استقرا می‌داند، باید قبول کند که معنای گزاره‌های بنیادین علمی این است که تاکنون فقط خلاف آنها دیده نشده است. استقرا از جهت منطقی یقین‌آور نیست و از این رو، وقوع گزاره‌هایی که از نقض آنها حکایت می‌کنند، محال نیستند (Broud, 233-235).

### ۲.۳. معجزه و اصل علت:

معجزه از آن جهت که رویدادهای طبیعی در آن نقض می‌شود با اصل سنخیت علت و معلول، به نظر ناسازگار می‌آید. این اشکال در الاهیات اسلامی سابقه‌ای طولانی دارد و احتمالاً یکی از انگیزه‌های اشاعره، از جمله غزالی در انکار اصل علت همین مطلب بوده است که وقوع معجزات قابل توجیه باشند. این اشکال، در واقع، بر کسانی وارد است که در عین قبول اعجاز اصل علت و لزوم سنخیت علت و معلول را می‌پذیرند، لذا کسانی که این اصول را از نظر

فلسفی قبول ندارند، نمی‌توانند از منظر علم و تجربه‌گرایی اثبات کنند که وقوع معجزه عقلاً و منطقاً محال است. به همین دلیل، متفکران جدید از هیوم به بعد در امکان وقوع اعجاز مناقشه نمی‌کنند و آن را یک مشکل نمی‌دانند، بلکه عمدتاً بر سر معقولیت و میزان احتمال وقوع معجزات که در متون دینی نقل شده است، مناقشه می‌کنند. حکیمان مسلمان عموماً معجزه را با اصل سنخیت علت و معلول سازگار می‌دانند، چون به اعتقاد آنان، علت در معجزات از آن حیث که به معلول وجود می‌دهد، هم سنخ با او و واجد کمال موجود در معلول است و اگر نه، فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد؛ و از آن حیث که در معلول ایجاد حرکت می‌کند و آن را دچار تغییر و تحول می‌نماید، باز می‌توان گفت که بین آن دو مناسبت و سنخیتی هست، هرچند کیفیت آن بر ما معلوم نباشد، چون نمی‌توانیم این احتمال را طرد کنیم که اگر عامل فرا طبیعی بیرون از دستگاه با یکی از سازوکارهای درونی آن مرتبط شود می‌تواند منشأ آثار عجیب و غریب گردد، بدون این که اصل سنخیت نقض شود. (طباطبائی، ۱/ ۷۲-۸۳)

در واقع، بر اساس همین دیدگاه که هیچ حادثه‌ای بدون علت هم سنخ با طبیعت نیست، حکیمان مسلمان، به ویژه ابن سینا، سعی کرده‌اند تا علل این گونه امور را معلوم کنند. به اعتقاد بوعلی سینا، علل امور عجیب و غریب که معجزات نیز از آن جمله هستند، منحصر در سه نوع است:

۱. خصوصیت و حالت نفسانی‌ای که برای بعضی از افراد حاصل می‌شود می‌تواند به صرف تصور و اراده، در اجسام دیگر تأثیر بگذارد، همان گونه که نفس در بدن خویش تصرف می‌کند.
۲. خصوصیات طبیعی اجسام عنصری، نظیر خاصیت جذب آهن به واسطه مغناطیس.
۳. بین قوای اجرام آسمانی و مزاج برخی از اجسام و قوای زمینی که از وضع و هیئت خاصی برخوردارند نسبتی برقرار است که می‌تواند منشأ صدور آثار عجیب و غریب شود. از نگاه حکیمان (از جمله ابن سینا)، علت سحر، کرامات و معجزات از نوع اول است. (الاشارات و التنبیها، ۳/ ۴۱۳-۴۱۸). توضیح این که به تعبیر فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱/ ۳۵۱)، نبی از حیث قوه نظری به روح اعظم شباهت پیدا می‌کند، به این دلیل، بدون اندیشه به منبع علم لدنی متصل می‌شود، از این رو، از حیث قوه تخیل به حدی می‌رسد که می‌تواند در بیداری تمامی عالم غیب را مشاهده کند و از این رهگذر، در مورد گذشته و آینده اطلاع پیدا نماید و از امور غیبی خبر دهد. از حیث قوه محرکه نیز به حدی می‌رسد که می‌تواند در ماده کائنات تصرف کند و برای مثال، عصا را به اژدها مبدل سازد.

### ۳. روش تشخیص معجزه:

چگونه می‌توان فهمید که یک حادثهٔ اعجاز‌آمیز تبیین طبیعی ندارد؟ چگونه می‌توان آن را از حوادث غیر متعارف دیگر متمایز کرد؟ آیا می‌توان ادعا کرد که حوادثی از این قبیل همیشه غیر قابل تبیین باقی می‌مانند؟ در پاسخ می‌توان به دو نظریه اشاره کرد:

برخی فیلسوفان، همچون آنتونی فلو (348-349, "Miracles") و جان هاسپرس (هاسپرس، ۵۰۴-۵۰۵) مدعی‌اند که روشی برای شناخت حادثهٔ طبیعی از حادثهٔ غیر طبیعی وجود ندارد، لذا نمی‌توانیم معلوم کنیم که رویداد اعجاز‌آمیز هیچ‌گاه تبیین طبیعی نخواهد یافت، چون کسی نمی‌تواند این احتمال را منتفی بداند که آن‌چه بر حسب دانش موجود فاقد تبیین طبیعی به نظر می‌آید، در تحقیقات علمی میلیون‌ها سال آینده علل کاملاً طبیعی آن معلوم شود. چنان‌که می‌دانیم روش علمی نیز بر این فرض استوار است که هر حادثه‌ای علل و عوامل طبیعی داشته و بر این پایه قابل تبیین است و از همین روی، دانشمندان همیشه متتهای سعی خود را در کشف این عوامل به کار می‌گیرند نه این‌که رویدادی را فاقد تبیین طبیعی بشمارند.

برخی دیگر از جمله ریچارد سوین برن (78-89, "Violation of law of Nature") و مارگارت بادن (نک: Peterson and others, 165-166) مدعی‌اند که معیاری برای تشخیص امر فرا طبیعی از امر طبیعی در اختیار داریم. در واقع، داشتن چنین معیاری فرع بر این است که بتوانیم معلوم کنیم قانون طبیعت در رویداد اعجاز‌آمیز نقض می‌شود. به همین دلیل، سوین برن سعی می‌کند معیاری به دست دهد که به کمک آن بتوانیم معلوم کنیم که آن‌چه با پیش‌بینی حاصل از «L» که بنا بر شواهد قانون طبیعت اش می‌شماریم، سازگار نیست، نقض قانون طبیعت به شمار می‌آید یا نه. آن معیار این است که اگر چنین رویدادی - که با پیش‌بینی حاصل از «L» سازگار نیست - تحت شرایط مشابه قابل تکرار نباشد، آن را باید ناقض قانون طبیعت شمرد و اگر قابل تکرار باشد، در این صورت، معلوم می‌شود که «L» در واقع، قانون طبیعت نبوده است. به اعتقاد سوین برن، اگر بتوانیم صورت‌بندی جدیدی از نظریهٔ پیشین به دست دهیم که در عین سادگی از قدرت پیش‌بینی بیشتری برخوردار باشد و مورد مخالف را نیز دربرگیرد، معلوم خواهد شد که رویداد مذکور امری طبیعی است. اما اگر نتوانیم چنین صورت‌بندی جدیدی از نظریهٔ قدیمی ارائه دهیم، به این دلیل که این صورت‌بندی جدید و دوم پیچیده‌تر از صورت‌بندی اول می‌شود، و



نتوانیم رویداد اعجاز‌آمیز (مورد مخالف) را علاوه بر موارد پیشین (رویدادها و موارد موافق) پیش‌بینی و تبیین کنیم، در این صورت، به ناچاره باید آن را ناقض طبیعت به حساب آوریم. راه حل سوین برن، در واقع، بر این فرض متکی است که در مورد این گونه موارد (وقوع رویداد اعجاز‌آمیز و مخالف با قانون علمی) یکی از دو کار را باید انجام داد و راه سومی وجود ندارد؛ یا باید قانون را به گونه‌ای اصلاح کرد که از رهگذر آن بتوان این موارد را نیز پیش‌بینی و تبیین کرد، در عین حال، قانون مذکور بساطت و قدرت پیش‌بینی خود را از دست ندهد و یا اگر هر گونه اصلاحی به منظور تبیین نمونه و مورد مخالف موجب شود که قانون علمی بساطت و قدرت پیش‌بینی خود را از دست دهد، باید همان قانون قبلی را حفظ کرد و نمونه مخالف را نقض قانون طبیعت شمرد.

لکن به گفته مایکل پترسون و همکاران وی (Peterson and others, 166-167) راه سومی نیز وجود دارد و آن این که مادام که نمونه مخالف غیر قابل تکرار به نظر می‌رسد، هم قانون را تصدیق می‌کنیم و هم نمونه مخالف را. اما در عین حال، کار تحقیق را به منظور یافتن قوانین جدید و اصلاح قوانین پیشین ادامه می‌دهیم، لکن تا آن هنگام، این حوادث را به جای این که نقض قانون طبیعت و غیر قابل تبیین به حساب آوریم، حوادث عجیب و غریبی که تاکنون، تبیین طبیعی‌ای برای آن نیافته‌ایم، به حساب می‌آوریم. بر طبق این تحلیل، از نظر عقلی راهی وجود ندارد که احتمال تبیین طبیعی داشتن رویداد اعجاز‌آمیز را منتفی بدانیم، بنابراین، بالتبع این پرسش مطرح خواهد شد که معجزات با وجود این احتمال چگونه بر صدق ادعای نبوت دلالت دارند؟ پاسخ این پرسش را در بخش پنجم (دلالت معجزه) بررسی خواهیم کرد.

#### ۴. اثبات وقوع معجزه:

آیا وقوع معجزه که مخالف قانون طبیعت به نظر می‌رسد، به کمک شواهد و دلایل قابل اثبات است؟ به نظر می‌آید این پرسش را در جهان اسلام فخرالدین رازی (فخر رازی ۲/۴) و سید مرتضی (سید مرتضی، ۳۴۴) مطرح کرده‌اند که چگونه می‌توان از رهگذر نقل دیگران و روایت‌های تاریخی به وقوع این گونه حوادث علم پیدا کرد. اما اولین بار دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ م.) به تفصیل، از این پرسش بحث کرده است. او در بخش اول مقاله بسیار مشهورش به نام «درباره معجزات» (فصل دهم از کتاب تحقیق در فاهمه انسانی) سعی کرده است تا نشان دهد که وقوع

معجزه، علی‌رغم امکان آن، به دلیل مخالفتش با قوانین طبیعت، نامحتمل‌تر از آن است که به مدد شواهد تاریخی، هرچند بسیار قوی، اثبات شود. این تفسیر غالب از این بخش از مقاله هیوم است. اما دو تفسیر دیگر نیز از این بخش ارائه شده است:

آر. اف. هلند (56-58, «The Miraculous») مدعی است که هیوم اساساً در این بخش از مقاله، اصل امکان وقوع معجزه را نفی می‌کند، به همین دلیل، آن را قابل اثبات نمی‌داند. تفسیر دیگر از کرس اسلوپک (تفسیری جدید از مقاله «درباره معجزات» اثر دیوید هیوم، ص ۴۳۶ - ۴۳۹) است که می‌توان آن را جدیدترین تفسیر از این مقاله نامید. به اعتقاد او، اگر این مقاله در بافت تاریخی خودش نگریسته شود، معلوم خواهد شد که نقدی بر شیوه استدلال متکلمان آن عصر، به ویژه بارکلی در اثبات معجزات است، نه این که معجزات را به مدد شواهد تاریخی اثبات ناپذیر بداند، لکن با مراجعه به متن مقاله و نحوه استدلال او در نفی اثبات معجزه، تفسیر غالب را به مراد و منظور او نزدیک‌تر می‌یابیم.

او برهان خویش را در نفی امکان اثبات معجزه بر اصول زیر مبتنی می‌کند:

۱. تجربه، تنها راهنمای ما در استدلال در باب امور واقع و مرجع نهایی حل همه نزاع‌هاست.

۲. شخص عاقل عقیده و باور خود را با دلیل هماهنگ می‌کند، از همین رو به هر اندازه که موضوع و متعلق گواهی بر خلاف تجربه ما باشد، اطمینان به وقوع آن به دلیل محکم‌تری نیاز دارد. این نیاز، در صورتی که متعلق گواهی، نه تنها شگفت‌انگیز که مخالف با قانون طبیعت باشد، چندین برابر می‌شود، زیرا در این صورت، با تناقض اجتناب‌ناپذیر دو تجربه، چنان‌که توضیح خواهیم داد، روبه‌رو هستیم، به ناچار تجارب متضاد مقایسه شده و طرح راجح توأم با شک و تردید انتخاب می‌شود.

۳. اعتماد به گزارش شاهدان و گواهان، یک اصل تجربی است که از مشاهده درستی گواهی انسان‌ها و موافقت‌شان با امور واقع به دست آمده است، نه این که ارتباط بین گواهی و امور واقع به نحو ماتقدم و ضروری معلوم و مکشوف ما باشد.

۴. «دلیل بر ضد معجزه در حاق واقع، به همان اندازه تمام است که هر برهان تجربی‌ای را بتوان تصور کرد»، چون بر ضد تجربه ممتد و مکرر انسان است.

هیوم بر پایه این چهار اصل، چنین نتیجه می‌گیرد که در جایی که شواهد و گواهی‌های قائم

بر وقوع معجزه، به نحوی قابل اعتماد باشند که اگر به رویدادی عادی تعلق می‌گرفتند، در حدّ دلیل کامل به شمار می‌آمدند، با تناقض اجتناب‌ناپذیر دو تجربه و در واقع، تقابل دو برهان، رو به‌رو می‌شدیم، چون از یک سو، شاهد و گواهی که از معجزه خبر می‌دهد، در حدّی از قوت و اعتبار است که اگر متعلق خبر را لحاظ نکنیم، فی‌نفسه، دلیل کامل به حساب می‌آمد، اما از سوی دیگر، متعلق این خبر معجزه است که تجربه‌ی راسخ و ممتد بر خلاف اوست و در حدّ یک دلیل کامل بر عدم وقوع معجزه دلالت می‌کند. بر طبق اصل دوم از این دو دلیل، آن‌که از استحکام و قوت بیش‌تری برخوردار است بر دیگری ترجیح داده می‌شود. آیا می‌توان دلیلی یافت که بتواند بر دلیل کامل و مستقیم که در حاق واقع بر ضد هر نوع معجزه است، فایق آید و یا در صورت یافتن چنین دلیلی می‌توان گفت که دلیل راجح معجزه را اثبات می‌کند؟ هیوم به هر دو پرسش پاسخ منفی می‌دهد. به نظر او، احتمال وقوع معجزه از احتمال کذب و خطای گواه و شاهدان عینی کم‌تر است، مگر این‌که احتمال تقلّب و خطای شاهدان عینی و راویان معجزات، اعجاز‌آمیزتر از وقوع معجزه باشد. در این صورت، ممکن است موازنه احتمال به نفع معجزه تمام شود، لکن حتی در چنین موردی نیز با تخریب متقابل دو برهان رو به‌رو هستیم و برهان راجح تنها چیزی که عاید ما می‌کند اطمینان متناسب با آن درجه از قوتی است که بعد از کسر کردن برهان مرجوح باقی می‌ماند («درباره معجزات»، ۴۰۳-۴۱۲).

آنتونی فلو مانند هیوم تصدیق می‌کند که معجزه به مدد شواهد تاریخی قابل اثبات نیست، از این رو، بسیاری از نکات اصلی استدلال هیوم را نیز می‌پذیرد، اما با وجود این، تقریر او را از اشکال نمی‌داند. به اعتقاد او، تحلیل هیوم از اصل «علیت»، برداشت او را از قانون طبیعت در حدّ پیوستگی و تداعی ذهنی دو پدیده تنزل داده است، در حالی که به برداشت محکم‌تری از قانون طبیعت نیاز هست تا بتواند اولاً، تمایز دقیقی بین معجزه و امور صرفاً غیر معمول و شگفت‌انگیز به دست دهد، ثانیاً، تصویر روشنی از تقابل برهان‌ها که اصل چهارم از اصول برهان اوست ارائه دهد. چون وقوع استثنا بر طبق این تلقی از قانون طبیعت، که جز تداعی ذهنی دو پدیده متقارن به حساب نمی‌آید، صرفاً امری شگفت‌انگیز و خلاف عادت خواهد بود، تقابل برهان‌ها که مدعای اصلی هیوم بود نیز به وجود نمی‌آید، به دلیل این‌که قانون طبیعت طبق این برداشت از وقوع موارد استثنا که صرفاً خلاف عادت شمرده می‌شوند، منع نمی‌کند.

با وجود این، آنتونی فلو به کار گرفتن روش نقد تاریخی را در نفی اثبات معجزه به اعتبار

برداشت دیگری که از قانون طبیعت دارد ممکن می‌داند و از همین رو برهان هیوم را از نو تفسیر می‌کند. او در این تفسیر سعی می‌کند تا صورت منطقی روشنی به اصل چهارم هیوم، یعنی تقابل براهین در مورد گواهی شاهدان عینی از وقوع معجزه، به دست دهد. به این منظور، بر این نکته تأکید می‌کند که گزاره‌های علمی «نومولوژیکال» هستند؛ یعنی این گونه از قضایا در حدود دانش ما کلی و ضروری‌اند و قانون طبیعی شمرده می‌شوند. بر طبق این برداشت از گزاره‌های علمی و قانون طبیعت می‌توان مدعی بود که رویداد این گونه از حوادث به لحاظ سازو کار طبیعی محال است؛ یعنی قانون کلی طبیعی وقوع چنین حوادثی را ممتنع می‌داند و در صورت اقامه شواهد تاریخی بر وقوع آنها تقابل بین «علم» و «شواهد تاریخی» پدید می‌آید. بالطبع با این پرسش مواجه خواهیم بود که کدام جانب را ترجیح دهیم؟ آیا دست از قضیه «نومولوژیکال» برداریم و گزاره حاکمی از وقوع معجزه را بپذیریم و یا این که به استناد قضیه «نومولوژیکال»، از قبول آن سر باز زنیم؟ فلو شق دوم را اختیار می‌کند، چون به اعتقاد او، قضایای نومولوژیکال را به دلیل کلیتی که دارند مستقیماً می‌توان آزمود و از درستی آنها مطمئن شد، اما گزاره حاکمی از معجزه، جزئی و شخصی است و قابل تکرار نیست، و از همین رو نمی‌توان آن را به آزمون سپرد و از درستی آن مطمئن شد. (Scientific versus Historical Evidence, 97-102)

بر طبق استدلال هیوم و فلو به هیچ وجه و با هیچ شاهد و مدرکی نمی‌توان وقوع رویدادی را که مخالف قانون طبیعت و به عبارتی، قضیه نومولوژیکال شمرده می‌شود، باور کرد. بنابراین، به گفته مایکل پترسون و همکاران او، (Peterson and others, 169) اگر گروه بزرگی از پزشکان مشهور جهان خبر دهند که به چشم سر دیده‌اند که پای مفلوچی به ناگهان شفا پیدا کرده و حالت طبیعی خویش را باز یافته است، نباید آن را باور کرد، در حالی که به وضوح در می‌یابیم که از قول آنان باور می‌کنیم که چنین وقایعی رخ داده است. مایکل پترسون و همکاران او، توجه ما را به یک مثال نقضی دیگر نیز جلب می‌کنند و می‌گویند: فرض کنید این حوادث را به چشم سر دیده باشیم و یا از گذشته به خاطر داشته باشیم، طبیعی است که به وقوع آنها اذعان می‌کنیم.

ریچارد سوین برن، بیش از دیگران و به تفصیل، برهان هیوم و فلو را نقد کرده است. او بر خلاف هیوم و فلو، اثبات معجزات تاریخی را به مدد دلیل و شواهد ممکن می‌داند. به اعتقاد او، برای تحقیق درباره وقایع گذشته از جمله معجزات چهار نوع دلیل و شاهد می‌تواند وجود داشته باشد: ۱. خاطرات و محفوظات گذشته؛ ۲. گواهی شاهدان عینی و گزارش‌ها و نقل

قول‌های تاریخی؛ ۳. آثار فیزیکی به جای مانده؛ ۴. قوانین علمی. آنچه بر طبق قوانین علمی وقوع آن غیر قابل قبول به نظر می‌رسد، می‌تواند معیار نقد و ارزیابی دلیل از سه نوع اول واقع شود، اما پرسش اصلی، همان‌گونه که خود سوین برن نیز تصدیق می‌کند این است که درباره معجزه بین دلیل از نوع چهارم و سه نوع دیگر، تعارضی برقرار است. این تعارض را چگونه می‌توان از میان برداشت؟ برای حل این مشکل سوین برن اصول ذیل را برای مقایسه و سنجش دلایل متعارض و ترجیح یکی از آنها پیشنهاد می‌کند.

اول این که دلایل و شواهد گوناگون فی حد ذاته میزان اعتبار و وثاقت شان متفاوت است؛ برای مثال، آنچه را خود شخص در گذشته بعینه دیده است و اکنون به خاطر دارد، بر گواهی شاهدان عینی دیگر ترجیح می‌دهد، چون تنها در گواهی آنان احتمال کذب می‌دهد، اما این احتمال را نمی‌تواند در مورد خاطره خودش بدهد.

دوم این که برای دلایل و شواهد گوناگون بنا بر تجاری که از میزان صدق و کذب آنها داریم، اعتبار و اهمیت متفاوت قائل می‌شویم و می‌توانیم با روش طبقه‌بندی، مرتبت هر یک از دلایل و شواهد را از حیث اعتبار و وثاقت شان مشخص کنیم.

سوم این که فرضیه‌ای مستدل به نظر می‌آید که هر چه بیش تر، به میزان حداکثر ممکن دلایل و شواهد موجود را ارضا کند. بنابراین، اگر یک نفر از واقعه‌ای خبر دهد و پنج نفر دیگر خلاف آن را بگویند، باید گواهی پنج نفر را پذیرفت. هم‌چنین اگر از یک داده تاریخی نتیجه‌ای به دست آید و از پنج داده تاریخی نتیجه‌ای مخالف آن، باید دومی را پذیرفت.

چهارم این که از دلایل سازگار و مؤید یکدیگر نمی‌توان رفع ید کرد، مگر این که برای سازگاری و انسجام شان تبیین دیگری غیر از حقیقت داشتن متعلق و مدعای آن دلایل به دست داده شود.

با توجه به این اصول سوین برن مدعی است که اولاً، بر خلاف نظر آنتونی فلو قضایای تاریخی نیز مانند قضایای نومولوژیکال بر طبق روش علمی قابل تحقیق اند و از این جهت، دلیل از نوع چهارم (یعنی قضایای نومولوژیکال که قوانین علمی از این قسم شمرده می‌شوند) بر گزاره‌های حاکی از معجزه (قضایای تاریخی) برتری ندارد. ثانیاً، به مدد اصل چهارم از اصول یاد شده، پژوهش‌گر و محقق تاریخ می‌تواند دلایل از سه نوع اول را که بر وقوع رویداد تاریخی برای مثال دلالت می‌کند، رویدادی اعجاز‌آمیز در گذشته، به دلیل کثرت مدارک و دلایل و انسجام آنها بر دلیل از نوع چهارم (قضیه نومولوژیکال)، ترجیح دهد. (Historical Evidencen, 133-151)

برهان هیوم و فلو از سه جهت دیگر نیز قابل نقد است و آن این که در این برهان سه مسئله مفروض گرفته شده است، در حالی که هر سه فرض محل مناقشه است:

اول این که به نظر هیوم و فلو قانون علمی گزاره جزئی مخالف را نامحتمل می‌کند. این ادعا مبتنی بر این است که استقرای محدود را به کمک اصول عقلی ای چون اصل علیت، اصل دائمی و اکثری بودن امر اتفاقی و اصل یک‌نواختی طبیعت در جمیع موارد، تعمیم دهیم و یک قانون کلی که در واقع، به تعداد مصادیق خویش به گزاره جزئی منحل می‌شود، از آن به دست آوریم. در این صورت، بالتبع گزاره جزئی مخالف نامحتمل می‌شود، لکن تعمیم استقرای محدود بر اساس اصول یاد شده در دوره جدید، به ویژه بر مبنای خود هیوم محل مناقشه است، چون به اعتقاد هیوم، اصول عقلی مانند اصل علیت که می‌توانند تعمیم استقرایی محدود را توجیه کنند، نمی‌توانند به عنوان اصول عقلی پیشین ناظر به امور واقع، قابل دفاع باشند. دفاع از استقرا بر این پایه که عمدتاً نتایج درستی در پی داشته، مستلزم دور است. در دوره جدید این مسئله هم چنان محل بحث است که چگونه می‌توان صدق کبریات برین و نهایی ای که استقرا را به نحو پیشین و مقدم بر هرگونه تجربه توجیه می‌کنند، اثبات کرد، زیرا این مقدمات (کبریات برین) برای این که بتوانند در مورد امور واقع، مفید معرفت باشند، باید ترکیبی باشند نه تحلیلی. حال، پرسش این است چگونه می‌توان صدق قضایای ترکیبی پیشین (مقدم بر تجربه) را احراز کرد. پاسخ به این پرسش هم چنان محل مناقشه است (نک: احمدی، ۲۰۵-۲۲۱).

دوم این که قوانین علمی با گزاره‌های حاکی از معجزه تعارض دارند. این مفروض مبتنی بر این نظریه است که تجربه‌های متفاوت موجب تقابل اجتناب‌ناپذیر می‌شوند، در حالی که در گزاره حاکی از اعجاز، وجود قانون طبیعت و درستی قانون علمی مسلم تلقی شده و تنها ادعا می‌شود که این قانون به دست یک عامل نامرئی و فراطبیعی نقض می‌شود.

سوم این که مفروض هیوم و فلو این است که قوانین طبیعت تنها مرجع و معیار بررسی و نقد حوادث تاریخی است و نقش عوامل غیر طبیعی را در تبیین رویدادهای تاریخی نادیده می‌گیرند. این روش با این پرسش مواجه شده است که قوانین علمی به کدام دلیل مرجع و معیار نهایی و قطعی پژوهش و بررسی حوادث تاریخی است؟ (نک: پترسون و دیگران، ۲۹۴-۲۹۵)

## ۵. وجه دلالت معجزه:

پرسش‌های مهم در باب دلالت معجزه را می‌توان به این شرح بر شمرد: آیا معجزه بر وجود خداوند دلالت می‌کند؟ آیا معجزه منطقاً بر نبوت معجزه‌گر دلالت می‌کند؟ آیا معجزه صدق تعالیم معجزه‌گر را اثبات می‌کند؟ اساساً در دلالت معجزه بر این گونه از امور به طور عام یک سلسله ایرادهای مشترک وارد است. چنان‌که می‌دانیم اولین پیش‌فرض مهم در دلالت معجزه این است که اعجاز فعل مستقیم خداوند بوده و یا به تأیید خاص او صورت می‌پذیرد. در صورتی این پیش‌فرض می‌تواند مورد قبول واقع شود که وقوع معجزه به نحو دیگری قابل توجیه نباشد.

فخرالدین رازی (نک: تلخیص المحصل، ۹۴) در توجیه وقوع معجزه غیر از مشیت خاص ربوبی، این احتمالات را نیز مطرح می‌کند: محتمل است که نفس معجزه‌گر به واسطه تعلق به جسمی خاص منشأ این آثار عجیب شود. محتمل است که جن و شیاطین و... وی را در انجام این اعمال کمک کنند. غزالی در القسطاس المستقیم (ص ۸۰) احتمال تردستی و مانند آن را مطرح می‌کند. درباره این که چه جوابی می‌توان به این اشکال داد و یا این که دیگران چه جوابی داده‌اند، در ادامه بحث خواهیم کرد. در دوره جدید به دو اشکال دیگر نیز توجه شده است:

اول این که ممکن است آنچه معجزه و فاقد تبیین طبیعی شمرده می‌شود، در آینده بر اساس علل و عوامل طبیعی تبیین شود. همان‌گونه که پیش از این نیز گفتیم، ریچارد پورتیل (203, «What if They Happen?») این احتمال را قابل اعتنا نمی‌داند، چون به اعتقاد او، نمی‌توان به نحوی مدلل توجیه کرد که افرادی که از علوم و فنون سر رشته‌ای نداشته‌اند توانسته‌اند، برای مثال، کوران مادرزاد را بینا کنند. آیا آن قوانین ناشناخته طبیعی از سر تصادف با خواست و اراده برای مثال مسیح هماهنگ می‌شد و عمل می‌کرد؟!

دوم این که هر یک از ادیان متعارف مدعی وقوع معجزاتی در تأیید خودش است. هیوم این اشکال را به تفصیل مطرح می‌کند «درباره معجزات»، ۲۱۹ - ۲۲۰) و ریچارد پورتیل به این اشکال این گونه پاسخ می‌دهد که پاره‌ای از اینها حقیقتاً معجزه نیستند و معجزه حقیقی منحصر در معجزات مسیح است. افزون بر آن، تناقض و تعارض بسیاری از معجزات ادیان، ظاهری است. از نگاه متفکران مسلمان نیز معجزات ادیان سلف بر خلاف آیین اسلام و مسلمانی نیستند و برخی مانند اعمال کاهنان معجزات حقیقی نیستند، چون بی بهره از ویژگی‌هایی هستند که یک

معجزه باید دارا باشد (نک: محمدتقی مصباح، ۵۸-۶۱). حال، باید دید معجزه بر چه چیز و چگونه دلالت می‌کند؟

#### ۱.۵. دلالت معجزه بر وجود خداوند:

الاهی دانان از طریق معجزات بر وجود خداوند استدلال می‌کنند و می‌گویند: معجزات بی‌شماری در زمان‌های گوناگون رخ داده‌اند. وقوع این معجزات تنها بر پایه مداخله خداوند در مسیر طبیعی حوادث قابل تبیین است.

مهم‌ترین اشکال این ادعا این است که چگونه می‌توانیم معلوم کنیم که این حوادث، تبیینی طبیعی نداشته باشند. ریچارد سوین برن (303-306), «Miracles and Revelation» با برشمردن برخی از خصوصیات متمایز معجزات، بر این باور است که می‌توان به ملحد و لادری گرا نشان داد که معجزه فعل خداوند است، پس باید به وجود او اذعان کرد.

#### ۲.۵. دلالت معجزه بر نبوت معجزه‌گر:

در مجموع می‌توان پیش فرض‌های دلالت معجزه را بر نبوت به آن صورت که متکلمان مسلمان توضیح داده‌اند، در پنج امر خلاصه کرد: الف) معجزه فعل مستقیم خداوند و یا معلول تأثیر نفس قدسی نبی است؛ نبی‌ای که بر اثر ارتباط قدسی با مبدأ حقیقی عالم چنین قدرتی یافته است. ب) فعل خداوند خالی از حکمت و هدف نیست. ج) غرض از معجزه، تصدیق نبی در ادعای نبوت است. د) ایجاد معجزه در دست مدعی کاذب، اضلال و اغرای به جهل است. ه) اضلال یا اغرای به جهل آدمیان به دست خداوند، قبیح و یا دست کم بر خلاف حکمت و عنایت اوست.

مقدمه دوم و پنجم نمی‌تواند مورد قبول اشاعره باشد. به همین دلیل، پاره‌ای از اشکالات فخرالدین رازی بر دلالت معجزه (تلخیص‌المحصل، ۹۴) به عدم قبول این دو مقدمه از سوی اشاعره بر می‌گردند، لکن این دو مقدمه اساساً مورد قبول حکیمان و متکلمان شیعه و معتزله بوده است. از این رو مهم اثبات مقدمه اول و سوم است، چون اگر این دو مقدمه اثبات نشوند، مقدمه چهارم با این پرسش مواجه می‌شود که چگونه می‌توان ظهور معجزه را در دست مدعی کاذب، مصداق اغرای به جهل و اضلال شمرد؟

در مورد مقدمه اول می‌توان مانند فخرالدین رازی این احتمال را داد که معجزه، برخواسته



از قوت نفسانی معجزه گر، تأثیر افلاک و نفوس شیاطین باشد نه فعل خاص خداوند یا نفوس مؤید به تأیید قدسی او. در مورد مقدمه سوم، اولاً، به گفته فخرالدین رازی می توان این احتمال را داد که غرض از ایجاد معجزه، امتحان عقول آدمیان باشد نه تصدیق ادعای نبوت، ثانیاً، بین معجزه که از سنخ قدرت است و دریافت وحی که از سنخ علم و معرفت است، سنخیتی وجود ندارد، پس چگونه می تواند بر او دلالت کند. به این اشکال این گونه پاسخ داده اند که معجزه دلیل اتصال معجزه گر با عالم غیب است و در واقع، به گفته قاضی عبدالجبار معتزلی (معتزلی، ۱۵ / ۱۶۱ - ۱۶۸) نشانه مخصوص خداوند است که در دست نبی ظاهر می شود و از باب مواضعه بر نبوت او دلالت می کند، درست مانند نشان مخصوص ملک که نشان می دهد کسی که حامل پیام اوست، به واقع فرستاده اوست.

ابن رشد (نک: ابراهیمی دینانی، ۹۴) در مورد این استدلال می گوید: چنین مواضعه ای به یکی از دو طریق به وجود می آید: یکی این که خداوند به مردم بگوید هر که نشانه های مخصوص را در اختیار داشت، رسول من است و دیگر این که استشفاف کنیم که عادت خداوند این است که این علامت ها را فقط در دست رسول خویش ظاهر می کند، لکن هیچ یک از این دو طریق را نمی توان از شرع به دست آورد، عقل نیز نمی تواند به نحو قطعی حکم کند که این علامت ها به رسولان خداوند اختصاص دارد. بنابراین، با وجود این احتمالات و اشکالات، همان گونه که فخرالدین رازی می گوید (تلخیص المحصل، ۹۴) می توان این پرسش را مطرح کرد که چگونه ایجاد معجزه در دست مدعی کاذب، مصداق اضلال و اغرای به جهل است؟ در پاسخ به این پرسش می توان به پاسخ های ذیل اشاره کرد که برخی از آنها به قبح اغرای به جهل و قبح اضلال استناد نمی کنند:

۱. بین قدرت بر اعجاز و دریافت وحی رابطه ای عقلی وجود دارد و آن این که هر دو از سنخ افعال خارق العاده هستند و کسی می تواند به این مقام نایل شود که از تأیید خاص خداوند برخوردار باشد، از این رو، هر دو با قداست روح و نفس قدسی ملازمند، به گونه ای که در مقام علم حضوری مایه دریافت شهودی و معصومانه معارف غیبی هستند و در مقام قدرت پایه تصرف در نظام کیهانی خواهند بود. این استدلال بر دو مقدمه مبتنی است: اول این که به تعبیر سید محمدحسین طباطبائی (طباطبائی، ۱ / ۸۲ - ۸۵) معجزه، حقیقتاً تابع «سبب غیر مغلوب» و از سنخ افعال خاص خداوند است و از افعال خارق العاده دیگر متمایز است، لکن پرسش این است

که از کجا می‌توان چنین اطمینانی را حاصل کرد؟ به اعتقاد عبدالله جوادی آملی، «معیار تشخیص آن به عهده متخصصان رشته‌ای است که آن رشته شبیه معجزه می‌باشد و مدار تشخیص آنان نیز حدس قوی است...» (جوادی آملی، ۸۳-۸۴) لکن بنابر این استدلال تنها کسانی که دستی در افعال خارق‌العاده دارند می‌توانند معجزات را از غیر آن تشخیص دهند. افزون بر آن، «حدسیات»، همان‌گونه که ابن سینا توضیح می‌دهد (الاشارات و التنبيهات، الجزء الاول، ۲۱۸)، به مجربات بر می‌گردد و حداکثر به همان پایه از ارزش معرفتی برخوردار است. دوم این که این دو نوع از خرق عادت (معجزه و نبوت) در یک سطح اند، به گونه‌ای که قدرت بر یکی از آنها (اعجاز) در وقوع، ملازم با دیگری (نبوت) است، لکن از کجا و چگونه می‌توان معلوم ساخت که در وقوع بین آن دو چنین تلازمی وجود دارد؟

۲. خداوند قدرت بر تصرف در بخشی از جهان را به مدعی کاذب، نمی‌دهد، چون مستلزم اغرای به جهل و اضلال است و اغرای به جهل و اضلال بر خلاف حکمت و عنایت خداوند است. در تحکیم این استدلال بر عنوان «تحدی» و «ادعای نبوت» از سوی معجزه‌گر نیز تکیه شده و استدلال این گونه صورت‌بندی می‌شود که اگر خداوند به کسی که ادعای نبوت دارد و تحدی می‌کند قدرتی دهد که بتواند در طبیعت تصرف کند، اغرای به جهل کرده است. این استدلال مستند به قبح اغرای به جهل است، به همین دلیل، سید محمدباقر صدر بر آن (صدر، ۴/۱۳۵-۱۳۶) اشکال کرده است که دلالت معجزه بر نبوت نمی‌تواند متوقف بر این قاعده باشد، چون در این صورت، حتی اگر قاعده درست باشد، معجزه نمی‌تواند بر نبوت معجزه‌گر دلالت کند، زیرا این کبرای کلی که اغرای به جهل، قبیح است در خارج مصداق خود را معین نمی‌کند و از همین روی، مصداق آن باید قطع نظر از استناد به خود آن محرز باشد. اما در این استدلال مصداق آن با استناد به خود آن احراز می‌شود.

سید محمدباقر صدر سعی کرده است تقریری بدون ایراد از این استدلال به دست دهد. او می‌گوید: هرچند معجزه فی حد نفسه، قطع نظر از استناد به کبرای کلی قبح اغرای به جهل، به دقت عقلی، نمی‌تواند بر نبوت دلالت کند، بر طبق فهم متعارف، برای غالب مردم واجد چنین دلالتی است و به همین مقدار، اغرای به جهل مصداق پیدا می‌کند و اغرای به جهل نیز قبیح بوده و بر خلاف حکمت خداوند است (همان).

## کتاب نامه:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت در نظر غزالی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۰ ش .
- اسفرائینی، ابوالمظفر، التبصیر فی الدین، عالم الکتب، بیروت ۱۹۸۳ . م .
- ابن سینا، حسین به عبدالله: الاشارات و التنبیها، در: خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ هـ. ق .
- \_\_\_\_\_، الایهیات الشفاء، منشورات مکتبة آية الله العظمی مرعشی، قم .
- ابن حزم، ابن محمد علی بن احمد، الفضل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۵، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۸۶ م .
- اسلوپیک، کرس، «تفسیری جدید از مقاله درباره معجزات هیوم»، محمدامین احمدی: تناقض نما یا غیب نمون، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ هـ. ش .
- اکویناس، توماس، «تدبیر حکومت الاهی» در: منوچهر بزرگمهر (مترجم) فلسفه نظری، ج ۱، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳ ش .
- اصفهاننی، الراغب، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالمعرفة .
- ایچی، قاضی عضدالدین، المواقف فی علم الکلام، در: سید شریف علی بن محمد جرجانی: شرح المواقف، ج ۱، منشورات الشریف الرضی، ۱۹۰۷ م .
- بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، بیروت، دارالافاق الجديدة، ۱۹۷۷ م .
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ .
- تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد، ج ۴ و ۵، منشورات الشریف الرضی، ۱۹۸۹ م .
- جوادی آملی، عبدالله، پیرامون وحی و رهبری، قم، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۹ ش .
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۰۷ هـ. ق .
- رازی، فخرالدین، البراهین فی علم الکلام، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ .
- ژیلسون، اتین، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ .
- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۲، چاپ بیروت .
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱ و ۳، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ هـ. ق .
- \_\_\_\_\_، تلخیص المحصل المعروف به نقد المحصل، بیروت، دارالاضواء .
- غزالی، ابوحامد، القسطایس المستقیم، دمشق - بیروت .
- الصدر، السید محمدباقر، سید محمد هاشمی (مقرّر) بحوث فی علم الاصول، ج ۴، المجمع العلمی للشهید الصدر، قم، ۱۴۰۵ هـ. ق .
- فیض کاشانی، محمد محسن، علم الیقین فی اصول الدین، ج ۱، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۷ ش .

مجلسی، علامه محمدباقر، بحار الانوار، چاپ بیروت.  
 السيد مرتضى علم الهدى، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق السيد الحسينى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۱ ق.  
 معتزلى، قاضى عبدالجبار، المغنى، ج ۱۵، القاهرة ۱۹۶۵ م.  
 مصباح، محمدتقى، راه و راهنماشناسى، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره)، ۱۳۷۶.  
 مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، ج ۴، انتشارات صدرا، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره)، ۱۳۷۶.  
 هاسپرس، جان، درآمدى بر تحليل فلسفى، ترجمه موسى اكرمى، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.  
 هيوم، ديويد، «درباره معجزات» ترجمه محمدامين احمدى، در: تناقض نما يا غيب نمون، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۷۸.

Broud, C. D, *Religion, Philosophy and Psychical Reserch*, Humanities press, New York, 1969.

Basinger, David, "Miracles", in: *Routledg Encyclopedia of Philosophy*, V. 6, Routledge, London and New York, 1998.

Flew, Antony, "Scientific Versus Historical Evidence", in: *Miracles*, ed. Richard swinburn, Macmillan Publishing compony, 1989.

\_\_\_\_\_:"Miracles", in: *Encyclopdia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, v. 5-6.

*Encyclopedia Britannica*, Vol.15, LTD Chicago London Toronto, 1960.

Holland, R. F, "The Miraculous", in: *Miracles*, ed. Richard swinburn, macmillan Publishing Company, 1989.

Makinon, Alastair: "Miracles and Paradox", in: idem.

Makie, J. L: *The Miracle of Theism*, Oxford University Press.

Peterson and Others: *Miracles and Religious Blife*, Oxford University Press, 1991.

Swinburn, Richard: Op. CiT. (introduction).

\_\_\_\_\_:"Violation of law of Nature", op. CiT.

\_\_\_\_\_:"THistorical Evidence", op. CiT.

\_\_\_\_\_:"The Possibility of Miracles", in: *Philosophy of Religion, An Anthology*, ed Pojman The University of Mississippi Press.

\_\_\_\_\_:"Miracles and Revilation", in: op. CiT: "

Purtill, Richard: "What if Thay Happen?", in: *Miracles*, ed. Richard Swinburn.

Aqvinas, S. T: "Miracles" in: op. CiT

Tillich, Paul:"Revelation and Miracle" in: op. ciT