

## اثبات وقوع معجزات از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ریچارد

سویین برن\*

محمد سعیدی مهر\*\*

عباس دهقانی نژاد\*

### چکیده

یکی از چالش برانگیزترین مباحث مربوط به معجزه، بحث اثبات وقوع معجزات است. قاضی عبدالجبار با استفاده از روش‌هایی همچون تواتر و اجماع و همچنین پردازش نظریه‌ای به نام «حال» در صدد اثبات این است که ما می‌توانیم نسبت به وقوع معجزات علم بدیهی و اکتسابی یقینی پیدا کنیم و وقایع تاریخی‌ای مانند معجزات با روش‌هایی مانند «حال» قابل اثبات هستند. سویین برن نیز در پاسخ به اشکالات هیوم و فلو، چهار ابزار خاطرات واضح خودمان، شهادت و گواهی دیگران درباره تجارب گذشته‌اشان، آثار فیزیکی و فهم کنونی ما از این که چه چیزهایی طبیعتاً غیرممکن و یا غیرمحمتمل هستند را برای پی بردن به وقوع معجزات مطرح می‌کند و نشان می‌دهد گزاره‌های تاریخی به مانند گزاره‌های علمی آزمون‌پذیر هستند و اصولی برای این امر ارائه می‌کند که بسیار شبیه مباحث اجماع عبدالجبار می‌باشد. در مجموع شابهت آرای این دو متفکر ما را به میراث غنی و همچنان ناشناخته کلام اسلامی رهنمون می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: ۱. اسلام، ۲. مسیحیت، ۳. وقوع معجزه، ۴. قاضی عبدالجبار،

۵. سویین برن.

### ۱. مقدمه

در بحث از معجزه، پس از گذر از امکان وقوع معجزه، مسأله‌ای که باید پاسخ داده شود این است که آیا واقعاً معجزاتی که مورد ادعای دین است واقع شده است؟ ما از کجا و

چگونه می‌توانیم به وقوع چنین حوادثی علم و یقین پیدا کنیم؟ پاسخ به این مسائل ما را به حیطةی اثبات وقوع تاریخی معجزات می‌کشاند. دقت در این نکته لازم است که منتقدان وقوع تاریخی معجزات بر سر اثبات وقوع و نه ثبوت آن با اهل ایمان در نزاع‌اند. به عبارت دیگر، سؤال این است که حتی اگر بپذیریم معجزاتی در طول تاریخ اتفاق افتاده باشد، چگونه ما می‌توانیم به وقوع آن‌ها پی ببریم؟ چگونه و بر اساس چه دلیلی برای ما اثبات می‌شود که چنین وقایعی رخ داده است؟ (۲، ص: ۱۵۹). پیداست که این بحث بیشتر مبتنی بر روش‌شناسی تاریخی است. از آن‌جا که معجزات در گذشته واقع شده‌اند، چه دلیل در خور اعتمادی بر وقوع آن‌ها دلالت دارد؟ در این مقاله، ما سعی داریم پاسخ عبدالجبار و سویین برن به سؤالات مذکور را بیان و مقایسه نماییم.

## ۲. اثبات وقوع معجزه توسط قاضی عبدالجبار

عبدالجبار دو راه را برای علم به وقوع معجزات، پیش روی می‌نهد: «اختبار» یا مشاهده‌ی عینی برای کسانی که در زمان پیامبران می‌زیسته‌اند و «اخبار» و یا «تواتر» برای کسانی که در ازمنه‌ی بعد از پیامبران زندگی می‌کنند.<sup>۱</sup>

عبدالجبار در مبانی معرفت‌شناختی خود، حواس پنجگانه را راهی در خور اتکاء برای شناخت دانسته، داده‌های آن را دارای واقع‌نمایی و ارزش معرفتی می‌شمارد. افراد بسیاری در زمان پیامبران، معجزات آن‌ها را به چشم دیده‌اند، همان‌طور که درخت، خورشید و سایر چیزها را می‌دیده‌اند. این مشاهده برای آن‌ها علم یقینی و ضروری به همراه داشته و انکار علم ضروری مخالف عقل و مکابره است. اما کسانی که در زمان پیامبران حضور نداشته‌اند با توجه به گواهی شاهدان عینی، به وقوع معجزات یقین می‌یابند. در حقیقت، چون به ما خبر رسیده است که چنین وقایعی روی داده است، ما وقوع آن‌ها را می‌پذیریم. سؤال بسیار ساده‌ای که در این‌جا مطرح می‌شود این است که ما اخبار بسیاری از گذشته دریافت کرده‌ایم؛ چه ملاکی برای پذیرش این اخبار وجود دارد؟ پذیرش صحت تمامی اخبار بر خلاف وجدان است و اگر باید بخشی را پذیرفت و بخشی دیگر را نادرست دانست، چه روشی برای این کار وجود دارد؟ به طور کلی، سؤال این است که چگونه می‌توان به گزارش‌های تاریخی اعتماد نمود؟ عبدالجبار برای پذیرش گزارش‌های تاریخی، دو راهکار تواتر (۴، ج ۱۵، ص: ۲۳۱) و حال (۴، ج ۱۶، ص: ۹ و ۵، ص: ۱۸۵) را ارائه نموده و معتقد است این دو روش منجر به ایجاد علم یقینی و ضروری در انسان می‌شود. در ادامه، سعی می‌کنیم روش عبدالجبار را در اثبات وجود معجزات بر اساس این دو شیوه ترسیم نماییم.

## ۲.۱. اخبار متواتر

عبدالجبار مبحث اخبار را در اواخر جلد ۱۵ و اوایل جلد ۱۶ کتاب *المعنی فی ابواب التوحید و العدل* مطرح نموده است. در حقیقت، این مباحث در بین مباحث عامّ معجزه و مباحث مربوط به اعجاز قرآن واقع شده است. عبدالجبار یادآور می‌شود که این ترتیب مباحث اتفاقی نیست، بلکه بدین سبب است که ما برای فهم معجزه بودن قرآن، نیازمند اخبار هستیم (۴، ج ۱۵، ص: ۳۱۷). وی خبر را نه برای پی بردن به اصل وقوع معجزه، بلکه برای پی بردن به تحدی و عدم معارضه لازم می‌داند (همان، صص: ۳۱۷ - ۳۱۸). از دیدگاه عبدالجبار، معجزات یا جنسشان بر بشر محال است یا جنسشان بر بشر محال نبوده و در حیطه‌ی قدرت انسان‌ها واقع می‌شوند؛ قرآن در دسته‌ی دوم جای می‌گیرد. برای فهم معجزه بودن دسته‌ی اول، نیازی به اخبار نداریم؛ بلکه با دلیل عقلی می‌دانیم که چنین کاری در حیطه‌ی توان انسان‌ها نبوده و آدمیان از آوردن آن و معارضه در برابرش عاجز هستند. اما در دسته‌ی دوم، چون جنسشان در حیطه‌ی قدرت انسان‌هاست، برای فهم عجز دیگران از آوردن آن، باید به تاریخ عرب مراجعه کنیم و این راهی جز تکیه بر اخبار ندارد (همان).

در ادامه، عبدالجبار به بیان مقدمه و مبنایی مهم برای بحث معجزات و اثبات آن‌ها توسط اخبار می‌پردازد که همان تقسیم خبر به سه قسم می‌باشد. وی خبر را بر اساس فایده‌ی حاصل از آن به سه دسته تقسیم می‌کند: خبری که ما را به علم ضروری می‌رساند، خبری که دلالت بر صحت مخبرعنه دارد و خبری که ایجاد ظن نموده و در احکام، اماره محسوب می‌شود (همان، ص: ۳۳۱). در حقیقت، این تقسیم بر مبنای حالت علمی است که خبر در انسان ایجاد می‌نماید. برخی اخبار در آدمی ایجاد علم یقینی می‌نمایند، یقینی که بدیهی است و خلاف آن به هیچ وجه به ذهن خطور نمی‌کند و هیچ دلیلی قادر به ازاله‌ی اعتقاد به آن نیست. بعضی اخبار دیگر در انسان علم و یقین ایجاد می‌کنند، اما این علم به نحو بدهت و ضرورت نبوده، بلکه حالتی اکتسابی و غیربدیهی دارد و ممکن است با دلایلی یقین حاصل از آن از بین برود. اما قسم سوم اخباری هستند که در انسان حالت ظن را ایجاد می‌نماید و هرچند انسان بدان‌ها یقین ندارد، آن‌ها را ملاک عمل قرار می‌دهد. این‌گونه از علم - اگر آن را علم بدانیم - ممکن است با ظنی دیگر و یا یک دلیل معتبر، نقض شود و جای خود را به علمی مخالف و مقابل بدهد.

پس از بیان این سه قسم، عبدالجبار به طرح ویژگی و تفاوت‌های این سه نوع خبر می‌پردازد. از دیدگاه وی، فقط خبری در ما علم ضروری ایجاد می‌نماید که خبردهندگان دو ویژگی داشته باشند: اول آن که خود به طور ضروری و بدیهی به مضمون خبر علم پیدا

کرده باشند و دیگر آن که تعدادشان از چهار نفر بیشتر باشد<sup>۲</sup> (۴، ج ۱۵، ص: ۳۳۳). عبدالجبار معصوم، مؤمن و حتی مکلف بودن راویان اخبار را لازم ندانسته و معتقد است همان‌گونه که خبر مؤمنین در ما علم ضروری ایجاد می‌کند، خبر فساق نیز یقین‌آور است (همان، صص: ۳۳۳ - ۳۳۴). در مورد ویژگی اولِ مخبران، یعنی حصول علم به نحو ضروری در آن‌ها، عبدالجبار چنین استدلال می‌نماید که «اگر مخبرین مطلبی را که با علم اکتسابی بدان دست یافته‌اند بیان کنند، ما به خبر آن‌ها یقین پیدا نمی‌کنیم، زیرا اگر قرار بود بدین صورت در ما یقین حاصل شود، باید وقتی گروه زیادی از انسان‌ها شهادت به درستی توحید، عدل و نبوت می‌دادند مخالفان آن را بپذیرند و دیگر نیازی به مناظره نباشد، همان‌گونه که در متواترات چنین است...؛ درحالی‌که چنین نیست. پس ثابت شد اشتراط علم ضروری مخبرین به خبرهایی که می‌دهند و ما بدان‌ها علم ضروری می‌یابیم» (همان، ص: ۳۵۶).

استدلال عبدالجبار برای ویژگی دوم مخبران، یعنی حداقل ۵ نفر بودن آن‌ها، استدلالی مبتنی بر شرع است، نه بر عقل صرف. وی با توجه به این‌که در شرع باید پس از شهادت شهود زنا - که چهار نفرند - بر وقوع آن، قاضی به نفس خود رجوع نماید؛ اگر از شهادت آن‌ها علم به وقوع زنا پیدا کرده است، حکم به مجازات دهد، وگرنه حکم به عدم مجازات دهد (همان، ص: ۳۶۲)، استدلال می‌کند که خبر چهار نفر برای ایجاد علم کافی نیست و تنها در صورتی علم ایجاد می‌شود که حداقل ۵ نفر در آن دخیل باشند.<sup>۳</sup> وی این استدلال را برای عدم حجیت قول سه، دو و یک مخبر نیز کافی دانسته (همان، ص: ۳۶۱) و تعداد بیش از چهار نفر - هر چند نفر که باشند - را در ایجاد علم ضروری یکسان می‌داند (همان، ص: ۳۷۲).

واقعیت آن است که اخباری که ایجاد علم بدیهی می‌کنند همان متواترات در منطق هستند. «متواترات قضایایی هستند که به سبب گواهی‌های متعدد، آدمی به آن‌ها یقین پیدا کرده، شک و شبهه‌ای در مورد کذب آن‌ها و یا احتمال تبانی و توطئه‌ی گویندگانش نمی‌رود؛ مثل اعتقاد به وجود مکه، جالینوس، اقلیدس و... با منکر این قضایا امکان مواجه وجود ندارد» (۱، ص: ۲۱۸ با اندکی تصرف). عبدالجبار نیز مانند منطق‌دانان مسلمان، اعتقاد به بدیهی بودن این گزاره‌ها دارد. وی ملاک‌هایی مانند عدم امکان نفی از خود، عدم ورود شبهه و شک و داشتن وضوح، ثبات و الزام‌آوری (۴، ج ۱۵، ص: ۳۵۰) را برای علم ضروری، بیان می‌دارد. همچنین علم نداشتن برخی افراد به مطالب بدیهی (همان، ص: ۳۵۰) و قوی‌تر شدن بدیهیات با تکرار (همان، صص: ۳۵۳ و ۳۵۴) را باعث ورود خدشه به ضروری و بدیهی بودن آن‌ها نمی‌داند. وی معتقد است در علم ضروری، علم و جهل به

طریق حصول علم مدخلیتی ندارد (۴، ج ۱۵، ص: ۳۵۴). وی ایجاد علم ضروری در انسان را فعل خدا تلقی می‌کند (همان، صص: ۳۳۵ و ۴۰۱) و تصدیق و تکذیب و علم و جهل دیگران نسبت به آن را بی‌اثر می‌داند (همان، صص: ۴۰۰ - ۴۰۵).

عبدالجبار در مورد نوع دوم اخبار، یعنی اخباری که از طریق علم اکتسابی در ما ایجاد یقین می‌نماید، می‌گوید: «اما خبری که مورد بررسی قرار می‌گیرد و با استدلال به صحت مضمون آن پی برده می‌شود سه قسم است: ۱- خبری که توسط کسی که می‌دانیم دروغ‌گویی بر او جایز نیست و او به سمت دروغ نمی‌رود داده می‌شود، مثل خبر کتاب و سنت؛ ۲- خبری که مؤید به تصدیق کسی باشد که می‌دانیم دروغ بر او جایز نیست. در این حالت، با استناد به خبر کسی که دروغ‌گویی بر او جایز نیست علم پیدا می‌کنیم که راوی مورد نظر ما راست می‌گوید... مثل کسی که پیامبر (ص) صدق او را در مورد اخباری خاص تأیید نموده باشد... و یا کسی که خبری را در محضر پیامبر گفته باشد و ایشان خبر وی را تکذیب ننموده باشند... ۳- «حالی» همراه با خبر باشد که اگر خبر دروغ بود امکان نداشت [آن حال با آن باشد (همان، ص: ۳۳)].

نوع سوم اخباری هستند که در ما ایجاد ظن می‌نمایند. «این اخبار توسط ناقلانی بیان می‌شود که ما از قبل، دیوانگی و یا غرض یا نشانه‌ای که بر ضد خبرشان باشد در مورد آن‌ها سراغ نداریم. این‌گونه اخبار در ما ایجاد ظن می‌نماید که البته شدت ظنی که در ما ایجاد می‌شود بستگی به اوصاف خبر و تعداد مخبران دارد» (همان، ص: ۳۳۹). عبدالجبار تمسک به خبر واحدی را که موجد ظن است خلاف عقل دانسته (همان، ص: ۳۴۰)، از لحاظ شرعی نیز پذیرش چنین خبری را نیازمند قرائن و اوصاف خاصی می‌داند (همان). فاعل ظن، بر خلاف علم، خداوند نیست، بلکه خود شنونده می‌باشد (همان).

پس از بیان تعریف و اقسام خبر به تبع اقسام علم، عبدالجبار به مرحله‌ی بعد منتقل می‌شود. در این مرحله، وی از مباحث تصویری و مفهومی عبور می‌کند و به اثبات این مسأله می‌پردازد که اخبار می‌توانند در انسان ایجاد علم کنند و یکی از منابع معرفتی آدمی تلقی می‌شوند. وی این بحث را با طرح شبهه‌ای که توسط گروهی از هندوها به نام «سمنیه» وارد شده آغاز می‌نماید. سمنیه معتقد بوده‌اند که انسان تنها به مشاهدات خود علم پیدا می‌کند و اخباری که درباره‌ی شهرها، پادشاهان و غیره بیان می‌شود صحیح نبوده، باعث ایجاد علم نمی‌شوند (همان، ص: ۳۴۲). عبدالجبار دلایلی از سمنیه برای این قول نقل می‌کند و خود نیز بیش از پنج دلیل به نفع آن‌ها می‌تراشد، تا حد نهایت استدلال‌های این دیدگاه را نشان داده باشد (همان، صص: ۳۴۳ و ۳۴۲).

اما در مقام پاسخ، وی به تک‌تک این استدلال‌ها جواب نمی‌دهد، بلکه با یک بیان و ایضاح کلی، سعی می‌نماید نادرستی ادعاها و دلایل آن‌ها را نشان دهد. وی می‌گوید: «نباید چندان درگیر بحث با این‌ها شد و اصلاً این دیدگاه ارزش درگیری زیاد را ندارد؛ زیرا اگر ماهیت و تمایز علم در باب مدرکات روشن شود - با توجه به این که اعتقادات و علمی که از خبر مخبرین درباره‌ی کشورها و پادشاهان در انسان ایجاد می‌شود از لحاظ وجوب و صفت، مانند علم حاصل از مدرکات است - دیگر کسی که در مورد علم حاصل از اخبار شک کند مانند کسی است که بگوید تنها مبصرات درک می‌شوند و شامه و ذائقه چیزی را درک نمی‌کنند. پس همان‌طور که این حرف درست نیست و علم حاصل از مبصر و مشموم تفاوتی ندارد، این سخن در مورد خبر و ادراک هم درست نیست [که بگوییم با خبر، علمی ایجاد نمی‌شود]» (۴، ج ۱۵، صص: ۳۴۲ و ۳۴۳). بدین‌گونه عبدالجبار نشان می‌دهد که قول سمنیه یک بام و دو هوا است و اگر آن‌ها حجیت اخبار متواتر را رد کنند، حجیت مشاهدات و کلاً هر گونه علمی رد خواهد شد و باید مانند سوفسطائیان به‌طور کلی حصول هر گونه علم را منکر شوند (همان، ص: ۳۴۳).

پس از بیان این سه سنخ علم و اعتقاد، به اصل مسأله بازمی‌گردیم: این که چگونه اخبار و در این جا اخبار مربوط به معجزه برای ما ایجاد یقین می‌کند؟ خلاصه‌ی پاسخ عبدالجبار، که اختلاف او با دیگر دیدگاه‌ها را رقم می‌زند، این است که وی اکثر اخبار دال بر وقوع معجزات را داخل در قسم اول می‌داند؛ یعنی اخباری که به حدی از تواتر رسیده‌اند که آدمی نسبت به مخبرعنه آن‌ها بدهاتاً علم می‌یابد. وقتی آدمی به معجزات چنین علمی پیدا می‌کند دیگر هیچ شک و شبهه و سؤالی نمی‌تواند علم و یقین وی را زایل نماید و تصدیق و تکذیب دیگران هیچ تأثیری بر آن نخواهد داشت (همان، ص: ۴۰۰).

**۱.۱.۲ یک مبنا و چند اشکال:** عبدالجبار معتقد است که علم به بدیهیات یکسان بوده و اختلاف‌بردار نیست. وی این اعتقاد را اصلی بسیار مهم دانسته، به دقت در آن و استفاده از آن توصیه می‌نماید (۱، ص: ۱۲۵) و معتقد است با این اصل می‌توان بسیاری از ادعاهای نادرست را باطل کرد. خود وی چهار کاربرد موردی برای این اصل می‌آورد:

- ۱- بطلان ادعای یهود مبنی بر خاتمیت شریعت موسی (ع) (همان، ص: ۱۲۴)، ۲-
- بطلان ادعای نصرانی‌ها درباره‌ی به صلیب کشیده شدن عیسی (ع)، ۳- بطلان ادعای زرتشتیان در مورد معجزات زرتشت (ع) ۴- بطلان ادعای شیعیان مبنی بر نصب حضرت امیر (ع) توسط پیامبر اکرم (ص) به جانشینی. وی معتقد است ادعاهای این گروه‌ها تماماً ظن است نه علم (همان، ص: ۱۲۲). اگر علم بود و اگر بدیهی بود، ما هم باید مانند آن‌ها این اعتقادات را می‌داشتیم، همان‌گونه که همانند آن‌ها معتقدیم «موسی (ع) پیامبر خداست

و ادعای پیامبری نموده و ازدواج با مادر و خواهر را تحریم نموده و مردار و خوک و ذبیحه‌ی بت‌پرستان را حرام نموده و روز شنبه را گرمی داشته است» (۱، ص: ۱۲۴). یا در رد اعتقاد شیعیان مبنی بر جانشینی علی (ع) بر مسند پیامبر (ص) می‌گوید: «اگر شما به این مطلب علم [بدیهی] داشتید و این اعتقادات علم بود [و نه ظن] ما در علم به این مطلب با شما مساوی بودیم. چون مانند شما آن را زیاد شنیده و به همراه شما در آن تعمق نموده بودیم. اما وقتی ما چنین علمی در خود نمی‌یابیم، یقین می‌کنیم که چنین اعتقادی پایه‌ای نداشته [و ظن محض بوده است]» (همان: صص: ۱۲۵ - ۱۲۶). وی در پاسخ به این که «شما هم به این مطالب علم دارید اما انکار می‌کنید» (همان: ۱۲۷) چنین می‌گوید: «ما با رجوع به خودمان می‌فهمیم که به این مسائل علم نداریم و تازه علم به بطلان آن هم داریم!» (همان).

مبنای عبدالجبار در این بحث، اشکالات واضحی دارد. اول آن که انسان‌ها در فهم بدیهیات، یکسان نیستند و ممکن است ۱۲ ضرب در ۱۲ مساوی ۱۴۴ برای فردی بدیهی باشد و برای دیگری چنین نباشد. دوم آن که بدهت همه‌ی بدیهیات مانند هم نیست؛ مثلاً بدهت اولیات را نمی‌توان با بدهت متواترات مقایسه کرد؛ متواترات چون خفی‌تر است ممکن است عدم توافق بیشتری در موردشان وجود داشته باشد. سومین اشکالی که بر این مبنا وارد می‌شود قابلیت استفاده از آن بر ضد خود عبدالجبار است. اگر مسیحیان بگویند که پیامبر اسلام (ص) معجزه‌ای نداشته‌اند چون ما از آن باخبر نیستیم، عبدالجبار چه پاسخی خواهد داد؟ یا امروزه که پیروان فرقه‌ی ضاله‌ی بهائیت منکر ابدی بودن دین اسلام و مدعی عدم خاتمیت حضرت محمد بن عبدالله (ص) می‌شوند، چگونه می‌شود با این مبنای عبدالجبار با آن‌ها رویارویی کرد؟

به نظر می‌رسد عبدالجبار به این اشکال تا حدودی التفات داشته و بدین سبب در پاسخ به مسیحیان می‌گوید: «به عقلمان رجوع می‌کنیم و حرف شما را می‌سنجیم؛ عقل بر این دلالت می‌کند که اعتقادات علم نیست و خبرتان راست نمی‌باشد» (همان؛ ص: ۱۲۶). واضح است که این بیان عبدالجبار خروج از ادعای بدهت اخبار و نفی علم ضروری به آن‌ها است و به‌درستی جای استدلال و بررسی باز شده و مسأله از حیطة علوم ضروری به دامنه‌ی مناقشه‌پذیر علوم اکتسابی آورده شده است.

## ۲.۲. نظریه‌ی «حال»

نظریه‌ی «حال» نظریه‌ای است که سعی دارد نشان دهد اخبار متواتر، حتی اگر در ما علم اکتسابی هم ایجاد بکند، باز در خور اطمینان و استنادند. عبدالجبار در این باره می‌گوید: «آن دسته از شیوخ ما که قائل به تواتر اکتسابی بوده‌اند، سخن خود را بر این

روش مبتنی کرده‌اند» (۴، ج: ۱۵، صص: ۳۳۸ - ۳۳۹). عبدالجبار این روش را، که شاید بتوان آن را روش شواهد و قرائن تاریخی نیز نامید، چنین تعریف کرده است: «حالتی با خبر همراه شود که اگر خبر دروغ بود، با آن همراه نمی‌شد، بلکه بر خلاف آن روی می‌داد»<sup>۴</sup> (همان: ص: ۳۳۸)

عبدالجبار معتقد است که برای فهم درستی و یا نادرستی یک خبر، باید آن را در ظرف شرایط روزگار وقوع و همچنین سایر اطلاعاتی که از آن زمان داریم بسنجیم؛ مثلاً وی درباره‌ی عدم صحت حدیث غدیر و یا حداقل، عدم دلالت آن بر جانشینی علی(ع) می‌گوید: «اگر این حدیث درست بود و بر جانشینی علی(ع) دلالت داشت، چرا علی(ع) خود بدان استناد نمی‌کرده است؟» (۳، صص: ۱۴۴ و ۲۹۳). او درباره‌ی اشکال مقدری که شاید امام علی(ع) به دلیل ترس و تقیه یادی از حدیث غدیر نکرده، پاسخ داده است: «کسی که به احوال ابوبکر، عمر، عثمان و علی[ع] آگاه باشد این اشکال را نمی‌پذیرد. آنگاه با نقل گزارش‌های مختلف، نشان داده است که حال زمان خلفا برخلاف موضوع ترس بوده و امیرمؤمنان(ع) در زمان خلفا و در هیچ وقتی از کسی تقیه و ترسی نداشته است» (۵، ص: ۱۷۹). «قاضی تنها راه به دست آوردن این فهم [و شناخت] کلی [تاریخی] و یا به تعبیر خود او حال را ممارست و مخالطه با اخبار و سماع فراوان دانسته است» (همان).

عبدالجبار روش حال را برای اثبات برخی معجزات پیامبر اسلام(ص) راه‌گشا می‌داند (۴، ص: ۳۹)؛ مثلاً وی اثبات خبر معجزه‌ی سیراب کردن عده‌ای زیاد با مقدار کمی آب توسط پیامبر(ص) را از این طریق ممکن می‌داند (۴، ج: ۱۶، ص: ۴۱۰). آنچه نباید مورد غفلت قرار گیرد این است که چه علم ضروری و چه علم اکتسابی از طریق حال، هر دو از راه‌های اثبات درستی اخبار متواتر هستند و «اگر علم پیدا کنیم معجزات پیامبر(ص) در نزد عده‌ای بسیار روی داده باشد و ماجرای آن مشهور شده باشد، می‌فهمیم این علم اضطرابی حاصل شده و اگر وقوع آن در نزد عده‌ای اندک باشد، طریق پی بردن به آن اکتسابی و بر اساس [حال است که از شواهد و قرائن نشانگر حال] اجماع، سکوت پیامبر(ص) در زمان نقل این معجزه توسط دیگران و یا اظهار وقوع معجزه توسط یک فرد و سکوت و عدم رد دیگرانی که در آن ماجرا حضور داشته‌اند را می‌توان نام برد» (همان، ص: ۴۱۵).

## ۲.۱.۲. حجیت اجماع: در تواتر و شکل‌گیری نظریه‌ی «حال»، حصول اجماع بسیار

مهم است. از دیدگاه عبدالجبار، اجماع گروه زیادی از انسان‌ها بر وقوع امری، نشانگر صحت وقوع آن مسأله است. اما این صحت و صدق از کجا فهمیده می‌شود؟

این سؤال از دید عبدالجبار مهم بوده و بدین سبب سعی در پاسخ دادن به آن داشته است. وی در جواب به این سخن که در حالت عادی و بدون وجود انگیزه‌ی خاصی، وقوع

صدق و یا کذب از جماعت کثیر مساوی است، بیان می‌دارد: «از سبب‌هایی که باعث اجتماع بر صدق می‌شود، علم همه‌ی این افراد به مخبرعنه است. پس اشتراک آن‌ها در علم به این مسأله، باعث اجتماع آن‌ها بر صدق می‌شود، چراکه این اشتراک برای هر کدام مشابه با دیگری حاصل شده است. پس این اشتراک جاری مجرای یک داعی برای گزارش وقوع امری در زمانی خاص می‌شود، اما دلیلی برای اجماع آن‌ها بر دروغ وجود ندارد، البته تا زمانی که توطئه یا امری مشابه آن در کار نباشد. پس برای گزارش دروغ، باید امری زائد [و انگیزه‌ای خاص] موجود باشد. هرگاه بدانیم چنین امری [مثلاً توطئه] وجود ندارد که باعث اجتماع آن‌ها بر این گزارش شده باشد، متوجه می‌شویم که این جماعت دروغ نگفته‌اند» (۴، ج: ۱۵، ص: ۱۱).

در حقیقت، عبدالجبار معتقد است اصل بر درست بودن گزارش‌های تاریخی مورد اجماع است، مگر این‌که دلیلی مبنی بر توطئه و یا انگیزه‌ای برای دروغ پیدا کنیم. در صورت فقدان این دلایل، گزارش‌های مذکور در خور پذیرش و استناد است. در اشکال به این سخن عبدالجبار، مطرح شده که «آیا آن‌گونه که هر فردی از افراد این اجماع، احتمال دارد به دلیلی دروغ گفته باشد نمی‌شود که همه با هم دروغ بگویند؟» (همان)؛ به عبارت دیگر، اشکال این است که وقتی فردی سخنی می‌گوید یا گزارشی می‌دهد، ما اصل را بر درست بودن سخن وی قرار نمی‌دهیم، زیرا احتمال صدق و کذب مساوی است. در مورد جماعتی که گزارش می‌دهند نیز همین اصل می‌تواند جاری و احتمال صدق و کذب یکسان باشد. عبدالجبار در پاسخ، سعی می‌کند نشان دهد که آنچه بر فرد روا است الزاماً بر گروهی از افراد، روا نیست و ممکن است احکامی که بر مجموعه بار می‌شود با آنچه بر اجزای مجموعه بار می‌شود متفاوت باشد؛ مثلاً جایز است که هر کدام از افراد یک گروه در این‌که امروز پنج‌شنبه یا جمعه است اشتباه کند، درحالی‌که نمی‌شود همه‌ی افراد آن جماعت بدین اشتباه دچار شوند. یا مثلاً ممکن است نمازگزاران در تعداد رکعات اشتباه کنند، اما نمی‌شود که همه‌ی نمازگزاران در تعداد رکعات به اشتباه بیفتند (همان، ص: ۱۲).

از نظر عبدالجبار، راه فهم این‌که چنین امکانی وجود ندارد آزمایش و دیدن عادات انسانی است (همان). ما با بررسی احوال انسان‌ها درمی‌یابیم که هرچند ممکن است تک‌تک آن‌ها در امری دچار اشتباه شوند، چنین نیست که تمام آن‌ها به این اشتباه دچار آیند. عبدالجبار معتقد است پس از این بررسی، در ما علم ضروری ایجاد می‌شود که ممکن نیست جماعتی بسیار بدون انگیزه‌ای خارجی مبادرت به دروغ گفتن درباره‌ی واقع‌ای خاص کنند (همان، ص: ۱۳). در حقیقت، این گام اول عبدالجبار در اثبات حجیت اخبار متواتر از طریق اجماع است. وی تاکنون نشان داده که اگر انگیزه‌ی خاصی وجود نداشته

باشد، شرایط صدق و کذب جماعت یکسان نبوده و کفهی صدق سنگین‌تر است. به عبارت دیگر، تا این‌جا عبدالجبار وقوع دروغ عمدی در مورد یک حادثه را از یک جمع عظیم نفی می‌کند و نشان می‌دهد که این جماعت بدون انگیزه دروغ نمی‌گویند. اما آیا نمی‌شود عامدانه و بر اساس انگیزه‌ی پیشین دروغ بگویند؟

در حقیقت، در گام دوم، عبدالجبار باید نشان دهد که چنین عمد و توافق بر کذبی وجود نداشته است. چنان‌که اشاره شد، از دیدگاه وی، عدم وجود چنین انگیزه‌ای نشان‌دهنده‌ی صدق است و صادق بودن جماعت اثبات شده و نیازی به دلیل زائد نخواهیم داشت. عبدالجبار می‌پذیرد که اگر توطئه و توافق و یا ترس از قدرت حاکم وجود داشته باشد، ممکن است جماعت هم مرتکب کذب شود (۴، ج ۱۵، ص: ۱۶). اما در پاسخ به این پرسش که «چگونه می‌فهمید فلان گروه بزرگ با هم توافق و توطئه بر کذب نکرده‌اند و سخن آنان را می‌پذیرید؟» (همان) چنین می‌گوید: «توطئه و توافق نشانه‌هایی دارد که بر کسی که اهل فن است پوشیده نیست. وقتی این نشانه‌ها وجود نداشته باشد، متوجه می‌شویم که توطئه‌ای وجود ندارد؛ زیرا توافق بر توطئه یا با نامه‌نگاری یا فرستادن شخصی یا اجتماع در مکانی یا مکالمه‌ای صورت می‌گیرد و تمام این‌ها برای خود، ظهور و بروزی دارد. وقتی احوال این جماعت مورد بررسی قرار گیرد، فرق بین آنچه با توافق و توطئه انجام گرفته و آنچه از سر صدق صورت پذیرفته دانسته می‌شود؛ زیرا توافق به معنای تجمع برای مشاوره است و این صورت نمی‌پذیرد مگر با اجتماعات مکرر، رد و بدل شدن آراء و بحث و جدل درباره‌ی مسائل. اموری که از مسائل فوق‌الذکر کوچک‌تر و کم‌اهمیت‌تر است صدایش درمی‌آید و همگان متوجه می‌شوند [چه رسد به این امور!]» (همان، صص: ۱۷ - ۱۶).

بدین صورت، عبدالجبار نشان می‌دهد اخباری که ما از طریق نقل گروه‌های متعدد پذیرفته‌ایم کاذب نیست، چون ما قرینه‌ای بر وجود انگیزه‌ای مانند توافق و توطئه بر کذب یا ترس از سلطان (همان) در موردشان نداریم. البته این نکته بسیار مهم است که در صورتی خبر این جماعت را می‌پذیریم که خود آن‌ها به موضوع خبر کاملاً علم داشته باشند و مثلاً دیده باشند که فلان واقعه رخ داده است (همان). این حالت باید در تمام گروه‌هایی که در طول اعصار و زمان‌های مختلف، این خبر را روایت می‌کنند وجود داشته باشد و اگر این حالت نبوده و آن‌ها به مخبرعنه علم نداشته، بلکه از سر ظن مطلب را بیان کنند، خبر آن‌ها مورد وثوق نخواهد بود (همان، ص: ۱۹).

تاکنون عبدالجبار نشان داده که گروه کثیر در صورت نبود عاملی خاص و انگیزه‌ای مناسب که وجه جامع آن‌ها باشد دروغ نمی‌گوید و در مورد اخبار مورد ادعای وی، احتمال دروغ بر اساس انگیزه‌ای خاص مثل ترس از پادشاه یا توطئه نیز منتفی است. اینک

عبدالجبار به مرحله‌ی سوم پای می‌نهد. وی با این سؤال مواجه است که آیا نمی‌شود مردم دچار اشتباه شده باشند و بر اساس آن اشتباه واقعه‌ای را که کذب است، صدق دانسته و آن را گزارش کرده باشند؟ عبدالجبار به‌صراحت وقوع چنین مسأله‌ای را پذیرفته، می‌گوید: «و می‌شود که جماعت وقتی باطلی را به طور اشتباه، حق می‌پندارند، بر آن اجماع نموده و دروغی را که راست می‌پندارند نقل نمایند» (۴، ج: ۱۶، صص: ۲۸ - ۲۹).

اگر از عبدالجبار بپرسیم که پس شما از کجا می‌فهمید اخباری که به دستتان رسیده مبتنی بر شبهه و اشتباه نمی‌باشد، پاسخ عبدالجبار این است که ما اخبار متواتر از جماعت را در صورتی می‌پذیریم که جماعت مخبرعنه را دیده باشد و یا با آن مواجهه‌ای مانند دیدن داشته باشد (همان، ص: ۱۷).

چنان‌که پیش‌تر دانستیم، محسوسات در نزد عبدالجبار، از بدیهیات قلمداد می‌شود و وی آن‌ها را در خور اطمینان می‌داند. حال اگر مسأله‌ی خطای محسوسات را مطرح کنیم، به نظر می‌رسد عبدالجبار در پاسخ، یا ما را محکوم به همراهی با سوفسطایی‌ها کند و بگوید انکار صحت محسوسات قول سوفسطائیان است و یا این‌که خطای در محسوسات را بپذیرد، ولی خطای جماعت در یک امر محسوس را منکر شود و آن را خلاف عادت بداند. چنان‌که اگر صد نفر بیابند و گواهی دهند که هلال ماه را دیده‌ایم، احتمال اشتباه و این‌که مثلاً پرده‌ای سفید را دیده باشند خلاف عرف است. در نهایت، اگر عرف را نپذیریم و از عبدالجبار خواستار دلیل عقلی و نه عقلایی شویم، وی می‌تواند با تمسک به حکمت الهی، به شبهه افتادن جماعت کثیر را باعث اضلال بندگان و در نهایت، صدور قبیح از ذات خداوند - جل و علا - بداند و استدلالی مانند عدم جواز وقوع معجزه به دست منتبّی را پیش رو بگذارد!

### ۳. اثبات وقوع معجزه از دیدگاه سویین برن

سویین برن در مبحث اثبات معجزه، به روشنی بیان می‌نماید که درصدد پاسخ‌گویی به اشکالات هیوم و پیروانش در این باب می‌باشد. به عبارت دیگر، کار اصلی سویین برن در این مبحث، رفع استبعاد و نشان دادن معقولیت وقوع معجزه است. وی از یک سو در صدد این است که نشان دهد این سخن هیوم که «هیچ گواهی‌ای کافی نیست تا معجزه را به اثبات رساند، مگر این‌که گواه از نوعی باشد که کذبش از آن واقعیتی که می‌خواهد به اثبات رساند، معجزه‌آس‌تر باشد» (۷، ص: ۳۳) ناصواب است و از سوی دیگر، می‌خواهد بیان کند که بر خلاف نظر آنتونی فلو، داده‌های تاریخی نیز مانند داده‌های علمی، در خور بررسی و پژوهش بوده، همان‌طور که می‌توان به قوانین طبیعت اعتماد کرد، به روش‌های پژوهش

تاریخی نیز می‌توان تکیه زده و داده‌های حاصل از این روش‌ها را هم‌ارز با داده‌های طبیعی نشانده. چنین نیست که در صورت تناقض داده‌های تاریخی با قوانین طبیعت، داده‌های تاریخی از پیش محکوم به تکذیب باشند؛ بلکه باید طرفین را سنجید و چه‌بسا بتوان به صدق حادثه‌ی تاریخی‌ای خلاف قوانین طبیعی اذعان نمود.

سویین برن بدین منظور، بحثی را درباره‌ی شواهد تاریخی و نحوه‌ی اثبات این‌که حادثه‌ای در گذشته رخ داده مطرح می‌کند و در مرحله‌ی دوم، به بیان این نکته اساسی می‌پردازد که در صورت تعارض این شواهد، چه باید کرد و کدام را باید کنار نهاد.

### ۱.۳. چهار نوع شاهد تاریخی

سویین برن بیان می‌دارد که برای آنچه در گذشته رخ داده است، چهارگونه شاهد و یا طریق اثبات در دست است:

۱- خاطرات واضح خودمان،<sup>۵</sup> ۲- شهادت و گواهی دیگران درباره‌ی تجارب گذشته‌شان،<sup>۶</sup> ۳- آثار فیزیکی؛<sup>۷</sup> ۴- فهم کنونی ما از این‌که چه چیزهایی طبیعتاً غیر ممکن و یا غیر محتمل است،<sup>۸</sup> که این نوع چهارم تنها برای اصلاح سه نوع دیگر است و خود منبع مستقلی از داده‌ها به شمار نمی‌آید (۷، ص: ۳۳).

سویین برن در ادامه، شواهد چهارگانه را ایضاح می‌نماید. از دیدگاه وی، خاطرات و محفوظات هر فردی برای خودش حجت‌آور است و هرچند احتمال خطا در یادآوری خاطرات وجود دارد، «در کاربرد معمولی به یادآوردن، اگر من به یاد آورم که  $p$ ، بنابراین به ضرورت منطقی، چنین بوده است که  $p$ » (همان، ص: ۳۴).

گواهی دیگران (یعنی کاری که آن‌ها می‌گویند انجام داده، دیده و برایشان اتفاق افتاده است) نیز ممکن است شخصاً به ما گفته شده باشد و یا در گذشته ثبت شده باشد.

«اما شاهد نوع سوم، آثار فیزیکی اشیا است؛ مانند جای پا، اثر انگشت، خاکستر و چاله‌های حاصل از انفجار بمب. وضعیت‌های فیزیکی از این دست، شواهدی هستند [مبنی بر این‌که] که در گذشته احتمالاً حوادث خاصی رخ داده که شاید بتوان آن‌ها را آثار نامید. یک وضعیت یا حادثه‌ی خاص  $A_1$  برای ما اثری است از وضعیت یا حادثه‌ی معینی در گذشته، اگر آن دو حادثه اعضای طبقات حوادث  $A$  و  $B$  باشند، در صورتی که بر اساس تجربه‌ی ما، وقوع  $A$  ارتباط وثیقی با وقوع پیشین  $B$  داشته باشد» (همان).

در حقیقت، سویین برن شواهد نوع سوم را نوعی پی بردن به وجود علت به سبب وجود معلول‌ها و آثار آن می‌داند. وقتی ما می‌دانیم معلولی تنها از علت خاصی صادر می‌شود، رؤیت آن معلول ما را به وجود علتش راهنمایی می‌کند.

در مورد شواهد نوع چهارم، سویین برن بیان می‌دارد که این شواهد در حقیقت، همان شناختی است که ما از قوانین طبیعت داریم. این شاهد معیار سنجش و مهارکننده‌ی سایر شواهد به حساب می‌آید. اگر کسی بگوید امروز صبح فردی را دیده که بدون هیچ وسیله‌ای در آسمان پرواز می‌کرده است، شناخت ما از قوانین طبیعت، مثلاً قانون جاذبه، به عنوان شهادی بسیار قوی بر ضد گفته‌ی این فرد تلقی خواهد شد. قوانین طبیعت اجازه‌ی چنین کاری نمی‌دهند. پس احتمالاً این فرد در مشاهده‌ی خود اشتباه کرده است.<sup>۹</sup>

پس از ایضاح شواهد چهارگانه، سویین برن در صدد پاسخ به هیوم برمی‌آید. از نظر وی، اشتباه اصلی هیوم در مخالفت با وقوع معجزات، غفلت از شواهد نوع اول و سوم و پرداختن صرف به شواهد نوع دوم و چهارم است. بر این اساس بوده که هیوم تعارض بین شواهد را نیز منحصر در تعارض شهادت گواهان با شناخت علمی ما از قوانین می‌دانسته و از آن‌جا که قوانین طبیعت را بسیار در خور اطمینان‌تر از گواهی چند فرد تلقی می‌کرده، حکم به عدم وقوع معجزات نموده است (۷، ص: ۳۵)؛ درحالی‌که «بعضی مواقع، شواهد در دسترس یک محقق صرفاً متشکل از گواهی دیگران نیست، بلکه مشاهداتی است که خود فرد به‌وضوح به یاد می‌آورد. برخی انسان‌ها شواهدی را که با چشم خود دیده‌اند دارند و نه صرفاً گواهی دیگران. جا دارد از هیوم پرسیده شود که اگر وی به‌طور مشهود، مردی را دیده بود که بر روی آب قدم می‌زند چه می‌گفت؟ هیوم کلاً درباره‌ی آثار، اثر انگشت‌ها، جای پاها و خاکستر سیگار چیزی نمی‌گوید؛ نوع غیر شخصی شواهد که کارآگاهان دوست دارند بسیار به آن اعتماد کنند» (همان).

سویین برن تأکید می‌کند که این نوع از شواهد از اهمیت بسیاری برخوردارند، درحالی‌که هیوم به‌هیچ‌وجه به آن‌ها توجه نکرده است. سویین برن در قالب مثالی طرز دلالت این شواهد را چنین بیان می‌دارد: «ممکن است ما شاهد رد پا در گل نرم را داشته باشیم که [نشان می‌دهد] جونز یک دقیقه قبل در یک طرف رودخانه بوده و شاهد این‌که هم‌اکنون جونز در طرف دیگر رودخانه است و کم‌ترین رطوبتی که نشان‌دهنده‌ی برخوردش با آب باشد نیز بر بدن و لباسش ندارد... و پل، قایق، هواپیما و یا طنابی که بتواند با آن از رود بگذرد نیز وجود ندارد. در این صورت، شاهد دلالت بر آن دارد که او باید بر روی رودخانه راه رفته و یا از روی آن پرواز کرده باشد» (همان، ص: ۳۶). به‌هرروی، سویین برن متواضعانه می‌پذیرد که این روش در باب معجزات معاصر کارآمد است و در باب معجزاتی که در گذشته به وقوع پیوسته‌اند به سبب بعد زمان و از بین رفتن شواهد و آثار، نمی‌تواند کارآیی چندانی داشته باشد.

۳.۱.۱. تعارض شواهد: شواهد چهارگانه‌ی سویین برن کاملاً محتمل است که در شرایطی با یکدیگر تعارض پیدا کنند. ممکن است علی بگوید دیروز صبحانه نخورده است، در حالی که هتل محل اقامتش صورت حساب صبحانه‌ی دیروز او را در دفتر خود دارد و یا اصلاً خود ما دیروز صبح او را در حال صبحانه خوردن دیده‌ایم. نه تنها شواهد چهارگانه ممکن است با هم در تعارض افتند، بلکه ممکن است دو مصداق از یک شاهد نیز با هم تعارض داشته باشند. ممکن است علی بگوید دیروز حسن ساعت ۱۰ تا ۱۲ در خانه‌ی وی بوده و حسین هم همین ادعا را داشته باشد. این دو شاهد هر دو از یک نوع و مربوط به شهادت و گواهی دیگران است که با هم تعارض پیدا کرده‌اند. به هر حال در هنگام تعارض شواهد و ادله، ما ناچاریم بنا بر حکم عقل، برخی شواهد را به نفع برخی دیگر، کنار بگذاریم. این تعدیل و ترجیح نمی‌تواند سلیقه‌ای و بدون ملاک باشد، بلکه باید بر اساس اصول و روش‌های علمی صورت پذیرد.

سویین برن سعی می‌کند اصولی برای سنجش شواهد متعارض ارائه دهد. بدین منظور، وی به شرح ذیل، یک اصل اساسی و سه اصل مکمل ارائه می‌دهد.<sup>۱۰</sup>

الف) «بنیادی‌ترین اصل این است که تا سر حد امکان، شواهد و دلایل بیش‌تر را بپذیریم. اگر یک شاهد چیزی را بگوید و پنج شاهد چیز دیگری را، آنگاه با نداشتن نشانه‌های بیش‌تر، گواهی دوم پذیرفته می‌شود. اگر یک روش تعیین زمان اثری باستانی نتیجه‌ای بدهد که پنج روش دیگر نتیجه‌ای مخالف آن داده‌اند، در نبود اطلاعات بیش‌تر، باید نتیجه‌ی دوم را پذیرفت» (۷، ص: ۳۷).

واقعیت این است که این اصل امری شهودی و متعارف است و غالباً در زندگی عادی انسان‌ها به آن عمل می‌شود. اگر ده منبع خبری بگویند محمد مرسی در مصر است و سه منبع خبری بگویند او از مصر خارج شده است، در صورت تساوی سایر عوامل، مانند اعتبار این منابع و همخوانی اطلاعات ارائه‌شده با سایر تحلیل‌ها و داده‌ها، ما این دیدگاه را می‌پذیریم که وی همچنان در مصر به سر می‌برد. شاید بیان و گوشزد کردن این اصل بدیهی از سوی سویین برن بدین سبب باشد که در بعضی مواقع، از آنجاکه ما به سمت خبری خاص گرایش قلبی و حب و بغض داریم، این اصل را نادیده گرفته و سخن منابع کم‌تر را به سبب نفع و یا ضرری که برایمان دارد می‌پذیریم. سویین برن برای تکمیل این اصل، سه اصل مکمل ارائه می‌دهد. بر خلاف این اصل که صبغه کمی دارد، سایر اصول بیش‌تر نگاه کیفی دارند.

ب) «اولین اصل مکمل این است که نباید برای انواع مختلف شواهد و نشانه‌ها، ارزش یکسان قائل شد... مثلاً خاطرات روشن خود انسان باید بیش از شهادت هر شاهدی دیگر

[مهم] به حساب آید... اگر من به وضوح به یاد آورم که دیروز جونز را در حال دیده‌ام، اما براون بگوید که وی جونز را تمام روز گذشته تحت نظر داشته و او اصلاً نزدیک حال نرفته است، من باید بر خاطرات روشن خود ایستادگی کنم» (۷، ص: ۳۷).

سویین برن برای این ترجیح، دلایلی نیز می‌آورد، از آن جمله اشاره می‌کند که شاهد یک ماجرا می‌تواند به ما دروغ بگوید، در حالی که فرد نمی‌تواند به خودش دروغ بگوید (همان). البته سویین برن در این مرحله، به طبقه‌بندی و اولویت‌گذاری شواهد چهارگانه دست نزده است و معلوم نیست که غیر از تعارض شهادت دیگران با خاطرات مربوط به مشاهده‌ی خود انسان، در تعارض سایر شواهد، کدام را باید بر دیگری ترجیح داد.

ج) «دومین اصل مکمل این است که برای دلایل و شواهد گوناگون، بر حسب تجارب مختلفی که از آن‌ها داریم، اهمیت و اعتبار متفاوتی قائل شویم. در صورتی که دلیل تجربی‌ای که میزان وثاقت هر کدام را تعیین می‌کند در کار نباشد، می‌توانیم با روش طبقه‌بندی، رتبه و مرتبت هر یک از دلایل و شواهد را از نظر میزان اعتبار و وثاقت تعیین کنیم. بنابراین می‌توانیم در صورتی که دلایل با هم تعارض داشته باشند، از طریق طبقه‌بندی، مشخص کنیم که هر یک به کدامین طبقه مربوط می‌شوند و به چه اندازه از وثاقت و اعتبار بهره‌مند هستند. این روش می‌تواند در بررسی اعتبار و وثاقت آثار فیزیکی و غیره در تحقیقات مربوط به اسناد و مدارک تاریخ باستان نیز به کار آید» (۷، ص: ۳۸).

به نظر می‌رسد سویین برن در این اصل، بیش‌تر نگاه به تعارض دو شاهد از یک نوع از شواهد چهارگانه و نه دو شاهد از دو نوع مختلف دارد. وی سعی دارد نشان دهد که در درون هر یک از دسته‌بندی‌های چهارگانه نیز راه‌هایی برای رفع تعارض وجود دارد، بدین صورت که با مضیق کردن دایره‌ی شواهد و بررسی شواهد مشابه، می‌توان به وثاقت و درستی آن‌ها پی برد. اگر جاسوسی روسی گزارشی داده باشد که متعارض با گزارش جاسوسی دیگر باشد، ما می‌توانیم با بررسی سایر گزارش‌های این جاسوس و این‌که آن گزارش‌ها درست و یا نادرست بوده‌اند، به این مسأله برسیم که گزارش کنونی وی راست و یا دروغ است. این روش شباهت‌های بسیاری دارد به روش‌هایی که علمای علم رجال برای تعیین وثوق راویان احادیث و قوت و ضعف منقولات آن‌ها به کار می‌گرفته‌اند.

د) «اصل مکمل سوم این است که نباید شواهد و دلایل سازگار با هم را رد نمود، مگر این‌که دلیل بسیار قوی‌ای بر بطلان آن‌ها موجود باشد، جز در موردی که بتوان در باب این سازگاری تبیینی ارائه داد... اگر پنج شاهد همگی یک چیز بگویند و ما بخواهیم شهادت آن‌ها را رد کنیم، معمولاً در انجام این کار موجه نیستیم، مگر این‌که قادر باشیم توضیح بدهیم که چرا همگی سخنی مشابه گفته‌اند؛ مثلاً شاید توضیح این باشد که همه‌ی آن‌ها در

معرض خطای حسی مشترک بوده و یا با هم توافق کرده‌اند تا شهادت دروغ بدهند. اگر ما شواهدی داشته باشیم که همگی این افراد قبل از واقعه با هم دیده شده‌اند یا شواهدی داشته باشیم که نشان دهد همه‌ی آن‌ها از شهادت دروغ، سود می‌برده‌اند، آنگاه موجه هستیم بگوییم این افراد توافق بر دروغ کرده‌اند» (همان، صص: ۳۹-۴۰).

این اصل، بر خلاف اصول قبلی، در مورد شواهد متعارض نیست، بلکه بیشتر به شواهد همسان و مؤید یکدیگر نظر دارد. وقتی افراد مختلف بر وقوع حادثه‌ای شهادت می‌دهند، ما عرفاً و عقلاً مجاز به رد شهادت و رمی آن‌ها به کذب نیستیم؛ بلکه هر شهادتی احتمال وقوع حادثه و صحت اصل خبر را بیشتر می‌کند. ما تنها در صورتی مجاز به تخطئه‌ی این افراد و رد قول آن‌ها هستیم که دلایل بسیار قوی برای این کار داشته باشیم؛ دلایلی مانند مثال‌های سویین برن که ما را در نادرست دانستن سخن شاهدان موجه می‌سازد.

سویین برن پس از بیان این اصول، تأکید می‌کند که این‌ها اصول کلی و پذیرفته‌شده‌ای درباره‌ی شواهد تاریخی‌اند، هرچند که در جزئیات، ممکن است اختلاف‌هایی باشد (همان، ص: ۴۰).

نکته‌ی مهمی که سویین برن اشاره می‌کند تشکیک برخی مدققان و اهل نظر در این اصول است. ممکن است عده‌ای اصول متعارف را نپذیرند و در آن‌ها مناقشه کنند. در این صورت، دیگر هیچ معیاری مورد توافق همگان نخواهد بود. در این موارد و برای پاسخ به این اشخاص، تنها استدلال کارآمد این است که به آن‌ها نشان دهیم اصول مورد نظر آن‌ها نسبت به اصول رقیب، سازگاری کمتری با اصول عرفاً پذیرفته‌شده<sup>۱۱</sup> دارد؛ یا این‌که مثال‌های پذیرفته‌شده‌ی فرد مخالف عمدتاً با سایر مثال‌هایی که طرفین بر آن توافق دارند، مشابهتی ندارد (همان). به نظر می‌رسد سویین برن در این‌جا به احتمال عقلانی کذب شهادت و یا سایر آثار اعتراف می‌کند، اما این احتمالات را غیر عقلایی و ناسازگار با عرف می‌داند.

### ۲.۱.۳. اصولی برای ارزیابی تعارض سه نوع شاهد اول با شاهد نوع چهارم:

وقتی معجزه را به نقض قانون طبیعت تعریف کنیم، وقوع معجزه به معنای تعارض با شاهد نوع چهارم، یعنی قوانین طبیعت می‌باشد؛ به عبارت دیگر، ما چگونه از وقوع معجزه اطلاع می‌یابیم؟ یا کسی به ما می‌گوید که وقوع معجزه را دیده است و یا نشانه و اثری می‌یابیم که حاکی از وقوع معجزه است و یا خودمان می‌بینیم که معجزه‌ای رخ می‌دهد. در این حالت، ما شاهد قوی قوانین طبیعت را داریم و از سوی دیگر، بر اساس یک یا چند مورد از شواهد فوق، اطلاع یافته‌ایم که معجزه‌ای روی داده است.

این به معنای تعارض یک یا چند شاهد از انواع اول تا سوم با شاهد نوع چهارم است. در چنین تعارض و برخوردی، باید طرف کدامیک از شواهد را بگیریم و چرا؟ آیا شواهد نوع اول تا سوم را بر شاهد نوع چهارم ترجیح داده، وقوع معجزه را بپذیریم، یا این که شاهد نوع چهارم را مسلط بر شواهد دیگر دانسته، از پذیرش وقوع معجزه سر باز زنیم؟

سویین برن یادآوری می‌کند که هیوم در پاسخ به این سؤال، معتقد بود: «شواهد فوق‌العاده قوی‌ای از سایر انواع لازم است تا بر شاهد عدم امکان طبیعی غلبه یابد. فلو که پا را از این فراتر نهاده و معتقد است شواهد نوع چهارم هرگز مغلوب نخواهد شد. وی ادعای خود را چنین مدلل می‌کند: درحالی که یک گزاره‌ی تاریخی با واقع‌ای که در گذشته - که ما فقط بقایای حاضر آن را داریم - مرتبط است (یعنی شواهد سه نوع اول) گزاره‌ی علمی چون گزاره‌ی کلی (یعنی درباره‌ی همه‌ی ماهیت برخی انواع در هر زمان و مکانی است) است، می‌تواند مستمراً توسط هر کسی که بخواهد آزمایش شود. به نظر، پیشنهاد فلو این است که گزاره‌ی تاریخی نمی‌تواند مستمراً توسط هر فردی و در هر زمانی مورد آزمایش قرار گیرد» (۷، ص: ۴۲ با اندکی تصرف).

سویین برن این ادعای فلو را به دو بخش تقسیم می‌کند: اول این که قضیه‌های حاکی از قوانین طبیعت، چون کلی هستند، در هر شرایطی آزمون‌پذیر بوده، هر کسی می‌تواند آن‌ها را آزمایش کند. دوم این که قضایای تاریخی آزمون‌پذیر نیستند، چون واقع‌ای جزئی بوده‌اند که در زمان گذشته اتفاق افتاده‌اند (همان).

سویین برن هر دو ادعا را باطل می‌داند. در مورد ادعای اول، می‌گوید که هرچند هر کسی می‌تواند قوانین طبیعت را بیازماید، این نشانه‌ی صدق آن قوانین و کلی حقیقی بودن آن‌ها نیست؛ بلکه هر آزمایش فقط می‌تواند تأییدی محدود برای قانون مورد ادعا باشد. در حقیقت، اشاره‌ی سویین برن به این نکته است که قوانین طبیعت حاصل استقرار ناقص هستند و پیدا کردن موارد جدید تنها تا حدی نتیجه‌ی مفروض ما را تأیید می‌کند، اما هیچ‌وقت آن را به ضرورت و قطعیت کامل نخواهد رساند. اما ادعای دوم فلو نیز درست نیست، زیرا گزاره‌های تاریخی هم دقیقاً همانند گزاره‌های علمی و قوانین طبیعت، آزمایش‌پذیرند (همان).

سویین برن اذعان می‌دارد که در مورد گزاره‌های تاریخی، شواهد مستقیم ما افزایش نخواهد یافت، زیرا واقعه در گذشته رخ داده است، اما می‌توان شواهد بیشتری در باب اطمینان‌پذیر بودن شاهد‌های محدودی که داریم پیدا نموده، بدین طریق، با استفاده از شاهدان غیر مستقیم، به وقوع حادثه‌ی مورد نظر یقین پیدا کرد. «بنابر این با بررسی

اعتمادپذیری شواهد مستقیم، هر فردی می‌تواند صدق گزاره‌ی تاریخی را همانند صدق گزاره‌ی علمی در هر زمانی مورد آزمایش قرار دهد» (۷، ص: ۴۳).

سویین برن در صدد بیان این مسأله است که روش و شیوه‌ی تأیید هر دو گروه از شواهد یکسان است. قوانین طبیعت درست در روشی مشابه با مشاهدات شخصی، گواهی‌های تاریخی و آثار فیزیکی، اثبات و از جانب انسان‌ها پذیرفته می‌شوند و باید با روش‌های یکسانی مورد بررسی و نفی و اثبات قرار گیرند. بر این اساس، نمی‌توان یکی از انواع چهارگانه‌ی شواهد را برتر دانسته و ملاک اصلی قلمداد نمود.

«از آن‌جا که ادعاها در مورد این‌که قاعده‌ای همانند L قانون طبیعت است و ادعاهایی درباره این‌که باید بر خاطره‌های روشن ذهنی، شهادت‌ها و آثاری خاص اعتماد کرد ادعاهایی هستند که در روشی مشابه - نه یک روش دقیقاً مشابه - اثبات شده‌اند و با نفس همان دلایل تقویت و یا تضعیف می‌شوند، بدین سبب نباید پیشاپیش، یک روش را بر سایر روش‌ها ترجیح داد» (همان).

در ادامه، سویین برن سعی می‌کند با مثال‌ها و روش‌هایی نشان دهد که می‌توان اصول علمی مورد قبولی را که در مورد قانون طبیعت به کار گرفته می‌شود، در مورد شهادت دیگران، حافظه و خاطرات و همچنین آثار باقی‌مانده نیز به کار گرفت و بر اساس آن‌ها، وقوع حادثه‌ای تاریخی را که در تعارض با قوانین طبیعت است، پذیرفت. وی می‌گوید: «این‌که شواهد پس از سبک و سنگین کردن<sup>۱۲</sup> وقوع E را تأیید یا رد کنند، ابتدا [منوط به] این است که آیا شکل قانون یا ارتباط مورد بحث به شکل آماری هست و یا کلی. دومین مسأله این است که قانون یا ارتباط تا چه اندازه اثبات شده است؟ قانونی آماری ممکن است دلایل بسیار قوی‌ای به سود خود داشته باشد. قوانین زیربنایی نظریه‌ی کوانتوم به صورت آماری هستند، اما شواهد به نفعشان بسیار قوی است. از سوی دیگر، برخی قوانین کلی هرچند اثبات شده‌اند، اثبات آن‌ها خیلی قوی نیست؛ مثلاً بسیاری از تعمیم‌های زیست‌شناسی و مردم‌شناسی این‌گونه است (۶، صص: ۲۴۷-۲۴۸).

به نظر می‌رسد سویین برن معتقد است که شواهد متعدد می‌توانند حتی روش‌هایی علمی پیش روی ما قرار دهند و آن روش‌ها را چنان حجیت بخشند که ما بتوانیم از این روش‌ها به‌منزله‌ی روش‌هایی برای اثبات واقعه‌ای بر خلاف قانون طبیعت، استفاده کنیم. در حقیقت، همان‌طور که سویین برن خود اشاره دارد، این خوانشی دیگر از اصل مکمل سوم وی است که آن را اصل شاهد سازگار<sup>۱۳</sup> می‌نامد. طبق این اصل، اتکا به تعدد شواهد معتبر و آثار متعدد دال بر وقوع یک حادثه‌ی ناقض قانون طبیعت، می‌توان وقوع آن حادثه را پذیرفته، قوت این شواهد را بر قوت قوانین طبیعت رجحان داد.

۳.۱.۳. **خاطرات روشن ذهنی:** تاکنون آنچه سویین برن در بحث تعارض شواهد مطرح نمود مربوط به تعارض آثار و بقایا و شهادت و گواهی دیگران با قوانین طبیعت بود. ادعای سویین برن این بود که این دو نوع شاهد از لحاظ معرفتی، ارزشی همانند قوانین طبیعت داشته، با ملاک‌های تقریباً یکسانی در خور ارزیابی و تعادل و تراجیح‌اند. اما وی در چند صفحه سعی می‌کند درباره‌ی خاطرات و ذهن‌داشته‌های انسان نیز صحبت کرده، نشان دهد که تجارب شخصی و آنچه در حافظه‌ی ما از مشاهدات گذشته وجود دارد نیز همانند شواهد دیگر، پذیرای اعتماد و سنجش است. «ما می‌توانیم خاطرات روشن ذهنی‌مان و یا ادعایمان را درباره‌ی دانشی که از تجارب گذشته‌مان داریم، مورد آزمون قرار دهیم. همچنین خاطرات روشن ما از مشاهده‌ی واقعه‌ی E می‌تواند در برابر شواهدی که می‌گوید E رخ نداده است مورد سنجش قرار گیرد و اگر این مشاهدات بسنده باشد، می‌تواند ادعاهای مبنی بر عدم وقوع E را تضعیف کند» (۷، ص: ۴۸).

سویین برن هرچند خاطرات و حافظه را معتبر و در خور اعتماد می‌داند، اذعان می‌دارد که هیچ معیار معتبر و پذیرفته‌شده‌ای برای نشان دادن قابلیت اعتماد به حافظه وجود ندارد (همان، ص: ۵۹)؛ اما مطمئناً اگر گواهی دیگران به خاطرات فرد ضمیمه شود، آنگاه فرد می‌تواند به وقوع حادثه‌ی مورد نظر اطمینان یابد و به حافظه‌ی خود اعتماد کند.<sup>۱۴</sup> (همان).

#### ۴. جمع‌بندی

سویین برن برای اثبات آنچه در گذشته اتفاق افتاده است چهار طریق خاطرات شخص، شهادت دیگران، آثار فیزیکی و فهم کلی انسانی ما از روند حوادث جهان را مطرح نمود. عبدالجبار نیز در مقابل، طریقه‌ی شهود شخصی، مشاهده‌ی فردی و اخبار (برآمده از حال و تواتر) را پیش روی نهاد. مشاهده‌ی شخصی و اختبار در نزد عبدالجبار، تقریباً همان خاطرات شخصی فرد در نزد سویین برن و اخبار در نزد عبدالجبار، همان شهادت دیگران در نزد سویین برن است.

در حقیقت، نظریه‌ی «حال» از آن جهت که به شواهد و قرائن توجه دارد و سعی در کنار هم نهادن آن می‌کند، به گونه‌ای می‌خواهد از آثار و معلول‌های حوادث مختلف، علت‌های آن را بیابد و با اخباری که در دست دارد تطبیق داده، بسنجد. از سوی دیگر، نظریه‌ی «حال» در حقیقت، فهم کنونی ما از روند حوادث مقطعی خاص از تاریخ است و با توجه به حوادث آن مقطع خاص و برآیند کلی جریانات آن زمان است که می‌توانیم حکم کنیم حادثه‌ی مورد نظر ما واقع شده و یا روی نداده است. البته مسلم است که نظریه‌ی

«حال» بر خلاف شاهد چهارم سویین برن، به قوانین تاریخی و روند انسانی آن‌ها ناظر است و نه به قوانین طبیعت.

به‌هرروی مهم‌ترین شاهد برای هر دو متفکر در اثبات وقوع معجزات، شهادت دیگران و خبرهایی است که آن‌ها به ما داده‌اند و بدین‌سبب هر دو دانشمند حجم اصلی مباحث خود در مبحث وقوع معجزات را بدین بخش اختصاص داده‌اند. عبدالجبار بحث علم ضروری و حصولی حاصل از خبر را مطرح می‌کند و با طرح آن، سعی دارد علم حاصل از اخبار را ضروری و هم‌پایه‌ی اولیات نشان داده، با این مبنای معرفتی، راه را بر شکاکان ببندد. در مورد اخباری که در ما ایجاد علم حصولی می‌کند نیز با طرح متدلوژی تاریخی خاص خود، یعنی نظریه‌ی «حال» و توجه به قرائن و شواهد پیش می‌آورد و روش‌های دیگری نیز در کنار آن برای فهم صحت اخبار بیان می‌دارد. بعضی از روش‌هایی که وی بیان می‌دارد با اصول حل تعارض سویین برن شباهت‌های جالبی دارد؛ مثلاً اصل «پذیرش شواهد بیش‌تر» سویین برن تا حدود زیادی با نظریه‌ی اجماع همخوانی دارد. عبدالجبار تأکید می‌کند که ما باید اجماع را پذیرفته و خبر واحد را کنار بگذاریم که عبارت آخری اصل سویین برن به حساب می‌آید.

این مشابهت در مورد اصل مکمل سوم سویین برن، یعنی اصل شاهد سازگار، بیشتر خودنمایی می‌کند. اصل شاهد سازگار بیان می‌کند: «نباید شواهد و دلایل سازگار با هم را رد نمود، مگر این‌که دلیل بسیار قوی‌ای بر بطلان آن‌ها موجود باشد، جز در موردی که بتوان در باب این سازگاری، تبیینی ارائه داد... اگر پنج شاهد همگی یک چیز بگویند و ما بخواهیم شهادت آن‌ها را رد کنیم، معمولاً در انجام این کار موجه نیستیم، مگر این‌که قادر باشیم توضیح بدهیم که چرا همگی سخنی مشابه گفته‌اند... اگر ما شواهدی داشته باشیم که همگی این افراد قبل از واقعه با هم دیده شده‌اند یا شواهدی داشته باشیم که نشان دهد همه‌ی آن‌ها از شهادت دروغ، سود می‌برده‌اند، آنگاه موجه هستیم بگوییم این افراد توافق بر دروغ کرده‌اند» (۷، صص: ۳۹-۴۰).

عبدالجبار نیز به صراحت می‌گوید وقتی خبری به نحو اجماع و توسط افراد زیاد بیان شود، اصل بر آن است که آن خبر درست است، چون علم به یک خبر و صرف گزارش یک خبر خود می‌تواند دلیل صدق باشد و داعی زائد نمی‌خواهد. شاید بیان عین سخن عبدالجبار ما را به این مشابهت شگفت، بیشتر رهنمون سازد: «از سبب‌هایی که باعث اجتماع بر صدق می‌شود علم همه‌ی این افراد به مخبرعنه است. پس اشتراک آن‌ها در علم به این مسأله، باعث اجتماع آن‌ها بر صدق می‌شود، چراکه این اشتراک برای هر کدام، مشابه با دیگری حاصل شده است. پس این اشتراک جاری مجرای یک داعی برای گزارش وقوع

امری در زمانی خاص می‌شود، اما دلیلی برای اجماع آن‌ها بر دروغ وجود ندارد، البته تا زمانی که توطئه یا امری مشابه آن در کار نباشد. پس برای گزارش دروغ، باید امری زائد [و انگیزه‌ای خاص] موجود باشد. هرگاه بدانیم چنین امری [مثلاً توطئه] وجود ندارد که باعث اجتماع آن‌ها بر این گزارش شده باشد، متوجه می‌شویم که این جماعت دروغ نگفته‌اند» (۴، ج: ۱۶، ص: ۱۱). البته هر دو متفکر در این‌جا احتمال اشتباه شاهدان را می‌پذیرند، اما هر دو با استناد به حکمت خداوند، وقوع خارجی چنین مسأله‌ای در مورد معجزات را رد می‌نمایند. با این حال، عبدالجبار غیر از طرح حکمت خداوند، قائل است که اجتماع گروه کثیر بر امری اشتباه که از مشاهدات باشد، تقریباً محال است.

نقطه‌ی مشترک دیگر دو متفکر در مبحث وقوع معجزه، این اعتقاد است که صدق و کذب گزاره‌های تاریخی آزمون‌پذیر است. سویین برن با تحلیل‌هایی دقیق، تلاش می‌کند نشان دهد که گزاره‌های تاریخی همانند گزاره‌های طبیعی، قابلیت بررسی و سنجش دارند و روش‌های یکسانی نیز برای این کار وجود دارد. عبدالجبار نیز علم حاصل از اخبار را همانند علم حاصل از استدلال‌های عقلی و هم‌ارزش با آن‌ها دانسته، با طرح نظریه‌ی «حال» نشان می‌دهد مسائل تاریخی نیز با روش‌های علمی، سنجش‌پذیرند.

### یادداشت‌ها

- \*این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی اجرا شده در دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بندر عباس می‌باشد.
۱. عبدالجبار در جاهای مختلف، به این دو روش اشاره نموده است: ن. ک: (۴، ج: ۱۵، ص: ۲۳۱، ۲۶۳ و ۲۶۷ و ج: ۱۷، ص: ۲۴۳)
  ۲. ابن سینا در *شارات*، تعداد را در متواترات شرط نمی‌داند و خواجه طوسی نیز در شرح، اشتراط تعداد را به ظاهریون از محدثان نسبت می‌دهد (۱، ج: ۱، ص: ۲۱۸ - ۲۱۹).
  ۳. این استدلال و اعتقاد عبدالجبار را بسیاری از متکلمان نقض و رد کرده، به آن پاسخ داده‌اند. عده‌ای از اساس، مبنای وی در مسأله‌ی قضاوت را نپذیرفته، شهادت چهار نفر را حتی با علم قاضی به خلاف آن نیز درست دانسته‌اند. عده‌ای دیگر هم به «قسامه» در خون مثال آورده‌اند که باید ۵۰ نفر باشند و گفته‌اند بر این اساس، شما باید بگویید لازم است مخبران بیش از ۵۰ نفر باشند. عده‌ای هم قائل به تفاوت بین خبر و شهادت شده‌اند (ن. ک: ۴، ص: ۳۶۲ - ۳۶۷).
  ۴. شاید بتوان به جای حال، شناخت کلی و یا آگاهی عمومی را هم جای‌گزین نمود.

5. Our own apparent memories

6. Testimony of others

7. Physical traces

8. Our contemporary understanding of what things are physically impossible or improbable

۹. سوپین برن شواهد چهارگانه را جامع و غیر مانع می‌داند، بدین معنا که این شواهد می‌توانند متداخل بوده، ما وقوع الف را هم از طریق شهادت فردی بر وقوعش وهم از طریق آثار باقی‌مانده از آن متوجه شویم.

۱۰. در ترجمه‌ی این قسمت، علاوه بر منبع اصلی، از منبع شماره‌ی ۲ که مباحث مربوط را به صورت خلاصه ترجمه نموده نیز استفاده شده است.

11. Commonly accepted principle

12. Balance

13. Principle of coincident evidence

۱۴. سوپین برن میناگروی هالند و مالکوم مبنی بر وجود گزاره‌های پایه‌ی شخصی اصلاح‌ناپذیرند را نمی‌پذیرد و بیان می‌دارد که حتی مشاهدات و اولیات و کلاً هر امر بدیهی و پایه می‌تواند مورد سؤال و بحث قرار گیرد و هر مقدمه‌ای می‌تواند در بحث دیگری مورد سؤال و انکار واقع شود (۷، صص: ۴۸-۵۰).

## منابع

۱. ابن سینا، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، قم: دارالبلاغه.
۲. احمدی، محمد امین، (۱۳۷۸)، *تناقض‌نما یا غیب‌نمون*، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۳. عبدالجبار، قاضی ابوالحسن اسدآبادی، (۱۹۶۶)، *تثبیت الدلائل نبو نبینا محمد(ص)*، تحقیق دکتر عبدالکریم عثمان، جلد ۱، بیروت: دارالعربیه.
۴. عبدالجبار، قاضی ابوالحسن اسدآبادی، (بی تا)، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، ج ۱۵، ۱۶ و ۱۷، مصر: بی‌نا.
۵. هدایت‌پناه، محمدرضا، (۱۳۸۲)، «روش‌شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی»، *فصلنامه‌ی پژوهش و حوزه*، سال ۴، ش ۱۳ و ۱۴، صص: ۱۷۴ - ۱۹۵.
6. Swinburne, Richard, (2005), *Faith and Reason*, Second Edition, New York: Oxford University Press.
7. \_\_\_\_\_, (1970), *The Concept of Miracle*, London and Basingstoke: Macmillan ST Martin's Press.
8. \_\_\_\_\_, (2003), *The Resurrection of God Incarnate*, New York: Oxford University Press.