

معجزات^۱

نوشته گای رابینسون^۲

ترجمه ساسان مژده شفق^۳

چکیده

نویسنده در این مقاله در پی آن است که با پرداختن به مفهوم معجزه نشان دهد که هیچ مرز مشترکی میان فهم علمی و فهم دینی وجود ندارد و این دو حوزه را باید حوزه‌های جدا از یکدیگر در نظر بگیریم؛ به این معنا که این دو گونه فهم، در رقابت برای توضیح پدیده‌هایی یکسان نیستند. او معتقد است که مفهوم معجزه، به معنایی که وی در نظر گرفته است، در بافتی دینی معنا و کاربردی مشروع می‌یابد و نمی‌توان آن را با زور وارد حوزه علم کرد. به باور او نباید تصور کرد که با دست‌یازی به امور و رویدادهای معجزه‌آسا می‌توان برای جهان‌بینی علمی در دسرساز ایجاد کرد و دانشمندان را وادار به پذیرش و به کارگیری مفاهیم دینی نمود. نویسنده نهایتاً می‌خواهد با پیش نهادن استدلال‌های خود بر پایه تحلیل مفاهیمی گوناگون به این نتیجه برسد که مناقشه‌ای میان علم و دین در کار نیست، زیرا آن‌ها مرزی با یکدیگر ندارند.

کلیدواژه‌ها: رابطه علم و دین، معجزه، شبه‌علم، جهان‌بینی علمی.

مفهوم معجزه را گاهی مرز میان علم و دین در نظر می‌گیرند، یعنی مرزی میان پدیده‌های متعلق به علم که موضوع فهم و تبیین علمی‌اند و پدیده‌های متعلق به دین که فقط موضوع

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از فصل چهارم کتاب (2005) Philosophy and Mystification با نام: Miracles.

۲. Guy Robinson: استاد فلسفه بازنشسته و فقید دانشگاه ساوت‌همپتون.

۳. دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (sasan.m016@gmail.com).

تبیین و فهم دینی‌اند. از همین‌رو تحلیل مفهوم معجزه می‌تواند در روشن شدن ماهیت هر دو نوع فهم نامبرده بسیار سودمند باشد، حتی اگر صرفاً - چنان‌که من امیدوارم - نشان دهد که هیچ مرز مشترکی میان آن دو فهم وجود ندارد، و نشان دهد که هیچ پدیده‌ای نیست که در موقعیتی مبهم یا حتی متناقض باشد و دیدگاه سنتی رایج دربارهٔ معجزات چنان پدیده‌ای را تبیین کند. منظور از موقعیت مبهم هنگامی است که پدیده‌هایی را در نظر می‌گیرند که در نگاه اول به نظر می‌رسد متعلق به حوزه علم‌اند، یعنی از نوع مناسب برای دریافت تبیین علمی‌اند، اما به نحوی «بدیهی» است که هرگز چنان تبیینی را دریافت نمی‌کنند یا نمی‌توانند دریافت کنند. چنین پدیده‌هایی بسیار قابل توجه و دردسرها هستند. آن‌ها برای قانون علمی و خود قانون‌مندی دردسر ایجاد می‌کنند.

در آغاز باید توجه کنیم که قانون علمی در بسی جاها کارگر نیست؛ چیزهایی هستند که ما آن‌ها را به روش‌هایی غیرعلمی فهم می‌کنیم. فهم ما دربارهٔ گیرایی یا ظرافت یک اظهارنظر مستلزم نظریه‌پردازی علمی نیست، و همچنین فهم علمی کمکی نمی‌کند به درک دلیل حس و حال یک شخص یا اقدامات دسته‌ای از مردم - مثل فراگیر شدن خودکشی ناشی از افسردگی در قبایل سرخ‌پوست آمازون که نتیجهٔ تجاوزات آن نوع «تمدنی» است که غرب به آن‌ها تحمیل کرده است. همچنین ما به دنبال یافتن نظریه‌ای علمی برای «تبیین» خشمی که نسبت به برخی بی‌عدالتی‌ها احساس می‌کنیم نمی‌رویم.

تصادفات^۱ نیز هستند. آن‌ها نیز تبیین علمی و علمی دریافت نمی‌کنند، حتی اگر هر یک از رویدادها یا پیشامدهای جداگانه‌ای که سازندهٔ آن تصادفات هستند چنان تبیینی را دریافت کنند. آنچه در هر تبیینی از قلم خواهد افتاد دقیقاً همان ارتباط جالب و قابل توجه یا حتی خیره‌کننده‌ای است که میان پیشامدهای تصادفی وجود دارد.^۲ شاید توضیح علمی و علمی یا توضیح تاریخی غیردینی^۳ دربارهٔ وقوع هر یک از آن پیشامدهای تصادفی وجود داشته باشد

1. coincidences

۲. منظور نویسنده این است که با هیچ تبیینی نمی‌توان ارتباط قابل توجهی که میان پیشامدهای تصادفی وجود دارد توضیح داد.

3. secular

که توضیحی کاملاً خوب هم به شمار می‌آید، ولی وقوع همه آن پیشامدها در کنار هم، از چنان فهمی^۱ می‌گریزد و غالباً آن‌ها را به توضیحی دینی می‌سپارند. پیدا کردن اسکناس پنج پوندی یا باریدن باران درست پس از دعای من برای چنان چیزهایی، مطمئناً تن به توضیح علمی نخواهد داد. شک نیست که اگر افکار خاصی داشته باشم، داستان غیردینی کاملاً خوبی برای تبیین وجود اسکناس پنج پوندی در جایی که آن را پیدا کرده‌ام خواهم یافت و هیچ مشکلی در فهم دعا کردنم از سرِ اضطرار و گرفتاری وجود ندارد، اما این‌ها دو داستان متفاوت‌اند و هیچ‌یک (و نیز هر دو با هم) توضیح نمی‌دهند که چرا آن پیشامدها در کنار هم به آن نتایج انجامیدند.

اما در مورد تصادفات، گرچه شاید فردی مذهبی برخی از آن‌ها را معجزه‌آسا بداند، در دسری را برای علم – که بنا بر فرض باید با نوعی از پدیده‌ها که تصور رایج از معجزه به آن‌ها اشاره می‌کند طرد شود – ایجاد نمی‌کنند: منظور از آن پدیده‌ها ظهور عجایب و چیزهای خارق‌العاده و امور «توضیح‌ناپذیر» است که نوعی از محدودیت را بر علم و دعاوی‌اش وضع می‌کنند.

انکار وجود پدیده‌هایی که وضعی مناقشه‌برانگیز دارند و عموماً آن‌ها را رویدادهای معجزه‌آسا قلمداد می‌کنند، به معنای انکار وجود معجزات یا انکار وجود چیزهایی نیست که صرفاً در درون مجموعه‌ای از باورهای دینی یا از منظر و نگرشی دینی نسبت به جهان، یا دست کم نسبت به رویدادهای مورد بحث، فهم می‌شوند.

من خودم مذهبی نیستم تا بتوانم مفهوم معجزه را در توضیح یا فهم رویداد به کار ببرم، اما بی‌گمان انکار نمی‌کنم و شک ندارم که افراد بسیاری هستند که این مفهوم برای آن‌ها کارکرد و معنا و جایگاه مشروعی در فهم اشیاء دارد. چنین فهمی فهم دینی است و استدلال من این است که مفهوم معجزه فقط درون آن بافت دینی و حواشی آن است که می‌تواند جان و نیرو بگیرد و کاربردی مشروع بیابد. من می‌خواهم استدلال کنم که این مفهوم نمی‌تواند به زور وارد حوزه علم شود و در آن لانه کند.

۱. منظور فهمی بر پایه توضیح علمی و علی یا توضیح تاریخی غیردینی است.

مردم معمولاً به مفهوم کارهای معجزه آسا که نمی توان توضیحشان داد توجه دارند. ایشان گمان کرده اند رویدادهایی وجود دارند که خود را به هر ناظری نشان می دهند و فقط یک نوع تبیین را درباره آن ها می توان پذیرفت، و آن رویدادها می توانند برای سلطه جهان بینی علمی در دسرساز شوند و آن را در هم شکنند و دانشمند بی دین را با زور تسلیم کنند. آن ها به دنبال آن بوده اند که دانشمندان را در زمینه فعالیت شان شکست دهند و از این راه ایشان را وادار کنند که در مواجهه با جهان، مفاهیم دینی را به رسمیت بشناسند و این مفاهیم را به کار ببرند.

این تلقی از معجزه آسا مستلزم کژفهمی هایی هم درباره فهم علمی یا غیردینی و هم درباره فهم و منظر دینی است و سوء برداشت های عمیقی را ایجاد کرده است. و من می گویم این سوء برداشت ها را آشکار سازم - و این کار را عمدتاً با نظر به نحوه کار دانشمند و نگرش او به اشیاء انجام خواهم داد. اما در عین حال باید به مفهوم شاهد^۱ نیز نگاهی نقادانه داشته باشیم، زیرا بر چسبی بر رویدادها نیست که آن ها را به عنوان شاهدهی به سود یا به زیان این چیز یا آن چیز پیش روی ما قرار دهد. مشاهدات و توصیفات توافق شده درباره رویدادها به عنوان شاهد استفاده می شوند؛ شاهد بودن ویژگی طبیعی آن ها نیست.

همچنین باید در نظر داشته باشیم که رویدادها و توصیفات رویدادها چیزهایی کاملاً متفاوت اند و باید از هم متمایز شوند و نباید با هم خلط شوند. اگر این تمایز در این جا لحاظ نشود، بسیاری از بحث های پیش رو را متأثر خواهد کرد. برای نمونه، خانم آنسکام از «تبدیل شدن» توده فسفر به پرنده صحبت می کند و به نظر می رسد که نسبت به مفروضاتی که در عبارت «تبدیل شدن» پنهان هستند آگاه نیست. ما به عنوان ناظران نکته سنج آن رویداد، بهترین چیزی که می توانیم بگوییم این است: در جایی که توده ای فسفر وجود داشت، متعاقبش پرنده وجود داشت. ما باید بتوانیم پرسش های زیادی را مطرح کنیم و نیز تحقیقات و حتی نظریه پردازی های دقیقی را انجام دهیم تا این که واقعاً موجه باشیم بگوییم چیزی به چیزی دیگر «تبدیل شده» است. تعبیر «تبدیل شده» صرفاً معنایی درونی دارد، و معنی خود

را از مجموعه رویه‌ها و انتظام‌های متصور شده دریافت می‌کند. مثالش این است: شیر «تبدیل شد» به شیر فاسد، یا شیر با پنیرساز «تبدیل شد» به پنیر. با اتکا به این رویه‌ها و این انتظام‌ها امکان می‌یابیم که فرق بگذاریم میان دگرگونی چیزی به چیزی دیگر و جایگزینی چیزی با چیزی دیگر.^۱

مفهوم معجزه‌آسا که می‌خواهم ردش کنم ناظر به آن چیزی است که در چارچوب غیردینی حوزه‌ای که مناسب فهم یا تبیین غیردینی است به کارش می‌برند، اما در عین حال بدیهی یا قابل اثبات است که دور از دسترس تبیین غیردینی یا علمی است. در عوض، می‌خواهم به نحوی نشان دهم که معجزه‌آسا مفهومی دینی است که - فارغ از این که منظر دینی به ما تحمیل بشود یا نه - برای آن که معنا و کاربردی بیابد نیازمند چنان منظری است. فهم و تبیین دینی از یک سو، و فهم و تبیین علمی از سوی دیگر، امور خطیر کاملاً متفاوتی‌اند که در رقابت برای توضیح پدیده‌هایی یکسان نیستند. معجزه بودن یک پیشامد، یعنی برجستگی دینی آن، مشخصه‌ای است که دانشمندان برای اظهار نظر درباره‌اش نقش و منزلتی ندارند. شاید از ایشان، همچون پزشکان لوردس^۲، درخواست شود تا توصیفی دقیق و علمی از آنچه رخ داده است پیش بنهند، اما ایشان در جایگاه دانشمند شایسته آن نیستند که بگویند آن رویداد اهمیت دینی دارد یا حتی ندارد. اما این‌ها مواضعی است که باید برای آن‌ها استدلال اقامه شود.

پیش از عصری که معمولاً «دوران علمی» نامیده می‌شود، رقابت و تقابلی میان تبیین دینی و آنچه می‌توانیم آن را با مسامحه «تبیین علمی» بنامیم وجود داشت، به این معنا که مردم در آن روزگار آمادگی بیش‌تری داشتند برای دیدن دخالت خدا یا خدایان در آنچه رخ می‌داد، و چون دخالت خدا یا خدایان را علت امور می‌دانستند تمایلی به جست‌وجوی علتی دیگر نداشتند. تبیین دینی به‌خودی‌خود کافی و بی‌نیاز از تبیینی دیگر تلقی می‌شد. توصیف

۱. یعنی با توجه به آن رویه‌ها و انتظام‌ها می‌توانیم «تبدیل شدن» را به معنای «دگرگونی» بگیریم یا می‌توانیم به معنای «جایگزینی» بگیریم.

۲. منطقه‌ای در فرانسه.

پدیده‌ای مانند صاعقه به عنوان فعل خدا یا خشم خدایان، آن را از مقوله نظم طبیعی خارج می‌کرد و در زمره امور ماورای طبیعی قرار می‌داد.

در روزگار ما، حتی در میان کسانی که واقعاً مذهبی هستند، وضعیت برعکس است و معمولاً فرض بر این است که وقتی رویدادی توضیح علمی دارد اهمیت دینی ندارد. این رویکرد را می‌توانیم در کوشش برای تعریف «معجزه آسا» با عباراتی صرفاً غیردینی مشاهده کنیم - یعنی آن را «به لحاظ علمی توضیح‌ناپذیر» تعریف می‌کنند. من این تعریف را - که امیدوارم بتوانم نشان دهم گمراه‌کننده و ناکارآمد است - با نام «معجزه غیردینی»^۱ یاد خواهم کرد. البته همان‌طور که ر. ف. هالند^۲ اشاره کرده، چنین تعریفی بسیار گسترده است و اعمال شیطانی و معجزات الهی را توأمان شامل می‌شود. از آنجایی که می‌خواهم نشان دهم چنین تعریفی اصلاً تعریف معجزه نیست، مشکلی ندارم و همچنان آن رده فرضی از رویدادهای به لحاظ علمی توضیح‌ناپذیر را «معجزه‌های غیردینی» خواهم خواند و امیدوارم که خیلی سردرگمی ایجاد نکند.

مشکل اساسی مفهوم «معجزه غیردینی» و دیدگاه ضمنی حاصل از آن درباره رابطه میان علم و دین این است که مبتنی بر دیدگاهی است که علم را دستگاهی جایگزین و شبه‌الهیاتی می‌داند که به ما جهان‌بینی‌ای می‌دهد که رقیب واقعی ادیان (مثلاً مسیحیت) است و بر سر قلمرویی واحد مناقشه دارند. به نظر می‌رسد برخی از فیلسوفانی که در مورد علوم اظهار نظر می‌کنند چنین دیدگاهی دارند؛ گرچه از کارهای واقعاً غیردینی دانشمندان متدین حمایت نمی‌کنند. «خلقت گرایان» نیز که شاخه‌ای از مسیحیان بنیادگرا هستند چنین دیدگاهی دارند؛ ایشان به دنبال آن‌اند که کتاب مقدس را رقیب دیدگاه داروین در توضیح منشأ انواع معرفی کنند. آسیبی که دیدگاه خلقت‌گرایی می‌تواند به آموزش علمی در ایالات متحده وارد کند، در مقایسه با آسیبی که می‌تواند به آگاهی مذهبی و هر معنای برآمده از عمق کتاب مقدس

۱. «secular» را می‌شود چیز دیگری هم معنا کرد، ولی به نظرم «غیردینی» ترجمه بهتری است، چون نویسنده می‌خواهد بگوید این تعریف از معجزه با ماهیت دین ناهماهنگ است و خود نویسنده هم اشاره می‌کند که استفاده از این تعبیر ممکن است سردرگمی ایجاد کند.

وارد کند ناچیز است. شاید می‌بایست این‌طور بگوییم که چنین دیدگاهی برآمده (و در عین حال توسعه‌یافته) از آن سطحی‌نگری در احساس و فهم دینی است که می‌کوشد فقدان ریشه‌ای عمق [دینی] خود را با صلابت و بی‌پروایی جبران کند.

البته دانشمندان شاغل، مانند هر کس دیگری در روزگار ما، در معرض اغوای جهان‌بینی ناشی از عملکرد علمی بوده‌اند؛ جهان‌بینی‌هایی مختلف با نام‌های «علم‌گرایی»^۱، «مکانیکی‌گرایی»^۲ یا «طبیعت‌گرایی»^۳. اما می‌خواهم بگویم این جهان‌بینی محصول (و بقایای) فعالیت و نیازهای غیرعلمی دانشمندان است و هیچ جایگاه مشروعی در کارکرد ایشان ندارد. این «جهان‌بینی مکانیکی» همتای خلقت‌گرایی است. می‌توان گفت این محصول برآمده از احساس نیاز انسان به فراتر رفتن از آن زمینه‌ای است که کار علمی اجازه می‌دهد. منظورم آن است که در کوشش برای شکل دادن جهان‌بینی کامل برخاسته از علوم، مشکلات و ناسازواری‌هایی ایجاد می‌شوند. عجالتاً با پرداختن به منتهای خیالات جبرگرایانه^۴ و فروکاست‌گرایانه^۵ که در ضیافت علمی عصر مدرن سرگردان بوده‌اند، فقط بخشی از مشکل را نشان خواهم داد.

وجه مشترک کوشش‌ها در راستای شکل‌گیری جهان‌بینی مبتنی بر علم این است که علوم را نظام تبیین‌کننده بالقوه کامل معرفی می‌کنند، و سپس با انگیزه شناخته‌شده الهیاتی می‌خواهند در مورد وضعیت‌های محدودشده صحبت کنند. اما فقط از نوک کوه الهیات یا شبه‌الهیات می‌توان درباره «مطلقاً توضیح‌ناپذیر» صحبت کرد. می‌توان گفت این آرزوهای الهیاتی در علم‌گرایی یا در جهان‌بینی مکانیکی از آن‌رو شکل گرفته‌اند که در برابر نوعی ضدحمله از طرف آنچه من معجزات «غیردینی» نامیده‌ام آمادگی وجود داشته باشد.

1. scientism

2. mechanism

3. naturalism

4. determinist

5. reductionist

دانشمندان شاغل فقط می‌توانند درباره آنچه در زمانی معین یا از دید نظریه‌ای معین توضیح‌ناپذیر است صحبت کنند. اما توجه داشته باشید، هر چیزی که نسبت به نظریه‌ای معین توضیح‌ناپذیر باشد و در محدوده ادعایی آن نظریه قرار داشته باشد، نشانه‌ای بر ضد آن نظریه تلقی می‌شود و انگیزه‌ای برای جست‌وجوی نظریه‌ای بهتر و فراگیرتر ایجاد می‌کند.

اگر جهان فعالیت‌های روزمره دانشمند شاغل را دنبال کنیم، راهی برای تمایز نهادن میان «معجزات غیردینی» و «مشکلات علمی حل‌ناشده» نخواهیم داشت. مشکلی که معجزه غیردینی ایجاد می‌کند باید - نه فقط حل‌ناشده بلکه - حل‌ناشدنی باشد، و با آن که هیچ محدودیتی در استفاده از روش‌های موردنیاز در حل آن - چه با مفاهیم و چه با نظریه‌ها - وجود ندارد باید همچنان حل‌ناشدنی بماند؛ البته روش‌ها و راه‌حل‌ها باید «علمی» باشند نه دینی.

من تشکیک‌هایی درباره واژه «علمی» دارم، زیرا گمان می‌کنم کاملاً واضح است که باری بر این واژه نهاده‌اند که نمی‌تواند آن را بر دوش بکشد. باری، برای بقای مفهوم «معجزه غیردینی» باید تعریفی از مفهوم علمی ارائه دهم تا مرزبندی کافی در این باره وجود داشته باشد که کدام نظریه‌ها و مفاهیم علمی به شمار می‌آیند، تا بتوانم نشان دهم که ممکن است رویدادی وجود داشته باشد و هیچ نظریه‌ای که «علمی» خوانده می‌شود قادر به تبیین آن نباشد.

و این یکی از رئوس اصلی کار من است و امیدوارم بتوانم بر اساس آن، مفهوم «معجزه غیردینی» را در هم شکنم، زیرا هیچ نوع رخدادی نیست که نامزد معجزه بودن بدین معنا باشد: پیشامدها و ویژگی‌هایی‌اند که مناسب برای دریافت تبیین علمی‌اند ولی در دریافت چنین تبیینی دائماً و به ضرورت شکست می‌خورند، آن‌ها به این معنای «غیردینی» معجزه‌اند. فقط سرسخت‌ترین فروکاست‌گرا یا جبرگرا ادعا می‌کند که هر چیزی مشمول تبیین علمی است. (و گمان می‌رود که حتی شخص سخت‌گیر هم صرفاً به طور ضمنی توضیح‌پذیری علمی را در آزمون امور واقعی مطرح می‌کند تا آن را به مطالبه بدل کند و از این راه بتواند به راحتی ادعاهای برآمده از مثال‌های نقض پیش‌پاافتاده را رد کند.) اگر از

این موضع همان گویانه^۱ شخص فروکاست گرا تبعیت نکنیم، مفهوم «مناسب بودن برای دریافت تبیین علمی» مفهومی دارای محتوا باقی می ماند، یعنی از میان چیزهایی که می توان درباره آن ها سخن معنادار گفت چیزهایی را [جهت تبیین کردن] برمی گزینند، و چنین نیست که همه چیز را شامل شود.

شاید به هیچ وجه روشن نباشد که چیست آنچه چیزی را شایسته نام توضیح پذیری بالقوه علمی می کند، اما دست کم روشن است که چنان چیزی خصیصه مفهومی^۲ است نه خصیصه ای امکانی^۳. اما از سوی دیگر، اگر کسی «معجزه غیردینی» را چیزی توصیف کند که به صورت همیشگی از توضیح پذیری علمی محروم است، احتمالاً فقط در صورتی از اسناد قید همیشگی خرسند خواهد بود که این قید ضروری و مفهومی باشد. پس معجزات غیردینی، در زمینه ای مفهومی، باید هم شامل مواردی شوند که از نظر علمی قابل توضیح اند و هم از قابلیت توضیح علمی محروم باشند. شاید رُی هالند^۴ آماده است که در مورد «تناقض های موجود در تجربه ما» صحبت کند، همان طوری که در توصیف آنچه من «معجزات غیردینی» نامیده ام صحبت کرده است، اما در این جا گمان می کنم که می توان تناقض عمیق تری را در خود مفهوم «معجزات غیردینی» مشاهده کرد که هم زمان، هم مستلزم آن است که شایسته برای تبیین علمی باشد و هم ناشایسته برای آن.

البته یکی از ویژگی های اصلی معجزه بی مانند بودن^۵ است. اگر آب به طور انتظام یافته ای همواره تبدیل به شراب می شد، چنین رویدادی معجزه به شمار نمی آمد، بلکه در آن صورت فقط واقعتی طبیعی در مورد آب و شراب می بود. این شرط بی مانند بودن را می توان نزدیک به معنای معجزات غیردینی گرفت و مبنای استدلال قرار داد. یکی از ویژگی های اساسی که پدیده باید دارا باشد تا توجه دانشمندان را به خود جلب کند و از نظر آن ها نیازمند تبیین باشد

1. tautological

2. conceptual

3. contingent

4. Roy Holland

5. uniqueness

تکرارپذیری^۱ است. آنچه تکرارپذیر نیست به کار دانشمند مربوط نمی‌شود. دانشمندان نمی‌توانند چنان پدیده‌ای را برای بررسی در مشت خود داشته باشند. نتایج یا پدیده‌هایی که هیچ متخصص شایسته و معقولی نمی‌تواند با تجهیزات مناسب آن‌ها را بازتولید و تکرار کند، به راحتی از سوی جامعه علمی رد می‌شوند به این دلیل که غیردقیق مشاهده یا توصیف شده‌اند، یا نادیده گرفته می‌شوند به این دلیل که هیچ بهره علمی ندارند.

اصطلاح «نتیجه غیرعادی»^۲ اصطلاحی برای رد علمی چیزی است. همان‌طور که علم با پدیده‌های تصادفی کاری ندارد، با پدیده‌های مفرد و بی‌مانند نیز کاری ندارد. طبق تعریف، هیچ تبیین علمی‌ای درباره بی‌مانند بودن امر بی‌مانند^۳ وجود ندارد، یا به بیان ارسطویی، هیچ تبیینی درباره بی‌مانند بودن امر بی‌مانند از آن حیث که بی‌مانند است، یا امر بی‌مانند تا بدان‌جا که بی‌مانند است، وجود ندارد، بلکه فقط آن‌گاه که پیشامدی تحت عنوان «کلی» قرار می‌گیرد شایسته دریافت تبیین علمی است. فقط آن‌گاه که چیزی بی‌مانند نباشد، بلکه دارای ویژگی‌هایی مشترک با چیزها یا رویدادهای دیگر باشد، خود را در معرض بررسی علمی قرار می‌دهد. اما اگر معجزه اساساً و لزوماً بی‌مانند است، پس به خودی خود نامزدی برای تبیین علمی نیست. پس به سادگی به صفوف غیرقابل توجه مواردی همچون امور اتفاقی، تصادفات، اعتبار سخنرانی و تناسب فلان ملودی با احساسات بیان شده در بهمان موسیقی می‌پیوندد، یعنی به چیزهایی که نامناسب برای دریافت تبیین علمی‌اند.

مشکل مهمی در این استدلال هست، اما با وجود این چنان تعریفی نزدیک به مفهوم معجزه غیردینی است. می‌توان به سرعت متوجه شد که مشکل پیش‌آمده در این‌جا اساساً همان مشکل قدیمی «یکنواختی طبیعت» است. تفاوت میان این دو دیدگاه^۴ تا حد زیادی در نتیجه‌هایی است که از کشف رویداد ظاهراً سرکش می‌گیرند. این رویداد در نقش خود به عنوان «معجزه غیردینی»، شاهی برای دخالت خدا در جهانی منظم در نظر گرفته می‌شود.

1. repeatability

2. freak result

3. unique

۴. یعنی دیدگاه درباره معجزه غیردینی و دیدگاه یکنواختی طبیعت.

از آن سو، این رویداد به عنوان شاهدی مخالف در برابر یکنواختی است و نشان می‌دهد که جهان از ابتدا منظم نبوده و فقط در باغ سبز به ما نشان داده‌اند و نمودی کوتاه‌مدت و تصادفی از یکنواختی را باور کرده‌ایم.

اما روشن است که راهی بسیار آسان این است که به دانشمندان اجازه دهیم تا به هر گونه نایکنواختی ادعا شده پشت کنند و صرفاً بگویند که علم فقط با انتظام‌ها سروکار دارد و این یک خطای مفهومی است که به دنبال فهم علمی دربارهٔ موارد بی‌انتظام و بی‌مانند باشیم. این رویه سودمند است و امنیت علم را به همراه دارد. اما هرگز نمی‌توان به کار بست‌پذیری آن اعتماد کرد.

علوم فقط در صورتی می‌توانند دربارهٔ «جهان» به ما چیزی (در عمل، در این باره که چه انتظاری داشته باشیم و چگونه عمل کنیم) بگویند که بتوانند به ما بگویند چه چیزی نامناسب [برای دریافت تبیین علمی] است و نامناسب بودنش نیز موضوعی ذهنی و مربوط به تصمیم‌گیری نیست، بلکه دارای معیارهای بیرونی و عام است.

اگرچه گویا درست است که علم «بر طبق تعریف» هیچ کاری با بی‌نظمی‌ها یا پدیده‌های مفرد ندارد، شاید کسی بگوید این امر نمی‌تواند دانشمند را موجه سازد که هر پیشامد جزئی را به دلیل آن که همواره خارج از موضوعات علم است نادیده بگیرد، گرچه به نظر می‌رسد که استدلال ما نشان می‌دهد که می‌تواند.

مسئله این است که علم به عنوان امری خطیر نه تنها از شکست غیرمنتظره مصون مانده است، بلکه نظریه‌های خاصی که در زمانی معین اتخاذ می‌شوند نیز از انتقاد یا اصلاح مصون می‌مانند. پس توسعه علمی یا متوقف است یا کاملاً بوالهوسانه. پس همواره این انتخاب آزاد و بی‌قیدوبند (و هدایت‌نشده) پیش‌روست که آیا فلان رویداد یا مشاهده را باید معجزه‌آسا در نظر بگیریم یا شاهدی مخالف در برابر نظریه و انتظامی که نقض می‌شود. حوزه علم که دانشمند در آن کار می‌کند معیاری پیش‌نمی‌نهد که این انتخاب دلخواهی را از میان

برداریم، زیرا خود علم دقیقاً همان حوزه تحت بررسی است. آزمون و آزمون شونده، هم‌زمان در فلان آزمایش، ارتباطی اینچنینی ندارند.

البته ممکن است دانشمندی منفرد یا اجتماعی علمی به عنوان کل، در دوره‌ای زمانی مردد باشند که باید نظریه‌ای معین را آزمایش‌کننده تلقی کنند یا آزمون‌شونده. و ممکن است نظریه یا ابزار یا حتی آزمایشی خاص، در دوره‌های مختلف جایگاه متفاوتی در سلسله‌مراتب باورها و نظریه‌ها و عملکردهایی که امر خطیر «علم» را تشکیل داده‌اند داشته باشد. ممکن است در زمانی به نظریه یا ابزاری معین (مثل دماسنج جیوه‌ای) در فلان آزمایش نقش آزمایش‌کننده محول شود و در زمانی دیگر آزمون‌شونده گردد. (تاریخچه روش‌ها و معیارهای اندازه‌گیری پر از نمونه‌هایی از تغییر وضعیت است.) آنچه اتفاق نمی‌افتد این است که چیزی هم‌زمان هم آزمایش‌کننده باشد و هم آزمون‌شونده.

پس مفهوم معجزه یا «عدم انتظام»^۱ در طبیعت، معیاری برای کارکردی نیست که از درون خود علوم استخراج شده است. بنابراین از منظر علوم، مفهومی پوچ و غیرقابل استفاده است و خواهد ماند. پس هیچ نقشی در علوم ندارد و نمی‌توان در علوم نقشی به آن داد.

مطمئناً چیزهای زیادی هم در خارج از آزمایشگاه‌ها و هم درون آن‌ها اتفاق می‌افتد که طبق مفاهیم و نظریه‌های فعلی نباید اتفاق می‌افتادند. گاهی جامعه دانشمندان آن‌ها را می‌پذیرد و آن رخدادها را شاهدهی بر عدم کفایت نظریه حاکم تلقی می‌کند و به دنبال اصلاح یا شرح و بسط دادن آن نظریه حاکم می‌رود تا نتایج سرکش را [به نحوی] لحاظ کند.

اما نیازی هم نیست چنین کنند. آن‌ها می‌توانند آن نظریه را نظریه‌ای کافی بدانند و از راه‌های مختلف آن پیشامدهای [سرکش] را رد کنند. اگر آن نتایج، پیشامدهایی تکرار شونده باشند، یعنی پدیده‌هایی باشند که بالفعل قابل بررسی‌اند، دانشمندان می‌توانند اصطلاح سودمند «کژپویی»^۲ را در مورد آن‌ها به کار ببرند و آن‌ها را به کناری بگذارند. این خود

1. irregularity

2. anomaly

می‌تواند چند معنا داشته باشد. می‌تواند به این معنا باشد که ایشان اطمینان دارند که می‌توان نشان داد که آن نظریه در نهایت می‌تواند با آن پدیده [سرکش] کنار بیاید، حتی اگر فعلاً به نظر نمی‌رسد چنین باشد. همچنین می‌تواند به این معنا باشد که گرچه ایشان در مورد مسئله کفایت داشتن نظریه در مواجهه با آن پدیده، ذهنی باز دارند، هنوز مواد لازم برای شرح و بسط قابل توجه آن نظریه را به دست نیاورده‌اند و همچنان به استفاده از آن نظریه ادامه می‌دهند. یا شاید چنین قضاوتی دارند که آن پدیده به اندازه کافی مهم یا قابل توجه نیست که لازم باشد نظریه‌ای سودمند را به طور عمده و به شیوه‌ای دیگر جرح و تعدیل کنند.

نکته مهم در این جا این است که «کژپویی» نامیدن پدیده‌ای تکرار شونده به این معنا نیست که خصیصه‌ای دائم یا مطلق را به آن پدیده نسبت می‌دهند، بلکه به این معناست که به آن پدیده جایگاهی موقت را با توجه به آخرین وضعیتش نسبت می‌دهند. دانشمندان در استفاده از اصطلاح «کژپویی» چنین نمی‌کنند که کلاً آن را نادیده بگیرند، یعنی قضاوت نهایی‌شان این نیست که آن پدیده ناخوشایند بیرون از محدوده علوم قرار می‌گیرد.

همین امر در مورد روش دانشمند در نادیده گرفتن مشاهدات یا نتایج خاصی که برخلاف نظریه پذیرفته شده‌اند نیز صادق است. ادعایی مانند ادعای روس‌ها مبنی بر مشاهده فعالیت‌های آتشفشانی در کره ماه، تا زمانی که فقط از سوی رصدخانه‌ای گزارش شده بود، کاملاً و به حق با شک و تردید زیادی روبه‌رو شد. اگرچه بخشی از توجهات بلافاصله به آن منطقه‌ای از کره ماه که رصدخانه گفته بود فعالیت‌های آتشفشانی را در آن جا مشاهده کرده است معطوف شد، اکثریت نظرشان این بود که احتمالاً چیز دیگری را دیده‌اند و به اشتباه آن را فعالیت آتشفشانی توصیف یا تفسیر کرده‌اند. این دیدگاه که ماه فعالیت آتشفشانی ندارد به طور عمومی بدون تغییر باقی ماند. تا زمانی که منبع دیگری مشاهدات آن رصدخانه را تأیید نکرده بود، ادعای آن‌ها به طور کامل نادیده گرفته نشد، اما احتمال بسیار کمی دادند که آن ادعا درست باشد. اجماع عمومی بر آن بود که مشاهده‌ای نادرست صورت گرفته است.

اگر مشاهده‌ای در کار باشد که ماهیتاً امیدی به تأیید یا رد آن در آینده‌ای نه چندان دور وجود ندارد، کاملاً و به حق نادیده گرفته می‌شود و شاید برای برخی از مورخان علم بماند

تا در آینده که نظریه‌ها مورد بازبینی قرار گرفتند، آن مشاهده را نشن قبر کنند و به عنوان نمونه‌ای از پیش‌گویی یا شاید بی‌عدالتی [نسبت به آن] در نظر بگیرند. با این همه، «مشاهده نادرست» با اخراج ابدی و غیرقابل برگشت روبه‌رو نیست. و همین امر در مورد «نتیجه غیرعادی» نیز صادق است. اطلاق این اصطلاح به پیشامدی ظاهراً تکرارناپذیر به قصد رد کردن آن از سوی دانشمندان، به این معناست که فعلاً حتی یک نظریه هم برای توضیح آن پیشامد وجود ندارد. توصیف آن پیشامد به عنوان «غیرعادی» به این معناست که فعلاً می‌توان آن را فقط رویدادی مهجور و مجزا دانست و نه رویدادی که جزو رده‌ای از رویدادهاست (که جای گرفتن در آن رده، پیش‌شرط دریافت تبیین نظری است).

اما بیان این مطلب قطعاً به این معنا نیست که هرگز نمی‌توان آن پیشامد را جزو رده‌ای از رویدادها دانست یا هرگز جزو رده‌ای از رویدادها نخواهد بود. هیچ دانشمندی هرگز موجه نیست چنین بگوید. دانشمندان نمی‌توانند این رویداد را «بی‌مانند» بخوانند و بدین طریق آن را به طور قطعی و مطلق رد کنند. آن‌ها چه نوع شاهی برای بیان چنین گفته‌ای دارند؟ این احتمال وجود دارد که اکثر نتایج غیرعادی، در واقع هیچ تبیینی دریافت نکنند، اما چنین امری به این دلیل خواهد بود که آن‌ها به سادگی فراموش شده‌اند، و نه به این دلیل که به لحاظ علمی قاطعانه و مطلق رد شده‌اند.

نمی‌شود که رده‌ای از رویدادها در این موقعیت مبهم باشند که مناسب برای دریافت تبیین علمی‌اند و در عین حال معجزه‌آسا هم باشند، زیرا برای معجزه‌آسا بودن باید بی‌مانند بود، و اگر بی‌مانند باشند دیگر نامزدی برای دریافت تبیین علمی نخواهند بود. استدلال من متعاقباً نشان می‌دهد که دانشمند هرگز موجه نیست که پیشامدی را به عنوان پیشامدی بی‌مانند به طور قطعی یا مطلق رد کند، زیرا به لحاظ علمی نمی‌توان ویژگی بی‌مانند بودن را برای چیزی تعیین کرد. با این همه، همچنان شاید به نظر برسد که دانشمندان پیشامدی را به طور موقفیت‌آمیز در دستگاهی نظری جای می‌دهند یا آن را در دسته‌بندی‌ای عام قرار می‌دهند و ثابت می‌کنند که آن رویداد بی‌مانند نیست و از همین راه آن را از معجزه بودن ساقط می‌کنند، و به این صورت می‌توانند دست‌کم این عملکرد سلبی را درباره معجزات داشته باشند.

اما چنین تصویری، اشتباه بنیادی در کل مفهوم معجزه غیردینی است، و برای این که بینیم این تصور به کجا می‌انجامد باید مسئله مطرح شده در بخش اول این فصل را با دقت بیشتری بررسی کنیم. این که بگوییم تبیین کردن چیزی بدین معناست که نشان دهیم آن چیز بی‌مانند نیست، کوششی مجدد برای تعریف «بی‌مانند» و در نتیجه «معجزه غیردینی» بر حسب توضیح‌پذیری علمی است، به ویژه از این نظر که مکمل^۱ یا بخشی از رده چیزهای به لحاظ علمی توضیح‌پذیر است، یعنی بخشی از رده چیزهای «به لحاظ علمی توضیح‌ناپذیر»^۲.

با این همه، مفهوم توضیح‌پذیری علمی، رده‌ای را که مناسب داشتن رده‌ای مکمل باشد معین نمی‌کند؟ هیچ رده‌ای برای توضیح‌ناپذیر وجود ندارد. برای دارا بودن مکمل، فلان رده یا باید بسط متناهی داشته باشد یا این که باید معیاری داشته باشد که بدون ابهام، اعضای خود یا نقش مفهوم رده را مشخص کند.

اما رده به لحاظ علمی توضیح‌پذیر هیچ‌یک از این شروط را برآورده نمی‌کند. هیچ معیاری وجود ندارد که مشخص کند آیا چیزی توضیح‌پذیر است یا نه، بلکه فقط مشخص می‌کند که توضیح داده شده است. نهایت چیزی که می‌توان تصور کرد این است که شاید ممکن باشد برهانی (حتی برهانی غیرسازنده) پیش نهاد که نشان دهد نوعی از پدیده‌ها توسط نظریه‌ای دارای اصول موضوعه، توضیح‌پذیر یا توضیح‌ناپذیرند. اما فارغ از این مورد نسبتاً خاص، به طور کلی هیچ راهی برای تصمیم‌گیری در این باره که رویدادی یا پدیده‌ای خاص توضیح‌پذیر است یا نه در کار نیست.

همچنین می‌توانیم از این فرض که رده چیزهای به لحاظ علمی توضیح‌پذیر متناهی است تناقضی بیرون بکشیم. رده‌ای از چیزهای به لحاظ علمی توضیح‌پذیر که در آن هیچ محدودیتی بر روش‌ها، چه بر نظریه‌ها و چه بر مفاهیم، اعمال نشده است، رده‌ای است که نه

1. complement

۲. نویسنده می‌خواهد تناقضی را که در آغاز مقاله به آن اشاره کرده بود به نحوی دیگر بیان کند.

۳. با توجه به معنای «مکمل» در نظر نویسنده، این جمله به این معناست که با مفهوم توضیح‌پذیری علمی نمی‌توانیم بفهمیم که کدام رده از رویدادها را باید توضیح‌پذیر به شمار بیاوریم. و اگر این طور باشد، مشخص نیست که توضیح‌ناپذیرها کدام‌اند.

به لحاظ گستره‌ای و نه به لحاظ مفهومی به خوبی تعریف نشده است، و بنابراین ایده مکملش ایده‌ای تهی است و نمی‌توان از آن استفاده کرد تا چیزی دربارهٔ چیزی دیگر گفت. وضعیت در این جا از جهاتی شبیه به مواردی است که در آن‌ها ریاضی دانان شهودگرا می‌خواهند از به کار بردن قانون طرد شق ثالث^۱ خودداری کنند، یعنی در جایی که مشخصه مورد بحث نه مطابق با رده‌ای متناهی است و نه به طور مؤثر یا سازنده تعریف شده است. در این جا نیز می‌توان گفت که مسئله مکمل مطرح نمی‌شود و بنابراین قانون طرد شق ثالث کاربردی ندارد.

این جفت مفروض از مکمل‌ها را نمی‌توان صرفاً بر حسب یکدیگر تعریف کرد، «بی‌مانند» به عنوان توضیح‌ناپذیر یا فهم‌ناشدنی با نظریه، و «توضیح‌پذیر» به عنوان آنچه بی‌مانند نیست. اگر کسی بخواهد مفهوم بی‌مانند را به معنای مطلق که در ارتباط با مفهوم معجزه به کار می‌رود استفاده کند باید تعریف دیگری برای آن فراهم بیاورد. و اگر چنین تعریفی را بر حسب چیزی غیر از توضیح‌پذیری علمی پیش بنهد، هیچ دلیل پیشینی وجود نخواهد داشت که نشان دهد بی‌مانندی و معجزه‌آسا بودن، ناسازگار با دریافت تبیین علمی‌اند. بی‌مانند بودنش می‌تواند نوعی متفاوت از واقعیت^۲ دربارهٔ آن باشد، مانند بی‌مانند بودن عیسی یا انجیل برای مسیحیان، که بی‌مانند بودن علمی نیست.

شاید بتوان استدلال من را کوششی در جهت نشان دادن این امر دانست که برای علم نباید حدی از درون علم ترسیم کنیم. احتمالاً خیلی‌ها این نکته را پذیرفته‌اند یا حتی حقیقتی روشن و مبرهن در نظر گرفته‌اند. با این همه، می‌خواهم از این نکته هم فراتر بروم و بگویم که از بیرون هم نمی‌توان برای علم حدی تعریف کرد (اگر عجلتاً بتوان از این عبارات دهان‌پرکن استفاده کرد). به ویژه کوشیده‌ام نشان دهم که دین و پدیده‌های دینی و مفاهیم دینی هم نمی‌توانند چنین حدی را تعریف کنند.

1. excluded middle

۲. منظور از نوعی متفاوت از واقعیت، نوعی واقعیت غیرعلمی است (در این جا دینی منظور است).

اگر کسی مذهبی باشد و پدیده‌های دینی را تشخیص دهد، کارهایی را انجام می‌دهد که خارج از حیطه علم‌اند، اما این امر نه تازگی دارد و نه چشمگیر است و نه قرار است حد و مرزی را تعیین کند. علم و دین مرز مشترک و قلمرو مناقشه‌برانگیز ندارند. من مفهومی از علم را که نزد جبرگرایان و فروکاست‌گرایان مشترک است و نیز کوشش برای تعریف معجزات یا چیزهای فراطبیعی^۱ بر پایه توضیح‌پذیری علمی را با نام «شبه‌الهیاتی» توصیف کرده‌ام. به محض این که متوجه می‌شویم در این جا کوششی برای تعریف مفهومی دینی بر پایه مفاهیم غیردینی وجود دارد، این گمان ایجاد می‌شود که گویا کوششی شبه‌الهیاتی شکل گرفته است. بدون این که ادعا کنم که مانع منطقی چنین تعریفی چیزی فراتر از نتیجه گرفتن «باید» از «است» می‌باشد، با هیوم در این باره موافقم که باید دست کم در برابر چنین گذاری [از «است» به «باید»] بسیار مشکوک یا محتاط باشیم. لااقل می‌توان گمان برد که مفهوم علم و توضیح‌پذیری علمی که نقطه شروع است، به همان اندازه دینی است که مفهوم معجزه یا چیزهای فراطبیعی که قرار است بر پایه علم و توضیح‌پذیری علمی تعریف شوند دینی‌اند.

شاید با مقایسه مفهوم طبیعت و طبیعی که در عبارت «قوانین طبیعت» (که من با دقت از به کاربردنش پرهیز کردم) پنهان است، و نیز با مقایسه مفهوم طبیعت و طبیعی در آثار ارسطو، بهتر بتوانید منظور از ادعایم را دریابید. مفهوم طبیعی در دیدگاه ارسطو مربوط به آن چیزی است که «تمایل به وقوع دارد» یا «عموماً واقع می‌شود» یا «اغلب رخ می‌دهد». از نظر ارسطو، ممکن است طبیعت منشأ تغییر و حرکت باشد، اما ضرورت پیشین در این باره وجود ندارد؛ طبیعت شرط کافی برای آنچه رخ می‌دهد نیست. اما مهم‌ترین و چشمگیرترین تفاوت این است که از نظر ارسطو طبیعت مفهومی انتزاعی نیست و به ویژه چیزی نیست که بیرون از جهان و «فراتر از» اشیای این جهان باشد و رفتار اشیا را هدایت کند. در برداشت ارسطویی، طبیعت کاملاً به افراد وابسته است، اما باید اضافه کنم که فقط به افرادی وابسته است که به یک گونه شی یا به یک نوع شی یا دست کم به یک مقوله معین تعلق دارند، و طبیعت که به

آن افراد نسبت داده می‌شود، نسبتش از طریق و به دلیل آن تعلق است، و افراد به دلیل همین تعلق و به عنوان نوعی از شی شناسایی می‌شوند. فقط افراد دارای طبیعت هستند و نه جهان به عنوان کل؛ «طبیعت» با «N» بزرگ نوشته نمی‌شود.^۱

در نتیجه وقتی ارسطو دربارهٔ پارافیزین^۲، یعنی دربارهٔ امر غیرطبیعی، صحبت می‌کند، چنان‌که در Physics 197b35 صحبت کرده است، سخنش دربارهٔ نمونه‌ای از امر فراطبیعی نیست. بلکه فقط ماهیت چیزی یا فرایند خاصی را در ذهن دارد که احتمالاً در تخالف با چیز طبیعی دیگری است. تلقی او «طبیعت به عنوان کل» نیست که در سیطرهٔ چیزی بیرون از خود باشد، چنان‌که در مورد دخالت یا گسیختگی «قوانین طبیعت» یا «نظم طبیعی» طوری صحبت می‌شود که گویی بر طبیعت سیطره دارند. اگر مفهوم «نظم طبیعی» یا «نظم طبیعت» در اصطلاحات ارسطویی اصلاً معنایی داشته باشد، تنها می‌تواند بر انبوهی از طبیعت‌های خاص متعلق به افراد خاص اطلاق گردد. با چنین مفهومی از طبیعت و طبیعی، اگر کسی بخواهد دربارهٔ «نقض قانون طبیعت» صحبت کند (که معمولاً کسی تمایل ندارد دربارهٔ آن حرف بزند)، باید بگوید آنچه عموماً با این نوع از موجودات یا با این نوع از ذره یا با هر چیز دیگری که داریم رخ می‌دهد، در این موقعیت رخ نداده است، و می‌توان فرض کرد که رخ ندادنش به دلیل وجود چیزی است که در کار آن تداخل کرده است.

در برداشت ارسطویی، طبیعی واژه‌ای متضاد با فراطبیعی نیست. بلکه دو واژه در تضاد با طبیعی هستند: یکی امر ساختگی است، یعنی کاری که از روی عمد و خواسته و هدفی ایجاد شده باشد؛ یعنی چیزهایی که به طور طبیعی به وجود نیامده‌اند، بلکه با ابداع و مهارت فاعل عقلانی بیرون از شی تجسم یافته‌اند. تضاد بین منع یا اصل تغییر درونی و بیرونی است. مفهوم متضاد دوم، امر تصادفی است، که شامل تصادفات و خوش‌شانسی و بدشانسی می‌شود، یعنی

۱. منظور نویسنده این است که «nature» را که به معنای «طبیعت» است، برخلاف جهان (Universe) که با «U» بزرگ نوشته می‌شود، با «N» بزرگ نمی‌نویسند. (لازم به ذکر است که کل‌های بزرگی مثل جهان و گیتی و خدا و... را در انگلیسی با حرف بزرگ آغاز می‌کنند. و منظور نویسنده این است که چون «طبیعت» کل بزرگ و وابسته به خود نیست، بلکه وابسته به افراد خود است، با حرف بزرگ آغاز نمی‌شود.)

چیزهایی از آن نوع که ممکن است کسی خیرخواه یا بدخواه تعمداً آن‌ها را ایجاد کرده باشد، گرچه چنین نیست.^۱ امر تصادفی، هیچ توضیحی - چه درونی و چه بیرونی - ندارد. این که بگوییم «به طور تصادفی» یکی از دوستانم را در بازار دیدم، به این معناست که گرچه ممکن است تبیینی برای حضور من در آن زمان و تبیین دیگری برای حضور او در آن زمان وجود داشته باشد، این تبیین‌ها ربطی به یکدیگر ندارند، و هیچ تبیینی در این باره وجود ندارد که چرا هر دوی ما هم‌زمان در آن‌جا بودیم.

بدیهی است که هیچ‌یک از آن تضادها^۲ با امر طبیعی، موضوعیتی در آنچه باید تبیین «علمی» بنامیم ندارد، زیرا منظور ما از تبیین، تبیین در علم «طبیعی» است. تضاد دوم ارسطویی، یعنی امر تصادفی یا تصادفات، اصلاً موضوع هیچ تبیینی نیست. اما آنچه در اصطلاح ارسطویی «پارا فیزیکیال» یا غیرطبیعی است توضیح‌ناپذیر نیست. «غیرطبیعی» نامیدن آن صرفاً برای آن است که بگویند تبیین شامل عامل دخالت‌کننده بیرونی است، عاملی که هم‌راستا با طبیعت خود کاملاً به‌جا عمل می‌کند ولی تحول طبیعی یا کارکرد دیگری را نقض می‌کند. عجایب و چیزهای غیرعادی و امور نامعمول در طبیعت همگی قابل بررسی و تبیین کردن‌اند. در واقع در این موارد ما در پی تبیین‌هایی برای انحرافات از صورت‌ها و تحول طبیعی و عادی هستیم. در مقابل، جمله‌های «عادی است» یا «طبیعی است» مسئله را پایان می‌دهد، حتی اگر تبیینی [برای چیزهای عادی یا طبیعی] در کار نباشد. (این واقعیت که چنین رویه‌ای به معنای تبیین نیست در فصل ۱۲ مورد بررسی قرار خواهد گرفت.)

با برداشت ارسطویی از طبیعت، نمی‌توانیم درباره «طبیعت جهان به عنوان کل» طوری معنادار صحبت کنیم که در صورت‌بندی مسئله یکنواختی طبیعت یا در تعریف معجزات غیردینی ضروری بود آن‌طور صحبت کنیم.

فقط چیزهای جزئی طبیعتی برای خود دارند، و فقط در هنگام مقایسه آن چیزهای جزئی دارای طبیعت با یکدیگر چنین به نظر می‌رسد که مشخصه‌های مشترک و رفتار مشابهی دارند.

۱. یعنی شخصی خیرخواه یا بدخواه ایجادشان نکرده است، بلکه تصادفاً این‌طورند.

۲. منظور آن دو تضاد ارسطویی با «طبیعی» است که بالاتر توضیح داده شد.

این امر، بی‌مانندی را طرد می‌کند. بر طبق تعریف، بی‌مانندی نمی‌تواند در این الگوی اشتراکی مشخصه‌ها جایگاهی داشته باشد. همان‌گونه که در بالا گفتیم، برای داشتن «طبیعت» به بیان ارسطویی این اصطلاح، یک شیء باید متعلق به «نوعی از اشیا» باشد. دقیقاً با مشاهده اشیاست که ما آن‌ها را در ذیل فلان نوع یا فلان گونه جمع می‌کنیم، و با این جمع‌بندی می‌توانیم پیش‌بینی‌هایی در این باره داشته باشیم که فلان شیء به خودی خود چگونه تحول پیدا می‌کند یا چگونه عمل می‌کند. در برداشت ارسطویی از طبیعت، دقیقاً می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که فلان نوع، بدون دخالت، یا دست‌کم بدون آن نوع دخالت موثری که آن را به کلی تغییر دهد، چه رفتاری از خود بروز می‌دهد.

اما جهان هیچ هم‌تا و چیزی برای مقایسه ندارد. مفهوم جهان به چیزی دلالت می‌کند که منفرد و بی‌مانند است و با هیچ چیز دیگری الگوی مشترک ندارد. کوشش آشکار برای یافتن الگویی از راه پرداختن به «مقایسه جهان با خودش در دوره‌های مختلف» تنها هنگامی جذاب است که برای شخص هیچ مسئله‌ای با هیچ درجه‌ای از جزئیات در این باره ایجاد نشود که آیا تاریخ‌گذاری و زمان‌سنجی باید با ارجاع به رویدادها و فرایندهای درون جهان انجام شود یا نه.

پرداختن به تغییر خود جهان یا به تغییر جهان «به عنوان کل»، مستلزم استفاده از «زمان مطلق» خارج از وقایع جهان است که با آن بتوان لحظه رخ دادن آن وقایع را اندازه‌گیری کرد. با کاری که اینشتین کرد اکنون می‌دانیم که مفهوم «زمان مطلق» مفهومی ناسازوار و بی‌معنی است.

همچنین باید توجه داشت که در این مفهوم، جهان چیزی نیست که مفاهیم کنش، حرکت، تحول یا تغییر بر آن اعمال شود، و بنابراین مفهوم طبیعت به عنوان بنیاد تغییر نیز بر مفهوم جهان اعمال نمی‌شود. چیزهای جزئی در جهان متحول می‌شوند و تغییر می‌کنند، ایجاد می‌شوند و نابود می‌شوند، اما این فعل‌ها که در مجموعه چیزهای جزئی در حال تغییر اتفاق می‌افتند، نباید به جهان تسری داده شوند. به همان نحو که معنادار نیست بر این اساس که خودروها این روزها ضعیف‌تر و قوی‌تر از آنچه بوده‌اند شده‌اند، بگوییم مقوله [کل] خودروها ضعیف‌تر یا قوی‌تر از آنچه بود شده است. تا زمانی که جهان صرفاً مجموعه‌ای از

همه چیزهای موجود در نظر گرفته می‌شود، به لحاظ منطقی اشتباه است که بگوییم جهان تغییر می‌کند یا جهان طبیعت دارد یا طبیعت جهان توسط خارج از خود نقض شده است. مجموعه‌های اشیا فقط می‌توانند بزرگ‌تر یا کوچک‌تر شوند، ولی چندان معنادار نیست که حتی تصور رشد و کاهش آن‌ها را به جهان تسری دهیم.

شاید اکنون کمی روشن‌تر باشد که منظور از توصیف مفاهیم و دیدگاه‌هایی «شبه‌الهیاتی» که فرض می‌کنند «طبیعت» را می‌توان به عنوان نام خاص استفاده کرد و «N» بزرگ را بر سر واژه «طبیعت»^۱ - در مفاهیمی همچون «قوانین طبیعت» و «نظم طبیعت» و «یکنواختی طبیعت» یا حتی «کتاب طبیعت» که اصطلاحی گاليله‌ای است - می‌آورند به چه معناست. من تصور می‌کنم همه آن دیدگاه‌ها نهایتاً از مفاهیمی مانند «طرح خدا» نشأت می‌گیرند و جبرگرای فیزیکی همان جبرگرای الهیاتی است که «طبیعت» را به جای «خدا» نوشته است. اما نکته مهم درباره این برداشت‌ها، منشأ تاریخی آن‌ها نیست، بلکه مفهوم طبیعت است که همه آن‌ها با آن درگیرند.

اگر در همین جا بایستیم و آن مفهوم را سخت نگاه داریم، به نظر می‌رسد دو توضیح ممکن برای آن مفهوم ضمنی طبیعت وجود دارد که هر دو به برداشت‌هایی الهیاتی ختم می‌شوند. اگر «طبیعت» را به معنای ارسطویی به کار ببریم، ضروری است که جهان را هویت متعین واحد در نظر بگیریم که مشخصه‌هایی دارد که کاملاً متعلق به خود اوست و نه فقط متعلق به هویتی که جهان را تشکیل داده‌اند.

این برداشت را به خوبی می‌توان در الهیات به کار برد، در جایی که می‌توان درباره جهان به عنوان کل که با خدا مرتبط است و مخلوق خداست و مانند این‌ها صحبت کرد. اما مفهوم کلامی خلقت، به لحاظ منطقی کاملاً متفاوت با مفهوم جهان است. خلقت، چیزی بالادست مجموعه‌ای مشخص است، و دقیقاً به این دلیل که خلقت، بر خلاف جهان، در نسبت با چیز خارجی تعریف می‌شود، به خودی خود تابع ویژگی‌ها یا مشخصه‌هایی است. احتمالاً خلقت به دلیل ربطی که با خدا پیدا می‌کند طبیعت واحدی دارد، اما مفهوم جهان به عنوان

۱. منظور واژه «nature» است.

مجموعه‌ای مشخص از همه چیزهای موجود، نمی‌تواند مشخصه‌هایی را به عنوان کل داشته باشد، یا نمی‌تواند به عنوان کل، کنش یا تغییر داشته باشد، زیرا این‌ها به هیچ وجه متناسب با معنای «کل» نیستند.

فقط چیزی متناسب با معنای «کل» است که به لحاظ منطقی معنادار باشد درباره «کل نبودن» آن صحبت کنیم - یعنی معنادار باشد در این باره صحبت کنیم که بخشی از خود را از دست داده است و بنابراین دیگر کل نیست. اما هیچ چیز در جهان نیست که بدین سان برای جهان ضروری باشد، چیزی نیست که حذف آن منطقاً (و نه فقط به لحاظ احساسی) ما را وادار کند که بگوییم «جهان کامل نیست».

بنابراین اگر مفهوم طبیعت را این‌طور به کار ببریم که باید به هویتی مرتبط باشد و بعد به عنوان طبیعت متعین توصیف شود، آن‌گاه باید - اگر می‌خواهیم درباره طبیعتی صحبت کنیم که همه چیز را در بر می‌گیرد و می‌تواند واژگون یا منحل یا نقض شود - آن را طبیعتی بدانیم که به جای مفهوم جهان، شامل مفهوم «خلقت» می‌شود. اما شق دیگر این است که این پیش‌شرط ارسطویی را که طبیعت به عنوان مبنای تغییر و حرکت، ذاتی اشیا جزئی است، کنار بگذاریم. در این صورت دست کم ناچار نیستیم به مفهوم «خلقت» دست بیازیم تا نوع مناسبی از شی را برای این «طبیعت» پیش‌بنهیم تا ذاتی آن شی باشد.

با این همه، اگر با مفاهیم پر زرق و برقی که با آن‌ها سروکار خواهیم یافت مات و مبهوت نشویم روشن می‌شود که هزینه این حرکت بسیار بیشتر از سود آن است، و به برداشتی کاملاً عرفانی ختم می‌شود. همان‌طور که باید در مسئله «یکنواختی طبیعت»، مفهومی از طبیعت جدی گرفته شود که دربرگیرنده همه چیز است و ذاتی هیچ چیز نیست، «طبیعت» که با «N» بزرگ در آغاز واژه نوشته می‌شود نیز در واقع مفهومی کاملاً عرفانی خواهد بود.^۱ توصیف «قوانین طبیعت» به عنوان علل هر چیزی، چه برای رویدادی خاص و چه برای انتظام‌های

۱. منظور کلی این است: همان‌طور که مسئله «یکنواختی طبیعت» به نگرشی عرفانی درباره طبیعت ختم می‌شود، آن برداشت غیرارسطویی هم به نگرشی عرفانی ختم خواهد شد، از این حیث که در هر دو، چنین تصویری از طبیعت خواهند داشت که در همه جا و همه چیز حضور دارد ولی ذاتی هیچ چیز نیست.

خاصی که می‌یابیم، یا عمیقاً عرفانی است یا صرفاً شوخی منطقی است. تا زمانی که این طبیعت، ذاتی هیچ چیز فیزیکی نباشد، کاملاً روشن است که دانشمندان در مقام علمی خود نه می‌توانند آن را معنادار ببینند و نه از آن بهره می‌برند. این مفهوم غیرمادی از طبیعت هرگز نمی‌تواند موضوع پژوهش علمی باشد، و دانشمندان نمی‌توانند در تبیین چیزی، به طور مشروع از آن استفاده کنند. این مفهوم از طبیعت، به لحاظ علمی بی‌بنیاد است. (بنگرید به فصل دهم کتاب).

و شگفت‌انگیز نیست که این‌طور است، زیرا مشکلاتی که دربارهٔ جهان به عنوان کل ایجاد می‌شود و نیز مشکلاتی که در کوشش برای برخورد با جهان به عنوان کل و نه صرفاً به عنوان مجموعه پیش می‌آید، از منظر دینی معنادارند اما از منظر علمی معنادار نیستند. مشکل معجزات غیردینی و مشکل یکنواختی طبیعت به این مسئله بدل می‌شود که آیا جهان به عنوان کل یا طبیعت به عنوان کل می‌تواند تحت مداخلهٔ چیزی قرار بگیرد یا این‌که می‌تواند ناگاه و بی‌مقدمه تغییر کند یا نه. این پرسش فقط می‌تواند معنایی دینی داشته باشد و نه معنایی علمی.

هیچ مرزی که نشان‌دهندهٔ مناقشهٔ علوم و دین باشد وجود ندارد، زیرا با فهمی درست می‌توان دریافت که آن‌ها مرزی با یکدیگر ندارند.