

Interpretive view of sensitive miracle in comparison with contemporary causation

Sayyid Abdul-Aziz al-Sawafi

Ph.D. student in interpretation (tafsir) and Quranic sciences, Aalul-Bayt International University, Iraq.

E-mail: a.alsawafi@aldaleel-inst.com

Summary

This article discusses the concept of a religious miracle according to both theologians and philosophers; besides the intellectual foundations and premises of the fundamentals and principles they have relied on to explain or justify the possibility of its rationally occurrence. The article also analyzes and criticizes the philosophers' position towards the concept of causation in their interpretation or justification of the possibility of the miracle occurring, and comparing it with modern and contemporary causation. Hence, the nature of the study required the descriptive approach in reviewing the philosophers' different opinions and orientations, the analytical approach in analyzing the nature of their position towards causation in their interpretation or justification of the possibility of a miracle occurring, and the comparative critical method in their criticism of the interpretive view of religious miracle, and comparing the opinions on it; so that to help reveal the common points and the differences between them. The study also tries to compare that in the light of modern and contemporary causation and in the light of modern and contemporary experimental sciences. Due to this article, it has become clear that a miracle, in its religious sense, does not contradict the rational principles and definitive scientific facts. Rather, miracles – that have been proven to exist – must be included among the mental potentials. So, if what is meant by a miracle is that it is not based on a cause, then the occurrence of miracles is impossible; because it is impossible for an effect to occur without a rational cause.

Keywords: miracle, sensitive miracle, contemporary causation, cause and effect.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP .171–205

Received: 03/08/2022; Accepted: 16/09/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الرؤية التفسيرية للمعجزة الحسية ومقارنتها بالسببية المعاصرة

عبدالعزیز الصوافي

طالب دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة آل البيت العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: a.alsawafi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

تناولت هذه المقالة عرضاً لمفهوم المعجزة الدينية عند كل من المتكلمين والفلاسفة، والأسس والمنطلقات الفكرية من المبادئ والأصول التي اعتمدوا عليها لتفسير أو تبرير إمكانية وقوعها عقلاً، وتحليل موقفهم من مفهوم السببية في تفسيرهم أو تبريرهم لإمكانية وقوع المعجزة ونقده، ومقارنته ومقارنته مع السببية الحديثة والمعاصرة. ومن هنا اقتضت طبيعة البحث اعتماد المنهج الوصفي في استعراض الآراء والاتجاهات المختلفة لديهم، والمنهج التحليلي في تحليل طبيعة موقفهم من السببية في تفسيرهم أو تبريرهم لإمكانية وقوع المعجزة، والأسلوب النقدي المقارن في نقدهم للرؤية التفسيرية للمعجزة الدينية، ومقارنة الآراء فيها؛ ليعين على كشف ما بينها من نقاط التقاء ووجوه افتراق. ومحاولة مقارنته في ضوء السببية الحديثة والمعاصرة وفي ضوء العلوم التجريبية الحديثة والمعاصرة. واتضح من المقال أن المعجزة بمفهومها الديني لا تخالف المبادئ العقلية والحقائق العلمية القطعية، بل يجب أن تندرج المعجزات - التي صحّ وثبت وجودها - في جملة الممكنات العقلية، فإن كان المراد بالمعجزة أنها لا تستند إلى سبب، كان تحقق المعجزة محالاً؛ لاستحالة تحقق المعلول بلا علّة عقلاً.

الكلمات المفتاحية: المعجزة، المعجزة الحسية، السببية المعاصرة، العلّة والمعلول.

مجلة الدليل، 2022، السنة الخامسة، العدد 18، ص. 171 - 205

استلام: 2022/08/03، القبول: 2022/09/16

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

المعجزة بمفهومها الديني مصطلح كلامي شائع بين المتكلمين وعلماء أصول العقائد المتأخرين عن عصر صدور النص القرآني، إذ لا نجد له وجوداً في ألفاظ القرآن الكريم. وإنما بدأ استعمال مصطلح المعجزة في منتصف القرن الثاني الهجري، وقد استخدمها المتكلمون والمفسرون والأدباء لأول مرة في كلماتهم فيما ألفوه حول دلائل الإعجاز في القرآن الكريم، وإنما عبّر عن هذا المصطلح في القرآن بتعبير آية، إذ استعملت كلمة "الآية" في القرآن وهي العلامة التي تكون دليلاً على صدق دعوى النبي، [مطهري، النبوة، ص 172]، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِّي بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [سورة غافر: 78] كما استعمل المصطلح بألفاظ أخرى من قبيل: البينة والبرهان والسلطان.

[انظر: سورة الأعراف: 73؛ سورة القصص: 32؛ سورة إبراهيم: 10]

كما أنّ المعجزة كمصطلح كلامي لها علاقة بكلّ من البعدين الفلسفي والعلمي معاً، حيث يلاحظ امتداد هذا التقابل في تفسير المعجزة من خلال الموقف والتصوّر الفكري لقضية السببية إلى عصرنا الحاضر بين العلماء التجريبيين والفلاسفة العقليين، ولكن هذه المرة بين الفلاسفة التجريبيين النافين لضرورة السببية الثانوية أو الطبيعية⁽¹⁾، وبين الفلاسفة المشائيين العقليين المثبتين للسببية الطبيعية، بل والقائلين بضرورتها العقلية.

وما حدا بي إلى اختيار هذا الموضوع عدّة أمور، من أهمّها:

1- محاولة عقلنة موضوعة البحث (المعجزة الدينية) بمفهومها الديني، من خلال إثبات كون المعجزات بخرقها لما اعتاده الناس لا تحرق أحكام العقل البديهية؛ ولذا فهي تندرج ضمن جملة الممكنات العقلية.

2- محاولة فهم أكبر للمعجزة بمفهومها الديني في ضوء السببية المعاصرة والمنطق العلمي الحديث (منطق الاستقراء) من خلال مقارنتها ومقاربتها مع معطيات العلوم التجريبية في السببية الحديثة والمعاصرة.

وتتمثل إشكالية هذا البحث في أنّه بعد اتّضح أنّ المعجزة الدينية لا تخرج عن قانون السببية العامة في الكون، وأنها لا بدّ لها من سبب معيّن، فهل الإعجاز يمكن تفسيره ضمن المعطيات المادية للسببية المعاصرة، أم أنّه أمر تكويني غيبي خارج عن نطاق المادّة؟

1- السببية الطبيعية: هي تلك العلاقة الحسية التي تربط شيئاً بآخر فيكون الأول سبباً والثاني مسبباً، كقولنا إنّ النار هي سبب احتراق القطن. وسمّيت الأسباب بالثانوية بذلك؛ لأنّ المقصود منها الأسباب التي لا فعل لها إلا بتأثير العلة الأولى، وهي الأسباب في ذاتها لا مبدأ السببية العام (كلّ معلول علة) كمفهوم في الذهن.

وبذلك تتداخل إشكالية المعجزة وكيفية تفسيرها بوضوح مع الموقف الفكري من السببية الثانوية، أو الطبيعية.

المبحث الأول: مفهوم المعجزة

أولاً: مفهوم المعجزة لغةً

مفردة (معجزة) بضم الميم أصلها مأخوذ من مادة «عجز». والإعجاز، معناه: إما الفوت والسبق، يقال: أعجزني فلان أي فاتني. قال تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الْكَافِرِينَ﴾ [سورة التوبة: 3] أي لا يفوتونه وإن أمهلهم.

[الطريحي، مجمع البحرين، ج 3، ص 124]

وإمّا: وجدان العجز، وإحداثه كالتعجيز، يقال: أعجزت زيداً، أي وجدته عاجزاً، أو جعلته عاجزاً. فالمعجزة هو العمل الذي يجعل الآخرين عاجزين. [التهانوي، موسوعة كشف

اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 2، ص 1575]

والتسمية بالمعجزة يرجع أصلها في اللغة إلى المعجز: وهو اسم فاعل من الإعجاز. ومُعْجِزَةُ النَّبِيِّ ﷺ: ما أعجز به الخضم عند التَّحْدِي، والهَاءُ لِلْمُبَالَغَةِ، والجُمُعُ مُعْجِزَاتٌ. [الزبيدي، تاج

العروس من جواهر القاموس، ج 8، ص 96]

نقل عن القاضي عياض سبباً لتسمية المعجزة، بقوله: «واعلم أنّ معنى تسميتنا ما جاءت به الأنبياء معجزةً هو أنّ الخلق عجزوا عن الإتيان بمثلها» [القاضي عياض، الشفا بتعريف

حقوق المصطفى، ج 1، ص 252].

ثانياً: مفهوم المعجزة اصطلاحاً

عرف الإعجاز اصطلاحاً استناداً إلى رؤيتين مشهورتين هما: الرؤية الكلامية والرؤية الفلسفية.

وأما تعريف المفسرين والعرفاء للمعجزة، فيرجع في جذوره إلى إحدى الرؤيتين الكلامية أو الفلسفية، أي أنّه يمثل رؤية تفسيرية جذورها كلامية أو فلسفية. [الحسن، الإعجاز اللوني في القرآن.. حقيقته وأدلته وآثاره، ص 28]، وأما تعريف العرفاء للمعجزة فهو يمثل رؤية مستقلة خارجة عن موضوع هذا البحث؛ فمدار بحثهم الله والإنسان الكامل، وبمقتضى وحدة

الوجود الصوفية لديهم فإنّ المؤثر الحقيقي في الوجود هو الله تعالى، يقول ابن عربي: «إنّ الله أوجد الأسباب وأوجدكم عندها لا بها» [ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 399].

فأغلب العرفاء فضلاً عن اعتقادهم بنفي السببية وعدم مؤثرية الأشياء فإنّهم يعتقدون بعدم وجودها في نفسها. [انظر: الغزالي، مشكاة الأنوار، ص 60]

وبذلك نتوصل إلى أنّ كل تفسير أو تبرير للمعجزة مرجعه في الأغلب إلى إحدى الرؤيتين السابقتين المتقابلتين الكلامية أو الفلسفية.

أ- التعريفات الكلامية للمعجزة الدينية ومناقشتها

عرّفت المعجزة من الناحية الكلامية بعدة تعريفات بعضها متقاربة، نأخذ نماذج منها:

1- ما عرّفها به الشيخ المفيد (ت 413 هـ) بقوله: «الأمر الخارق للعادة المطابق للدعوى، المقرون بالتحدي، المتعدّر على الخلق الإتيان بمثله» [المفيد، النكت الاعتقادية، ص 35].

وهنا يحسب لتعريف الشيخ المفيد أنّه قد أشار إلى عدّة قيود مهمّة من قبيل كون المعجزة "خارقة للعادة"، ولا يعني ذلك أنّ المعجزة خارقة لأحكام العقل الضرورية، مثل اجتماع النقيضين أو ما يرجع إليه؛ لأنّه إذا افترضنا أنّ المعجزات ممتنعة بالذات ومحالة عقلاً، فهذا معناه أنّها سوف لا يقبلها عاقل، ولن يستدلّ بها على شيء أبداً.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في بعض آياته حينما ذكر الكثير ممّا طالب به المشركون الأنبياء من معجز، ولم يستجب الله لها؛ لأنّها محالة عقلاً، وغير ممكنة بذاتها، من قبيل جلب الله والملائكة قبلاً وغيرها، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجَرَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 90 - 92]، فمعجزات الأنبياء ممكنة منطقياً وإن خالفت ما اعتدناه.

وأما كون المعجز من "المتعدّر على الخلق الإتيان بمثله"؛ فلاخراج أمور خارقة للعادة مثل النبوغ، والسحر والكهانة والشعوذة، وما ينشأ من قدرات روحية خارقة عند بعضهم نتيجة بعض الرياضات الروحية، أو حتى من دونها كالقدرات الخارقة التي تدرس في علم النفس الموازي (Parapsychology)؛ لأن مثل هذه الموارد وإن كانت غير مألوفة إلا أنّها غير خارقة للعادة عند الناس بشكل عام؛ وغير خارقة عن حدّ القدرة البشرية عموماً، فهي ممكنة لبعض الناس بالتعليم والتعلّم ومن دونهما.

2- عرفها المحقق الخواجه نصير الدين الطوسي (ت 672 هـ) في كتابه "تجريد الاعتقاد" بقوله: «ثبوت ما ليس بمعتاد، أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة، ومطابقة الدعوى» [انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 275].

وأورد عليه وجود زيادة قوله مع "خرق العادة"، للاستغناء عنه بقوله: "ما ليس بمعتاد، أو نفي ما هو معتاد". أضف إلى ذلك أنه ترك بعض القيود اللازمة في تعريف المعجزة.

3- تعريف القوشجي في كتابه «شرح تجريد الاعتقاد»: «هو الأمر الخارق للعادة، المقرون بالتحدي مع عدم المعارضة» [القوشجي، شرح التجريد، ص 465].

4- عرفها القرطبي في تفسيره، بقوله: «وَسُمِّيَتْ مُعْجَزَةً لِأَنَّ الْبَشَرَ يَعْجِزُونَ عَنِ الْإِثْبَانِ بِمِثْلِهَا، وَشَرَايُظُهَا خَمْسَةٌ فَإِنْ اخْتَلَّ مِنْهَا شَرْطٌ لَا تَكُونُ مُعْجَزَةً ... الشرط الأول من شروطها أن تكون ممّا لا يقدر عليها إلا الله سبحانه ... والشرط الثاني هو أن تحرق العادة ... والشرط الثالث هو أن يستشهد بها مدعي الرسالة على الله ﷻ ... الشرط الرابع هو أن تقع على وفق دعوى المتحدي بها ... والشرط الخامس من شروط المعجزة ألا يأتي أحد بمثل ما أتى به المتحدي على وجه المعارضة» [انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 69 - 72].

5- وعرفها العلامة الشيخ البلاغي بقوله: «المعجز هو الذي يأتي به مدعي النبوة بعناية خاصة خارق للعادة وخارجاً عن حدود القدرة البشرية وقوانين العلم والتعلم؛ ليكون بذلك دليلاً على صدق النبي وحجته في دعوى النبوة ودعوته» [البلاغي: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج 1، ص 3].

6- وعرفها السيد الخوئي بقوله: «أن يأتي المدعي لمنصب من المناصب الإلهية بما يخرق نواميس الطبيعة، ويعجز عنه غيره، شاهداً على صدق دعواه، وإنما يكون المعجز شاهداً على صدق ذلك المدعي ... وأمّا إذا امتنع صدقه في دعواه بحكم العقل، أو بحكم النقل الثابت عن نبي، أو إمام معلوم العصمة، فلا يكون ذلك شاهداً على الصدق، ولا يسمى معجزاً في الاصطلاح وإن عجز البشر عن أمثاله» [الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص 43].

حيث أضاف السيد الخوئي قيد «شاهداً على صدق دعواه»، وأعطى مثالا لكل حالة، أمّا الأولى فتكون من خلال إدعاء الإلهية. فإن هذه الدعوى يستحيل أن تكون صادقةً بحكم العقل. وأمّا الثانية فمن خلال ادعاء النبوة بعد نبي الإسلام. وهنا لا يجب على الله إبطال ذلك بعد شهادة النقل القطعية بطلانها.

ويورد على تعريفه ما لا يرد على تعريف الخواجة الطوسي والشيخ البلاغي وغيرهما من أن الشرط الفعلي للإعجاز هو إعجاز الغير دون أن يشترط فيه أن يكون خارقاً لنواميس الطبيعة، فضلاً عن عدم إمكانية المعرفة الدقيقة والتفصيلية لحقيقة نواميس الطبيعة، ليقال بأن هذا المعجز خارق للقوانين الطبيعية أم لا؛ فالظواهر الطبيعية بحد ذاتها لا تشكّل منطاً حقيقياً في معرفة الداخل والخارج من النواميس الطبيعية، قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفْلُونَ﴾ [سورة الروم: 7].

7- وعرفها الشيخ معرفة: «المعجزة تطلق على كل أمر خارق للعادة، إذا قرن بالتحدي، وسلم من المعارضة، يظهره الله على يد أنبيائه؛ ليكون دليلاً على صدق رسالتهم» [معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج 4، ص 16].

وأورد على تعريفه أنه من التعاريف التي تحصر المعجزة بالأنبياء ﷺ بينما إثبات المنصب الإلهي والذي هو الغرض الأساسي للمعجزة لا يختص بإثبات النبوة فقط. فمثلاً تعريف السيد الخوئي رحمه الله شامل لمطلق المنصب الإلهي، فلا يختص بالنبوة.

ويتميز تعريف الشيخ معرفة ومن قبله تعريف القوشجي بوجود قيد مهم، وهو أن تسلم المعجزة عن المعارضة، وفائدة وجود هذا القيد أن المعجزة سبب قاهر على مدى الأزمان للقدرة البشرية؛ ولذا لا يمكن الإتيان بها نتيجة تطوّر العلوم أو التعلّم بخلاف السحر ونحوه، فإنّها خاضعة لمناهج تعليمية أو للممارسة الدؤوبة، بخلاف الإعجاز، ولأن السحر خاضع للتعلّم والتعليم؛ فهو قابل للمعارضة دون المعجزة.

8- وعرفها السيد الصدر: «أن يحدث تغيير في الكون - صغيراً أو كبيراً - يتحدّى به القوانين الطبيعية التي تثبت عن طريق الحس والتجربة» [الحكيم، علوم القرآن، ص 127].

وأورد عليه أنه يختص بالمعاجز الحسية، كما أنه بخلاف تعريف كل من الشيخ الطوسي والشيخ البلاغي والسيد الخوئي والشيخ معرفة الذين اتفقوا على أن المعجزة تكون دليلاً على صدق الدعوى، فيجب أن تكون المعجزة موافقة لقول مدّعي النبوة؛ فإذا ادّعى صاحب النبوة مثلاً إتيانه بمعجزة إلا أن النتيجة جاءت معاكسة، فهذا دليل على كذب الدعوى. فمثلاً روي أن مسيلمة الكذاب بصق في بئر فجفّ ماؤه، وأُتي بغلام ليبرك عليه، فمسح على رأسه فقرع رأسه، وأُتي برجل أصابه وجع في عينيه فمسح على عينيه فعمي.

[انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج 6، ص 327]

ولا يُطلق على هذا الأمر معجزة، بينما لا نجد هذه الإشارة في التعريف الذي قدّمه الصدر وبعض من سبقه.

كما يلاحظ على أغلب التعاريف الكلامية فيما عدا تعريف الخواجة نصير الدين الطوسي والشيخ البلاغي والسيّد الخوئي والسيّد الصدر أنها عدت التحدي للكفار جزءاً من ماهية الإعجاز بدليل تقييد المعجزة في التعريف به، مع أنّ التحدي بالقرآن مثلاً تابع للتكذيب به، فإن وقع تكذيبه تحدّاهم بالمعجز.

وبذلك يتضح أن عدم اقتران المعجزة بالتحدي لا يوجب انتفاء المعجزة بالضرورة، فالمعجز هدفها قد يكون أكبر من مجرد إبراز التحدي أو إثبات المنصب الإلهي؛ لأنّ هنالك أغراضاً أخرى غير التحدي من قبيل: إظهار قدرة الله وعظيم منته لأجل تقوية إيمان المؤمنين وتسيّد خطاهم وتأبيدهم ودعمهم، كفلق البحر ونزول المن والسلوى لقوم موسى عليه السلام، وإنزال المائدة من السماء لقوم عيسى عليه السلام، أو قد تكون من قبيل إنزال الابتلاءات الإلهية في الدنيا على أقوام الأنبياء عليهم السلام، والتي اتخذت صوراً وأشكالاً مختلفة كالطوفان والزلزلة والصيحة لقوم نوح وصالح وشعيب عليهم السلام. والهدف منها تعذيب المعاندين والمكذّبين بآيات الله تعالى، فهناك ألوان مختلفة من المعجزات بحسب الأغراض والأهداف الكامنة وراءها.

إذن يمكن تحقّق الأمر المعجز بدون التحدي، ولا يتوقّف عليه الإعجاز، والتحدي إنّما يطلب عند تكذيب صاحب الدعوى.

كما أنّ التقييد بالتحدي ينسجم عادةً مع المعاجز الحسّية الآنية المحدودة، ولا يشمل القرآن الكريم؛ لأنّه ظهر قبل التحدي، وعندما كذّب النبي ﷺ تحدّاهم به. [انظر: الحسن، الإعجاز اللوني في القرآن الكريم.. حقيقته وأدلته وآثاره، ص 30]

والخلاصة أنّ أفضل تعريف ضمن ما تقدّم في حدود الرؤية الكلامية هو تعريف الخواجة الطوسي والشيخ البلاغي؛ لكونهما أفضل من عرّف المعجزة بحسب الاصطلاح الكلامي.

ولعل تعريفهما يمثل الصورة المكمّلة للتعريف الكلامي للمعجزة، لأنّه تعريف جامع إلى حدّ ما، ويتناسب مع تعريف المعجزة في اصطلاح علم الكلام، وشامل للمعجزة الحسّية والمعنوية معاً، ولا يحصر المعجزة بخرق النواميس الطبيعية، بل ثبوت ما ليس بمعتاد، أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة.

ب- التعريفات الفلسفية للمعجزة الدينية ومناقشتها

كما توجد عدّة تعريفات للمعجزة تعبّر عن المنحى الفلسفي، من أهمّها:

1- تعريفها عند أتباع الفلسفة المدرسية (Scholasticism)

ورائدهم القديس توما الأكويني (Thomas Aquinas) حيث عرّفها قائلاً: «تُطلق المعجزة بشكل عام على الأحداث والوقائع التي تتحقّق وراء النظام الطبيعي الملموس وبسبب فاعل ربوبي».

[Antony Flew, Miracles, p 346]

وهنا في تعريفه للمعجزة يذكر عنصرين أساسيين:

الأول: أنّ المعجزة هي في حقيقتها أحداث وظواهر خارقة للعادة لا تتحقّق في إطار النظام الطبيعي وقوانينه السائدة عليه، بل هي أمر وراء النظام الطبيعي.

الثاني: السبب في وقوعها في الواقع الخارجي هو عامل ميتافيزيقي وفاعل ربوبي يتدخّل في نظام عالم الطبيعة ويغيّره وفق ما يريده ويشاء.

2- المعجزة عند الفلاسفة الحكماء من المسلمين

وهي من سنخ العلل الواقعية لا الظاهرية، وهي ممكنة عقلاً، وهي غير مخالفة فعل الطبيعة، بل هي أمور غير مألوفة أو معتادة، والسبب في ذلك أنّ الأسباب المادية المشهودة تؤثّر وفق روابط خاصّة وفي أماكن وأزمان خاصّة، بينما تجري المعجزات بأسباب طبيعية أخرى مستورة عنّا أو أسباب فوق طبيعية، فكأنما هناك قانون أعلى وأشمل ممّا أحاط به البشر.

وقد أيّد أغلب فلاسفة الإسلام هذا الاتجاه، ومنهم ابن سينا [ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 435]، وابن رشد [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 351]، وصدر المتألهين [الملا صدرا، الشواهد الربوبية، ج 1، ص 341] وغيرهم.

3- المعجزة من المنظور الغربي الحديث

وهي عبارة عن نوع تدخّل لله في عالم الطبيعة وقوانينها ونقضه وخرقه لتلك القوانين؛ كما يقول ديفيد هيوم (David Hume): «المعجزة هي خرقٌ ونقضٌ لقانون من قوانين الطبيعة بسبب إرادة إلهية خاصة أو بسبب تدخّل عامل غير مرئي».

[David Hume, Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, p. 115]

وهذا هو التعريف السائد والرائج في الوسط الغربي.

ولكن لو كانت المعجزة خرقاً لأصل العلّية والسببية لاستلزم ذلك وجود الصدفة والاتّفاق في العالم، ولو وجدت الصدفة في العالم لانسدّ طريق إقامة البرهان على وجود الله تعالى بشكل مباشر، بل الحقّ أنّ المعجزة ليست أمراً خارقاً وناقضاً لأصل العلّية والسببية، بل تُعدّ من ضمن قوانين الكون وسننه وأسبابه.

4- تعريف محمد حسين الطباطبائي

«الأمر الخارق للعادة الدالّ على تصرف ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة ونشأة المادة لا بمعنى الأمر المبطل لضرورة العقل» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 33].

و الطباطبائي يقصد بالأمر الخارق للعادة هنا غير المعنى الكلامي أو الأشعري لخرق العادة، الذي يعني خرق القانون الطبيعي أو العادة الإلهية عندهم؛ بل المقصود هو خرق القوانين التي تعارف عليها الناس في عالم المادة، وهذا لا يعني بالضرورة خرق أصل السببية العامّة في الكون، فإبراء الأكمه والأبرص لا يعني خرق قانون العلية العام، بل كلّ ما في الأمر أنّ المعجز قد صدر من علّة ما، لكنّها ليست العلّة المتعارفة عند الناس. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 75]

5- تعريف مرتضى مطهري للمعجزة

«هي فعل وأثر يأتي به النبي للتحدّي؛ أي لإثبات مدّعا، ليكون علامة على وجود قدرة ما وراء بشرية في إيجاده تفوق حدود الطاقة الإنسانية بشكل عام» [مطهري، النبوة، ص 194].

مناقشة التعاريف الفلسفية للمعجزة

ويحسب للتعريفات الفلسفية للمعجزة الدينية أنّها في الأغلب لا تتطرّق لقضيّة الادعاء والتحدّي، وإنّما اكتفت بكون الأمر المعجز خارق للعادة، وخرق العادة هنا لا بمعنى خرق القانون الطبيعي؛ بل بمعنى خرق المألوف والمتعارف من ترتب المسبّبات على أسبابها فقط.

وأما نقد التعاريف الفلسفية للمعجزة الدينية: فيلاحظ عليها أنّها في الغالب تعريفات تنسجم مع المعاجز التكوينية الحسيّة، فلا تشمل القرآن بوجوده اللفظي وإعجازه المعنوي.

ولعل منشأ ذلك يعود إلى أن التعريف الفلسفي بطبيعته يتعاطى مع المعجزة بواقعية، فهو ينظر للمعجزة في بعدها التكويني، وأما إذا كان المعجز ينتمي إلى عالم الألفاظ والتدوين والاعتبار فالأمر يختلف.

ويلاحظ هنا أن التعريف الذي ذكره مطهري يتميز على تعريف العلامة الطباطبائي ببيانه لوجود مدخلية لدور النبي في تحقق الإعجاز.

المبحث الثاني: بيان منشأ ضرورة المعجزة الدينية وأنواعها

أولاً: بيان منشأ ضرورة المعجزة الدينية

لا شك ولا ريب من أن الإيمان بالمعجزة يُعدّ من ضروريات الدين الإسلامي العقديّة⁽²⁾، فما ذكرته الآيات القرآنية في موضوع معجزات الأنبياء ﷺ تمثل آيات صريحة في إعجازها؛ لأنها ممّا لا يمكن تأويله بأيّ وجه من الوجوه، أو التذرع بكونها كناية عن أمر عادي، من قبيل: ضروب الهلاك الذي أصاب الأمم المخالفة لأنبيائها، أو قصّة ناقة صالح ومعجزات موسى ﷺ المتمثلة في الآيات التسع في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مُسَمَّحُورًا﴾ [سورة الإسراء: 101]، يقول العلامة الطباطبائي: «إنّ الذي أوتي موسى ﷺ من الآيات على ما يقصّه القرآن أكثر من تسع، غير أنّ الآيات التي أتى بها لدعوة فرعون فيما يذكره القرآن تسع وهي: العصا واليد والطوفان والجراد والقمل والضفدع والدم والسنون ونقص من الثمرات، فالظاهر أنّها هي المرادة بالآيات التسع المذكورة في الآية» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 13، ص 218].

ومعاجز السيّد المسيح ﷺ الحسيّة في إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، قال تعالى: ﴿إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي﴾ [سورة المائدة: 110]، كما أنّ الإعجاز القرآني بذاته هو معجزة معنوية عقلية خالدة.

ودعوى أنّ المعجزة حصلت بأسباب اعتيادية من خلال التأويل غير المسوّغ لها يمثل إنكاراً لمعاني تلك الآيات الصريحة، وإن أقرّوا بألفاظها، فالإيمان بأصل المعجزة وأنها أمر غير عادي وفوق مستوى البشر ممّا لا ينبغي الشكّ فيه.

2- الضرورة الدينية: هي مجموعة العقائد والأحكام الشرعية الواضحة والبديهية، والتي ثبتت قطعيها لدى جميع المسلمين على أنها جزء من الإسلام، أو هي ما لا يمكن تصور انتفائه في الدين الإسلامي، فلو نفيت فكأنك كذبت النبي ﷺ ورسالته.

ثانياً: أنواع المعجزة

قسّم مفسرو المسلمين ومتكلموهم المعجزة إلى نوعين:

1- المعجزة القرآنية (المعنوية)

وهي المعاجز التي لا يُمكن دركها بالحواس الخارجية، بل هي تخاطب العقل، وميزتها الخلود والبقاء والعموم، وهذه المعجزة تمثل إعجازاً للفكر والعقل البشري، وهي معجزة النبي ﷺ المتمثلة بالقرآن الكريم بما يتضمنه من أنواع الأعجاز القرآني من قبيل الأخبار بالغيب، والإعجاز العلمي والبلاغي وغيرهما. فلا ترتبط بالتأثير بعالم التكوين والخارج بشكل مباشر.

ومثل هذه المعاجز عامّة لكل زمان ومكان؛ لأنها معنوية، وحجّيتها خالدة إلى يوم القيامة في إثبات صدق نبوة نبيّنا محمد ﷺ. [انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص 3]

2- المعجزة الحسيّة

هي المعاجز التي يُمكن رؤيتها بالعين، وهي معاجز لها ارتباط مباشر بعالم التكوين والمتمثل في الخارج بمعجزات متشخّصة ومحسوسة، أي تدركها الحواس، ومختصة بأهل عصرها ممّن يدركونها بحواسهم، فهي مقيدة بالزمان والمكان وحوادث مؤقتة، وكفلق البحر بالعصا: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ [سورة الشعراء: 63]، ومعجزة إبراهيم عليه السلام الذي لم تحرقه النار: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [سورة الأنبياء: 69]، والثابت بالتواتر الإجمالي ثبوت المعاجز الحسيّة لنبيّنا محمد.

فإذا صحّ تواتر معجزات الأنبياء السابقين من طرقهم، فمعجزة نبي الإسلام ﷺ ثابتة بطريق أولى؛ لأنها تميّزت عن بقية معاجز الأنبياء السابقين الحسيّة بقرب الزمان، وهذا يورث الجزم بوقوعها بشكل أيسر إذا بعد زمانها، ولكثرة الرواة لها، فأصحاب النبي ﷺ الذين شاهدوا معجزاته الحسيّة أكثر بمئات المرات من بني إسرائيل ومن الناقلين لمعجزات عيسى عليه السلام. وهذا النوع من المعاجز هو المقصود تناوله في هذا البحث.

المبحث الثالث: الرؤية التفسيرية للمعجزة الدينية وأسسها النظرية

لا ريب في ثبوت المعجزة الدينية لدى الأديان السماوية بشكل عام، وإثما الكلام في التعريف الدقيق لماهية المعجزة الدينية والنظريات التي ذكرت لتفسيرها وتبريرها.

أولاً: الرؤية التفسيرية للمعجزة الدينية وأسسها النظرية عند المتكلمين

أ- حقيقة المعجزة عند المتكلمين

يرى أغلب المتكلمين من الأشاعرة أنَّ المعجزة استثناء لجريان العادة الإلهية، وأنَّ المعجزة تتحقق عندما يأتي المسبب منفكاً عن سببه العادي الذي يقترن به، أي أنَّهم يرون أنَّ المعجزة بخلاف ما اعتاده الناس من الظواهر والأسباب المألوفة لديهم، مثل تسخين قدر من الماء، فالمعهود هو أن يغلي الماء، أمَّا الانفكاك عن السبب فيكون من تحوُّل الماء إلى ثلج مثلاً؛ أي أن المعجزة ترادف عندهم أمَّا خرق القانون الطبيعي، أو هي خلق عادة جديدة كما يذهب لذلك الأشاعرة في قولهم بالظرفية في تبرير المعجزة، والظرفية فهم ديني وتفسير كلامي لمسألة علاقة النفس بالبدن، ونفي التأثير المتبادل بينهما، والمؤثر الحقيقي فيهما هو الله تعالى، وقد يشمل هذا المذهب الظرفي أيضاً السببية في دائرة الطبيعيات، وغالباً ما يترادف مع نفي السببية الطبيعية فيها وإرجاعها إلى الاقتران. [انظر: كاكائي، الله ومسألة الأسباب بين

الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، ص 140]

ويبررون حصول ذلك بإرجاع المعجزة إلى قدرة الله المطلقة، وبالتالي هي فعل الله ﷻ وإرادته دون توسُّط علل وأسباب؛ ولذلك فالمعجزة لا تحتاج إلى تفسير أو تعليل.

ويخالفهم مشهور متكلمي الشيعة؛ إذ يعتقدون أنَّ المعجزة لا تعارض أصل العلّية؛ بل هي حدث غير عادي ولكن ليس بدون علّة؛ والعلّة إمّا طبيعية أو خارقة للطبيعة أو مزيج من الاثنين. ففي المعجزة لا يتم انتهاك أصل العلّية، بل يتم انتهاك ما تعارف عند الناس وجرت عاداتهم عليه، كما هو الحال في عصا موسى ﷺ التي أصبحت حيّة، فقد انتهك ما تعارف عند الناس في ولادة الحيّة بشكل تدريجي من خلال عملية التزاوج ووضع البيض.

[انظر: قدردان قراملكي، معجزة در قلمرو عقل و قرآن، ص 173؛ مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 226]

والمعروف بين علماء الكلام الشيعة أنَّ الإعجاز لا ينشأ عن سبب مادي معلوم، بل ينشأ عن سبب غيبي قاهر.

ب- الأسس الكلامية في تبرير المعجزة لدى المتكلمين

إنَّ منشأ الظرفية الإسلامية أو نظرية العادة الإلهية عند متكلمي الأشاعرة على الخصوص يرجع إلى الدوافع الكلامية، وتشكل المساحة الأكبر، إذ يرجع منشأ نظرية العادة الإلهية ونفي

السببية الخاصة لديهم إلى محاولة تقديم نظام محورية الله تعالى، والمتمثل بفكرة "أنه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى": أي أنّ الله ﷻ هو الفاعل والمؤثر والخالق الوحيد لأفعالنا وأفعال الطبيعة على السواء.

فالمتكلمون الأشاعرة على وجه الخصوص يرون أنّ الالتزام بنظام العلية هو ضرب من التحديد لله تعالى؛ لأنّ الله قدير محض؛ ولذلك لا يعرف الوسطة، وغني محض؛ لذلك لا تتبع أفعاله غرضاً أو قانوناً معيناً. ولأنّ الحاجة إلى الوسائط دليل العجز، والتبعية للقانون تنبئ عن الجبر، وكلاهما لا يصدق على الله تعالى. [انظر: كاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، ص 248]

ولذلك لا يقيم المتكلمون وزناً لنظام العلية، بل يذهبون إلى وجوب نسبة كلّ شيء إلى الله ﷻ مباشرة وبلا واسطة. [انظر: مطهري، النبوة، ص 8]

كما أنّ أحد الدوافع الكلامية لرفض العلية وقانونية نظام الوجود هو تبرير وقوع المعجزة، فضلاً عن الدفاع عن القدرة الإلهية المطلقة.

ولتأييد هذا المنحى الكلامي نفوا جملةً من المسلّمات والقواعد التي قامت عليها الطبيعيات الأرسطية بوصفها عاجزةً أن تقدّم نظرية العلية المطلقة لله تعالى التي يؤمن بها الأشاعرة، وهذا نجده من خلال ما يلي:

1- رفضهم فكرة "الضرورة العلية"، أو فكرة أنّ (الشيء ما لم يجب لم يوجد). فهذا يلزم منه أن يكون الله تعالى "موجباً" و"مجبوراً"، بينما لا يوجد أي جبر في الخلق؛ لأنّ الله تعالى فاعل مختار. إنّ فكرة إنكار الضرورة المنطقية في ارتباط العلة بالمعلول هي فكرة أشعرية بالأساس. فالباقلاني أنكر التلازم الضروري بين العلة والمعلول عقلاً؛ لكي يثبت قدرة الله الشاملة لكلّ شيء، وإرادته خالقة لكلّ شيء. [انظر: النشار، مناهج البحث العلمي عند المسلمين، ص 158]

ولهذا قالوا بفكرة "التجويز"، أي القول بأنّ العلاقات بين الأسباب والمسببات غير ضرورية وممكنة، أي نفي الضرورة فلسفية كانت أم منطقية.

2- قولهم بكون الأجسام فاقدةً للتأثير؛ لأنّ القول بأنّ الطبيعة تعمل بنفسها (السببية الطبيعية) وعلى وفق نظام ثابت فيه تتنافى بزعمهم مع القول بأنّ الله قادر على كلّ شيء، وأنّ كلّ أثر حادث هو من خلقه، وفعله تعالى.

3- رفضهم ما يسمّى بنظرية "الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد" (مؤدّى هذه النظرية أنّ الفاعل إذا كان واحداً لا يمكن أن يصدر عنه من جهة واحدة إلا معلول واحد)؛ إذ طبقاً لهذه النظرية فإن الله ﷻ لا يستطيع أن يظهر كل هذه الظواهر من دون واسطة، كما أنّها تجعل من الله ﷻ أشبه بالعلّة الطبيعية التي لا تتخلّف، وليس بالفاعل المريد.

أمّا مشهور متكلمي الشيعة وانطلاقاً من تمسّكهم بنصوص أهل البيت ﷺ، فإنهم يؤمنون بنظرية "لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين" المستوحاة من كلمات أئمة أهل البيت ﷺ [انظر: كاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة، ص 12]، وهذه النظرية أثر كبير في تصوّرهم لمفهوم السببية وتفسيرهم لحقيقة المعجزة الدينية؛ إذ يذهب مشهور متكلمي الشيعة إلى أنّ المعجزة لا تعني خرق النواميس الطبيعية أو تشكّل نقضاً للسببية العامة أو حتّى السببية الطبيعية، بل إنّ المعجزة خاضعة للعلّة، ولكن ليس بالاستقلال، فهي تفويضية وليست مستقلة، تفويض منه ﷻ وإرادته، فلا توجد سببية مطلقة، بل بالإذن الإلهي الذي يشكّل السبب الذاتي لها.

ثانياً: الرؤية التفسيرية للمعجزة الدينية وأسسها النظرية عند جمهور الفلاسفة

أ- حقيقة المعجزة الدينية عند جمهور الفلاسفة

يذهب جمهور الفلاسفة وهم المشاؤون إلى كون المعجزة حقيقة دينية وواقعية، إلّا أنّهم يرون أنّ المعجزة لا تشكّل نقضاً للسببية العامة أو حتّى خرقاً للسببية الطبيعية، بل إنّ لها سرّاً لا يتناقض مع القوانين الواقعية، ولا يتعارض مع حتمية القوانين الطبيعية وجزميتها. وخلاصة ما يذهب إليه الفلاسفة في السببية: أنّها ضرورية على المستوى المنطقي والواقعي؛ ولذا لا يصحّ نفيها مطلقاً.

فالفلاسفة يعترفون بنوع من السببية الثانوية بين الموجودات تتمثّل بالنفوس والقوى الطبيعية، إلى جانب السببية الحقيقية الماورائية التي تنسب إلى المبدأ الأوّل.

هذا التوجيه يوافق اتجاه حكماء الإسلام في تفسير المعجزة أمثال ابن سينا وابن رشد وصدر المتألهين وغيرهما، فكلّ شيء طبيعة وقانون لا يتخلّف عنه. وأنّ المعجزة لديهم هي خرق للقدرة البشرية بصورة عامّة وليست خرقاً للقانون الطبيعي أو الواقعي. [انظر: ابن سينا،

وهذا الرأي يخالف رأي المتكلمين من الأشاعرة والعرفاء.

وتوضيح ذلك: أنّ هنالك فرقاً بين العلة التي نألفها عن طريق التجربة أو العادة كالنار المسببة للحرارة وبين العلة الحقيقية المسببة للمعجزة؛ إذ العلة المكتشفة من قبلنا ليس من الضروري أن تكون هي العلة الحقيقية؛ لأنها قد تكون علة بسبب استنباطنا وفهمنا؛ لذلك ليس اكتشاف خلافها تغيير في القانون الطبيعي؛ لأنه ثابت من البداية.

وبعبارة أدق: إنّ معرفة العلل الخاصة للأشياء تتم عادةً بوساطة التجربة، وهي لا تستطيع إثبات العلة المنحصرة (الحقيقية) لظاهرة ما في جميع الأزمنة والأمكنة؛ لأنّ التجربة البشرية محدودة.

وإن اكتشاف القانون الواقعي لا الظاهري غالباً ما يقترن بنوع من القدرة الغيبية المرتبطة بعالم ما وراء الطبيعة.

ومن الأمثلة على ذلك الحرارة التي قد يعتقد الإنسان أنها لا تصدر إلا من النار، أمّا اليوم فيمكن أن تصدر من بعض التفاعلات الكيميائية (Reaction heat).

ومثال كون الدواء المخصوص لعلّة معينة لا يعدّ علةً منحصرةً، أو قضية الاستنساخ الوراثي في الحيوانات، حيث أمكن الاستغناء عن الحيوان المنوي للذكر من خلال إجراء الانقسام الاختزالي لخلية ثنائية المجموعة الكروموسومية من جلد أنثى مثلاً، ويتم تلقيح بويضة تلك الأنثى بتلك الخلية الأحادية وتزرع في الرحم. كما في النعجة دولي، وبذلك تم الاستغناء عن وجود الذكر في استمرار النسل للحيوانات، وقد خلق الله عيسى عليه السلام من أم بلا أب، وخلق آدم بلا أب ولا أم، قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة آل عمران: 59].

وملخص رأي الفلاسفة في تفسير وقوع المعجزة الحسية أنها لا بد أن تحدث بسبب؛ لأنها لا تشدّ عن قانون السببية العام في الكون ولا تنقضه؛ بل المعجزة خاضعة لعلّة أيضاً، فما نعتقده خرقاً للقانون الطبيعي ظاهراً هو في الحقيقة يمكن تفسيره عند الفلاسفة من خلال أمرين:

1- حاكمية أو هيمنة قانون على قانون آخر، من خلال افتراض وجود مسار للعلّة والمعلول على خلاف المسار العادي، أو اختصار الوسائط.

وهيمنة قانون على قانون آخر هي غير مسألة نقض القانون الأول، كما أنه ليس المقصود بالهيمنة هنا هو ما يحصل بين القوانين الاعتبارية عند حصول التعارض فيما بينها، حيث يقدم القانون الأساسي.

والمثال الواقعي على ذلك: حاكمية قوى الروح وهيمنتها على قوى البدن، التي تصل حدَّ حرق ما اعتاده الناس للقانون الطبيعي، من قبيل ما يفعله المرتاضون الهنود من ترك الطعام والشراب لفترات طويلة جدًّا، أو ظاهرة العلاج الروحي وتأثيرها على شفاء الناس، فالعامل الروحي له ضربٌ من الهيمنة والحكومة ونحو من التسلط على القوى البدنية. [انظر: مطهري، النبوة، ص 262]

وله أهميّة كبيرة في شفاء الناس من بعض الأمراض الخطيرة، وما يمثّله الإيمان الديني والأمل بالشفاء من تأثير عجيب في زيادة قابلية الشفاء عند الإنسان.

2- كوننا لم نُشخص القانون الطبيعي أو الواقعي منذ البداية، لا يعني أنّ القانون الطبيعي غير ثابت، بل القانون الواقعي ثابت منذ البداية، وأن استنباطنا وفهمنا وطريقة بياننا له هو الذي يتغيّر نتيجة تكامل الإدراك البشري.

يقول الشيخ مطهري: «إنّ القوانين الطبيعية لا تتغيّر أبدًا، إنّما ما نلاحظه أحيانًا من تغيّر القوانين فهو نتيجة فهم البشر لهذه القوانين وطريقة بيانهم لها، فإدراكنا هو الذي يتغيّر نتيجة التكامل العلمي» [انظر: مطهري، النبوة، ص 233].

وكمثال مشابه على ذلك اعتقاد أن وجود الذكر ضروري في عملية الإنجاب للحيوانات، في حين أمكن الاستغناء عن ذلك نتيجة عملية الاستنساخ الوراثي.

كما أنّ اعتقاد الحكماء من الفلاسفة أنّ كون المعجزة خارجة عن حدود القدرة البشرية أو عن إدراك العقول الإنسانية لا يعني بالضرورة أنّها غير ممكنة عقلاً.

ب- الأسس الفلسفية لتفسير المعجزة الدينية عند الفلاسفة

وهي ذاتها الأسس التي يتشكّل في ضوئها مفهوم السببية العامّة والخاصّة، وهي كالآتي:

1- الإيمان بقيمة العقل

إنّ نتيجة إيمان الفلاسفة بقيمة العقل هو الاعتقاد بمبدأ السببية؛ لأنّ جوهر العقلانية

في الفلسفة هو مبدأ السببية. يقول ابن رشد: «فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 351].

وتعليل ذلك أنّ العقل بطبيعته لا يستطيع الاكتفاء والتوقف على ملاحظة تعاقب الظواهر في الطبيعة والأفعال الإنسانية، وإنّما هو مخوّل بالتفتيش في العلل بغية تفسير العلاقات والروابط بين الأشياء، فأَيّ وظيفة يشغلها العقل إذا ما نفينا السببية؟!

ولذا يعرف ابن رشد العقل بقوله: «العقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها» [المصدر السابق، ص 351].

ومنشأ ذلك أن موضوع الفلسفة الأساس هو الوجود؛ ولذا فهم ينظرون إلى الوجود بحيثياته وخصوصياته ولا ينظرون إلى الوجود مطلقاً.

2- أن الفلاسفة يؤمنون بفكرة القانونية، سواء أكانت قانونية طبيعية أم قانونية إلهية؛ ولذا قال بعض الحكماء: «أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها»، وهذه المقولة واردة في حديث منسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام [الكافي، ج 1، ص 183]، وهذه الأمور تشمل حتى المعجزات.

3- الاستفادة من جملة من البدهيات والمسلّمات العقلية، ومن أهمّها:

اعتماد فكرة الضرورة العلّية: فالفلاسفة يرون أنّ بين العلّة والمعلول ضرورة عقلية؛ ولذا لا يصحّ إبطالها.

ومعنى التصرّف في الطبيعة عندهم لا يعني خرق نظام السببية واقعاً؛ بل بمعنى أنّنا غير عارفين بالعلّة الحقيقية منذ البداية، فالتغيّر ليس في عالم التكوين وإنّما التغير فيما اعتدنا عليه.

4- البواعث والدوافع الكلامية عند الفلاسفة الحكماء

وهي أقل أهمية ممّا هي عليه عند المتكلمين، وتتلخّص بالبواعث التالية:

الأول: وجوب تنزيه الله تعالى

فمثلاً الفلاسفة المشاءون يرجعون عدم وضع قانون خاصّ للمعجزة بديلاً عن القانون الطبيعي أو الواقعي إلى مانع، وهو أنّ المولى حكيم، والحكمة تقتضي أن تكون السببية بين المحسوسات لا تحصل إلّا بعلاقة حقيقية وواقعية بينهما؛ لذا إيمانهم بالعلّية يستلزم القول

بالسُنخية بين العلة والمعلول؛ أي لا يوجد معلول إلا بعلة الخاصة.

الثاني: الاعتقاد أن نظام الكون لا بد أن يكون هو النظام الأحسن والأكمل لما يمكن أن يكون عليه هذا الوجود. قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [سورة السجدة: 7].

والدليل العقلي يدعم هذا التوجه بزعمهم، وذلك لأنّ فعل أيّ فاعل يتناسب من حيث الكمال والنقص مع ما عليه الفاعل من حيث الصفات والكمالات. فمثل هذا النظام مرتبط بالكمال الإلهي؛ لأنّ كمال المصنوع يدلّ على كمال الصانع. [انظر: سبحاني، العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليه السلام، ص 26]

وهذا لا يتحقّق بنظرهم إلا إذا كان نظام الكون محكمًا، وكلّ أجزائه مترابطة ترابطًا سببيًا وضروريًا ووفق قوانين أزلية لا يمكن أن تتغيّر، وبالتالي فهو ثابت ولا يتغيّر.

وخلاصة رأي الفلاسفة الحكماء في المعجزة الدينية: أنّها من سنخ العلل الواقعية لا الظاهرية، وأنّها ممكنة عقلاً إلا أنّ الإتيان بها يرتبط بنوع من القدرة الغيبية والعلم الغيبي. ورأيهم هذا جاء منسجماً مع كونهم فلاسفة يؤمنون بالضرورة السببية من جهة، ومن جهة أخرى يؤمنون بالشرعية وظاهرها التي بينت حصول الكثير من المعاجز.

المبحث الرابع: مناقشة الرؤية التفسيرية للمعجزة الدينية عند

المتكلمين والفلاسفة ونقدها

أولاً: مناقشة التبرير الكلامي للمعجزة ونقده

المستفاد من التفسير أو بمعنى أدقّ التبرير الكلامي للمعجزة عند متكلمي الأشاعرة عدّة أمور:

أ- زعمهم أن نفي السببية الطبيعية هو أكثر عمقاً في التوحيد الأفعالي⁽³⁾؛ لأنّ القول بالسببية ينقص من القدرة الإلهية وفي نفيها إثبات لقدرة الله وعظمته.

ولهذا الدافع الكلامي الدور الأكبر في قولهم بالتجويز، ونفي الضرورة السببية الفلسفية بين الموجودات والأفعال الإنسانية.

3- التوحيد الأفعالي: هو مصطلح كلامي وفلسفي ويعني أنّ الله تعالى في أفعاله غير محتاج لأيّ أحد ولاي شيء، ولا يمكن لأيّ موجود أن يعينه وأنّ يقدّم له المساعدة في فعله. [اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 163]

ويردّ عليهم: أنّ هذا الدافع الكلامي (التوحيد الأفعالي) لا يتعارض مع القول بالأسباب الطبيعية، ولا يشترط لتحقيقه اعتبار جميع موجودات العالم فاقدة للقوّة والتأثير؛ لأنّه ليس في القول بالعلل الثانية - وهي العلل التي لا فعل لها إلّا بتأثير العلة الأولى - انتقاص لإرادة الله المطلقة وقدرته الكاملة وتقديس جلاله.

بل الأمر على العكس تمامًا في نظر الفلاسفة المشائين؛ لأنّ عالمًا فعّالًا لأشدّ إظهارًا للقدرة الإلهية وأعظم تمجيدًا لله من عالم ساكن ميّت، أليس يقدر الصانع بقدر صنعه؟ كما أنّ القول بتأثير الأشياء لا يوجد فيه أدنى شرك أو مخالفة للتوحيد الأفعالي كما يزعمون، ما دامت تلك الأسباب الطبيعية خاضعةً لله مسبّها ومفيضها، فالمقدور بالواسطة غير المستقلّة مقدور أيضًا لله تعالى.

وكما أنّ الاعتقاد بوجود المخلوقات لم يكن مساويًا للشرك الذاتي، بل هو متمم ومكمل للاعتقاد بوجود الله الواحد الأحد، فكذلك الاعتقاد بتأثير المخلوقات وسببيتها. [انظر: مطهري، النظرة التوحيدية للعالم، ص 51]

ب- أنّ وجود الرسول لا يلعب دورًا في إيجاد المعجزة عندهم؛ لأنّ المؤثر الوحيد هو الله تعالى.

فظهر المعجزة على يد الرسول عندهم هو من قبيل مناسبات الدعاء، فالله هو الذي يجعل المعجزة مقارنةً لدعاء الرسول. أمّا الرسول في المعجزة فهو لا يلعب أيّ دور، وهذا ما يتناسب مع قول الأشاعرة: «إنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله».

وأورد عليهم: أنّ إسناد الفعل الصادر من الإنسان - مهما كان الفعل، وأيًّا كان ذلك الإنسان - إلى نفس ذلك الإنسان، من دون الأخذ بنظر الاعتبار فاعلية الله وإرادته في صدور الفعل، يتنافى ومبدأ التوحيد الأفعالي. وأمّا إذا أسندنا الفعل الخارق للعادة الصادر من الإنسان الكامل - مثل النبي - إلى ذلك الإنسان الكامل، مع الأخذ بنظر الاعتبار كون الفعل في طول إرادة الله وفاعليته، فإنّ ذلك يعدّ من مصاديق "أمر بين أمرين"، ولا يعتبر من التفويض بأيّ حال من الأحوال. [قردان قراملي، حقيقة الإعجاز وفاعله، مجلّة نصوص معاصرة، ص 141]

ج- زعمهم أنّ المعجزة عندهم لا تحتاج إلى تفسير، حيث يتمّ حلّ مشكلة المعجزة في تناقضها وتنافيها مع قانون السببية بإرجاع المعجزة إلى قدرة الله المطلقة.

إذ يرفض أكثر المتكلمين وهم الأشاعرة - في إطار منهجهم المعروف بالمنهج الكلامي - قانون العلّة والمعلول (العلّية) ونظام السببية الضروري في العالم من الأساس، ويذهبون إلى أنّ ما يحفل به الوجود هو تقريباً أمر شكلي تشريفي.

وأورد عليهم: أنّ هذا التفسير الكلامي للمعجزة هو بمثابة تبرير لوقوع المعجزة وليس تفسيراً لها؛ لأنّ الشيء إذا تمّ تفسيره فمعنى ذلك أنّنا عرفنا سببه.

والمعجزة بحسب هذا المنطق الديني هي الظاهرة العجيبة الخارقة للعادة التي لا نستطيع تفسيرها؛ بل إنّها لا تختلف عن غيرها من بدائع خلق الله تعالى؛ لذا فإنهم يرون: «أنّ كلّ ما يقع في الكون هو معجزة، أي فعل الله» [مطهري، النبوة، ص 181].

فكما أنّه لا يمكن تفسير خلق العالم من العدم عمومًا في الرؤية الكلامية، وكونه عائداً إلى قدرة الله تعالى المطلقة، فكذلك لا نستطيع تفسير خلق الله المعجزة إلّا باعتماد التفسير الكلامي لها، ويتمّ من خلال ربطها بقدرة الله المطلقة.

والأمر التعاقدي لا يحتاج إلى السرّ كما هو معلوم، فهذا معناه أنّه ليس هناك سرٌّ للمعجزة أصلاً؛ بل هي إرادة الله تعالى التي لا رادّ لها والراجعة إلى قدراته اللامتناهية وغير المقيّدة بعاداته، وما حدوث المعجزات سوى نتائج لخرق تلك العادات.

د- التعامل مع القوانين الطبيعية بمنزلة قوانين اعتبارية أو تعاقدية (وضعية) بين البشر، فيمكن استبدالها أو نقضها متى ما دعت الحاجة لذلك عند وضع تلك القوانين، والواضع لها هنا الله تعالى.

فكما أنّ الله يضع قوانين للوجود - إن صحّ التعبير - لإثبات قدرته وحكمته، فكذلك يضع قوانين خاصّة للمعجزات لإثبات صدق دعوى الأنبياء، لأنّه هو الذي يضع القانون كيف يشاء.

ويُجاب على ذلك: أنّ هذا التوصيف باعتبار القوانين الطبيعية التكوينية بمنزلة القوانين الاعتبارية الوضعية يخالف مبدأ أو قانون السببية العام (لكلّ علّة معلول) البدهي، ويخالف دعوى خلق الله للعالم بأفضل ما يمكن، ويخالف حكمة الله.

هـ- أنّ نفي السببية في نظام الطبيعة يفتح الطريق لرفض وجود الله؛ لأنّ رفض السببية معناه القول في مقابل ذلك القول بالاتّفاق والمصادفة العمياء في وجود العالم، وتأييد حجج الدهريين (الماديين)؛ ولأنّ الكثير من براهين إثبات وجود الله تعالى إنّ لم نقل كلّها تقوم على مبدأ السببية بشكل مباشر أو غير مباشر.

ولذا لو كانت المعجزة خارقة لأصل العلّية والسببية لاستلزم ذلك وجود الصدفة والاتفاق في العالم، ولو تسرّب الصدفة في العالم لانسدّ طريق إقامة البرهان على وجود الله تعالى رأساً. بل الحقّ أنّ المعجزة ليس خارقاً وناقضاً لأصل العلّية والسببية، بل هو يعدّ في ضمن قوانين الكون وسننه وأسبابه. [انظر: جوادى آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص 260]

فالأَسباب الطبيعية وقوانينها هي بالنهاية مظهر من مظاهر قدرة الله، ونفيها يؤدّي إلى قطع الطريق على تأكيد الوجود الإلهي (الدليل الآتي).

وقد نبّه ابن رشد من قبل إلى خطورة إنكار العلّية الخاصّة، وأنّه يقود إلى إنكار الألوهية والعلّة الفاعلية على العموم، وأنّ رفض السببية الطبيعية هو في حقيقته ضرب لأقوى البراهين على وجود الله تعالى. يقول فيلسوف قرطبة: «وبالجملة متى ما رفعنا الأسباب والمسبّبات لم يكن هاهنا شيء يرد على القائلين بالاتفاق» [انظر: ابن رشد، مناهج الأدلّة، ص 167]، ويرى الفلاسفة كابن رشد أنّ الأسباب الطبيعية وقوانينها هي في النهاية مظهر من مظاهر قدرة الله تعالى، وقد تحقّق توقّع ابن رشد على يد هيوم بعد مرور حوالي أكثر من خمسة قرون ونصف.

يقول ابن رشد: «ولو علموا أنّ الطبيعة مصنوعة، وأنّه لا شيء أدلّ على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أنّ القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بمجده جزءاً عظيماً من موجودات الله» [ابن رشد، مناهج الأدلّة، ص 170].

فكما أنّ الاعتقاد بوجود المخلوقات لم يكن مساوياً للشرك الذاتي، بل هو متمّم ومكمّل للاعتقاد بوجود الله الأحد، فكذلك الاعتقاد بتأثير المخلوقات وسببيتها. [انظر: المصدر السابق]

و- أنّ لازم القول بكون المعجزة جاءت نتيجة استبدال علّة بعلّة أخرى، كأنما نقول: إن المعلول يوجد بغير علّته. ومثل هذا الفرض باطل فلسفياً؛ لأنّ الشيء الواحد لا يكون معلولاً لعلّتين بالعرض، فبين العلّة والمعلول رابط واقعي وحقيقي، وقانون العلّية ليس قانوناً اعتبارياً أو وضعياً وإنّما هو حقيقة واقعية لا تخلف فيها.

وقد فرّقت الفلسفة الإسلامية بين مبدأ السببية العام (لكل ظاهرة سبب ما) - فهو قانون عقلي ضروري أوّلي، بل إنّه مواز لمبدأ الهوية وعدم التناقض - وبين الأسباب ذاتها في فرديتها المشخّصة مثل سببية الحرارة للتمدّد ونحو ذلك، والتي لا يدركها الإنسان إلّا بالتجربة والخبرة.

إنّ وضوح التفريق بين العلتين هي سمة عامّة للفلسفة الإسلامية، أي ليس هنالك من قال بجواز وجود المعلول من غير علّة مطلقاً.

وبذلك فاقت الفلسفة الإسلامية في تصوّرها لمفهوم السببية ما فشل فيه الكثير من الفلاسفة المحدثين أمثال كانط (Kant) وهيغل (Hegel) ورسيل (Russell)، نتيجة رفضهم الانتهاء إلى علّة أولى غير معلولة (Prime causa) تكون التفسير الأخير للعلّة، ومثل هذا التصوّر عند المحدثين هو في الحقيقة منافي لفرض وجود علّة لكل علّة. [مطهري، الدوافع نحو المادية، ص 75] والمعنى الدقيق للسببية العامّة هو أنّ لكل معلول علّة لا أنّ لكل علّة علّة أخرى.

ثانياً: مناقشة ونقد التفسير الفلسفي للمعجزة الدينية

أ- يمكن مناقشة تفسيرهم الفلسفي للمعجزة الدينية باعتبار أنّها خاضعة لعلّة وسبب، وكونها لا تشدّ عن قانون السببية العامّة، ولا تناقض السببية الطبيعية بكون مثل هذا التفسير للمعجزة يخالف مفهوم المعجزة من كونها الأمر الخارق لقدرة عموم البشر، أمّا أنّ المعجزة كمفهوم ديني لا تعني خرق السببية الثانوية أو الطبيعية أو خرقها، فهذا أمرٌ لا علاقة له بمفهومها وحصول المعجزة لدى الناس غير متوقّف عليه.

ونتيجةً لذلك تحفّظ الفلاسفة عن إبداء موقف صريح في المعجزات الحسيّة من خلال اعتبار تلك المعجزات تفوق الطاقة المعرفية للعقل البشري، وموقفهم هذا لا ينسجم مع منهجهم الفلسفي والعقلي في السعي الحثيث لمعرفة علل الأشياء وأسبابها؛ لأنّ العلم هو معرفة الأسباب.

يقول ابن رشد معلّلاً موقفهم هذا: «لأنّ المعجزات برأيهم تفوق قدرة العقول الإنسانية، فلا بدّ أن يعترف بها، مع جهل أسبابها؛ ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 355].

وهذا التوجيه من بعض الفلاسفة بأنّ في الشريعة أموراً يعجز العقل عن معرفتها بنفسه، فلا بدّ من الاعتراف بها مع جهل أسبابها، ومنها المعجزات الحسيّة، يمثّل أيضاً تبريراً للمعجزة لا تفسيراً لها، وهو في حقيقته يخالف منهجهم العقلي الباحث عن سرّ كلّ ظاهرة وسببها.

ب- الفلاسفة ونتيجة رفضهم تعطيل مفهوم السببية الطبيعية واجهوا صعوبة في تفسير المعجزات التي لا يستقيم حالها مع ترتيب الأسباب الطبيعية، ولا مع المادة المشتركة بين السبب والمسبب، من قبيل قلب العصى أفعى وانشقاق القمر وغيرها من المعجزات الحسية. وهذا ما دعا بعض الفلاسفة لأن يصرّح أنّ في الشريعة أموراً يعجز العقل البشري عن معرفتها، فلا بدّ من من الإقرار بوجودها مثل المعجزات. [انظر: المصدر السابق]

وموقفهم هذا جاء منسجماً مع كونهم فلاسفة حكماء يؤمنون بالضرورة السببية من جهة، ومن جهة أخرى يؤمنون بالشرعية وظاهرها.

المبحث الخامس: مقارنة المعجزة بمفهومها الديني في ضوء السببية التقليدية والسببية المعاصرة

إنّ تناول مبحث السببية وهي من المباحث الفلسفية ضمن بحث حقيقة المعجزة الدينية، والتي هي من أهم المباحث الكلامية يمكن إرجاعه لوجود علاقة وثيقة بين تفسير المعجزة أو تبريرها وبين الموقف الفكري من مفهوم السببية، وهذا هو منشأ العلاقة بين مبحث المعجزة كاصطلاح كلامي ومبحث السببية الفلسفي.

أولاً: السببية التقليدية (الحديثة) والجديدة (المعاصرة)

عندما بزغ عصر العلم الحديث في القرن السادس عشر والسابع عشر الميلاديين حصلت جملة من التغيّرات على مفهوم السببية القديم، ومن أهمها:

أ- تمّ استبعاد المفهوم المعقّد لفكرة السبب والسببية عند اليونانيين، حيث استبعدت العلّتان الصورية والغائية بعد الأخذ بالتجريب، فالعلّة الصورية هي فكرة في الذهن لا تنتج شيئاً في العالم المحسوس بصورة مباشرة، أمّا الغاية فهي لا يأتي دورها إلا بعد أن يتمّ إيجاد الشيء، أو الظاهرة بالفعل، ومن غير المعقول أن تكون هذه الغاية سبباً.

أمّا السبب المادّي، فالمادّة التي يصنع منها الشيء ليست إلا أداة لا سبباً، كما أنّها كانت مفترضة أصلاً لارتباطها بالحوادث الطبيعية كلّها على الرغم من أنّ معناها لم يعد أرسطياً، وإتّما المادة أصبحت - من وجهة نظر العلم الحديث - محلاً للتغيّر، وليست "شيئاً ثابتاً".

وبناءً على كل ما تقدّم لم يتبقّ من علل أرسطو الأربع سوى العلّة الفاعلية التي لوحظ قيمتها في البحث العلمي؛ لأنّها العلّة الوحيدة من العلل الأربع التي يمكن إدراكها بوضوح ومن ثمّ يمكن التعبير عنها رياضياً. [انظر: الفادي، السببية في العلم، ص 36]

ب- لقد كان لتقدّم العلوم الرياضية واستخدام قوانينها في التعبير عن قوانين العالم الطبيعي دور كبير في دعم فكرة السببية في أوّل عهد العلم الحديث؛ إذ أصبح الاعتقاد سائداً بأنّ حوادث الطبيعة المادية تترابط فيما بينها برابطة لا تقلّ ضرورةً عن تلك التي تجمع بين طرفي المعادلة الرياضية مثل $(2+2=4)$ ، فإذا كان هناك نار (فمن الضروريّ) أن تكون هناك حرارة، مثلما إذا كان هناك مثلث (فمن الضروريّ) أن يكون مجموع زواياه قائمتين. فالبحث عن علّة ظاهرة هو بحث في قانونها، والقوانين الطبيعية مهمتها الوصف والقياس، لا التفسير، ولا بيان حقيقة العلّة.

ولذا تمّ اعتماد الرموز الرياضية للتعبير عن القوانين والخواصّ الكيفية للمادة، وأصبح العلم الحديث لا يبحث عن حقائق الموجودات والعلل؛ بل يبحث في العلاقات الثابتة بين الظواهر أو "القانون الطبيعي"، والذي يتميز في أيّامنا الحاضرة بأنّه يصاغ في كمّ عدديّ.

ثانياً: مقارنة المعجزة الدينية في ضوء السببية الحديثة والمعاصرة

يمكن القول إنّ السببية بمفهومها المعاصر أخذت تتّجه للاعتراف بالمعجزة الدينية أكثر فأكثر، ويعود ذلك لعدّة أسباب من أهمّها:

أ- أنّ العلم الحديث أصبح أكثر تقبّلاً لمفهوم المعجزة الدينية؛ إذ أخذ يتّجه للاعتراف بحقيقة وجود طاقات خفيّة للإنسان يعنى بدراستها علم ما وراء النفس (Para-Psychology)، مثل ظواهر تناقل المعلومات والأفكار بين الأفراد عن بعدٍ دون استخدام الحواسّ العادية، وتسمّى هذه الظاهرة بالتخاطر (Telepathy)، وظاهرة إدراك معلومات موجودة على مسافة بعيدة خارج نطاق الحواسّ الخمس العادية. وتسمّى هذه الظاهرة "الرؤية عن بعد" (Clairvoyancy)، وظاهرة التأثير على الأشياء بقوة العقل من قبيل تحريك الأشياء عن بعد دون استخدام وسائل مادية (Psychokinesis)، والتنبؤ أو استشراق حوادث مستقبلية في اليقظة أو في المنام (Precognition)، ممّا لا يمكن استنتاجها عبر الوسائل العادية وغيرها من الظواهر الخارقة.

ولا شك في وقوع الظواهر الخارقة التي ترجع لأسباب روحية لا يمكن تفسيرها مادياً عند الكثير من العلماء، بل وقد قاموا بتسجيل وتوثيق بعضها علمياً. [انظر: كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ص147] وهذا يدحض فكرة الماديين الذين يحصرون الظاهر المختلفة بالأسباب المادية فقط.

وهذا ما فتح الباب أمام الكثير من التساؤلات من قبيل: هل إن نظام العالم نظام مغلق على السببية المادية؟

كما أن بعض البحوث العلمية أثبتت أن هنالك أسباباً لا مادية كان لها دور في حدوث الكثير من ظواهر العالم المختلفة؟

إنّ تطوّر علم الطبّ وجراحة الدماغ أدّى إلى عدم قبول النظرية المادية ووضعها جانباً، والتي كانت ترى العقل والأفكار نتيجة التفاعلات المادية في الدماغ؛ بل وفتح الباب أمام القول بوجود أمور مجرّدة عن المادّة مثل النفس الإنسانية التي لها تأثيراتها المادية والسببية الواضحة في أجسامنا.

وبهذا أصبحت "السببية المعاصرة" أكثر انسجاماً وملائمة في تفسير المعجزة.

ب- أنّ المعجزة بمفهومها الديني أصبحت في ضوء السببية المعاصرة والمنطق العلمي الحديث (منطق الاستقراء) مفهومةً بدرجة أكبر ممّا كانت عليه في نظر السببية التقليدية (الكلاسيكية)؛ لأنّ السببية التقليدية كانت ترى أنّ نظام الكون تحكمه الحتمية المطلقة من خلال السببية المادية، وإنّ كلّ ما يحدث في الكون إنّما يحدث لا كتمال الأسباب الموجبة لحدوثه، والعلاقة بين الأسباب والمسبّبات علاقة ضرورية ثابتة، وأنّه من المستحيل أن تنفصل إحدى الظاهرتين عن الأخرى.

هذا ما تراه النظرية المادية الميكانيكية عند نيوتن (Newton)، والتي سيطرت على الفكر العلمي البشري حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وما تراه تبعاً لها أيضاً النظرية العلمية الحتمية عند بيير سيمون لابلاس (Laplace) والتي تشير إلى أنه ليس في الكون أمرٌ خارجٌ عن المادّة، وأنّ المادّة محكومةٌ للنظرية الميكانيكية.

مثل هذه النظرية المادية للسببية عند نيوتن ولا بلاس تجعل من الكون نظاماً مادياً مغلقاً، فلا مجال للسببية الميتافيزيقية أو للتدخل الإلهي المباشر فيه؛ بل إنّهُ حتّى الإيمان والتضرّع هي أمور لا أثر تكوينيّ لها، أو أثرها لا يتجاوز الأثر النفسي عند المؤمنين.

إنّ افتراض مثل هذه السببية العلمية أو "الحتمانية العلمية" معناه إنكار حصول المعجزات الخارقة، أو لا أقل محاولة تأويل نصوص المعجزة من خلال محاولة تفسير المعجزات مادياً، أو إرجاعها إلى أسباب علمية غير مكتشفة في عصر وقوعها، بهدف إثبات مساهمة المعجزات لكل ما يجد من مكتشفات ومخترعات، وبما يناسب علوم العصر. وبالتالي اعتبار المعجزات أمراً عادياً ونسبياً يعود إلى الجهل بالبحوث العلمية والتجريبية في عصر المعجزة، رغم صراحة القرآن الكريم في ذكر وقوع الكثير من المعجزات المتعدّرة على الخلق الإتيان بها، من خلال مخاطبة الأنبياء ﷺ الناس بلغة التعجيز والتحدّي المطلق بأن يأتوا بمثل ما يأتون به.

ولذا نجد بروز عدد من مفسّري المسلمين حاولوا تأويل نصوص المعجزة وتفسيرها ضمن حدود الحسّ والتجربة، واعتبار المعجزات أمراً عادياً رغم صراحة القرآن في ذكر وقوع المعجزات الخارقة للأنبياء ﷺ؛ نتيجة إيمان هؤلاء المفسّرين المطلق بالعلاقة الحتمية في السببية التقليدية بين الظاهرتين. ومن الأمثلة على ذلك: ذهاب بعضهم إلى أنّ هلاك أصحاب الفيل كان بداء الجدري المنقول عبر البعوض (الطير الأبايل). [محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام، ج 2، ص 531]

بينما يلاحظ تحوّل تلك الحتمية في السببية التقليدية بين الظاهرتين في منطق العلم الحديث والمعاصر (منطق الاستقراء التجريبي) إلى قانون الاقتران والتتابع بين الظاهرتين دون افتراض تلك العلاقة الثابتة بين الظاهرتين الطبيعيتين. وأن نفيها لا يستلزم استحالة أو مناقضة للعلم الذي اكتشف ذلك القانون الطبيعي.

يقول السيّد الصدر: «أمّا على ضوء الأسس المنطقية للاستقراء، فنحن نتفق مع وجهة النظر العلمية الحديثة في أنّ الاستقراء لا يبرهن على علاقة الضرورة بين الظاهرتين، ولكنّا نرى أنّه يدلّ على وجود تفسير لا ظراد التقارن أو التعاقب بين الظاهرتين باستمرار، هذا التفسير المشترك كما أنّه يمكن صياغته على أساس افتراض الضرورة الذاتية، كذلك يمكن صياغته على أساس افتراض حكمة دعت منظّم الكون إلى ربط ظواهر معينة بظواهر أخرى باستمرار، وهذه الحكمة نفسها تدعو أحياناً إلى الاستثناء فتحدث المعجزة» [الصدر، بحث حول المهدي، ص 66].

وبهذا أصبحت المعجزة لا تتنافى مع العلم المعاصر، بل ولا تتنافى مع العقلانية المعاصرة، وإنّما هي تثبيت للعقلانية الواقعية العالية، خصوصاً بعد التطوّر العلمي الهائل في القرن العشرين وبرزوز النظرية النسبية عند أينشتاين (Einstein) ونظرية الكوانتم المعاصرة ومبدأ اللا تحدّد عند هايزنبرغ (Heisenberg)، وبالتالي فقدت كلّ من نظرية نيوتن ونظرية

لابلاس الكثير من صدقيتهما في رسم تلك السببية المغلقة والمطلقة في العالم أو الحتمية المادية الصارمة، وبهذا أصبحت السببية المعاصرة أكثرًا انسجامًا وملائمة في تفسير المعجزة.

لقد كان منطق التفكير الديني عمومًا منطقيًا لا يتلاءم من حيث أدواته أو آلياته مع المنطق العلمي السائد (منطق الاستقراء)؛ لأن المنطق الديني اعتمد عبر تاريخه الطويل المنطق الأرسطي، وهذا المنطق الأرسطي لأنه طريق نظري في الوصول إلى المعرفة فإنه يختلف عن روح أبحاثهم التجريبية المعتمدة على التجربة والمشاهدة الحسية فقط.

فجاءت محاولة السيد الصدر لعقلنة المعجزة من خلال منطق الاستقراء؛ لتمثل نقلةً منهجيةً في إرساء أسس جديدة لعلم كلامي جديد، ومحاولة رائدة لإثبات العديد من القضايا الدينية اعتمادًا على العقل المعرفي المعاصر للعلوم التجريبية؛ باعتبار أنه «قريب إلى أذهان الناس؛ لأنهم عهدوه في تجاربهم الحسية اليومية وعهدته الحضارة الغربية وشادت عليه بنيانها وصرحها العلمي والحضاري؛ ولذلك فإنه قريب إلى روح الحضارة» [انظر: قيادرة، التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر، ص 88].

كما أن منطق الاستقراء يمثل منهج معرفي عام لكل إنسان بغض النظر عن اختصاصه أو توجهاته؛ ولذا كانت مثل تلك المحاولات التطبيقية المعاصرة وفي العديد من من مسائل علم الكلام مثل إثبات الصانع والتعرف على صفاته وإثبات نبوة الرسول الأكرم محمد، وغيرها حلًا لتلك المشكلة، وتأكيدًا على اتفاق العلم والدين في الأساس المنطقي، لاكتشاف الواقع من خلال بناء أطروحة لنظرية معرفية جديدة أسماها السيد الصدر «المذهب الذاتي في المعرفة».

الخاتمة

من خلال ما تم أستعراضه من مطالب سابقة، تتضح جملة من النتائج أهمها:

1- أنّ تناول المعجزة الدينية وهي من المباحث الكلامية ضمن بحث السببية التي هي من أهمّ المباحث الفلسفية، يمكن إرجاعه لوجود علاقة وثيقة بين تفسير المعجزة أو تبريرها وبين الموقف الفكري من مفهوم السببية، وهذا هو منشأ العلاقة بين مبحث السببية الفلسفي ومبحث المعجزة الدينية كاصطلاح كلامي.

2- أن هنالك اتجاهين متقابلين ومشهورين في تفسير المعجزة أو تبريرها وإمكانها هما تيار المتكلمين الأشاعرة وتيار الفلاسفة المشائين.

3- المتكلمون في تفسيرهم المعجزة برّروا في الأغلب حصولها بخرق العادة الإلهية، أو تعطيل قانون السببية الخاصّة الطبيعية للقائلين به عندما يأتي المسبّب، منفكاً عن سببه العادي الذي يقترن به، وجعل المعجزة هي فعل الله المباشر معناه أنّ المعجزة تحدث بعلةٍ بديلةٍ.

أما مشهور متكلمي الشيعة وجمهور الفلاسفة وهم المشاءون فاتّجهوا للبحث عن كنه المعجزة وحقيقتها، وتوصّلوا إلى أنّ المعجزة ليست بمعنى استبدال علةٍ بأخرى؛ لأنّ هذا الفرض باطل فلسفياً بنظرهم؛ لوجود العلاقة الواقعية بين السبب والمسبّب (علاقة ليست تعاقديةً أو اعتباريةً).

وإنّ ما نعتقده خرقاً للقانون الطبيعي أو الواقعي بحسب الظاهر هو ليس كذلك، وإنّما يعود لأحد أمرين:

أ- أنّ القانون الذي تمّ خرقه بحسب الظاهر، لم يكن القانون الطبيعي أو الواقعي منذ البداية.
ب- حاكمية قانون على قانون؛ أي القول بالعلية الطولية، فالقوانين الطبيعية مثلاً في طول القوانين الروحية الميتافيزيقية.

4- هذه الثنائية والمقابلة بين الفلاسفة والمتكلمين في الموقف الفكري من السببية تجدد مرةً أخرى في العصر الحديث بين من أخذوا بالضرورة العقلية أمثال ديكارت (René Descartes) وإسبينوزا (Baruch Spinoza) ولايبنتز (Gottfried Leibniz) وغيرهم من الفلاسفة العقليين، وبين الذين أنكروا مثل تلك الضرورة مثل ديفيد هيوم (David Hume) وبيتراند راسل (Bertrand Russell) ومن هو على شاكلتهم، من الفلاسفة التجريبيين

والحسنيين، والذين يرون أنّ العلاقة بين السبب والنتيجة هي علاقة عرضية وذات ضرورة تجريبية أو نفسية لا أكثر.

5- التوصل إلى أنّ المتكلمين والفلاسفة وإن اعتبروا المعجزة خارقة للعادة المألوفة أو القدرات البشرية بشكل عامّ، إلّا أنّها غير خارقة لأحكام العقل (عقلنة المعجزات)، أي أنّ المعجزة ممكنة عقلاً لدهما، ولا تشدّ عن قانون السببية العامّ؛ ولذا هي لا ترادف المصادفة المطلقة التي تعني وقوع أمر بغير سبب؛ لأنّ لازم ذلك عدم إمكانية إثبات أيّ قانون علمي أو طبيعي، بل سوف يتزلزل حتّى إمكانية إثبات وجود الله تعالى.

6- التوصل إلى أنّ المعجزة بمفهومها الديني أصبحت في ضوء السببية المعاصرة والمنطق العلمي الحديث (منطق الاستقراء) مفهومةً بدرجة أكبر ممّا كانت عليه في نظر السببية الكلاسيكية (التقليدية)؛ لأنّ السببية التقليدية كانت ترى نظام العالم تحكمه الحتمية المطلقة من خلال السببية الميكانيكية، ولكنّها في السببية المعاصرة أصبحت ممكنة عقلاً وواقعاً؛ نتيجة تحوّل العلاقة الحتمية بين الظاهرتين في السببية التقليدية إلى قانون الاقتران بين الظاهرتين دون افتراض تلك الضرورة الغيبية المطلقة؛ باعتبار أنّ السببية المعاصرة وبحسب منطق العلم الحديث (منطق الاستقراء) لا تفترض وجود تلك الضرورة الحتمية.

7- التوصل إلى أنّ مفهوم السببية عند الإسلاميين تجاوز مفهوم السببية عند الغربيين في بعض تصوّراته وخصائصه في مجال الانتهاء إلى علّة أولى غير معلولة تكون التفسير الأخير للعلّة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399 هـ.

الطريحي، فخر الدين بن محمد علي، مجمع البحرين، تحقيق: أحمد الحسيني، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، 1408 هـ.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع: د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1998 م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، تهافت التهافت، تقديم وتعليق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001 م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا القاهرة، دار المعارف، ط 7.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، النكت الاعتقادية، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1993 م.

الكاكائي، قاسم، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2005 م.

مطهري، مرتضى، النبوة، بحوث وحوارات الاتحاد الإسلامي للأطباء، ترجمة: جواد الكسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، 1419 هـ.

مطهري، مرتضى، الرؤية الكونية التوحيدية، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، 1983 م.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1996 م.

العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، منشورات مكتبة المصطفوي، قم المقدسة.

القوشجي، علي بن محمد علي بن محمد، شرح التجريد (الشرح الجديد في شرح التجريد في علم الكلام)، الشريف الرضي، قم المقدسة.

الفادي، السيد، السببية في العلم، دار التنوير، بيروت، ط 1، 2006 م.

كارليل، إليكس، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، ط 3، 1984 م.

قيادة، الأسعد بن علي، التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر، مركز الأبحاث العقائدية، قم، ط 1، 1424 هـ.

الصدر، محمداقر، بحث حول المهدي، تحقيق وتعليق: عبد الجبار شرارة، دار الغدير، قم، 1997 م.

الصدر، محمداقر، المرسل، الرسول، الرسالة، الدار العالمية، بيروت، 1986 م.

البلاغي، محمدجواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، نشر مؤسسة البعثة، قم المقدسة، 1420 هـ.

القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، نشر مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1405 هـ.

معرفة، محمدهادي، التمهيد في علوم القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ط 3، 1997 م.

الحكيم، محمداقر، علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط 3، 1417 هـ.

الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 3، 1974 م.

الحسن، حسن، الإعجاز اللوني في القرآن الكريم (حقيقته، وأدلته، وآثاره)، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية، قم، ط 1، 2017 م.

النشار، علي سامي، مناهج البحث العلمي عند المسلمين، دار النهضة العربية، بيروت، ط 3، 1984 م.

مصباح اليزدي، محمدي، دروس في العقيدة الإسلامية، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط 2، 1993 م.

التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، إلهيات الشفاء، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، 1404 هـ.

الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد، مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.

القمي، عباس، تعريب منتهى الآمال في تواريخ النبي والآل، تعريب: هاشم الميلاني، جماعة المدرسين، قم المقدسة، د.ت.

ابن عربي، الفتوحات المكية، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، بيروت، د.ت.

مطهري، مرتضى، الدوافع نحو المادية، دار المعارف لمطبوعات، بيروت، ط 1، 1977 م.

ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحکم، تعليقات: أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946 م.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 1417 هـ.

محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009 م.

الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار الفكر، د.ت.

القاضي عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1988 م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت، 1407 هـ.

السبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ترجمة: جعفر الهادي، مؤسسة الصادق عليه السلام، ط 1، 1998 م.

جوادى آمل، تبيين براهين اثبات خدا، تحقيق: حميد پارسانيا، مركز نشر اسراء، قم، ط 5، 1386 ش.

نصوص معاصرة، مجلة فصلية، العدد: 21، السنة السادسة، بيروت، شتاء 2011 م.

David Hume, David Hume, Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. SELBY-BGGE, Therd edition notes, Oxford University Press 1975.