إعادة القراءة لأسس دلالة المعجزة على صدق النبوّة

الأستاذ المساعد الدكتور محمد مهدي شاهمرادي
جامعة مازندران- بابلسر- إيران
mm.shahmoradi@umz.ac.ir

Rereading of the Principles of the Implication of the Miracle on the Truth of Prophecy

mohammad Mahdi shahmoradi
Assistant Professor of Mazandaran University ,
University of Mazandaran , Babolsar

الملخص:-

اعتبر المتديّنون المعجزة واحدا من طرق إثبات النبوّة. فيما أن المعجزة لا تثبت نبوّة مقدّمها إلا أن تُقبل دلالة هذه الظاهرة على صدق ادعاء مقدّمها. ويتم إثبات هذه الدلالة على أساس تبيين الحسن والقبح العقليين وبعد الإيمان بوجود الله العالم القادر الحكيم. وتشق الطريق إلى ذلك قواعد "وجوب اللطف" و"قبح الإغراء بالجهل" و"امتناع نقض الغرض" في ما يتعلق بالله سبحانه وتعالى. أما نتيجة الدراسة فستكون إثبات الدلالة العقلية والبرهانية للمعجزة على صدق ادعاء مقدّمها.

الكلمات المفتاحية: المعجزة، صدق النبيّ، دلالة المعجزة، الحسن والقبح العقليين، الحكمة الإلهية.

Abstract:-

The pious have considered the miracle as one of the ways to prove prophecy. The prophet will be proved by the miracle if the implication of this phenomenon is accepted on the truth of its asserter. The proving of such implication is based on intellectual virtue and evil, after the reception of the existence of God, who is all-omniscient, all-mighty, and all-wise. On this subject, the rules of "the necessity of grace," "the evil of deceit to ignorance," and "refusing to defeat the purpose" on God are efficient. The result of the discussion will be the proving of the intellectual and discursive implication of the miracle on the truth of its asserter.

Key words: miracle, the truth of the prophet, the implication of the miracle, intellectual virtue and evil, divine wisdom.

بيان القضية:

إن الإنسان و من أجل التحرك على مسار السعادة وعدم الانحراف عنه كان ولا يزال بحاجة إلى القائد والدليل أو الهادي، ولهذا السبب كان الإنسان الأول نفسه نبيا. ولكن كما كان هناك هداة قد بُعثوا بأمر من الله العزيز الحكيم كانوا يقومون بإرشاد وهداية الناس، فكان هناك على مر الزمن قراصنة متظاهرون بالنبوّة أيضا يقومون بالاحتيال والمراوغة امتثالا لأوامر الشيطان وبذلك كانوا يحرّفون الناس عن الصراط المستقيم. ولكن كيف يمكن تمييز الهادي عن المتظاهر بالهداية وتمييز النبي عن المتظاهر بالنبوة؟ ولتحقيق هذه الغاية قد تم اقتراح طرق مختلفة أوضحها وأكثرها قيادة إلى اليقين، هي المعجزة.

فإن الناس الذين بُعث إليهم نبيّ كانوا يطلبون منه آية واضحة تثبت علاقتها الخاصة بالله تعالى؛ فالأنبياء الصادقون كانوا أشخاصا حسني الماضي والسمعة وعقلاء ذوي المنطق قادرين على تقديم المعجزة بإذن من الله العلي القدير بجانب مجموعة قرائن الأحوال وقوة الاحتجاج. ولكن المتظاهرين الكاذبين بالنبوة أي المتنبّين كانوا عاجزين عن تقديم معجزة خارجة عن قدرة الإنسان ليُثبتوا ادعاءهم.

وبعد وقوع المعجزة كان يطرح هناك سؤال وهو لماذا يكون قيام مدّعي النبوّة بإظهار المعجزة دليلا على كونه نبيّا؟ ما هو وجه الاستدلال؟ هل تدل المعجزة أساسا دلالة برهانية على صدق من يقدمها؟

هذا سؤال مهم للغاية، لأن ضلال الإنسان وهدايته يعتمدان على الرد عليه. إذا لم تدل المعجزة على صدق مقدمها، فتتعرض نبوّة الأنبياء وشرائعهم للتشكيك؛ ومع أن هناك طرق أخرى لإثبات النبوّة، إلا أنه لا يمكن المرور مرّ الكرام على هكذا طريق مؤثر وفاعل. إذن يكون الرد على السؤال المذكور أمرا ضروريا للغاية.

فلهذا وفي إطار موضوع النبوّة قد طرح المتكلّمون موضوعا بعنوان "طرق معرفة صدق النبي" وكذلك قاموا بدراسات عديدة حول المعجزة. ومن الأمور المدروسة هو وجه دلالة المعجزة. وإذ إن القرآن هو إحدى المعجزات وبل المعجزة الوحيدة التي هي حية وخالدة، فتم في بعض من كتب العلوم القرآنية أيضا دراسة موضوع دلالة المعجزة؛ مع أن الكتب

الكلامية تتميز بغناء أكثر في دراسة هذا الموضوع. وفي القرون الأخيرة قام المستشرقون بتشكيك جاد في دلالة المعجزة، ولهذا السبب تناول قليل من الكتب أيضا موضوع دلالة المعجزة وذلك بتوجه كلامي جديد وطبعا بنقد المستشرقين ، ومن هذه الكتب مثلا: كتاب "التناقض الظاهري أو الموحي بالغيب" تأليف محمد أمين أحمدي .

معرفة مفهوم الدلالة

"الدِلالة" أو "الدَلالة" - بكسر وفتح الدال - كلتاهما بمعنى واحد ومصدر للفعل الثلاثي المجرد من جذر "دلل" (ابن منظور، طبع ١٤١٤هـ، ج١١، ص ٢٤٨ و٢٤٩؛ راغب الإصفهاني، طبع ١٤١٢هـ، ص ٣١٧). ويكتب ابن فارِس قائلا: "(جذر) الدال واللام (د.ل) له أصلان (معنيان): أحدهما إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر (المعنى الآخر) اضطراب في الشيء... و"الدليل": الأمارة في الشيء وهو بيّن الدَّلالة والدِّلالة (أي كلتاهما صحيحة سواء كان بكسر الدال أم بفتحها) (معجم مقاييس اللغة لابن فارس، طبع ١٤٠٤هـ، ج٢، ص٢٥٩).

أما المفهوم لـ "الدلالة" الذي هو المقصود في هذه الدراسة، فهو المستقى من الأصل المعنوي الأول الذي ذكره ابن فارس. ويرى العلّامة المصطفوي أن هذه المادّة لها جذر أو أصل واحد فقط، أما معانيها الأخرى فهي ليست إلا فروعا لها. وسماحته كتب بعد أن أورد رأي ابن فارس، يقول:

((والتحقيق، أنَّ الاصل الواحد في هذه المادّة، هو صيرورة شيء بحيث ينبئ عن شيء آخر ويريه؛ أعمّ من أن يكون لفظاً أو غيره، و هذا الإنباء أعمّ من أن يتحقّق بقصد أو غير قصد)) (المصطفوي، طبع ١٤٢٦هـ، ج١٠، ص٦٦).

إذن ينتقل الذهن ونتيجة الدلالة، من شيء إلى شيء آخر؛ وهكذا انتقال ذهني ليس دون سبب وسببه هو العلاقة الذهنية المتينة التي توجد بين شيئين؛ وهذه العلاقة المتينة هي في حد ذاتها ناجمة عن ملازمة تتحقق بين شيئين في خارج الذهن. ولهذا الملازمة أنواع؛ ولهذا السبب تنقسم الدلالة هي الأخرى إلى ثلاثة أقسام: العقلية والطبعية والوضعية.

القسم الأول: الدلالة العقلية

الدلالة العقلية تتحقق عندما توجد ملازمة ذاتية بين الوجود الخارجي للدالّ والمدلول،

مثل الأثر الذي هو يرافق المؤثر ولا يمكن أن ينفصل عنه. ففي مثل هذه الحالات، يطلع العقل على وجود المؤثر عندما يطلع على وجود الأثر وبالعكس؛ فعلى سبيل المثال: إن ضوء النهار يطلعنا على مؤثره وهو شروق الشمس (وحسب إيضاح قدّمه الموحوم مظفّر فإن الملازمة العقلية توجد بين العلة والمعلول فقط). واعتبر البعض وإكمالا لما تقدم، أن الاستلزام العقلي بين معلولين لعلة واحدة هو الآخر ملازمة عقلية؛ ويأتي كمثال على ذلك أن نطلع على وجود الحرارة بعد رؤيتنا دخان النار (التهانوي، طبع ١٩٩٦م، ج٧، ص٧٨٨). في الحقيقة وفي هكذا حالة نطلع أولا وبرؤية المعلول (الدخان) على العلة أو السبب (النار) ثم نطلع على المعلول الثاني (الحرارة) برؤية تلك العلة أو السبب. (إذن يوجد هنا في الحقيقة ملازمتان عقليتان).

القسم الثاني: الدلالة الطبعية

هذه الدلالة تتحقق عندما تكون هناك ملازمة بين شيئين حسب اقتضاء طبيعة الإنسان؛ أي إن وجود وعدم هذه الدلالة يعتمدان على طبيعة الناس. فعلى سبيل المثال تقتضي طبيعة بعض من الناس أن يقولوا عند شعورهم بالألم "آخ". ففي هذه الحالة وعند سماع هذا اللفظ، نكشف أن الشخص يشعر بالألم، وإذا لم تكن طبيعة الشخص ذلك، فلا ينتقل ذهننا إلى شيء، كما وفي هذه الحالة لن توجد هناك هكذا دلالة أيضا. فلذلك، ليست الدلالة الطبعية وخلافا للدلالة العقلية، أمرا ذاتيا وبل هي أمر قابل للمخالفة.

القسم الثالث: الدلالة الوضعية

هذه الدلالة تتحقق عندما تتم ملازمة بين شيئين من نوع الوضع والاتفاق؛ أي يُتفق على أن يدلّ وجود شيء على وجود شيء آخر. ففي هذه الحالة وطبقا للاتفاق سينتقل الذهن إلى وجود الثاني فور اطلاعه على وجود الأول. مثل رسوم الألفباء التي وضعت لتدل على ألفاظ ولولا هذا الاتفاق لما وجدت أية ملازمة لا ذاتية ولا طبعية بين الرسوم والألفاظ.

تقسيم الدلالة على أساس الإقناع

في نوع آخر من التقسيم تنقسم الدلالة على البرهانية والإقناعية.

"الدلالة البرهانية" تأتي عندما يكون شيء ما على حالة يؤدي العلم به إلى العلم (قناعة محسومة أو متأكدة) بشيء آخر. ففي هذه الحالة يسمى الشيء الأول بـ "البرهان" أو "الدليل البرهاني". أما الدلالة الإقناعية فهي تأتي عندما يقود العلم أو الظن بشيء إلى الظن (قناعة ظنية) بشيء آخر. ففي مثل هذه الحالات يسمى ذلك الشيء الأول بـ "الأمارة" أو "الدليل الإقناعي". (جبر، فريد -دغيم، سميح -العجم، رفيق -جهامي، جيرار، طبع ١٩٩٦م، ص٣٦٧).

معرفة مفهوم المعجزة

"المُعجزة" تنحدر من أصل "عجز" الذي لها في اللغة معاني مختلفة ومشتقات كثيرة، ولكن ابن فارس أعاد جميعها إلى أصلين معنويين، قائلا:

"العين والجيم والزاء (عجز) لها أصلان صحيحان: يدل أحدهما على الضعف، والآخر على مؤخر الشيء. فالأول عَجِزَ عن الشيء يعجز عَجْزاً، فهو عاجزٌ، أى ضَعيفٌ. (ابن فارس، طبع ١٤٠٤هـ، ج٤، ص ٢٣٢).

أما العلاّمة المصطفوي فهو يعتبر مادة "عجز" ذات اصل واحد وهو بمعنى "ضد القدرة" (تكان تكون مترادفة مع الضعف) (المصطفوي، طبع ١٤٢٦هـ، ج ٨، ص٣٨). وهذا المعنى لمادة "عجز" مقبول لدى اللغويين الآخرين أيضا. فالجوهري في الصحاح وابن منظور في لسان العرب اعتبرا العجز بمعنى الضعف. (الجوهري، بي تا، ج٣، ص٨٨٣؛ ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج٥، ص٣٦٩).

أما الراغب الإصفهاني فمع أنه يعتبر الأصل المعنوي لمادة "عجز" بمعنى "التأخر عن الشيء" لكنه يؤكد أن معناه العرفي أو المعروف هو "القصور عن إنجاز العمل" (الراغب الإصفهاني، طبع ١٤١٢هـ، ص٥٤٧) ولا يخفى كون هذا المعنى قريبا من معنى "الضعف".

إذن يتبين أن مفردة "العجز" تعني الضعف أو عدم القدرة. وهذه المادة تصبح متعدية عندما تنقل إلى باب الإفعال. ففي هذه الحالة تتحول "العجز" (بمعنى الكون ضعيفا أو عديم القدرة) إلى "الإعجاز" بمعنى "الإضعاف أو الجعل عديم القدرة". وما ورد في كتب اللغة متناسب أيضا مع معناها في حالة التعدية:

((أَعجزه: جعله عاجزاً و هُو مُعجزٌ)) (المصطفوي، طبع ١٤٢٦هـ، ج٨، ص٣٨):

أعجزه يعني: جعله ضعيفا وهو ((مُعجز)) أي مُضعف.

إذن ترافق كلمة الإعجاز بأي شكل كان وبأي اتجاه كان دائما (مفاهيم) التأثير والتسلط (الكون حاكما) والتفوق وهذه المفاهيم تعد خصائص لكائن قادر (وأخيرا مُعجزِ) فيما أن التأثر والخضوع للحكم و... إلخ تعد خصائص لكائن عاجز؛ إذن تلازم كلمة الأعجاز المفاهيم المذكورة وتأتي كلمة العجز مضادة لها. فلهذا السبب، أسمى المتكلّمون الأعمال الخاصة للأنبياء لإثبات نبوتهم بـ "المُعجزة"، وقد عَدَّ البعض أن تاء "المعجزة" هي تاء المبالغة واعتبرها البعض الآخر هادفة إلى نقل المفردة من الوصفية إلى الإسمية. راجع في هذا المجال: (التفتازاني، ١٤٠٩ هـ، ج ٥، ص ١١). كما وفي عرف عامة الناس أيضا يسمى كل عمل يخالف العادة بـ "المعجزة".

المعجزة كمصطلح

يقول الخواجة نصير الدين الطوسي في تعريفه المعجزة باختصار ما يأتي:

((هو ثبوت ما ليس بمعتاد (او نفي ما هو معتاد) مع خرق العادة ومطابقة الدعوي)) (الطوسي، طبع١٤٠٧هـ، ص ٢١٤)، أي مطابقة لدعوى مقدّمها.

وقد أشار الخواجة الطوسي في تعريفه إلى عنصرين:

العنصر الأول هو "خرق العادة". فالمعجزة يجب أن تتضمن ثبوت أمر غير معتاد أو نفي ما هو معتاد أي يجب أن تكون غير عادية وهذا يعني أن يحدث كل ذلك بشكل خارق العادة. لأن "نوادر الطبيعة ليست دائما خرقا للعادة رغم أنها يخالف المعتاد، مثل ولادة طفل له ثلاثة أرجل أو تقع عينه فوق رأسه؛ لأنه حتى النوادر أيضا موافقة للعادة" (الشعراني، (بيتا)، ص ٤٨٩).

وهناك احتمالان حول عبارة "خرق العادة" التي وردت في كلام الخواجة الطوسي:

١- إن العبارة احترازية؛ أي لا يكفي ثبوت أمر غير معتاد وإنما يجب أن يكون في هذا الثبوت أمر إضافي وهو "خرق العادة".

٢- إن العبارة إيضاحية؛ ومع أنه بالكاد يمكن تطبيق الاحتمال الثاني على نص كتاب

"تجريد الاعتقاد" للطوسي، ولكن يبدو أن خرق العادة ليس إلا ثبوت أمر غير معتاد أو نفي أمر معتاد وإذا لم تُخرق عادة ففي الحقيقة لم يثبت أمر غير معتاد وكلا التعبيرين يفيدان حقيقة واحدة.

أما العنصر الثاني فهو "ضرورة تطابق المعجزة مع ادعاء مقدّمها". ويبدو أن مثل هذه القضية عقلية وبديهية تماما ولا تحتاج إلى أخذها بعين الاعتبار في تعريف المعجزة؛ لأنه عندما يأتي شخص بآية خارقة لإثبات صدقه ولكنها تظهر بخلاف ادعائه فتصبح هذه الخارقة المعكوسة أول دليل على كذبه؛ لأنه ادعى ما لم يصبح قادرا عليه وكان كاذبا في ادعائه. فلا يمكن له أن يكون نبيا صادقا حقيقيا.

وفي شرحه لكتاب "تجريد الاعتقاد" وبعد شرحه للتعريف المذكور نقلا عن الخواجة نصير الدين الطورسي، يعتبر العلاّمة الحلّي بدوره أن هناك عدة شروط ضرورية في المعجزة. ويرى أنه أولا يجب أن تكون الأمة التي أُرسل النبيّ إليهم (وهو أتى بمعجزة لهدايتهم) عاجزة عن الإتيان بمثل تلك المعجزة أو حتى شيء قريب منها. ثانيا أن المعجزة يجب أن تكون من صنع الله سبحانه وتعالى أو بأمر منه. ثالثا أن تقع هكذا خارقة للعادة في عهد تكليف الإنسان وليس في وقت تظهر فيه بوادر تدل على اقتراب يوم القيامة الذي لم يعد الإنسان فيه مكلّفا وإنما هو يوم يستعد فيه الإنسان للمحاسبة والمساءلة. لأنه وعند "إشراط الساعة" تلغى العادات حيث تقع خوارق عادات عديدة مثل سير الجبال وانبعاث الأموات و... إلخ.

وليست أية منها معجزة. والشرط الرابع هو أن تقع المعجزة إثر ادّعاء مدعي النبوّة (أن تقترن المعجزة بادّعاء النبوّة أو أن تكون للادعاء والمعجزة موالاة زمنية بحيث يكون يتبين أن هذه المعجزة تأتي لإثبات صدق ذلك الادعاء). خامسا يجب أن تكون المعجزة خارقة للعادة (راجع: الحلّي، طبع ١٤١٣هـ، ص ٣٥٠).

والآن نعيد في ما يأتي قراءة الشروط المذكورة:

الشرط الأول (عجز الأمة عن المعارضة)، يدل على تلك الحقيقة ذاتها التي يتضمنها المفهوم اللغوي للمعجزة أيضا كما تقدم، أي "أن تكون فائقا البشر وخارجا عن قدرة الطبيعة البشرية". هذا العنصر مفصلي وحاسم للغاية؛ لأنه لا يمكن أن يكون أمر ما معجزة

إلا أن يكون أبناء البشر - أو الأمة في الأقل التي تخاطبها المعجزة - عاجزين عن معارضتها ومنافستها أو مخاصمتها، وإلا لا ينطبق عليها المعنى اللغوي للمعجزة وكذلك لا يمكن اعتبارها دليلا على صدق مقدّمها في ادعائه. إذن يمكن القول إن العنصر الأصلي للمعجزة هو "الكون ما فوق الطبيعة البشرية".

فهنا نكشف أن عنصر "خرق العادة" الذي اعتبره العلاّمة الحلّي الشرط الخامس الضروري وأورده كثيرون ومنهم الخواجة نصير الدين الطوسي في تعريف المعجزة، يمثل في الحقيقة تعبيرا آخر عن كونها "ما فوق الطبيعة البشرية". لأن الإنسان قادر على الأمور العادية ولن يكون أمر خارجا عن قدرة الإنسان (ما يفوق الطبيعة البشرية) إلا أن يكون خارقا للعادة. فعلى ذلك يعود الشرط الخامس الذي أورده العلاّمة الحلّي إلى الشرط الأول. ولكن تعبير "خرق العادة" يتضمن إشكالية أو شائبة لا توجد في الكون "ما فوق الطبيعة البشرية" وهي أن كل أمر يفوق الطبيعة البشرية هو في الوقت نفسه خارق للعادة أيضا، فيما أن كل أمر خارق للعادة ليس بالضرورة خارجا عن قدرة الإنسان والطبيعة البشرية وبالتالي ليس معجزة.

فعلى ذلك اضطر العلماء إلى الأخذ بعبارات جديدة مثل "الكون غير قابلة للتعليم" و"ذات الحصانة من المعارضة" لكي تخرج عن إطار تعريف المعجزة خوارق عادة مثل "السحر والشعوذة" و"التكهن والتطير" اللذين ليسا معجزة. (راجع: الخوئي، طبع ١٤٢٤هـ، ص٥٤؛ السيوطي، طبع ١٤٢١هـ، ج٢، ص٢٣٨؛ معرفت، طبع ١٤١٥هـ، ج٤، ص١٦).

أما الشرط الثاني الذي اعتبره العلاّمة الحلّي أمرا ضروريا في المعجزة فهو أن تكون قد وقعت بفعل الله أو بأمر منه. فالكون إلهية هو شرط المعجزة الصادقة، ولكن لا يجوز اعتباره جزءا من حقيقة المعجزة مجردة وبمنأى عن قبول صدقها؛ ففي الحقيقة إذا وقعت معجزة وقبلنا دلالة المعجزة فنكشف أن أمرا إلهيا قد وقع ونستنتج أن مدّعي النبوة صادق في ادّعائه. إذن تدل المعجزة - وفقا للبراهين العقلية - على كونها إلهية وتكون النتيجة هي صدق مقدّمها. فعلى ذلك لا يمكن للادّعاء الذي من المقرر إثباته عن طريق المعجزة (الكون إلهية) أن يكون شرطا في المعجزة (الرضائي الإصفهاني، (بيتا)، ص ٦١ و٦٢).

يبدو أن العنصرين الثاني (ضرورة تطابق المعجزة مع ادّعاء مقدّمها) والخامس يشيران

إلى حقيقة واحدة. ويجدر الإيضاح في هذا المجال بأنه إذا وقع أمر خارج عن قدرة البشر، لا يجوز أن نسميه بالمعجزة - وليس الكرامة - إلا أن يصدر بهدف إثبات منصب إلهي (النبوّة أو الإمامة) لمقدّمه (السبحاني، طبع ١٤١٢هـ، ج٣، ص٧١؛ دغيم، طبع ١٩٩٨م، ج٢، ص١٠٦١؛ الدغيم، ج٢، ص٦١٥)، حيث أن العقل يقتضي أن المعجزة ولتحقيق هذا الهدف لابد لها أن تقع وفقا لادّعاء مقدّمها (العنصر الثاني). كما ولابد لها أن تقترن بادّعاء منصب إلهي من قبل مقدّمها أو بعبارة أخرى أن تقع بعد مثل هذا الادّعاء؛ شريط أن لا تكون الفترة الزمنية بين الادّعاء وظهور المعجزة بقدر لا يمكن به ربط بعضهما بالبعض (العنصر الخامس)؛ وإلا لن يتم تصديق ادّعائه ولن يثبت منصب له. فعلى ذلك لا يتم إثبات النبوّة (أو أي منصب إلهي آخر) وتحقيق الهدف المنشود إلا بعد أن تبيّن ترابط وتطابق ادّعاء النبوّة والمعجزة. إذن تكون هذه العناصر مأخوذة عقليا من هدف صدور المعجزة؛ وهو الهدف الذي نعتبره شرطا لحقيقة المعجزة ونعتبر عدمه بمعنى عدم تحقق المعجزة كما يصطلح. فالآن إذ تمت دراسة تعريفين للمعجزة وأشير في طياتها إلى آراء العلماء الآخرين، فيمكن تقديم تعريف دقيق للمعجزة.

فالمعجزة هي "أمر يفوق الطبيعة البشرية (خارج عن قدرة البشر) يكون قد صدر بهدف إثبات منصب إلهي لمقدّمه" ، أي النبوّة أو الإمامة؛ ولكننا أوردنا تعبيرا مطلقا ليشمل الآراء المختلفة في هذا الموضوع ولا ننوي انتقاء رأي محدد ، (إن أقرب تعريف إلى التعريف المذكور هو ما قدمه آية الله الخوئي وورد في "البيان" (الخوئي، بي‌تا، ص٣٦)).

وهذا التعريف مكون من عنصرين:

١- الكون فائقة الطبيعة البشرية. وهذا العنصر شامل للعديد من الشروط والقيود الخاصة للمعجزة. فإن "خرق العادة" و"الحصانة من المعارضة" و"الكون غير قابلة للتعليم" أمور اعتبرناها ضرورية للكون فائقة الطبيعة البشرية.

٢- أن يكون ذلك الأمر الفائق للطبيعة البشرية قد صدر بهدف إثبات منصب إلهي. ويستلزم ذلك أولا أن يقترن صدور المعجزة بادّعاء من قبل مقدّمها وثانيا أن تكون هناك موالاة عرفية بين الادّعاء والمعجزة ليمكن اعتبارهما مترابطة وثالثا أن تتطابق المعجزة في صدورها مع ادّعاء مقدّمها. إذا لم يتم الالتزام بأي من الأمور

المذكورة، فلا يرى العقل تناسبا بين الأمر الواقع ومقدّمه.

ويبدو أن موضوع "التحدي" هو الآخر يمكن فهمه من التعريف المذكور؛ لأنه عندما يدّعي الشخص الذي يدّعي منصبا إلهيا أن لديه آية تفوق الطبيعة البشرية وتثبت صدق كلامه، فهو في الحقيقة يدّعي أن أي إنسان لا يمكن له أن ينافسه أو يخاصمه (وإلا لن يثبت صدق ادّعائه)، بحيث يرى القاضي عضد الدين الإيجي أن التصريح بالتحدي ليس من الضروري (الإيجي، طبع ١٣٢٥ هـ، ج ٨، ص ٢٢٤). أما التحدي الضمني فهو يكمن في أية معجزة.

ومن العنصرين للتعريف، يفهم العنصر الأول بوضوح من المفهوم اللغوي "للمعجزة" أيضا. وفي المفهوم اللغوي للمعجزة أشير إلى أن هذه المفردة تلازم مفهومي "التفوق" و"التسلط" (الكون حاكما). كما إن المعجزة المصطلحة (العرفية) هي الأخرى من الأمور التي يقدر عليها الإنسان العادي ولها سبب غالب لا يكون مغلوبا أبدا. وهذا التفوق يتسبب في أن يكون مخاطب المعجزة (الإنسان) عاجزا عن تحقيقها وأن تكون المعجزة أمرا يُعجز بالفعل. أما العنصر الثاني للتعريف، فهو عنصر كلامي وبعيد عن المفهوم اللغوي للمعجزة.

كيفية دلالة المعجزة على صدق مقدّمها

بعد التعرف على المفهوم المصطلح للدلالة وأقسامها وكذلك مفهوم المعجزة، يجب تشخيص القسم الذي تأتي دلالة المعجزة على صدق مدّعي النبوّة جزءا منه.

لقد كتب الشهيد المطهّري في كتاب "النبوّة" بعد ذكره أنواع الدلالة، يقول:

"هل هكذا – من باب الدلالة الوضعية – تكون دلالة المعجزة على صدق النبوّة؟ اي هل تعاقد الله مع الناس مسبقا أنه إذا رأوا أحدا تصدر عنه هكذا أعمال – المعجزات – فعليهم أن يعلموا أنه مبعوث من جانبي وهو صادق في كل ما يقول؟!. من المؤكد أن الأمر ليس كذلك، لأن الله يرسل إلى الناس عبر الأنبياء كل ما أراد أن يرسله ونحن في الوقت الحاضر نريد إثبات الأنبياء أنفسهم. إن "الدلالة الطبيعية" تعني الدلالة التجريبية...، ومن المؤكد ليست دلالة المعجزة حتى من هذا النوع، لأنها ليست من الأمور التجريبية للإنسان ، فالواقع أن طبيعة المعجزة ليست ظاهرة للبشر ولم يجربها الإنسان ليعلم ما إذا كانت تتضمن اقتضاء الدلالة على

صدق مدّعي النبوّة أم لا؛ وهذا الأمر أوضح بخصوص النبي الأول والمعجزة الأولى ، إذ أن الدلالة العقلية تعني الدلالات الاحتجاجية، مثل دلالة المعلول على العلّة... إلخ، ودلالة المعجزة تعد من هذا النوع من الدلالات" (المطهّري، بيتا، ج ٢٦، ص١٨٧ و١٨٨).

ومن الجدير للإيضاح هنا أن دلالة المعجزة على صدق مقدّمها - الذي يدّعي منصبا إلهيا - لا يمكن أن تكون دلالة طبيعية أو وضعية ، مع أن الأشاعرة يعتبرون دلالة المعجزة دلالة وضعية ؛ راجع في ذلك: (الآمدي ، ١٤٢٣ هـ، ج ٤، ص ٢٤ إلى ٢٦) ، وبخصوص دحض هذا الرأي راجع: (الخوئي ، ٢٠٠٣ م، ص ٥٩، ٦٠) ؛ إذن تكون دلالتها عقلية لامحالة. وسبب ذلك يكمن في أن "المقياس الوحيد في معرفة الأمور، هو العلم الأوّليّ الضروري أو العلم البديهي وما ينتهي إلى هذا العلم. والتعرف على هذا العلم البديهي لا يتحقق إلا بالعقل ولا دور للحس والتجربة أو النقل والرواية في التعرف عليه. فلهذا تعتمد المعرفة الحقيقية على العقل الخالص الذي يخلو من فوضى الجدل والسجال ودسيسة الخيال. وبخصوص ذلك سأل ابن السكّيت الإمام الرضا عليه السلام وهو كان يسأله عن سبب تنوع المعجزات: ما هي اليوم حجة الله على الناس؟ فقال الإمام: ((... الْعَقْلُ؛ يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ، وَ الْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُه...)) (الكليني، طبع ١٤٢٩هـ، ج١، ص٥٦)، لأنه لا يمكن تمييز النبي الصادق عن المدّعي الكاذب للنبوّة إلا بفضل معرفة الله وأسمائه الحسنى ومنها الربّ والهادي و... إلخ؛ أما معرفة الله فهي لا تمكن إلا بفضل العقل الخالص الطاهر والبرهان المجرد. لأن الحسّ ليس قادرا على معرفة الله. لأنه كائن لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (القرآن الكريم)" (الجوادي الآملي، طبع ١٤٣٠هـ، ص ٢٢ و٢٣).

أما صاحب تفسير "الكشّاف" ونظرا لقاعدة "الحسن والقبح العقليين" يعتبر ظهور المعجزة على يد الإنسان الكاذب مخالفا عقلا لحكمة الله سبحانه وتعالى؛ وهو يرى عند تعريفه للمعجزة قائلا: ((المعجزة تصديق من الحكيم الذي لا يفعل القبيح لمن يجريها علي يده و لا يجوز أن يصدّق إلا الصادق، فيصير لذلك صادقاً بالمعجزة)) (الزمخشري، طبع ١٤٠٧هـ، ج ٤، ص ١٢٨).

إذا تم إثبات دلالة المعجزة على أساس البراهين العقلية فسوف تكون هذه الدلالة برهانية وهذا يكون في حد ذاته أنجع رد على الذين يعتبرون دلالة المعجزة إقناعية. فإن

المعجزة لا تكون دليلا على الصدق إلا لدى الشخص الذي يؤمن بالله الواحد القادر العليم الحكيم؛ وهو الله الذي ليس متقاعدا بل هو المدير المدبّر لعالم الكون. فإذا لم يثبت إله بهكذا صفات بالبراهين العقلية لدى مخاطَب المعجزة، فلا يجوز إلزامه بقبول دلالة المعجزة. فعلى ذلك تكون دلالة المعجزة - في حال إثباتها - دلالة عقلية وتكون الملازمة بين المعجزة وصدق مقدّمها أمرا ذاتيا لا يمكن مخالفته.

ومع أن الأشاعرة الذين كما يقول آية الله الخوئي "لا يقولون بقاعدة الحسن والقبح العقليين (بل يقولون بأن العقل عاجز عن إدراك حسن الأشياء وقبحها)، يتعذر تصديقهم النبوّة (بواسطة المعجزة) لامحالة، وهذا من مفاسد القول بعدم الحسن والقبح العقليين لأن المعجزة لا يمكن أن تكون دليلا على صدق النبوّة إلا أن يعتبر العقل ظهور المعجزة على يد إنسان كاذب مرفوضا وقبيحا؛ ولكن إذا كان عقل الإنسان عاجزا عن ذلك، فلا يمكن تمييز الصادق عن الكاذب في الادعاء" (الخوئي، بي‌تا، ص ٣٩).

وتابع الخوئي وهو ينقل عن "فضل بن روزبهان" الأشعري قوله ردا على هذا الإشكال بأنه: "مع أن صدور الفعل القبيح عن الله ممكن، ولكن عادته تقوم على أن تجري المعجزة على يد إنسان صادق وليس كاذب؛ إذن لا يستلزم قول الأشاعرة بعدم الحسن والقبح العقليين، غلق الباب أمام تصديق الأنبياء"؛ ولكن آية الله الخوئي يعتبر هذا الكلام مرفوضا لأسباب ومنها حيث يقول: "إن هذه العادة التي يتحدث عنها روزبهان، ليست من الأمور التي تدرك بواسطة الحس والعين والأذن. بل إن الطريق الوحيد لفهمها هو العقل وإذا عجز العقل عن كشف حسن وقبح الأشياء، فلا يمكن له أن يكشف هذه العادة أيضا. والأمر الآخر أن "العادة" هي من الأمور الحادثة التي تحصل نتيجة تكرار العمل وعلى مر الزمن، إذًا وفي هذه الحالة ما هو دليل إثبات النبوّات الثابتة الماضية (النبوّات القديمة)، قبل استقرار هذه العادة؟" (المصدر ذاته، ص٤٠).

وعلى امتداد ذلك، يتم أولا بيان صفة الحكمة ، إذ أن براهين إثبات وجود الله ومنها برهان الإمكان والوجوب وبرهان النظام و... إلخ تكفي لإثبات الصفات الأخرى، وعلى سبيل المثال راجع: (السبحاني، طبع ١٤١٢ هـ ج١، ص٢٧ إلى ٧٢ ، ثم وباستخدام نتائج ذلك، يتم إيضاح وجه دلالة المعجزة. والنتيجة أن إثبات دلالة المعجزة على صدق المدّعي

يعتمد على إثبات الحسن والقبح العقليين والاستفادة من نتائجه (ومنها العدل والحكمة الإلهيين) (الرباني الجولبايكاني، طبع ١٤١٨ هـ، ص ٦٣ و٦٤).

تبيين الحكمة الإلهية على أساس الحسن والقبح العقليين:

إن الحسن والقبح العقليين يمثلان قاعدة لها استخدامات كثيرة في العلوم الإسلامية. وهناك في علم الكلام أمور عديدة تقوم على أساس القول بهذه القاعدة ومنها "ضرورة معرفة الله" و"بعثة الأنبياء" و"عصمة الأنبياء" و"العدل والحكمة الإلهيين" وكذلك "دلالة المعجزة على صدق مقدّمها". كما إن الأخلاق وفي حالة رفض هذه القاعدة تؤدي إلى النسبية فتتهدم البنى التحتية لعلم الأخلاق بحيث أنه لن يعود يبقى أي معنى للقيم الأخلاقية الثابتة والقيم المضادة. وهذه القاعدة لها دور مهم في كل من الفقه وأصول الفقه أيضا (راجع: المصدر ذاته، ص ٧- ١٣). فيجب أولا كشف المعايير التي تم على أساسها تبيين "قاعدة الحسن والقبح العقليين"؛ ثم وبعد تبيين موضع النزاع، تتم دراسة أدلة القائلين.

١- **معايير التحسين والتقبيح العقليين** (هذا الجزء من النص مأخوذ من: السبحاني، بي‌تا، ج١، ص١١ إلى ١٥)

أ- التحسين والتقبيح الذاتيان

إذا كان الفعل الصادر عن فاعل مختار على حالة أنه إذا نظر العقل إلى ذلك الفعل - بدون الأخذ بشيء آخر مثل المصالح والمفاسد و... إلخ - فهو يحكم أنه حسن فيجوز القيام به أو أنه قبيح فيجب الابتعاد عنه، فمثل هذا الحكم (الذي صدر بالنظر إلى ذات الفعل فقط ولا شيء آخر)، يسمى بالتحسين والتقبيح العقليين الذاتيين، مثل العدل والظلم اللذين يدرك العقل وبالاستقلال حسن الأول وقبح الثاني.

ب- التحسين والتقبيح على أساس المصالح والمفاسد

هذه الرؤية، لا تجعل الفعل ليصبح موضوع الحسن والقبح تلقائيا وإنما يتم الحكم بحُسنه من منطلق كونه مصدرا للمصلحة وإذا كان مصدرا للمفاسد يتم الحكم بقبحه. والمقصود من المصالح والمفاسد، هو الأغراض المعقولة التي يقوم عليها نظام الحياة الإنسانية ودوامه. فعلى ذلك، كل ما يتسبب في قوام الحياة الإنسانية فهو حسن وإلا فقبيح.

أما المفيد في بحثنا فهو "التحسين والتقبيح الذاتيان" حيث يحكم العقل بحسن وقبح الفعل بدون الأخذ بفاعله والغرض منه وانطباقه أو عدم انطباقه مع المصلحة. لأن الغرض من طرح موضوع الحسن والقبح العقليين، هو دراسة الأفعال الإلهية ومعرفة الأعمال التي يجوز أو يمنع صدورها عن الله، وبافتراض قبول الحسن والقبح العقليين، تسري تلك القاعدة على الأفعال الإلهية بالمعيار الأول فقط.

٢. أدلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين

نورد هنا وبحالة عابرة دليلين لإثبات تلك القاعدة.

الدليل الأول على الحسن والقبح العقليين هو أن عقل أبناء البشر، وحتي الذين لا يؤمنون بأية شريعة أو الذين ينكرون وجود الله، يحكم بحسن وقبح بعض الأعمال. فعلى سبيل المثال يحكم العقل بحُسن "العدل" و"الصدق" و"الأمانة" وقبح "الظلم" و"الكذب" و"الخيانة" وهذا أمر عام تدركه مختلف الفئات البشرية بالبداهة. فكتب الخواجة نصير الدين الطوسي يقول:

((وهما (الحسن والقبح) عقليّان، للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلّم من غير شرع))(الطوسي، طبع١٤٠٧هـ، ص ١٩٧).

كما وإن العلاّمة الحلّي يعتبر كون البراهمة والكفار هم الآخرين يحكمون بالحسن والقبح دليلا على كون الأمر عقليا (وليس شرعيا). (الحلّي، طبع ١٤١٣هـ، ص٣٠٣؛ الحلّي، طبع ١٩٨٢م، ص٨٣).

ليس الوهم القائل بأن "الشريعة" ولا "العقل" قد تكون مصدرا لهذا الحكم العام، مقبولا؛ لأن العقلاء لم يختلفوا في أحكام مثل حُسن العدل و... إلخ يحكم فيها العقل. بل الخلاف يوجد عندما تحكم الشريعة بحُسن بعضي التقاليد والأفعال. ولا يوجد حكم في هذه الأمور تجمع الشرائع والمجتمعات الإنسانية على قبوله، لأنه لا يوجد لديها حكم عقلي ومستقل بهذا الخصوص (راجع: الرباني الجولبايكاني، ص ٦١ و٦٢).

الدليل الثاني أنه إذا أنكرنا الحسن والقبح العقليين فلن يوجد طريق لقبول الحسن والقبح الشرعيين؛ لأن الحسن والقبح الشرعيين يتوقفان على وصول الخبر من الشارع.

فعندما ليست "الأقوال الكاذبة" و"الأعمال العابثة" الصادرة عن الشارع قبيحة عقلا وقد تصدر منها، فلا يجوز الثقة بالخبر الواصل من الشارع، لأنه قد يكون كاذبا أو لاغيا وعابثا، إلا أن يكون قد تم قبول قبح الكذب وامتناع صدور القبيح عن الشارع.

١- نتائج التحسين والتقبيح العقليين

أ- وجوب معرفة الله

حياة الإنسان تعتمد على النعمات التي يتمتع بها. وفي الوقت نفسه يعلم أنه ليس مصدر هذه النعمات. ومن جهة أخرى يحكم العقل أن يشكر الإنسان الشخص الذي أحسن له وأنعم عليه نعمة (الوجوب العقلي لشكر المنعم)؛ وهذا لا يمكن إلا أن يعرف الإنسان صاحب النعمة أي المنعم. فلذلك يجب على الإنسان أن يعرف صاحب نعمته ليتمكن من شكره على إنعامه وهذا يعني "ضرورة المعرفة".

ب- العدل والحكمة الإلهية

على أساس الحُسن والقُبح العقليين، إن "الظلم" و"العمل العابث" قبيحان. والقبيح لا يصدر عن الله، لأن ارتكاب القبيح ناجم عن أحد الأمرين اللذين يكون الله سبحانه منزّها عن كل منهما: أي أنه إما ناجم عن الجهل بقبح العمل مما ينافي العلم الإلهي - بخصوص "العلم الإلهي" راجع: (السبحاني، طبع ١٤١٢ هـ، ص١٠٧ إلى ١٣٢) - ؛ وإما ناجم عن الشعور بالحاجة إلى العمل القبيح فيما أن الله (حسب برهان الإمكان والوجوب والبراهين الأخرى) غني بالذات وهو منزّه عن الاحتياج. فعلى ذلك إن جميع الأفعال الإلهية تأتي عن الحكمة والعدل وهي بعيدة عن الظلم والعبث. من نتائج إثبات الحكمة الإلهية هي قاعدة "وجوب اللطف".

"اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الالجاء... إن المكلِّف إذا علم أن المكلَّف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلّفه من دونه (من دون اللطف) كان ناقضا لغرضه من التكليف (وهو إطاعة المكلّف)" (الحلّي، طبع ١٤١٣هـ، ص٣٢٤ و ٣٢٥). والعقلاء يعتبرون الشخص الذي ينقض غرضه جاهلا وخاليا من الحكمة ومستلزما للنقص، فيما أن ذات الله سبحانه وتعالي منزّه

عن النقص ومن المستحيل أن يتصف بالنقص (البحراني، طبع ١٤٠٦هـ، ص ١١٨). فعلى ذلك وعلى أساس قاعدة الحسن والقبح العقليين ثبت أن العمل غير الحكيم قبيح ولا يصدر عن الله.

ج- ضرورة بعثة الأنبياء

لقد ذكرنا في ما تقدم أن شكر المنعم واجب على الإنسان؛ ولكن الإنسان عاجز عن الحصول بوحده على تفاصيل الأحكام. فلهذا ومن باب اللطف، يجب أن يرسل الله أنبياء ليساعدوا الإنسان في سلوكه هذا الطريق وليعلّموه تفاصيل طريقة التعبير عن الشكر.

ومن جهة أخرى يفتقر الإنسان إلى دافع يذكر لإطاعة أحكام العقل العملية بدون تلقيه وعودا له. فلذلك وطبقا لقاعدة اللطف ولإنشاء مثل هذا الدافع يجب أن يتم بعث أنبياء ليقوموا بالتبشير والإنذار نيابة عن الله (السبحاني، بي تا، ج١، ص ٤٨ و٤٩).

إثبات دلالة المعجزة على أساس الحسن والقبح العقليين

هنا يشار إلى ثلاثة براهين تكون قاعدة "الحسن والقبح العقليين" هي التي تثبت كبرى القياس فيها.

١- دلالة المعجزة على اساس قُبح الإغراء بالجهل

يقصد من "الإغراء بالجهل" التمهيد لضلال الإنسان ومنع هدايته. فهذا العمل يكون من جهة ناقضا للغرض الإلهي وبعيدا عن الحكمة وبالتالي يكون قبيحا (حيث وفي هذه الحالة يعود هذا البرهان إلى نقض الغرض الذي هو أساس البرهان الثالث)؛ ومن جهة أخرى يبدو أن قبحه الذاتي أيضا لا يخفى على أحد؛ فعلى ذلك وبمنأى عن دليل الحكمة ونقض الغرض، يكون الإغراء بالجهل فعلا قبيحا والقبيح لا يصدر عن الله. وهناك مفسرون اهتموا بهذا الموضوع؛ حيث اعتبر محمد جواد البلاغي "المعجزة" دليلا وحجة على صدق مدّعي النبوّة، قائلا: ((... و لو كان كاذباً في دعواه لكان إظهار المعجزة علي يده إغراءً للناس بالجهل وهذا قبيح ممتنع علي جلال الله وقدسه.)) (البلاغي، طبع ١٤٢٠هـ، ج١، ص٣).

أما الموضوع الآخر فهو أن الله واجب الوجود وأن غيره أي جميع الكائنات غيره ممكنة الوجود؛ فعلى ذلك، إذا أراد مدّع لمنصب إلهي أن يقدّم معجزة، فيجب أن يجعله الله قادرا على ذلك؛ لأن المعجزة هي الأخرى ممكنة الوجود وهي بحاجة إلى فيض الله. فمن جهة لا يصدر عن الله إغراء بالجهل وعمل ناقض للطلف أو ناقض للغرض. فإذا جعل الله مدعي المنصب الإلهي قادرا على الإعجاز (تقديم معجزة)، في الوقت الذي لا يوجد لدى ذلك المدّعي ماض سيء وليست دعوته مخالفة للعقل والفطرة فمن المفترض أن يكون صادقا في ادعائه، وإلا يكون الإغراء بالجهل، ناقضا للطف وناقضا للغرض (السبحاني، طبع ١٤١٢ق، ج٣،ص٩٣ تا ٩٧)؛ (لأن الله وفي هذه الحالة يكون قد حثّ الناس على الضلال وهذا ناقض للغرض ويتنافي مع اللطف أيضا).

فبالتالي إن برهان دلالة المعجزة وبعد قبول الأصول المذكورة، يتكون من قياسين:

أ- القياس الاقتراني - الشكل الأول

الصغرى: تمكين المدّعي الكاذب من الإعجاز، إغراء بالجهل.

الكبرى: الإغراء بالجهل لا يصدر عن الله.

النتيجة: تمكين المدّعي الكاذب من الإعجاز، لا يصدر عن الله.

ب) القياس الاستثنائي برفع التالي

الصغرى: إذا كان شخص كاذبا فلا يجعله الله قادرا على الإعجاز.[1]

الكبرى: لكن هذا الشخص قادر على الإعجاز.

النتيجة: إذًا ليس كاذبا.

٢- دلالة المعجزة على أساس وجوب قاعدة اللطف (قبح نقض اللطف)

في هذا الجزء أيضا، يتكون البرهان من القياسين ذاتهما ويتم تغيير الحد الوسط للقياس الأول فقط:

أ- القياس الاقتراني - الشكل الأول

الصغرى: تمكين المدّعي الكاذب من الإعجاز، نقض لقاعدة اللطف.

الكبرى: نقض قاعدة اللطف لا يصدر عن الله.[٢]

النتيجة: تمكين المدّعي الكاذب على الإعجاز لا يصدر عن الله.

ب- القياس الاستثنائي برفع التالي

الصغرى: إذا كان شخص كاذبا فلا يجعله الله قادرا على الإعجاز.

الكبرى: لكن هذا الشخص قادر على الإعجاز.

النتيجة: إذًا ليس كاذبا.

٣- دلالة المعجزة على قبح نقض الغرض

هنا أيضا يتم استخدام القياس:

أ- القياس الاقتراني - الشكل الأول

الصغرى: تمكين المدّعي الكاذب على الإعجاز، نقض للغرض.

الكبرى: نقض الغرض لا يصدر عن الله.

النتيجة: تمكين المدّعي الكاذب على الإعجاز لا يصدر عن الله.

ب- القياس الاستثنائي برفع التالي

الصغرى: إذا كان شخص كاذبا فلا يجعله الله قادرا على الإعجاز.

الكبرى: لكن هذا الشخص قادر على الإعجاز.

النتيجة: إذًا ليس كاذبا.

ومن الجدير بالذكر أن البرهان المذكور قائم على مبادئ لابد من إثباتها مسبقا:

١- وجود الله

٢- صفات العلم والقدرة والحكمة لله

٣- الحُسن و القبح العقليان وامتناع ارتكاب الله فعلا قبيحا

٤- قُبح الإغراء بالجهل، نقض للغرض ونقض للطف

٥- صدق العناوين المذكورة أعلاه عندما تظهر معجزة على يد مدّع كاذب .

قام الشهيد الصدر بطرح أشكال مهمة حول الافتراض المسبق الخامس يبدو أن العلماء تغافلوا عنها؛ فهنا نقوم أولا بإعادة قراءة الافتراض المسبق الخامس ثم نقوم بتبيين الأشكال المقصودة والرد الاقتراحي للشهيد الصدر:

بعد الإيمان بوجود الله القدير الحكيم وامتناع صدور قبائح مثل الإغراء بالجهل عن الله سبحانه وتعالى، ينبغي القول إن دلالة المعجزة على صدق ادّعاء مقدّمها لا تقبل إلا أن يسري عنوان "الإغراء بالجهل" (أو العناوين الأخرى) على المعجزة الكاذبة؛ أي إن المقصود هو دلالة المعجزة القائمة على صدق عنوان "الإغراء بالجهل" على الظاهرة الخارجية. المشكلة تكمن في أنه لا يمكن اعتبار ظهور الظاهرة المذكورة "إغراء بالجهل" إلا في حال دلالة المعجزة عقلا على صدق مقدّمها، فيما أنه وطبقا للافتراض لم تثبت حتى الآن هكذا دلالة على المعجزة.

في الحقيقة ما لم تثبت دلالة المعجزة، فلا يجوز الإيمان بها وإذا آمن بها أحد في هذه الحالة، فذلك من ذنبه حيث لم يتبع حكم العقل وصمت الله تعالى في هكذا حالات جائز وليس إغراء بالجهل. فعل ذلك لا يجري إغراء بالجهل قبل الإقتناع بدلالة المعجزة لنعتبر صدوره عن الله ممتنعا ونثبت دلالة المعجزة. وحسب تعبير الشهيد الصدر: "إن فعليّة الكبرى المذكورة (قبح الكذب والإغراء بالجهل) فرع بالنسبة لفعليّة الدلالة؛ وبالتالي من المستحيل أن تتوقف فعليّة الدلالة على فعليّة الكبرى (قبح الكذب والإغراء بالجهل)" (الصدر، طبع ١٤١٧هـ، ج ٤ ، ص ١٣٦). والنتيجة أن ابتناء دلالة المعجزة على قبح الإغراء بالجهل يستلزم الدور؛ لأن المعجزة لا تدل على الصدق إلا أن تكون مصداقا لـ "الإغراء بالجهل" فيما أنها ليست "الإغراء بالجهل" إلا أن تكون المعجزة دليلا (فعلى ذلك ليست المعجزة دليلا إلا أن تكون المعجزة دليلا).

ويرى الشهيد الصدر أن المهرب الوحيد من المشكلة يكمن في أنه يكفي في صدق عنوان

"الإغراء بالجهل" كون عامة الناس يجدون المعجزة دليلا على النبوّة عند مواجهتهم لها؛ مع أن هكذا دلالة – ولسبب المشكلة المذكورة – ليست قائمة على العقل والبرهان ولكنها تتسبب في ضلال الناس و"الإغراء بالجهل". إذًا فإن صدق عنوان "الإغراء بالجهل" القائم على "الدلالة العرفية على المعجزة" وما يتم إثباته بعد صدق العنوان هو "الدلالة العقلية على المعجزة"؛ فهكذا يتم حل مشكلة "الدور".

الاستنتاج:ـ

إن دلالة المعجزة على صدق مقدّمها – الذي يدّعي منصبا إلهيا – لا يمكن أن تكون دلالة طبعية أو وضعية؛ إذًا فدلالتها عقلية لامحالة. والدليل على ذلك أن "المقياس الوحيد لمعرفة الأمور هو العلم الأوّلي الضروري أو العلم البديهي ما ينتهي إلى هذا العلم. ولا تتم معرفة هذا العلم البديهي إلا عن طريق العقل ولا دور للحس والتجربة أو النقل والرواية في معرفته.

إذا ثبتت دلالة المعجزة على أساس البراهين العقلية فسوف تكون هكذا دلالة برهانية وتكون الملازمة بين المعجزة وصدق مقدّمها أمرا ذاتيا لا يمكن مخالفته.

أن إثبات دلالة المعجزة على صدق المدّعي يعتمد على إثبات الحسن والقبح العقليين والاستفادة من نتائجه (ومنها العدل والحكمة الإلهيين و... إلخ).

إن قبح الإغراء بالجهل ووجوب قاعدة اللطف (قبح نقض اللطف) وقبح نقض الغرض، هي البراهين الثلاثة التي عن طريقها يتم إثبات دلالة المعجزة حيث أن إثبات كبرى القياس فيها قائم على قاعدة "الحسن والقبح العقليين".

هوامش البحث

(١) الصغري، هي نتيجة القياس الأول على الشكل الشرطي.
(٢) تعبير آخر عن قاعدة وجوب اللطف (مفهوم القاعدة).

قائمة المصادر والمراجع

إن خير مانبتدىء به القرآن الكريم.

١. الآمدي، سيف الدّين، أبكار الافكار في اصول الدين، تحقيق احمد محمد مهدي، طبع ١٤٢٣ هـ، دارالكتب، القاهرة.

٢. ابن دريد محمد ابن حسن، (بي‌تا)، جمهرة اللغة، بيروت،دارالعلم للملايين، الطبعة الأولى.

٣. ابن فارس احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمّد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٤. ابن منظور محمد ابن مكرم،، لسان العرب، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

٥. الإيجي مير سيد شريف، شرح المواقف، افست قم، نشر الشريف الرّضي، الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ.

٦. البحراني ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام – قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

٧. البلاغي محمد جواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، طبع ١٤٢٠هـ، قم، مؤسسة البعثة.

٨. التفتازاني سعد الدين، شرح المقاصد – تحقيق و تعليق الدكتور عبدالرحمن عميرة، قم، نشر الشريف الرضي، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٩. التهانوي محمّد علي، كشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بيروت، مكتبة لبنان، الناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

١٠. جبر فريد الدغيم سميح –العجم رفيق – الجهامي جيرار، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب – بيروت، مكتبة لبنان – الناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

١١. الجوادي الآملي، عبدالله، الفلسفة الإلهية برؤية الإمام الرضا(ع)، قم، مركز نشر اسراء، الطبعة الرابعة ١٤٣٠هـ.

١٢. الجوهري اسماعيل ابن حمّاد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، (بي‌تا)، تحقيق احمد عبدالغفور، عطّار، بيروت، دارالعلم للملايين، الطبعة الأولى.

١٣. الحلّي حسن ابن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح و تطبيق آية الله حسن‌زاده الآملي، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، الطبعة الرابعة ١٤١٣هـ.

١٤. الحلّي حسن ابن يوسف، نهج الحق و كشف الصدق، (تعليق عين الله حسني ارموي، دارالكتاب اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٨٢م.

١٥. الخوئي السيد ابو القاسم، البيان في تفسير القرآن، (بي‌تا)، مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي، (بي‌جا).

١٦. الخوئي السيد ابو القاسم، البيان في العلوم والمسائل العامة للقرآن، ترجمة هاشم زاده الهريسي النجفي، طهران، وزارة الإرشاد، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ.

١٧. الدغيم سميح، مصطلحات الامام الفخرالرازي، بيروت، مكتبة لبنان - الناشرون، الطبعة الأولى ٢٠٠١ م.

١٨. دغيم، سميح، مصطلحات علم الكلام الاسلامي، بيروت، مكتبة لبنان - الناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

١٩. راغب الاصفهاني حسين ابن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بيروت، دارالقلم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٢٠. الرباني الجولبايكاني علي، القواعد الكلامية، قم،مؤسسّه الامام الصادق(ع)، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٢١. الرضائي الاصفهاني محمد علي، دراسة في الأعجاز العلمي للقرآن، قم، (بي‌تا)، نشر كتاب مبين، الطبعة الثالثة.

٢٢. الزمخشري محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة ١٤٠٧ هـ.

٢٣. السبحاني جعفر، الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، قم، المركز العالمي للدراسات الاسلامية، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ.

٢٤. السبحاني جعفر، سلسلة المسائل العقائدية، (بي‌تا)، تقرير حسن المكي العاملي، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

٢٥. السيوطي جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن - بيروت، دارالكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.

٢٦. الشعراني ابوالحسن، شرح فارسي لتجريد الاعتقاد، (بي‌تا). طهران، دار النشر الإسلامية.

٢٧. الصدر محمد باقر، بحوث في علم الاصول تقرير محمود الهاشمي الشاهرودي، قم، مؤسسة دائرة المعارف للفقه الإسلامي في مذهب أهل البيت، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ.

٢٨. الطوسي الخواجة نصير الدين، تجريد الاعتقاد، تحقيق الحسيني الجلالي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولي ١٤٠٧هـ.

٢٩. الكليني محمّد ابن يعقوب ابن اسحاق، الكافي، قم، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٣٠. المدني، علي خان ابن احمد، الطّراز الاوّل والكنّاز لما عليه من لغة العرب المعوّل، مشهد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٣١. المصطفوي حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، بيروت- قاهره-لندن، دارالكتب العلمية- مركز نشر آثار العلّامة المصطفوي، الطبعة الثالثة ١٤٢٦هـ.

٣٢. المطهري مرتضي، مجموعة آثار الأستاذ الشهيد المطهري،(بي‌تا)، (بي‌چا)، (بي‌نا).

٣٣. المظفّر محمدرضا، المنطق - تصحيح وتعليق علي شيرواني، قم، نشر دار العلم، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

٣٤. معرفت محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ.