مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

السنة الثانية - العدد (٥)
خريف ٢٠٢٤م - ١٤٤٦هـ

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة فصلية، تهتم بالقضايا المعاصرة
في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

ISSN: 3006-9513
ISSN: 3005-9577

المُعْجِزَةُ:
لُطْفُ اللّهِ وحُجَّتُهُ البَالِغَةُ

- مفتتح: » المُعْجِزَةُ كَفِعْلٍ تَجَاوزيّ
- المحور: » حُجيّة الشُهود والكَرامات في ميزانِ أصولِ الفِقْه
  - » الإذنُ وولايةُ التصرُّف في الفِكر العرفانيّ – دراسة دلالية
  - » جَدَلُ "المُعجِز" و"الخارق" وأثرُه في نشوء الحركات الدِّينية المُنحرفة
  - » المُعْجزة في ضَوءِ القِراءَةِ المَاديّة للتَاريخ – دراسةٌ تَحليليّة
  - » الاتِساقُ المَنْهَجيّ في مُعْجِزة "الغَيْبةِ الكُبْرى"
  - » نَقْدُ ادِّعاءات اتِّساع الإعجاز في المُدوَّنات الحَديثيّة والتُّراثية
  - » النَّقد الفلسفيُّ والتّاريخيُّ لنظريّةِ (هيوم) حول المُعجِزات
- دراسات وبحوث: » نقد رؤية (إميل دوركايم) حَولَ منشأ الدّين
- قراءة في كتاب: » مَعَالِمُ الفَلْسَفَة الإسْلاميّة - نَظَراتٌ في التَّصوّف والكَرامات

المُعْجزَةُ
لُطْفُ اللّهِ وحُجَّتُهُ البَالِغَةُ

السنة الثانية – العدد (٥): خريف ٢٠٢٤م – ١٤٤٦هـ

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

اعْتِقَاد
للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

تصدر عن:

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

مجلة فصلية، تُعنى بدراسات القضايا المعاصرة
المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

التّابع لجمعيّة براثا الثقافيّة المرخّصة في لبنان بموجب علم وخبر رقم: ٥١٦

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

العدد (٥)
خريف ٢٠٢٤

مجلة «اعتقاد للدراسات الكلامية وفلسفة الدين» (Eitiqad for Theology and Religion's Philosophy Studies)، مجلة فصلية، تصدر عن مركز براثا للدراسات والبحوث في بيروت وبغداد. وتُعنى المجلة بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين، وهي إذ تقدم الرؤى المحمدية الأصيلة في هذه المجالات، فإنها تهتم في نفس الوقت بمقاربة الشبهات والإشكاليات المتعلقة بهذه الموضوعات، وتناقشها بمنهج موضوعي عقلاني.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين بالكتابة في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين بالكتابة مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث – مجلة اعتقاد: بيروت – بغداد.

رئيس التحرير: 009613821638

مدير التحرير: 00989100290240

البريد الالكتروني:

Eitiqad.magazine@gmail.com

■ المشاركون في هذا العدد:

- الشيخ مهدي علاء الدين (لبنان)
- د. محمد محمود مرتضى (لبنان)
- الشيخ عباس شمس الدين (العراق)
- أ. د. نزار عبد الأمير الغانمي (العراق)
- أ.د. ياسين حسين الويسي (العراق)
- أ. أحمد خالد علام (مصر)
- قاسم خانجاني (إيران)
- د. قربانعلى كريم زاده قراملكى (إيران)
- أ. عبد الله حسيني اسكندريان (إيران)
- ميرفت إبراهيم (لبنان)

رسالة المجلة

تسعى المجلة لتحقيق مجموعة من الأهداف نختصرها بالتالي:

١. نشر الثقافة الأصيلة حول القضايا المعاصرة في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين.

٢. مواجهة الشبهات المعاصرة التي يثيرها الغرب والتي ترتبط بهذه القضايا، لا سيما تيارات الإلحاد والشِكاك واللاأدريين.

٣. نقد الفكر العربي المعاصر عند «المتغربين» الذين يمثلون امتداداً للفكر الغربي وشبهاته.

ملف العدد المقبل:

المَوْتُ

هَادِمُ اللّذّاتِ بَوّابَةُ الحَيَاة

■ الهيئة العلمية:

- أ.د. محمد كبير. (فلسفة الدين - جامعة وهران 2 محمد بن أحمد -الجزائر).
- أ.م.د. وسام حسن فليح تويج. (فكر فلسفي عربي إسلامي معاصر - جامعة الكوفة - العراق).
- أ. د. خليل حسن الزركاني. (تاريخ وحضارة إسلاميّة - جامعة بغداد - العراق).
- أ. د. محمد هادي همايون. (الثقافة والإتصال - جامعة الإمام الصادق (ع) - إيران).
- أ. مشارك. د. قاسم پورحسن. (فلسفة اسلامية - جامعة الإمام الصادق (ع) - إيران).
- أ. مشارك. د. محمد رجب. (أصول الدين والتفسير - جامعة مطروح - كلية التربيّة - مصر).
- أ.د. حسن عمورة. (علم كلام - جامعة بلاد الشام - سورية).
- أ.د. رائد جبار كاظم. (فكر عربي معاصر - جامعة المستنصرية - العراق).
- الشيخ أ.د. علي جابر. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد حجازي. (دراسات إسلامية - الجامعة الإسلامية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد شقير. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).

■ هيئة التحرير:

- د. إبراهيم نصر الله (فلسفة قيم - جامعة دمشق - سورية).
- الشيخ د. أركان الخزعلي. (فلسفة اسلامية - العراق).
- الدكتور علي أحمد الديري (تحليل خطاب النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية - البحرين).
- الشيخ د. علي منتش. (اللغة العربية وآدابها - الجامعة الإسلامية - لبنان).

المشرف العام:
الشيخ جلال الدين الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف - لبنان)

مدير التحرير:
الشيخ د. محمود سرائب
(جامعة أهل البيت في إيران - لبنان)

المدير المسؤول:
الشيخ سامر عجمي
(لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري
(سورية)

التدقيق اللغوي:
د. محمود الحسن
(جامعة دمشق - سورية)

المترجمون:
أ. لينا السقر (انكليزي)
(إجازة في الترجمة - جامعة دمشق - سورية)

د. محمد فراس الحلباوي (فارسي)
(دكتوراه باللغة الفارسية، جامعة طهران - سورية)

قواعد النشر في مجلة «اعْتِقَاد»

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي، وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في كتاب جماعي خارج نطاق المجلة، فبإمكانه أخذ الموافقة الخطية بهذا الأمر من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (٣٠) يوماً، إلا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.
- المراسات ترسل باسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: 009613821638 أو على البريد الإلكتروني: eitiqad.magazine@gmail.com

أخلاقيات النشر

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه، ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح عن أسماء المؤلفين للمقوّمين ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقاً مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشوراً سابقاً في مجلة أو في كتاب، أو مستلاً من رسالة أو أطروحة، وألا يكون مرسلاً إلى مجلة أخرى في الوقت نفسه.

دليل المقوّمين

- إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البنّاءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.
- قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم، ذلك أنَّ عملية التقويم يجب ألا تتجاوز (١٥) يوماً.
- بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:
  - أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.
  - ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.
  - ج. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.

د. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.

ه. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.

و. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.

ز. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.

ح. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.

ط. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.

ي. تحديد درجة حجم البحث.

ك. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.

ل. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

دليل المؤلفين

- يجب أن يكون البحث جديداً في طرحه، ولم يسبق لأحد أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعى في كتابتها علامات الترقيم.
- المعلومات الواردة في البحث يجب أن تكون موثقة من خلال المصادر والمراجع العلمية الدقيقة.

- على المؤلف مراعاة أن تكون عدد كلمات بحثه تتراوح ما بين (٤٥٠٠) إلى (٥٥٠٠) كلمة.
- سيتم استعمال برنامج فحص نسبة الاستلال (Plagiarism Check X).
- سيعرض البحث على برنامج الاستلال قبل تحويله للتقويم، وسيرفض البحث إذا تجاوزت نسبة الاستلال النسبة المقبولة عالمياً (٢٥٪).
- في تسجيل الهوامش المرتبطة بالحواشي المرجعية، فإن الكاتب سيستعمل نظام (شيكاغو المعدل)، ويُدرج الهوامش في أسفل الصفحة (Footnote) عبر الإدراج التلقائي.

مثال على نظام شيكاغو المعدّل:

- في حال التوثيق من كتاب: اسم المؤلف: عنوان الكتاب، ذكر الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من مجلة: اسم كاتب البحث أو المقال: عنوان البحث، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من كتاب جماعي: اسم كاتب مع عبارة وآخرون: عنوان الكتاب أو البحث، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من رسالة أو أطروحة: اسم الباحث: عنوان الرسالة أو الأطروحة، الجامعة والكلية، رقم الصفحة.
- توثّق الآيات في المتن عقب النص القرآني مباشرة بذكر السورة متبوعة بنقطتين ثم رقم الآية داخل حاصرتين، هكذا: [الإنسان: ٢٥].
- الآيات القرآنية تدرج محرّكة وفق التشكيل القرآني، وتوضع بيم مقوسين خاصين، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ﴾.

ملاحظة: ما تم ذكره في أعلاه من مصادر إن كانت إلكترونية فيتم إدراج الرابط بعد رقم الصفحة في الأسفل.

- يُدرج في نهاية البحث ثبت بالمصادر والمراجع، وفق ما ذكرنا أعلاه مع اضافة باقي التفاصيل المرتبطة به: دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الطبعة.
- يستعمل الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (Simplified Arabic) بحجم (١٤) في

المتن، ونفس الخط بحجم (١٢) في الهامش.

- أما باللغة الإنجليزية فيستعمل (Times New Roman) بحجم (١٤) في المتن، وبحجم (١٢) في الهامش.

يكتب في الصفحة الأولى الآتي:

- عنوان البحث باللغة العربية.
- اسم المؤلف باللغة العربية (إذا كان عربيا)، مع إدراج حاشية سفلية يذكر فيها: جنسيته، توصيفه العلمي، الدرجة العلمية والشهادة، وجهة الانتساب (الجامعة، الكلية)، أو (المؤسسة البحثية).
- ملخص للبحث باللغة العربية على ألا يتجاوز الملخص الواحد (١٠٠) كلمة.
- الكلمات المفتاحية على ألا تتجاوز (٧) كلمات.
- تقوم المجلة بإجراء ترجمة الملخصات إلى اللغات التي تراها مناسبة.

تعهد حقوق الملكية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (إعتقاد) ومركز براثا للدراسات والبحوث.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد الملكية الفكرية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (إعتقاد).

التاريخ:

التوقيع:

المحتويات

مفتتح

المُعجِزةُ كَفِعلٍ تَجاوزِيّ ---------- ١٥

د.محمد محمود مرتضى

المحور

حجِّية الشُّهود والكرامات في ميزان أصول الفِقه ---------- ٢١

الشيخ مهدي علاء الدين

الإذنُ وولايةُ التصرُّف في الفِكر العِرفانيّ -دراسة دَلالية- ---------- ٤٧

د. محمد محمود مرتضى

جَدَلُ "المُعجِز" و "الخارق" وأثرُه في نشوء الحركات الدِّينية المُنحرفة ---------- ٦٩

(البابية والبهائية) نموذجًا

الشيخ عباس شمس الدين

المُعجزة في ضوء القراءة المادِّية للتّاريخ دراسة تحليلية ---------- ٩٣

أ. د. نزار عبد الأمير الغانمي

الاتِّساق المنهجي في معجزة "الغيبة الكُبرى" نقد "عَقلنة الأسطورة" للدعجاني ---------- ١٠٩

أ.د. ياسين حسين الويسي

■ **نَقْدُ ادِّعاءات اتِّساع الإعجاز في المُدوَّنات الحَديثيّة والتُّراثية** ---------- ١٣٣
(جورج طرابيشي إنموذجاً)
أ. أحمد خالد علام

■ **النَّقد الفلسفيُّ والتّاريخيُّ لنظريّةِ (هيوم) حول المُعجِزات** ---------- ١٥٩
المؤلف: قاسم خانجاني
المترجم: محمد فراس الحلباوي

دراسات وأبحاث

■ **دراسة لرُؤية (إميل دوركايم) حول منشأ الدِّين ونقدُ (الشَّهيد مطهري) و(جون هيك) لها** ---------- ١٨١
د. قربانعلى كريم زاده قراملكى
أ. عبد الله حسيني اسكندريان
المترجم: د. محمد فراس الحلباوي

قراءة في كتاب

■ **معالمِ الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوُّف والكرامات** ---------- ٢٠٣
مراجعة: ميرفت إبراهيم

مفتتح

المُعجِزةُ كَفِعلٍ تَجاوزِيّ

رئيس التحرير

د.محمد محمود مرتضى

منَ المعلومِ أنَّ لفظَ "المُعجِزة" لم يَرِدْ في القرآنِ، وأنَّ لفظَ المُعجِزة هو مُصطلَحٌ نحتَهُ المُتكلِّمونَ، وقَصدوا به ما عُبِّرَ عنه في القرآنِ بكلمةِ "آية"، التي أُريدَ منها تلكَ العَلامةُ التي تُشكِّلُ دَليلاً على صِدقِ دَعوى النبيِّ.

فلماذا احتاجَ ادِّعاءُ النُّبوّةِ علامةً؟

إنَّ النبيَّ يدَّعي وجودَ علاقةٍ بعالَمِ الغَيبِ، ولا شكَّ أنَّ مثلَ هذا الادِّعاءِ يَحتاجُ إلى إثباتٍ؛ إذ لا يَكفي فيه مُجرَّدُ الدَّعوى، وإلا لم يكنْ بالمَقدورِ تَمييزُ الصّادقِ من الكاذبِ؛ مِن هنا كانَتِ المُعجزةُ هي الدَّليل على صِدقِ كلِّ نبيٍّ في دَعواهُ تلك. وقد عبَّرَ العُلماءُ عن الآيةِ بالمُعجزةِ، باعتبارِ أنَّ المُعجِزةَ عملٌ يَعجزُ بقيّةُ النّاسِ عن الإتيانِ بمثلِه. وقد تحدَّى الأنبياءُ عليهم السلام أُممَهم بأن يَأتوا بمِثلِها، فلم يَستطيعوا ذلكَ، فتكونُ المُعجِزةُ أو الآيةُ قد أظهرَت عَجزَهُم.

والواقعُ أنَّ الحديثَ عن المُعجِزةِ مُتشعِّبٌ، وقد كثرَ في الآونةِ الأخيرةِ من ناحيتَينِ:

الأولى: في الدِّراساتِ الغربيّةِ، سواءٌ تلكَ المُتعلِّقةُ بنَقدِ الكتابِ المُقدَّسِ، أو التي تُحاولُ نقدَ المُعجزةِ من ناحيةِ الفَلسفةِ الماديّة.

والثانية: في بعض الدِّراسات العَربيّة الحَداثيّة، التي ذهبَ أصحابُها في سبلٍ شتَّى، لا سيَّما ذلكَ التيّارُ الذي سَعى لإنكارها، مُنطلقًا من عدمِ ذكرِ القرآنِ لأيِّ مُعجزةٍ حسِّيةٍ جاءَ بها النبيُّ محمَّد ﷺ، شَبيهةٍ بمُعجزاتِ الأنبياءِ السّابقينَ.

فالقرآنُ الذي هو قَطعيُّ الثُّبوتِ، عندَ جميعِ المُسلمينَ، نجدُه يُثبتُ كثيراً من المُعجزاتِ الحسِّيّةِ للأنبياءِ السّابقينَ، مُؤكِّدًا حصولَها ضمنَ سياقِ الاحتجاجِ معَ غيرِ المُؤمنينَ، باعتبارِ أنَّ مشروعيّةَ نبوّةِ النبيِّ محمَّد ﷺ مُحتواةٌ في مشروعيّةٍ أعمَّ، وهي صِدقُ نُبوّةِ الأنبياءِ السّابقينَ في إطارِ الدَّعوةِ إلى التَّوحيد.

على أنَّ الرأيَ الغالبَ أنَّه من شروطِ كونِ الشَّيءِ مُعجزةً أن يكونَ عَملاً غيرَ بشريٍّ؛ بمَعنى أنَّ المُعجزَ هو الفعلُ الخارجُ عن سَنخِ العملِ البَشريِّ، وفوقَ حُدودِ القُدرةِ الإنسانيّة، وأنَّ هذا ما نراهُ في معجزاتِ الأنبياءِ عليهم السَّلام، السّابقينَ على نبيِّ الإسلامِ محمَّد ﷺ؛ فمن طبيعةِ الماءِ أن يَسيلَ، أمّا إيقافُه كالجدارِ، حتَّى يمَرَّ مُوسى ومَنْ معَه، ليس عملاً بشريًّا، بل هو عملٌ خارجٌ عن قُدرةِ البشرِ وطاقتِهم، وهكذا.

فيَتبيَّنُ لنا أنَّ المُعجزةَ هي فعلٌ وأثرٌ يأتي به النبيُّ للتحدِّي؛ ليكونَ علامةً على وجودِ قُدرةٍ ما وراءَ الطَّبيعةِ، تَفوقُ حدودَ الطّاقةِ الإنسانيّةِ بشكلٍ عامٍّ.

والواقعُ إنَّ هذا الكلامَ يمُكنُ المُحاجَّةُ بصحّةِ إطلاقِه بهذه الطَّريقة؛ إذ لا نُسلِّمُ بالنَّفي المُطلَقِ لكونِ المُعجزةِ عملاً بشريًّا؛ لأنَّ الكثيرَ من المُعجزاتِ، التي أتى بها الأنبياءُ، كانَت تتمُّ بواسطةِ مباشرةِ النبيِّ للفعلِ المُعجزِ: فإبراهيمُ عليه السلام هو الذي أخذَ الطُّيورَ ووقَطَّعَها، ووضعَها على الجبالِ، ثمَّ دَعاها، فأتَت إليه سَعيًا بعدَ عَودتِها إلى الحياة، وعيسى عليه السلام هو الذي كان يُباشرُ فِعلَ المَسحِ لشفاءِ المَرضى أو إحياءِ المَوتى، كما إنَّ موسى عليه السلام هو الذي رفعَ عَصاهُ، وأشارَ بها إلى البَحرِ فانفلقَ.

وهذا يَعني أنَّ النبيَّ يمُثِّلُ جزءًا من الفعلِ المُعجزِ. نعمْ، يَنبغي الاعترافُ أنَّ هذا الفعلَ لم يكنْ بقُدرةٍ نبويّةٍ مُستقلّةٍ عنِ اللهِ -سبحانه وتعالى- وإنَّما بقدرةٍ مُستمَدّةٍ منه تعالى، من خلالِ تحقُّقِ النبيِّ بمَقامِ القُربِ والولايةِ. ولَمّا كانَ الهدفُ من المُعجزةِ إثباتَ دَعوى النُّبوّة، كانَ من الضَّروريِّ أن تكونَ مباشرةُ النبيِّ للفعلِ داخلةً في الفعلِ المُعجزِ، إذ إنَّ تحقُّقَ المُعجزةِ

من الله مباشرةً، دونَ تدخُّلٍ من النبيِّ كمُباشرٍ للفعلِ، قد يَدفعُ الكثيرينَ لادِّعاءِ النبوّة، بالزَّعمِ بأنَّ الفعلَ الواقعَ هو فعلُ اللهِ لهم. بمَعنى أنَّ إحياءَ المَوتى لو تمَّ من اللهِ مباشرةً، دونَ أيِّ فعلٍ قامَ به عيسى ﷺ، فكيفَ يَقومُ الدَّليلُ هنا على نبوّةِ عيسى، فيما بالإمكانِ أن يقومَ شخصٌ آخَرُ بادِّعاءِ النبوّة، ويُقدِّمَ فعلَ إحياءِ المَوتى كدليلٍ على نُبوّته؟!

ويَجري الأمرُ نفسُه في العذابِ الذي كان يَنزلُ ببَعضِ الأقوام، من حيثُ إخباراتُ الأنبياءِ عن حصولِ هذا الأمرِ؛ فتكونُ المَعرفةُ الغَيبيّةُ دَليلاً على النبوّةِ أيضًا.

على أنَّ الحديثَ عن المُعجزةِ لا يُفضي إلى البَحثِ عن طبيعةِ العلاقةِ بينَ اللهِ والطَّبيعةِ فحسب، بل إلى العلاقةِ بينَ اللهِ وأنبيائه، وهي علاقةٌ لا يُمكنُ تَجاهُلُها في إطارِ فَهمِ المُعجزةِ، باعتبارِ أنَّها تُعبِّدُ الطَّريقَ لفَهمِ علاقةِ اللهِ ببعضِ البشرِ من غيرِ الأنبياء، ممَّن يُمكنُ أن تَجري على أيديهم بعضُ الأفعالِ الخارقةِ، ممّا يُطلَقُ عليها اسمُ "الكرامات".

والحديثُ عن الفعلِ المُعجزِ، يَفتحُ البابَ للسُّؤالِ عن حقيقةِ فاعليّته - تعالى - في الطَّبيعةِ، وماهيّةِ نظامِها المَبنيِّ على ترتيبِ المُسبَّباتِ على الأسباب، وحقيقةِ ثباتِ قوانينِها وإمكانيّةِ الخُروجِ عنها من قِبَلِ الإنسان؛ بحيثُ تكونُ جميعُ الأشياءِ مُحدَّدةً بقوانينَ شاملةٍ في الطَّبيعةِ، تَحكمُها الضَّرورةُ والحَتميّةُ.

كما إنَّ بعضَ المُتكلِّمينَ نَظروا إلى فعلِ اللهِ على أنَّه مُخالفٌ للطَّبيعةِ دائمًا، ومُتجاوزٌ لها باستمرار، فقد نفَوا قوانينَ الطَّبيعةِ بالكاملِ؛ اعتقادًا منهم أنَّ إثباتَ هذه القوانينِ انتقاصٌ من قُدرةِ اللهِ، وإثباتٌ لشريكٍ آخَرَ معَ اللهِ في الفعلِ. وذهبوا إلى أنَّ قدرةَ اللهِ وحدَها هي الفاعلةُ الوَحيدةُ لكلِّ شيءٍ في الكون، مع استبعادِ الأسبابِ الطَّبيعيّة. فنفَوا فاعليّتَها وقُدرتَها على إنتاجِ مُسبَّباتِها. فقُدرةُ اللهِ - تعالى - مُتجاوزةٌ للطَّبيعةِ باستمرار، وإنَّ وجودَ اللهَ يَنفي كلَّ تأثيرٍ وفاعليّةٍ ذاتيّةٍ في الطَّبيعة، ويُنكِرُ ضَرورتَها.

وهذا يَجعلُنا نتوصَّلُ إلى أنَّ بعضَ المدارسِ الكلاميّةِ لم تفعلْ شيئًا سوى أنَّها نقلَت تصوُّراتِ العامّةِ واعتقاداتها المُسبقةَ وتَحامُلاتها إلى علمِ الكلام، ووضعَتْها في صورةٍ نظريّةٍ كلاميّة. فالعامّةُ يَظنُّونَ أنَّ قدرةَ اللهِ وغايتَه تَظهران بأوضحِ صُورةٍ مُمكنةٍ إذا حدثَ في الطَّبيعةِ - على ما يَبدو - شيءٌ خارقٌ لها، وهم يَعتقدونَ أنَّ أوضحَ بُرهانٍ على وجودِ اللهِ هو

الخروجُ الظّاهرُ على نظامِ الطَّبيعة؛ ولذلك نجدُ بعضَ المَدارسِ الكلاميّة فسَّرَت المُعجزةَ، بما أنَّها فعلٌ إلهيٌّ مباشر، على أنَّها "خرقٌ لنظامِ الطَّبيعة"، يُجريه على يدِ مَن يَشاءُ من عبادِه.

وفي الجانبِ الآخَرِ، نجدُ الفلاسفةَ المُسلمينَ قد نظَّروا لنظامِ العلّة والمَعلولِ وأُسُسِه الحَتميّة وقوانينِه التي لا يتخلَّفُ فيها المَعلولُ عن عِلّته التامّة، فواءَمُوا بينَ التَّفسيرِ الطَّبيعيِّ والعَقليِّ للأشياء، وبينَ ارتباطه وجوديًّا بالله تعالى، واعتبروا المُعجزاتِ فعلاً غيرَ مُناقضٍ للنِّظامِ الكونيِّ الطَّبيعيِّ، وإنَّما هي أفعالٌ خارقةٌ لما اعتادَه الإنسانُ وشاهدَه من أنظمةٍ مَأنوسةٍ لَديه. بخلافِ ما تصوَّرَتْه بعضُ المدارسِ الكلاميّة عن المُعجزاتِ الإلهيّة، بأنَّها تدخُّلٌ فوقَ - طبيعيٌّ في مسارِ الطَّبيعة، لإحداثِ شَيءٍ خاصٍّ لحالةٍ خاصّة. فاللهُ لا يَفعلُ في الطَّبيعةِ ما دامَت تَسيرُ على نِظامِها المُعتاد، وبالعكسِ تَبطُلُ فاعليّةُ الطَّبيعةِ وعلَلُها الثّابتةِ عندَما يَفعلُ اللهُ. وعلى ذلك فهم يتخيَّلونَ قُدرتَينِ مُتميِّزتَينِ، إحداهُما عن الأُخرى، من حيثُ العَددُ: قُدرة الله وقُدرة الأشياءِ الطَّبيعية.

فرَفضَ الفلاسفةُ المسلمونَ أن يكونَ الخروجُ عن السَّببيّةِ دليلاً على وجودِ الله، وأن تكونَ مُخالفةُ قانونِ الطَّبيعةِ دَليلاً على إرادةِ الله، فالقُدرةُ الإلهيّةُ - بنظرِهم - ليسَت مُناقضةً ولا مُعاكسةً، ولا هي بعَرضِ قوانينِ الطَّبيعةِ، وإنَّما قوانينُ الطَّبيعةِ هي في طولِ القُدرةِ الإلهيّة.

فالطَّبيعةُ هي فعلٌ من اللهِ ومِن خَلقه، لا فعلٌ مُضادٌّ له، يَتجاوزُها ويُوقِفُ عملَها. فقوانينُ الطَّبيعةِ الشّاملةُ، التي تَحدثُ في كلِّ شيءٍ، ويتحدَّدُ الشَّيءُ طبقًا لها، ليسَت سوى أوامرِ اللهِ الأزليّةِ التي تَنطوي على حقيقةٍ وضرورةٍ أزليّة.

إذاً، لو قُلنا إنَّ كلَّ شيءٍ يَحدثُ طبقًا لقوانينِ الطَّبيعةِ، أو يَنتظِمُ بحُكمِ اللهِ أو بأمرِه، فإنَّنا نقولُ الشَّيءَ نفسَه. أمّا المُعجزاتُ الإلهيّةُ، باعتبارِها خارقةً للعادةِ، فما هي إلا أفعالٌ نجهلُ أسبابَها، ولا نَستطيعُ إدراكَ عِلَلِها بطُرقٍ عاديّةٍ مأنوسةٍ لَدينا.

ومَهما يكنْ من أمرٍ، فإنَّ من شروطِ المُعجزةِ ومُقتضياتِها: الدَّيمومةُ، ونقصدُ بها أنَّ الفعلَ المُعجزَ سيَبقى مُعجزًا إلى الأبدِ، ولن يَنقلِبَ إلى أمرٍ عاديٍّ مع تطوُّرِ البَشرِ وتقدُّمِهم العِلميِّ. على أنَّ ملاكَ الدَّيمومةِ هذا لا يَرتبطُ فقط بنَفسِ الفِعلِ، وإنَّما في أدواتِه؛ كعَصا

مُوسى في فَلقِ البحرِ، والمَسحِ باليَدِ فقط في فعلِ عيسى ﷺ. وبهذا المَعنى فإنَّ المُعجِزةَ ستَبقى مُتجاوزةً للزَّمنِ.

وعلى أيِّ حال، لقد جاءَ هذا العددُ من مَجلّةِ (اعتقاد)، ليُعالِجَ قضيّةَ المُعجِزةِ، وما يَقرُبُ منها ممّا يُسمَّى بالكراماتِ، ويُجيبُ عن مجموعةٍ من الأسئلةِ والإشكالاتِ التي طُرِحَت حولَها، وفي هذا السياق أتت مقالة "حجِّية الشُّهود والكرامات في ميزان أصول الفِقه"، كي تجيب عن سؤال الحجيّة للمعرفة الحاصلة عن طريق تجربة الكشف والشهود الوجداني، ومدى دخالتها في عملية الاستنباط الفقهي أو الكلامي أو الفلسفي، لتصل في خاتمتها إلى ضيق دائرة حجية هذه التجارب إلا إذا توافقت مع برهان العقل ومقطوع النقل.

وفي جانب آخر تناولت مقالة "الإذنُ وولايةُ التصرُّف في الفِكر العِرفانيّ -دراسة دَلالية-" دور صاحب الفعل الخارق الكوني وحظه في كينونته الخارجية، ثم بيّنت عدم خلو هذه الأفعال من ارتباطها الوجودي بالله -تعالى- حدوثًا وبقاءً، وأنه لا يمكن لأي متصرّف في الكون على نحو الولاية الاستقلال عن الله الخالق بأي نحو من أنحاء الاستقلال الوجودي.

ولم يغفل محور العدد اللوازم الاجتماعية للأفعال الخارقة المدعاة من قِبَل أصحابها، فجاءت مقالة "جَدَلُ "المُعجز" و"الخارق" وأثرُه في نشوء الحركات الدِّينية المُنحرفة - (البابية والبهائية) نموذجًا"، لتناقش مُثبتيّة الفعل المعجز أو الكرامة وما يشبهها لدعوى أصحاب المذاهب الدينية المفترضة في حقانيّتها، مع الأخذ بالاعتبار ما تواجهه من ردود من تيارات مناهضة لها تدّعي المثبتيّة نفسها، لتخلص المقالة إلى وضع مقاربة منهجيّة عقديّة في تبيان الفرق بين الدعاوى الباطلة وبين دعاوى الأنبياء أصحاب المعجزات.

وفي مقام نقد المذهب المادّي التوافقي لظاهرة المعجزات، تصدّت مقالة "المُعجزة في ضوء القراءة المادِّية للتّاريخ - دراسة تحليلية"، لمحاولة هذه المدرسة إيجاد تفسير تجريبي لما قام به الأنبياء من خوارق، بعد أن لم تستطع إنكارها، نتيجة تواتر المرويات التاريخية التي اتهمتها بـ تضخيم الحدث وجعله مقدّسًا.

وفي السياق نفسه قام كاتب مقالة "النَّقد الفلسفيُّ والتّاريخيُّ لنظريّةِ (هيوم) حول المُعجِزات" بدحض إنكار ديفيد الهيوم للمعجزات بالكليّة، من خلال ادعائه -هيوم- خلوّ

هذه الأفعال من أي دليل برهاني سوى مرويّات الشعوب البدائيّة ونقولات شفويّة غابرة. فردّ الكاتب على كل ذلك بإقامة الدليل العلميّ التاريخي والأركيولوجي على إثبات ما نُسب إلى الأنبياء من خوارق.

ولا تبعد مقالة "نَقْدُ ادِّعاءات اتِّساع الإعجاز في المُدوَّنات الحَديثيّة والتُّراثي(جورج طرابيشي إنموذجًا)" عن الجنبة البحثية المتناولة في المقالتين السالفتين، وإنما خصّصتها في دراسة نقدية لنفي جورج طرابيشي المعجزات الحسيّة للأنبياء بشكل عام، واعتقاده أن دور الأنبياء مقتصر على التبشير والإنذار ليس إلا.

خِتامًا، إنَّنا إذ نُقدِّم الشُّكرَ الكبير لـ(الشَّيخ شَادي علي) علَى مَا بذلهُ من جَهدٍ علميّ وفكريّ في تَحريرِ المقالات، وَالَّذي كان من المُفترَض أن يكونَ معنَا في إدارةِ تَحريرِ المجلَّة ابتداءً من هذا العدد، ولكنَّ الرّياحَ لَم تَجرِ كما تَشتهي السُّفنُ، فكان من الوَاجبِ علينَا تَقديم جَزيلَ الشُّكْرِ وَالامتنان وَالتَّقدير والعرفَان له علَى مُساهمته هذه. وإنَّنا نَأملُ أن ينالَ هذا العدد إعجابَ القرَّاء، وأن يُقدّمَ الفائدَةَ المَرجُوَّة بإذن الله -تعالى-، وأن يُساهمَ في رَفد السَّاحة العلميَّة والثَّقافيَّة بأدواتِ النَّقدِ وَالتَّحليل لِمُوَاجهة التّيارات الفكريَّة الأُخرَى. والحَمدُ لِلَّهِ أولاً وآخِرًا.

حجِّية الشُّهود والكرامات في ميزان أصول الفِقه

الشيخ مهدي علاء الدين[1]

ملخّص

يَهدف البحثُ إلى بيان موقف علم أصول الفقه من المُشاهدات والمُكاشفات، سواء ارتبطَت بعُموم المؤمنينَ، لا سيَّما الأولياءِ الصّالحينَ، أو بمَن عاش تجربةَ الموت، فشاهدَ حقائقَ من النَّشأة الأُخرى، ثم عاد إلى الحياة ليُخبرَ عنها، أو غيرهم، وناقشَ نتائجَ تبنّاها باحثونَ ضمنَ دراساتٍ سابقة، خلصَ البحثُ إلى أنَّ علمَ الأصول يُتيح الاستفادةَ من المشاهدات، ولا يمَنع عنها شرطَ مراعاةِ معاييرِ قَبولِها، ومراعاةِ حدودِ الاستفادةِ منها، فلا حجِّيةَ لها في مقام استنباطِ الأحكام الشَّرعية، أو إثباتِ عقائد الإسلامِ ومفاهيمه ما لم يَرِدْ ما يُؤيِّدُها من المصادر المُعتَبرة لدى الأُصوليِّينَ، وأنَّ المُشاهداتِ لو اتَّفقَت مع المَباني العقليةِ والكلاميّةِ يصحُّ قبولُها، ومن ثَمَّ عرضُها بأسلوبٍ عقليٍّ مُبرهَنٍ عليه، بصفتِها فكرًا بشريًّا مُستنِدًا إلى الدَّليل.

الكلمات المفتاحية:

المُعجزة، الشُّهود، الكهانة، الاقتراب من الموت، حجِّية الشُّهود، الخضر.

---

١ - كاتب وباحث في الدراسات القرآنية والتاريخية، لبنان.

مقدِّمة

كثيرا ما يُنقَل عن أفرادٍ أنَّهم اقتربوا من تجربة الموتِ، فعاشوا حالةً من شهودِ حقائقَ مُرتبطةٍ بالعالمِ الآخَر، ثم عادوا إلى الحياةِ الدُّنيا ليَنقلوا ما رأَوا، وكثيراً ما يُنقَلُ أيضًا مُشاهداتٌ تُنسَب إلى أهلِ العِلم والعبادةِ والعرفانِ. واتَّسم مفهومُ الشُّهودِ بالغُموض، حيث يُنظر إليه على أنَّه ظاهرةٌ مُشابهةٌ للمَعاجزِ والخَوارقِ، لا ينفكُّ صاحبُها عن نسبةِ الكراماتِ إليه، حتى سارعَ البعضُ إلى إنكارِ ظاهرة الشُّهودِ كاملةً، وبالَغَ بعضٌ آخرُ في قَبولها بعيدًا عن المعايير العِلميّة التي تُميِّزُ بين الصّادقِ منها والكاذب، وبعيدًا أيضًا عن المعايير الصَّحيحةِ في توظيفها والاستفادةِ منها، فنَسب لها الحجيّةَ، ومن ثَمَّ إمكانيّةَ الاستدلال بها في مقام استنباطِ الحُكم الشرعيِّ أو البناء العقائديِّ، وهناك مَن استفادَ من ظاهرة الشُّهودِ استفادةً صحيحةً ضمنَ مسارِها الذي تَصبو إليه.

نُحاول في هذا المقال بيانَ أبعاد الشُّهودِ وما يُميِّزُه عن المُعجزة، وبيانَ موقعِه من الحجِّيةِ، وضوابطَ الاستفادة منه، وذلك ضمن عدّةِ محاورَ:

أولًا: تعريف الشُّهود

١ - لغة واصطلاحًا

يُقال في اللُّغة: شَهدَ المجلسَ: إذا حضرَه، وشَهدَ الحادثَ: إذا رآهُ وعايَنَه[1]، وجاء في معجم مقاييس اللُّغة بأَنَّ الجذرَ «شهد» أصلٌ يدلُّ على حضورٍ وعلمٍ وإعلامٍ، لا يَخرج شيءٌ

١ - الكسنزاني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، ج١٢، ص٢٦٤.

من فروعه عن الذي ذكرْناه[1]، ويُقابِلُ الشُّهودَ الابتعادُ والاحتجابُ، جاء في بعض الآيات القرآنيّة استعمالُ الشُّهودِ بمَعنى الحضورِ، قال تعالى: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة: ١٨٥]، أي مَن كان حاضرًا في وطنِه غيرَ غائبٍ عنه، وجاء بمَعنى الحضورِ مع الرُّؤيةِ بالعَينِ الباصرةِ، قال تعالى: ﴿**... وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [النور: ٢]، أي فلْيَكنْ حاضرًا ليرَى عذابَهما، وربمَّا يتضمَّنُ الرُّؤيةَ بحواسَّ أُخرى أيضًا كالسَّمع، قال تعالى: ﴿**أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ ...**﴾ [البقرة: ١٣٣]، فالشُّهودُ هنا بمَعنى الحضورِ والسَّمعِ، ويأتي الشُّهودُ بمعنى القوّةِ المُفكِّرة، قال تعالى: ﴿**وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ ...**﴾ [يوسف: ٢٦] إشارةً إلى رؤيةِ الحادثةِ بالفِكر.

كذلك يُستعملُ الشُّهودُ في القرآن الكريم بمَعنى رؤيةِ الله وعدمِ الاحتجابِ عنه، قال تعالى: ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ ...**﴾ [آل عمران: ١٨]، وإلى هذا المَعنى من الشُّهودِ أشارَ أميرُ المؤمنينَ عليه السلام بقوله: «لم أعبدْ ربًّا لَم أرَهُ»[2]، يَصف (محيي الدِّين بن عربي) مقامَ الكشفِ والشُّهودِ على أنَّه مقامُ الإحسان، ويَرى أنَّه سُمِّي بذلك لقول رسولِ الله صلى الله عليه وآله: «... الإحسانُ أن تعبُدَ اللهَ كأنَّكَ تَراهُ...»[3]، ومن قوله تعالى: ﴿**... ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا ...**﴾ [المائدة: ٩٣]، فمَقامُ الإحسانِ وراءَ مقامَي التَّقوى والإيمانِ وأعلى منهُما[4]. يُبيِّنُ (السيِّد الطهرانيُّ قدس سره) مراتبَ شهودِ الله بقوله: «هذا الشُّهودُ له درجاتٌ ومراتبُ، كلَّما تحقَّقَت منه درجةً توفَّرَت المعرفةُ بقَدرها، فالدَّرجةُ الأولى مشاهدةُ التَّوحيدِ الأفعاليِّ والفناءُ فيه، والدَّرجةُ الثّانيةُ مشاهدةُ التَّوحيدِ الأسمائيِّ والفناءُ فيه، والدَّرجةُ الثّالثةُ مشاهدةُ التَّوحيد الذاتيِّ والفناءُ في الذّاتِ المُقدَّسةِ للحقِّ تعالى»[5].

---

١ - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج٣، ص٢٢١.
٢ - الفيض الكاشاني: الوافي، ج١١، ص٢٦.
٣ - الفيض الكاشاني: المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، ج٦، ص٢٩٧.
٤ - ابن عربي: فصوص الحكم ج٢، ص٧٣.
٥ - الطهراني: معرفة الإمام، ج٥، ص٥٣.

٢ - الشُّهود في العرفان

هناك علاقةٌ بين مفهوم الكشف ومفهوم الشُّهود؛ فالكشفُ هو: رفعُ الحجابِ المانعِ من الشُّهود، يقول (السيد حيدر آملي قدس سره): «إنَّ الكشفَ لغةً هو: رفعُ الحجابِ، يُقال: كشفَتِ المرأةُ وجهَها، أي رفعَت نقابَها، واصطلاحًا هو: الاطِّلاعُ على ما وراءَ الحجابِ من المعاني الغيبيّة والأمورِ الحقيقيّة، وُجودًا أو شُهودًا»[١]، والشُّهودُ تارةً يكون في اليَقظة، وتارةً في النَّوم[٢]. يَرى أهلُ العرفانِ أنَّ الشُّهود يَنطوي على مضمونَينِ اثنَينِ هما الحضورُ والرُّؤية، يُراد بالحضورِ عدمُ الاحتجابِ عن المَشهودِ وعدمُ الغَفلةِ عنه، ويُراد بالرُّؤيةِ الانطلاقُ من المشهودِ لرُؤيته ومعرفته، سواء كانَتِ الرُّؤيةُ بالقوّةِ البصريّةِ أو السَّمعيّةِ أو غيرِ ذلك، قال (كمال الدِّين القاشاني): «الشُّهودُ هو: الحضورُ مع المشهود»[٣]، وقال (الجرجاني): «الشُّهودُ هو: رؤيةُ الحقِّ بالحقِّ»[٤]، وقال (الشيخ جواد الكربلائي): «الشُّهود هو: العلمُ والمعرفةُ الحقيقيّةُ الوجدانيّةُ بالرُّوحِ الكلِّيِّ الإلهيِّ»[٥]، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا**﴾ [الكهف: ٥١]، يقول (العلامة الطباطبائي قدس سره): «... المرادُ بالإشهادِ: الإحضارُ والإعلامُ عيانًا، كما أنَّ الشُّهودَ هو المُعايَنةُ حضورًا»[٦].

جاء في كتابِ «تُحف العُقول» أنَّ الإمامَ الصادقَ عليه السلام سُئل عن السَّبيل إلى معرفة التَّوحيد، وممّا جاء ضمنَ جوابه قولُه عليه السلام: «إنَّ معرفةَ عينِ الشّاهد قبلَ صفته، ومعرفةَ صفةِ الغائبِ قبلَ عَينه»[٧]، يُراد بعَين الشّاهدِ الحاضُر المشاهَدُ أمَامَك، فأنتَ تعرفُه وتراهُ قبلَ معرفةِ صفاته، أمّا الغائبُ فإنَّكَ تعرفُ صفاته قبلَ مُشاهدته حاضرًا، ثم قدَّمَ الإمامُ عليه السلام مثالاً لتوضيح مقصده فقال عليه السلام: «كما قال إخوةُ يوسفَ ليوسفَ: ﴿**قَالُوا أَإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي**﴾

---

١ - الآملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٦٠٠.
٢ - قيصري: شرح فصوص الحكم، ص١٠٠.
٣ - الكسنزاني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، ج١٢، ص٢٦٥.
٤ - الجرجاني: التعريفات، ص٥٧.
٥ - الكربلائي: الأنوار الساطعة في شرح زيارة الجامعة، ج٣، ص٢٤٣.
٦ - السيد الطباطبائي: تفسير الميزان، ج١٣، ص٣٢٦.
٧ - ابن شعبة الحراني: تحف العقول، ص٣٢٩.

فعَرفوهُ به ولم يَعرفوهُ بغَيرِه ولا أثبتوهُ من أنفسهم بتوهُّم القلوب»[1]، إنَّ معرفةَ إخوةِ يوسفَ ليوسفَ كانَت معرفةً شهوديّةً، فهُم عايَنوهُ حضوريًّا وعرفوهُ من خلال ذاته، ولم يعرفوهُ بغَيرِه، وهكذا العارفُ بالله من خلال الشُّهودِ، فهو يَعرف اللهَ باللهِ ويُخاطبُه: «إنَّكَ لأنتَ اللهُ»، ويُؤيِّد ذلك ما جاء في دعاء الصَّباح عن أمير المؤمنين عليه السلام: «...يا مَن دلَّ على ذاتِه بذاتِه ...»[2]، وما جاء عن الإمام الصّادقِ عليه السلام: «اعرِفُوا اللهَ باللهِ»[3].

بحسب اصطلاحِ العُرفاءِ لا يَنحصرُ الشُّهود في شهودِ الله فحسب، بل يَشمل شهودَ الحقائقِ كما هي وعدمَ الاحتجابِ عنها، لا سيَّما الحقائقُ العلميّةُ، التي يطَّلع الإنسانُ عليها من جهاتٍ مختلفةٍ، يقول (السيِّد حيدر آملي قدس سره) ما مُلخَّصُه: «إنَّ الكشفَ المعنويَّ المجرَّدَ من صورِ الحقائقِ هو ظهورُ المعاني العَينيّةِ والحقائقِ الغَيبيّةِ، وله مراتبُ: أوَّلُها ظهورُ المَعاني في القوّة المُفكِّرةِ من غير استعمالِ المُقدِّمات وترتيبِ القياسات، ثمَّ ظهور المَعاني في القوّة العاقلةِ المُفكِّرة، وهي قوّةٌ روحانيّةٌ، وتُسمَّى بالنُّورِ القدسِ، والحدسُ من لوامعِ أنوارِها، ثمَّ ظهور المَعاني في مرتبة القلبِ، وقد يُسمَّى بالإلهامِ في هذا المقامِ، ثمّ ظهور المَعاني في مرتبةِ الرُّوحِ، ويُنعَت بالشُّهود الرُّوحي»[4].

ولا يُنزَّه الشُّهودُ عن تأثير الشَّيطان بحسب علمِ العرفان، ولا يُنظَرُ إلى كلِّ مُشاهَدةٍ على أنَّها صحيحةٌ، إلا ضمنَ معاييرَ سنتعرَّضُ لها في سياقِ البحثِ، يقول (محمد داوود القيصري): «إنَّ مشاهدةَ الصُّورِ تارةً يكون في اليَقظة وتارةً في النَّوم، وكما أنَّ النَّومَ يَنقسم إلى أضغاثِ أحلامٍ وغيرِها، كذلك ما يُرى في اليَقظة يَنقسم إلى أمورٍ حقيقيّةٍ مَحضةٍ واقعةٍ في نفس الأمر، وإلى أمورٍ خياليّةٍ صِرفةٍ لا حقيقةَ لها، وقد يُخالِطُها الشَّيطانُ بيَسيرٍ من الأمورِ الحقيقيّةِ ليُضِلَّ الرأيَ»[5].

---

١ - ابن شعبة الحراني: تحف العقول، ص٣٢٩.
٢ - القمي: مفاتيح الجنان، ص١٢٢.
٣ - الشيخ المفيد: الأمالي، ص٢٨٦.
٤ - الآملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص.ص. ٦٠٧-٦٠٨.
٥ - قيصري: شرح فصوص الحكم، ص١٠٠.

٣ - الفرق بين الكرامات والمعجزات

إنَّ الشُّهودَ حالةٌ روحانيّةٌ غالبًا ما تكونُ مُتقوِّمةً بابتعادِ الإنسانِ عن التعلُّقِ بالمادّة، فهو يَسمو ويَطَّلع على حقائقَ مَخفيّة، تتضمَّنُ معارفَ ومشاهداتٍ، من شأنها أن تُوقِظَ من الغَفلة وتَدفعَ نحوَ اليَقينِ والارتباطِ بعالَمِ الغيبِ، ومِن ثَمَّ ارتفاعِ مستوى الدّافعيّة نحوَ عبوديّة الله وطاعته. ويَرى كثيرونَ من عامّةِ النّاسِ أنَّ حالةَ الشُّهودِ لا تنفكُّ عن كونِها كرامةً لصاحبِها، حيثُ حظيَ بعنايةٍ خاصّةٍ من الله -سبحانه- سَمَت به نحوَ مستوى المُشاهَدة.

إنَّ أصلَ الشُّهودِ لا يُحتِّمُ الكرامةَ لصاحبه ما لم يَقترنْ بمُشاهدةٍ ما تتضمَّنُ إثباتَ الكرامةِ والفَضيلةِ له، وفي جميع الأحوال فإنَّ مفهومَ الكرامةِ يَختلفُ عن مفهومِ المُعجزةِ التي تأتي دليلاً على النُّبوة، والتي يَعجز عنها سائرُ البشرِ، على حين أنَّ الكرامةَ تشملُ غيرَ الأنبياءِ ولا تَقترن بدَعوى مُعيَّنة.

يقول (الميرزا جواد التبريزي قدس سره): «إنَّ المعجزةَ هي خرقُ العادةِ، الذي يَقترنُ بدَعوى النُّبوة، ويأتي بها النبيُّ لإثبات نبوّته، وأمّا الكرامةُ فلا تكونُ مُقترنةً بدَعوى النُّبوة، وأيضًا المعجزةُ عملٌ يَعجزُ عنه غيرُ النبيِّ، وأمّا الكرامةُ فلها مراتبُ ربمَّا يَصدر بعضُها من غير النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم»[1]، ويُضاف إلى الفروقِ بينَهما أنَّ المُعجزة يَحتجُّ بها الأنبياءُ على المشركينَ للدَّلالة على توحيدِ الله -سبحانه-، على حين أنَّ الكرامةَ يَحتجُّ بها صاحبُها على نفسِه لتأديبِها وتَزكيتِها، وليَطمئنَّ قلبُه ويَسمو يَقينُه.

٤ - ماذا عن السِّحر والتكهُّن؟

تختلفُ الكراماتُ عن السِّحر والشَّعوذةِ والخَوارق، فالسِّحرُ يتمُّ تعلُّمُه من خلال الكسبِ والرِّياضة[2]، ويَظهر من نفسٍ شرِّيرةٍ خبيثة[3]، والسَّحَرةُ غالبًا ما تَراهُم مُتحلِّلينَ عن المُثُل

١ - التبريزي: الأنوار الإلهية في المسائل العقائدية، ص٢٠١.
٢ - استر آبادي: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، ج٣، ص١٢٣.
٣ - عبد المنعم: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج٢، ص٢٥٠.

والفَضائل والقِيَم[1]، ويأتونَ بالخَوارق لأهداف دُنيويّة[2]، على حين أنَّ أصحابَ الكرامات يتَّصفونَ بالإيمان والتَّقوى والنَّزاهة والمُداومة على طاعة اللهِ وتركِ مَعاصيهِ، ولا ينفكُّ عملُهُم عن نيّةِ القُربى من الله سبحانه.

قال (العلامة الطريحيُّ قدّسَ سرّهُ): «الكاهنُ هو الذي يَتعاطى الخبرَ عن الكائنات في مستقبل الزَّمان، ويدَّعي معرفةَ الأسرار، كانَت الكهانةُ في العرب قبلَ بعثة النبيِّ الخاتم صلى الله عليه وآله، ويُروى أنَّ الشَّياطينَ كانَت تسترقُ السمعَ فتُلقيهِ إلى الكَهنة، فلمّا بُعثَ النبيُّ الخاتمُ صلى الله عليه وآله وحُرِسَت السَّماءُ بطلَت الكهانةُ»[3]. روى (هشام بن الحكم) أنَّ الإمامَ الصَّادقَ عليه السلام سُئل عن الكاهنِ من أينَ يُخبرُ النّاسَ بما يَحدثُ؟ وممَّا جاء في جوابه قولُه عليه السلام: «إنَّ الكهانةَ كانَت في الجاهليّةِ في كلِّ حينِ فترةٍ من الرُّسُل، كانَ الكاهنُ بمَنزلةِ الحاكمِ يَحتكمونَ إليه فيما يَشتبهُ عليهم من الأمورِ بينَهم، فيُخبرُهم بأشياءَ تَحدُثُ، وذلك في وجوهٍ شتّى: من فراسة العَينِ، وذكاءِ القلبِ، ووَسوسة النَّفسِ، وفِطنة الرُّوحِ، مع قذفٍ في قلبه، لأنَّ ما يَحدُثُ في الأرض من الحوادث الظَّاهرة فذلكَ يَعلَمُه الشَّيطانُ ويُؤدِّيه إلى الكاهنِ، ويُخبرُه بما يَحدُثُ في المنازل والأطراف، وأمَّا أخبارُ السَّماءِ فإنَّ الشَّياطينَ كانَت تَقعُدُ مَقاعدَ استراقِ السَّمعِ إذْ ذاكَ، وهي لا تُحجَبُ وتُرجَمُ بالنُّجوم، وإنَّما مُنعت من استراق السَّمعِ لئلاّ يقعَ في الأرض سببٌ يُشاكِلُ الوحيَ من خبر السَّماءِ..، فمُذ مُنعت الشَّياطينُ عن استراق السَّمعِ انقطعَتِ الكهانةُ»[4].

٥ - مَقبوليّة مفهوم الشُّهود

إنَّ إمكانيّةَ وقوعِ الشُّهودِ والاطِّلاعِ على الحقائق هو أمرٌ يَقبلُه علماءُ الإماميّةِ عمومًا، ولكنَّ الخلافَ واقعٌ في أمور فرعيّة من قَبيلِ: مَعاييرِ صحّةِ الشُّهود، وجهةِ الاستفادة منه، وغيرِ ذلك. يقول (السيد منير الخباز): إنَّ الإنسانَ في الدُّنيا لدَيهِ طاقةُ الشُّهودِ، يَمنعُه من عَملِها غطاءُ الزَّمنِ

١ - الشيخ السبحاني: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج٣، ص١١٢.
٢ - الشيخ السبحاني: العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت (ع)، ص١٢٥.
٣ - الطريحي: مجمع البحرين، ج٦، ص٣٠٥.
٤ - الشيخ الطبرسي: الاحتجاج، ج٢، ص٨١.

وغطاءُ المكان، فإذا جاء الموتُ وتحرَّرَ الإنسانُ من الزَّمن والمكان اكتشفَ بشُهوده النَّفسيِّ ما وراءَ الزَّمن والمكان، وعبرَّ القرآنُ الكريمُ عن هذه الحالة: ﴿**لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ**﴾، أي حرَّرناكَ من الزَّمن والمكان، ثم قالَ -تعالى-: ﴿**فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**﴾، أي طاقةُ الشُّهود، وعلماءُ العرفان يُركِّزونَ على هذه النُّقطة، يَقولونَ: «الموتُ كمالٌ، الموتُ شُهودٌ»[1].

إنَّ الطَّبيعةَ تَحجبُ الإنسانَ، ومفارقتَها بالموت يَرفعُ الحجابَ، ومن هنا يَصحُّ القولُ بأنَّ الإنسانَ كلَّما ابتعدَ عن المادّة والطَّبيعة اقتربَ من ساحة الشُّهود والمُعايَنة، هذا ما يُفسِّر تجاربَ الكثيرينَ الذين عاشوا حالةَ الاحتضار والاقتراب من الموت، حيث شارفوا على الخروج من الدُّنيا فرأَوا صُوَرًا من العالَم الآخَر، وذلك من خلال حضورهم في تلك النَّشأة ومُعاينتهم لها، يقول (الإمام الخمينيُّ قدس سره): «إنَّنا جميعًا نيامٌ ونُعاني من الحجب، 'النّاسُ نيامٌ فإذا ماتوا انتبَهوا'[2]، وكأنَّ جهنَّمَ مُحيطةٌ بنا، ولكنَّ حجابَ الطَّبيعة يَمنعُنا من الشُّهود والإحساس، 'وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ'»[3].

هناك طريقٌ آخَرُ للابتعاد عن المادّة، ومن ثَمَّ الاقتراب من الشُّهود، وهو طريقُ طاعة الله والابتعاد عن التعلُّق بالدُّنيا، تحدَّثَت الرِّواياتُ عن قوّة يَملكُها المؤمنُ تُمكِّنه من رؤية حقائقَ تَرتبطُ بعالَم الغَيب والمَلكوت، تلك القوّةُ هي عَينُها قوّةُ الشُّهود، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لولا أنَّ الشَّياطينَ يَحومونَ على قلوب بَني آدَمَ لنَظروا إلى المَلكوت»[4]، وعنه صلى الله عليه وآله: «غُضُّوا أبصارَكُم تَرَونَ العَجائبَ»[5]، وفي الحديث القدسيِّ قال -تعالى-: «ما يَتقرَّبُ إليَّ عبدٌ من عبادي بشيءٍ أحبَّ إليَّ ممّا افترضتُ عليه، وإنَّه لَيَتقرَّبُ إليَّ بالنّافلة حتى أُحبَّه، فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه الذي يَسمع به، وبصرَه الذي يُبصرُ به...»[6]، وفيما رواه الجمهورُ عن النبيِّ صلى الله عليه وآله قال: «لولا تكثيرٌ في كلامِكُم وتمَريجٌ في قلوبِكُم لَرأيتُم ما أرى ولَسمِعتُم ما أسمعُ»[7].

---

١ - الخباز: محاضرة بعنوان: «خط الموت على ولد آدم»، شبكة المنير (٢٠١١/١٢/٤م).
٢ - المجلسي: بحار الأنوار، ج٤، ص٤٣.
٣ - السيد الخميني: صحيفة الإمام، ج١٨، ص.ص. ٣٥٢-٣٥٣.
٤ - المجلسي: بحار الأنوار، ج٦٧، ص٥٩.
٥ - الطبرسي: مستدرك الوسائل، ج١٤، ص٢٧٠.
٦ - المجلسي: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج١، ص٣٣١.
٧ - السيد الطباطبائي: تفسير الميزان، ج٥، ص٢٧٠.

٦ - من قصص الشُّهود

نقلَ عُلماؤُنا كثيراً من القصصِ والأحداثِ التي تضمَّنَت مُشاهداتٍ ومُكاشفاتٍ، مع إظهارِهم لقَبولِها وتأييدِها، وهذا ما يُشكِّلُ إقراراً بصحّةِ ما يَرِدُ من طريقِ بعضِ المُشاهداتِ، منها ما وردَ على لسانِ العالمِ الرَّبّانيِّ والفيلسوفِ والأصوليِّ (العلامة الطباطبائي قدّسَ سرّهُ)، حيثُ نقلَ قصّةً تَحملُ في مضمونِها موقفًا بينَه وبينَ والدِه الذي كان قد فارقَ الحياةَ حينَها، ننقلُ ملخَّصَ تلكَ الحادثةِ لجهةِ الوقوفِ على ما نقلَه وارتَضاهُ: يقول قدّسَ سرّهُ: «كان في تبريزَ شابٌّ مُطَّلعٌ على عالمِ الأرواحِ، وكان يَرغبُ في دراسةِ الفلسفةِ فقام بإحضارِ روحِ أرسطو (الذي عاش قبلَ نحوِ ثلاثةِ آلافِ سنةٍ) وطلبَ منه القيامَ بتَدريسِه الفلسفةَ، فقال أرسطو في جوابِه: خُذْ كتابَ الأسفارِ للمَلاّ صدرا، واذهبْ إلى (السيد محمّد حسن الطباطبائي قدّسَ سرّهُ) لتَدرُسَه لَديه، فجاء الشابُّ إلى أخي، ونقلَ له قولَ أرسطو، فأجابَه: أنا مُستعدٌّ لتَدريسكَ.

يقول (السيِّد محمد حسن الطباطبائي قدّسَ سرّهُ): بدأتُ بتدريس الشابِّ الكتابَ المذكورَ، وكُنّا من خلاله نطرحُ الأسئلةَ المُستعصيةَ في الفلسفة على الفلاسفةِ الماضينَ، وكذلك نسألُ المؤلِّفينَ عن مُبهَماتِ عباراتِهم في كُتبِهم، ونسألُ أفلاطونَ والمَلاّ صدرا، ولم يَسبقْ لذلك الشابِّ العلمُ بتلك الأمورِ الفلسفيّةِ أصلاً، كان يَنقل الأجوبةَ فنَفهمُها نحنُ دونَه [...] كنتُ حينَها في قمَّ، وقد فرغتُ من تأليفِ كتاب 'تفسير الميزان'، ومن الأمورِ العجيبةِ أنَّ أخي أرسلَ إليَّ يومًا بأنَّ هذا الشابَّ قد اتَّصلَ بروحِ والدِنا المُتوفىَّ، وقد نَقل عنه أنَّه عاتبٌ عليَّ لأنيِّ لم أجعَلْه شريكًا في ثوابِ كتابِ التَّفسيرِ الذي كتبتُه، وكان ذلك الشابُّ لا يَعلمُ بكتابِ التَّفسيرِ أصلاً، وكذلك لا علمَ لأحدٍ بأنيِّ لم أُشرِكْ أبي بثوابِ الكتابِ.

نعم! لقد تردَّدتُ بعدَ الفراغِ من عملي بالكتابِ في أن أُشركَ به والديَّ، حيثُ أنيِّ لم أجدْ قيمةً لأعمالي حتى أفترضَ الآخَرينَ شُركاءَ بها، ولمّا وصلَتْ إليَّ الرِّسالةُ من أخي بذلك المَضمونِ غمرَني الخجلُ، وقلتُ: إلهي! إن كان تفسيري مقبولاً لديكَ ومُستحقًّا للثَّوابِ عندَكَ فإنيِّ أُهدي ثوابَه إلى روحِ أبي وأمِّي، ثم كتبتُ ذلك في رسالةٍ وانتظرتُ مُسافرًا يَقصد إلى تبريزَ فيأخذها، لكنْ قبلَ إرسالِها وصلَت رسالةٌ أُخرى من أخي مفادُها: يقول ذلك الشابُّ إنَّ أبي يَقول: لقد وصلَت إلينا هديّةُ السيِّد محمد حسين، أطالَ اللهُ عُمرَه وأيَّدَه»[1].

---

١ - الطهراني: معرفة المعاد، ج١، ص١٥٥.

هذه الحادثةُ نقلَها (السيِّد محمد حسين الطباطبائي قدس سره) في مقام القَبول والتأييد، ولم يَصِفْها بالخرافة، وهذا ما يُتيحُ منه إمكانيّةَ قَبول مَثيلاتها، لكنْ لا بدَّ من مراعاة مَعايير القَبول وحدود الاستفادة. وفيما يَلي ننتقلُ إلى المحور الثاني من البحث، وهو يَدور حولَ مدى حجِّيةِ المُشاهَداتِ من وجهةِ نظرِ علماءِ الأصولِ الإماميّة.

ثانيًا: حجِّية الشُّهود

١ - تعريف الحجِّية عند الأصوليِّينَ

من المعلوم أنَّ علمَ الأصول يُعنى باستنباط الأحكام الشَّرعيّة من المصادر الأربعة: الكتاب والسُّنّة والإجماع الكاشف عن قول المَعصوم عليه السلام والعقل[١]، إنَّ عمليّةَ الاستنباط تتألَّفُ من عناصرَ خاصّة وعناصرَ مُشتركة، يَهتمُّ الفَقيهُ بدراسة العناصر الخاصّة من حيثُ دراسةُ النصِّ وفَهمُ ألفاظه وأسانيده ومَقاصده العرفيّة زمنَ صدوره وما شاكلَ ذلك، على حينَ يَهتمُّ علمُ الأصول بالعناصر المُشتركة من قَبيل: حجِّية الظُّهور، حجِّية الخبر الواحد، حجِّية خبرِ الثِّقة، وغير ذلك[٢]، إنَّ الحجِّيةَ بحسب علم الأصول هي ما يكونُ سببًا لإثبات الحُكم الشَّرعيِّ، حيثُ تَنطلقُ من الأدلة الاجتهاديّة المُعتبرَة شرعًا، والتي لا تنفكُّ عن أحكام الله، أي أوامره -سبحانه- ونواهيه، يَنبثقُ عن الحجِّية ثبوتُ التَّكليف ولزومُ الامتثال من العبد، أو ثبوتُ عدم التَّكليف وعدم لزوم الامتثال، فإن امتثلَ العبدُ لما رآهُ حجّةً، وكان ذلك موافقًا للتَّكليف الإلهيِّ الواقعيِّ، فقد قام بواجبه، وإنْ تركَ امتثالَ ما رآهُ غيرَ حجّة، وكان ذلك مُخالفًا للتَّكليف الإلهيِّ المَذكور، فهو مَعذورٌ لاتِّباعه الحُجّةَ الأصوليّةَ، وهو ما عُبِّرَ عنه في كتب الأصوليِّينَ بأنَّ الحجِّيّةَ الأصوليّةَ مَنوطةٌ بالمُنجِّزيّة والمُعذِّريّة، جاء في تعريف الحجِّيّة على أنَّها تُطلَق ويُراد منها المُنجِّزيّةُ والمُعذِّريةُ، والمُنجِّزيّةُ هي المسؤوليّةُ وثبوتُ العُهدة، والمُعذِّريّةُ هي انتفاءُ المَسؤوليّةِ وصحّةُ الاعتذارِ عن منافاةِ الواقع[٣].

---

١ - راجع: موسوعة الفقه الإسلامي طبقًا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ج١، ص٥٤.

٢ - جاء في تعريف السيد محمد باقر الصدر قدس سره لعلم الأصول: العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي. راجع: الصدر: دروس في علم الأصول، ج١، ص٣٦.

٣ - سرور: المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، ج١، ص٣٥٧.

٢ - أين المُشاهداتُ من الحجِّية؟

إنَّ اللهَ -عزَّ وجلَّ- بسطَ جميعَ أحكامه من خلال الكتاب والسُّنة، فكلُّ حكمٍ لا أصلَ له فيهما لا يُنسَب إلى الله سبحانَه، يقول الإمامُ الباقرُ عليه السلام: «إنَّ اللهَ -تبارك وتعالى- لم يَدَعْ شيئًا تَحتاجُ إليه الأُمَّةُ إلا أنزلَه في كتابه وبيَّنَه لرسوله صلَّى الله عليه وآله..»[1]، وعن الإمامِ الصّادقِ عليه السلام قال: «ما حجبَ اللهُ عن العبادِ فهو موضوعٌ عنهم»[2].

إنَّ المُستفادَ من القواعدِ المُعتمَدةِ في علم الأصول هو إمكانيّةُ وقوعِ المُشاهداتِ والكرامات، فقد ذكرَ القرآنُ الكريمُ صراحةً مُشاهداتِ عددٍ من الأنبياء، بل ذكرَ مُشاهداتِ الخَضِر، ولم يُجمِعْ عُلماءُ الطّائفةِ على نبوّته، وسيأتي في سياقِ البحثِ ما يَرتبطُ بشُهودِ بعضِ الأنبياء، فلو قال الأصوليُّ بإمكانيّةِ وقوعِ المُشاهدات، فإنَّ ذلك لا يَعني بالضرورة قبولَها تلقائيًّا دون معاييرَ تُحدِّدُ مدى صحّتها، ولا يَعني أيضًا صحّةَ الاستفادةِ منها في استنباطِ الأحكام الشَّرعية؛ فالأصوليُّ لا تتعدَّى مصادرُ استنباطه إلى المُشاهداتِ والمَنامات وما شاكلَ ذلك، إنَّ المُشاهداتِ والكراماتِ بلحاظِ الكتابِ والسُّنةِ لا تَخلو من صورٍ أربعٍ:

أ. مشاهداتٌ مُطابقةٌ للكتاب والسُّنة: معلومٌ أنَّ الحجّةَ الأصوليّةَ تتبعُ الكتابَ والسُّنةَ، ولا قيمةَ للشُّهودِ حينَها غير أنَّه مُؤيِّدٌ لها، بل لا دليلَ على أنَّ الشُّهودَ يَرفع مُستوى الحجِّية.

ب. مشاهداتٌ مُخالفةٌ للكتاب والسُّنة: يُؤخَذ بالكتاب والسُّنةِ، ويُضرَبُ بالشُّهودِ عرضَ الحائطِ.

ج. مشاهداتٌ بعضُها مُطابقٌ للكتاب والسُّنة، وبعضُها الآخَرُ مُخالفٌ لهما: الحجِّيةُ للكتاب والسُّنةِ فحسب، يُقبلُ ما وافقَهما ويُرفضُ ما خالفَهما.

د. مشاهداتٌ غيرُ مطابقة للكتاب والسُّنة وغيرُ مُخالفة لهما: يتمُّ إهمالُ الشُّهودِ حتى تأتي القرائنُ الصّارفةُ نحوَ القَبولِ أو الرَّفضِ، ولا يَصحُّ بناءُ الحجِّيةِ الأصوليّةِ بعيدًا عن الكتاب والسُّنة.

---

١ - الشيخ الكليني: الكافي، ج١، ص١٠٧.
٢ - السيد البروجردي: جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٣٢٦.

والنَّتيجةُ هي أنَّ علمَ الأصول لا يَرى حُجِّيةً للمُشاهداتِ في مقامِ استنباطِ الحُكم الشَّرعيِّ؛ فالحُجِّيةُ لديه محصورةٌ بمَصادرِ الاستنباطِ، وهذا لا يَعني أنَّ الأصوليَّ حكمَ عليها بالرَّفضِ المُطلَقِ والكذبِ.

٣ - الشُّهود والبرَاهين العقلية

هناك مَن يقولُ بتعذُّرِ الاستفادةِ من المُشاهداتِ في استنباط الأحكامِ، لأنَّ دينَ الله لا يُصاب بالعُقول، ولا بدَّ من النصِّ للوصولِ إليه، ولكنْ لا مانعَ من الاستفادةِ منها في استنباط العقائد وعلمِ الكلام، لأنَّها علومٌ تَنطلقُ من العَقلِ، فالمُشاهَداتُ تُقدِّم للعقلِ ما يَصوغ أدلّةً عقليّةً، واستشهدَ على ذلك بنظريّةِ وحدةِ الوجودِ التي جاء بها الفلاسفةُ انطلاقًا من الشُّهود[١]، ويُلاحَظ على ذلك:

أ. معلومٌ أنَّ الشُّهودَ بمُفردِه ما لم يكنْ مَحفوفًا بالأدلّةِ العقليّةِ التي تُبرهِنُ على صحّةِ مَضمونه، لا يصحُّ الانطلاقُ منه في مجال العلم والمَعرفة، يقول (الشيخ السبحاني): «لا يُكذَّبُ مُدَّعي الشُّهودِ والكَشف، غايةُ الأمرِ أنَّه لا يمُكنُ تَعديةُ ما انكشفَ له ليكونَ قاعدةً مُطَّردةً في مجالات العِلمِ والمَعرفة»[٢].

ب. يجبُ أن نُفرِّقَ بينَ الفكرِ الإلهيِّ والفكرِ البشريِّ؛ فالفكرُ الإلهيُّ هو ما ثبتَ نسبتُه إلى الله، والأصوليُّ في منهجِه يَنسبُ الأحكامَ الشَّرعيّةَ إلى الله، لأنَّه انطلقَ من مصادرَ إلهيّةٍ مُتمثِّلة بالكتاب والسُّنة، وبناءً عليه نقولُ هناك اتِّجاهان في الأدلّة العقائديّة، أدلّة تَنطلقُ من النصِّ الإلهيِّ، وأدلّة تَنطلقُ من العقل البشريِّ، فلو انطلقَ الباحثُ من النصِّ الإلهيِّ لإثبات وجودِ اللهِ فإنَّه سيَصل إلى دليلِ الله على وجودِ الله، أمّا لو انطلقَ من العقل البشريِّ فسيَصلُ إلى دليلِ العقلِ البشريِّ على وجود اللهِ، وهو الذي قد يَخضع إلى إعادة النَّظرِ والتطوُّر.

---

١ - راجع: نوفل بنزكري: مقال تحت عنوان: ماهية الكشف والشهود في إثبات المسائل العقدية بين النفي والإثبات.

٢ - الشيخ السبحاني: نظرية المعرفة، ص١٨٩.

ج. تقدَّمَ الكلامُ حول الموقفِ من المشاهداتِ بلحاظ موافقة القرآن ومُخالَفته، وهنا نقول: لو انطلقَ الباحثُ من شهودٍ لا يُوافِقُ القرآنَ ولا يُخالِفُه، ثم استفادَ منه في مقام الاستدلال العقليِّ على العقيدة والتَّوحيد، فالنَّتيجةُ هنا تُوصَفُ بكونها فكرًا بشريًّا وليس فكرًا إلهيًّا، لأنَّها تَفتقدُ **المصادرَ الإلهيّةَ.**

د. لم يَطرَحِ الفلاسفةُ والعُرفاءُ نظريّةَ وحدةِ الوجودِ على أنَّها فكرٌ بشريٌّ يَنطلق من الشُّهودِ فحسب، بل استدلُّوا عليها من الآيات القرآنيّة والأحاديث الشَّريفة، كقول الله سبحانه: ﴿**... فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ...**﴾ [البقرة: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ...**﴾ [النور: ٣٥]، وبناءً عليه فإنَّ القولَ بأنَّ نظريةَ وحدةِ الوجودِ انطلقَت من الشُّهودِ فحسب هو قولٌ ناقصٌ، ولا يُستدلُّ به لإثبات صحّةِ الانطلاقِ من المُشاهداتِ لبناءِ أدلّةٍ عقليّةٍ تُنسَبُ إلى الفكرِ الإلهيِّ.

٤ - وماذا عن القائل بالحجِّية؟

هناك اتِّجاهٌ يَرى حجِّيةَ المُشاهداتِ في مقام الاستنباط، وفي مقام تحقُّقِ القَطع واليَقين، هذا الاتِّجاهُ يُصرِّحُ باحتمال خطأ الشُّهودِ، ولكنْ يَتمُّ تَصحيحُه من خلاله عرضه على المصادر المُعتبرَة والمَباني العَقليّة المَتينة، وبعد ذلك يُؤخَذُ به، ومُلخَّص كلامه: «إنْ قيلَ: إنَّ ملاكَ حُجِّيةِ فَتوى الفقيه هو استنادُه إلى كلام المعصوم ﷺ، وفي شهودِ أهلِ العرفان لا يُوجد مثلُ هذا الاستناد، قُلنا: بأنَّه على الرَّغم من كون احتمالِ الاشتباهِ في الواردات القلبيّة واردًا بالنِّسبة إلى جميع الأفراد، إلّا أنَّ تطبيقَها على مصادر الوحي ومَباني التشيُّع وأحاديث أهل البيت ﷺ والأصول المُسلَّمة للحِكمة المُتعالية سيَنفي بنحوٍ قطعيٍّ احتمالَ الخطأ، وسيَحصل السالكُ في هذه المرتبة على كشفٍ يَقينيٍّ واعتقادٍ جازمٍ، وإذا كان هناك احتمالٌ للخطأ فلا يَنبغي تركُ الاحتياط»[1].

وفي مقام الإجابةِ على ذلك نقول:

أ. إنَّ كلامَه هو عينُ كلامِ القائل بعدمِ حجِّيةِ الشُّهودِ، فهو قد جعلَ حجيّةَ الشُّهودِ وقَطعيّةَ

١ - طهراني: حريم القدس، ص٧٨.

صحّته مُعلَّقةً على تَطبيقه على مصادر الوَحي والأصول المُسلَّمة، وحينَها تتولَّدُ الحجِّيةُ من تلك المصادر، على حين أنَّ حجِّيةَ الشُّهود، التي يُحاول إثباتَها، تَعني انبثاقَ الحُجِّيةِ عنه بمُفرده دون الرُّجوع إلى النصِّ أو إلى قرائنَ وعواملَ خارجيّةٍ، وهذا المَعنى من الحجِّيةِ للشُّهود هو ما يَرفضُه الأصوليُّ.

ب. إنَّ القولَ بمَشروعيّةِ عرضِ الشُّهود على المصادر والمَباني، بغيةَ الاستنباط من خلاله، هو طريقٌ محفوفٌ بالمخاطر، فالفقيهُ حينَها مُنطلقٌ في عمليّة الاستنباط من مُعطياتٍ خارجَ حدود النَّصِّ، ثم يَقصد النصَّ ليَجدَ ما يُؤيِّدُها، وهو ما يُحوِّلُ الفقهَ إلى «فقه تبريري»، وهذا خلافُ المباني الأصوليّةِ التي تَفترض الانطلاقَ من النصِّ للوصولِ إلى الحُكم الشَّرعيّ.

ج. إنَّ عرضَ الشُّهود على المَصادر والمَباني المَذكورة لا يتمُّ جزافًا، بل يَخضع إلى معاييرَ تُجنِّبُ الفَقيهَ الانحرافَ عن المسار الصَّحيح في عمليّة الاستنباط، وهذه المعاييرُ تَفرضُ تجاهُلَ المُشاهدات، لأنَّها ليسَت من مصادر الاستنباط، فلو فرضنا انطلاقَ الأصوليِّ من شهوده نحوَ النصِّ، لهدف مُطابقته معَه، فهو قد أخطأ الانطلاقَ حيثُ افترضَ شهودَه مُؤثِّرًا في الاستنباط، وإنْ أكملَ السَّيرَ في منهجه ووصلَ إلى تطابُق شهودٍ مع نصوصٍ ضَعيفةٍ، ثم جبرَ ضعفَها بشُهوده، حينَها يَصل إلى حُكمٍ شرعيٍّ مُخالفٍ للمَباني الأصوليّة.

٥ - مشاهدات لها حجِّية

إنَّ أحكامَ الشَّريعة الإسلاميّة مَبنيّةٌ على الظّاهر، والحُكمَ في القضاء يَتبعُ البيِّنةَ الشَّرعيّةَ، قال أميرُ المؤمنين عليه السلام: «كان رسولُ الله صلى الله عليه وآله يَحكم بين النّاس بالبيِّنات والأيمان في الدَّعاوى، قال صلى الله عليه وآله: ‘أيُّها النّاسُ: إنَّما أنا بشرٌ، وأنتُم تَختصمونَ، ولعلَّ بعضَكُم ألحَنُ بحُجّته من بعضٍ، وإنَّما أقضي على نحوِ ما أسمعُ منه»[1]. والشُّهودُ لا يُعتبرُ بيِّنةً شرعيّةً، ولا يُبنى عليه حكمٌ أو قضاءٌ، ولكنْ هناك مواردُ أجازَ الله -سبحانه- فيها القضاءَ والحكمَ بحسبِ الشُّهود، إلا أنَّها تَبقى مواردَ استثنائيّةً، ولا تُبنى الشَّريعةُ الإسلاميّةُ عليها.

---

١ - الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٢٣٣.

من تلك الموارد ما وردَ في أحاديث أهلِ البيت ﷺ حولَ نبيِّ الله داودَ ﷺ وأنَّه سألَ الله -عزَّ وجلَّ- أن يُطلعَه على حقائق الأمور، ومن ثَمَّ القضاء طبقَها دونَ البيِّنة الظّاهرية، جاء في الرِّواية: «قال داودُ ﷺ: يا ربِّ إنيِّ أقضي بين خلقكَ بما لعلِّي لا أقضي فيه بحقيقة علمكَ، فأوحى الله عزَّ وجلَّ إليه: يا داودُ، اقضِ بينَهم بالأيمان والبيِّنات، وكِلْهُم إليَّ فيما غابَ عنكَ، فأنا أقضي بينَهم فيه بالآخرة، قال داود ﷺ: يا ربِّ، فأطلِعْني على قضايا الآخرة، فأوحى الله إليه: يا داودُ إنَّ الذي سألتَ لا يَنبغي أن يَقضيَ به أحدٌ غيري من خَلقي، فلم يمَنَعْه ذلك أن عادَ فسأل اللهَ إياهُ، فأوحى اللهُ إليه: يا داودُ، سألتَني ما لم يَسألْهُ نبيٌّ قبلَكَ، وسأُطلعُكَ، وإنَّكَ لا تُطيقُ ذلك، ولا يُطيقُه أحدٌ من خَلقي في الدُّنيا»[1].

فقام نبيُّ الله داودُ ﷺ يَحكم بين النّاسِ بحسب الواقع، ولم يَحكم بالبيِّنات والأيمان، فيُعطي الظّالمَ بحسب الظّاهر، ويأخذُ من المَظلوم، وذلك انطلاقًا من حقائق الأمور، فاعترضَ عليه بنو إسرائيلَ، وقالوا: يا نبيَّ الله، ما هذه الأحكامُ؟ فأوحى الله إليه ما يُفيدُ تركَ الحُكم بعلم الله، وتأجيلَ ذلك إلى يوم الحساب، ثم قال تعالى: «يا داودُ لا تسألْني تعجيلَ ما أخَّرتُ، واحكُمْ بين خَلقي بما أَمرتُ»[2].

وكذلك تحدَّثَ القرآنُ الكريمُ عن مواقفَ جرَت بينَ نبيِّ الله موسى ﷺ والعبدِ الصّالح المَعروف بالخَضر، فالخَضرُ أقدمَ على ثلاثة مواقفَ مُخالفة لشريعة مُوسى ﷺ وهي: خرقُ السَّفينة، وقتلُ الغلام، وهَدمُ الجدار، انطلقَ الخضرُ من شهود الحقائق، فرأى أنَّ السَّفينةَ لو تُركت دونَ عيبٍ لسُرِقَت من أصحابها، وأنَّ الغلامَ كان كافرًا، وأبواه مُؤمنَين، فخشيَ عليهما منه، وإقامةُ الجدار فهو لغلامَين يَتيمَين، وكان تحتَه كنزٌ لهما. والنبيُّ موسى ﷺ كان يَعترض على الخضر لأنَّ شريعتَه تَتبع البيّنةَ دونَ الشُّهود. ورد في حديث للإمام الباقر ﷺ مع أبي إسحاق اللَّيثيِّ ذَكر فيه حُكمَ الملَكوت، فقال أبو إسحاق: «يا بنَ رسول الله ﷺ وما حُكمُ الملَكوت؟ قال ﷺ: حُكمُ الله وحُكمُ أنبيائه، وقصّةُ الخضر وموسى ﷺ حين استصحَبَه، فقال: ‘قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا، وكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا’، أنكرَ موسى على الخضر، واستفظعَ أفعالَه

١ - القاضي النعمان المغربي: دعائم الإسلام، ج٢، ص٥١٨.
٢ - القاضي النعمان المغربي: دعائم الإسلام، ج٢، ص٥٢٠.

حتى قال له الخضر: يا مُوسى ‘وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي’ إنَّما فعلتُه من أمر الله عزَّ وجلَّ»[1]، هنا صرَّحَ الخضرُ أنَّه مأمورٌ من الله باتِّباعِ شهودِه، ومواجهةُ نبيِّ الله موسى عليه السلام له أثبتَت أيضًا رفضَ الشَّريعةِ لمَنهجِ الخضرِ، وبذلكَ فإنَّ المشاهداتِ لا تُجيزُ لأصحابها الخروجَ عن سور الشَّريعةِ. يَقول (السيد ابن طاووس قدس سره): «كان للخضرِ أن يَعملَ بعلمِه بباطنِ الحالِ، وكان لمُوسى عليه السلام أن يُنكِرَ لأنَّ الذي وقعَ في الظّاهرِ كالمُنكَرِ، فكانا مَعذورَينِ»[2].

ما يَنبغي التأكيدُ عليه هو القاعدةُ المُنبثقةُ عن مباني علمِ الأصولِ، وهي أنَّ اللهَ -سبحانَه- لم يأذَنْ للشَّرائعِ أن تَحكُمَ إلا بالبيِّناتِ والأيمان، وأنْ لا رخصةَ لصاحبِ الشُّهودِ بتَجاوُزِ الشَّريعةِ، فلو انشقَّ جدارُ الشَّريعةِ وخرجَ عنه المُكلَّفُ فقد خرجَ عن العبوديّةِ والطّاعةِ، فحدودُ الشَّريعةِ هي التي تَضمنُ بقاءَ الإنسان ضمنَ جادّةِ الحقِّ المُعبرَّ عنها بالصِّراطِ المُستقيم.

ثالثًا: ضوابط الاستفادة من الشُّهود

تبيَّنَ خلال البحثِ أنْ لا حجِّيةَ للشُّهودِ بحسبِ المَباني الأصوليّة، فلا يُستنبَطُ منه حكمٌ شرعيٌّ، ولا يُبنى عليه عقائدُ حقَّةٌ أو فِكرٌ يُنسَب إلى الله ما لم يَرِد النصُّ الدّالُ على ذلك، يَبقى أن نُبيِّنَ ضوابطَ الاستفادةِ من الشُّهودِ وسُبلَ التَّعاملُ معَه، بما يَنسجم مع المُرتكَزاتِ المُنبثقةِ عن المَباني الأصوليّةِ المُتعارَفة.

١ - الشُّهود هدفُه اليَقين

إنَّ الاستفادةَ الرَّئيسيّةَ المَرجوّةَ من الشُّهودِ، بحسب النُّصوص، هي رفعُ مستوى اليَقين والاطمئنان، وهذا ما يَجعل المُؤمنَ أكثرَ عزمًا على عبوديّةِ الله والتزامِ طاعته؛ قال -تعالى- عن لسان النبيِّ إبراهيمَ عليه السلام: ﴿**رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ [البقرة: ٢٦٠]، يَقول (الميرزا محمد حسن الآشتياني): «إنَّ نبيَّ اللَّهِ إبراهيمَ

١ - الشيخ الحويزي: تفسير نور الثقلين، ج٤، ص٤٠.
٢ - السيد ابن طاووس: الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، ص١٩٧.

عليه السلام، معَ اعتقاده الجَزميِّ بالمَعاد والحَشر، وإيمانه العلميِّ به، سألَ ربَّه -جلَّ جلالُه- إراءةَ إحياء المَوتى، لاطمئنان قلبه الشَّريف الحاصل بالشُّهود»[1]. ولليَقين مكانةٌ عظيمةٌ من الدِّين والتَّقوى والطّاعة، قال أميرُ المُؤمنينَ عليه السلام: «رأسُ الدِّين صحّةُ اليَقين»[2]، ويَقول (المازندراني قدس سره): «اليقينُ يُوجبُ التَّقوى»[3]، ويُصرِّحُ (حبيب الله الهاشمي الخوئي قدس سره): «بأنَّ أقلَّ مراتبِ اليَقين يَقتضي الحذرَ عن ارتكابِ المَعصية وتَركِ الطّاعة»[4].

من هنا يُمكنُ فهمُ شهودِ نبيِّ الله يوسفَ عليه السلام، وكيفَ قادَه إلى العفّة واجتناب المَعصية خلال مَوقفه مع امرأة العَزيز، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّءَا بُرْهَانَ رَبِّهِ ...**﴾ [يوسف: ٢٤]، فالنبيُّ يوسفُ عليه السلام منعَهُ عن الهَمِّ بها رؤيتُه لبُرهان ربِّه، وردَ في «لسان العرب» أنَّ البُرهانَ هو: «الحجَّةُ الفاصلةُ البيِّنةُ»[5]، يَعني رأى يوسفُ عليه السلام ما يُبيِّنُ له ويَفصلُه عن الهمِّ بها، وبالعودة إلى النُّصوص التي فسَّرَت البُرهانَ الذي رآهُ يوسفُ عليه السلام فإنَّنا نجدُ فيها أنَّه رأى ربَّه، وهذه الرُّؤيةُ هي عينُ الشُّهود، قال الإمامُ الباقر عليه السلام للرّاوي: «أيُّ شيءٍ يقولُ النّاسُ في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿**لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّه**﴾؟ قال الراوي: يقولونَ رأى يَعقوبَ عليه السلام عاضًّا على إصبعه، فقال عليه السلام: لا، ليسَ كما يَقولونَ، ثم قال عليه السلام: لما همَّتْ به .. قامَت إلى صنم معَها في البيت، فألقَت عليه ثوبًا، فقال لها يوسفُ عليه السلام: ما صنعتِ؟ قالَت: طرحتُ عليه ثوبًا، أستحي أن يَرانا، فقال يوسفُ عليه السلام: فأنت تَستحينَ من صنمك، وهو لا يَسمع ولا يُبصر، ولا أستَحي أنا من ربيِّ!»[6]، وهذا النصُّ صريحٌ في أنَّ شهودَ يوسفَ عليه السلام لربِّه دليلُه إلى العفّة والعصمة، فهو لم يكن غافلاً عن ربِّه ليَندفعَ نحوَ المَعصية ثم ليَمتنعَ عنها امتثالاً للشَّريعة، وشتّانَ بينَ مَن يَتركُ الفاحشةَ خجلاً من ربِّه الذي يَراه ويُشاهدُه وبينَ مَن يَتركُها لعِلمِه أنَّ ربَّه قد منعَ عن ارتكابِها.

---

١ - الآشتياني: بحر الفوائد في شرح الفرائد، ج١، ص١٦٨.
٢ - المحمودي: نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، ج١٠، ص٣١٨.
٣ - المازندراني: شرح أصول الكافي، ج٨، ص١٨٩.
٤ - الهاشمي الخوئي: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج٢١، ص٤٧٣.
٥ - ابن منظور: لسان العرب، ج١٣، ص٥١.
٦ - البحراني: البرهان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٦٥.

٢ - الاعتدال وعدم التطرُّف

إنَّه لمن غيرِ الصَّحيحِ أن يُقالَ بأصالةِ قبولِ مشاهداتِ عامّةِ النّاسِ أو أصالةِ رفضِها، وإنَّما الأصالةُ للنَّظرِ في مضمونِ كلٍّ منها وإخضاعِه للمعاييرِ المَوضوعيّةِ التي تُحدِّدُ مَدى تَطابُقِها مع النصِّ والعقلِ، وهذا ما يَنهضُ به أهلُ العلمِ والمَعرفةِ في هذا المَجالِ.

٣ - رفض ما خالف الشَّرع

صرَّحَ كثيرٌ من أهل العرفان بأنَّ العُمدةَ، في قبول الشُّهود، الكتابُ والسُّنةُ، والشَّريعةُ المُنبثقةُ عنهما، قال (أبو سفيان الداراني): «إنَّه لَيقعُ في قلبي النُّكتةُ، من نكتِ القومِ، فلا أقبلُها إلا بشاهدٍ من الكتاب والسُّنة»[١]، وقال بعضُهم: «علمُنا هذا مُقيَّدٌ بالكتاب والسُّنة، فمَن لم يَقرأ القرآنَ وكتُبَ الحديثِ لا يَصلُحُ له أن يتكلَّمَ في علمِنا»[٢]، وقال آخرُ: «كلُّ وَجْدٍ لا يَشهد له الكتابُ والسُّنةُ فهو باطلٌ»[٣].

إنَّ الشُّهودَ لو أُضيفَ إلى مصادر التَّشريع لتبدَّلَت الشَّريعةُ، وضاعَت الحقوقُ، وانحرفَت الأحكامُ، وشاعَ الظُّلمُ والفَسادُ، فيَمشي المنافقُ خلفَ أهوائه زاعمًا العملَ طبقَ شُهوده، وحينَها يتعذَّرُ معرفةُ أهل الحقِّ من أهل الباطلِ، فالشَّريعةُ هي المناطُ في معرفة المُؤمنِ التقيِّ من المُنافقِ العاصي، يقول (الإمام الخميني قدس سره): «اعلَمْ أنَّ طيَّ أيِّ طريقٍ في المعارفِ الإلهيّةِ لا يُمكن إلّا بالبَدءِ بظاهرِ الشَّريعةِ، وما لم يتأدَّبِ الإنسانُ بآدابِ الشَّريعةِ الحَقّةِ لا يَحصل له شيءٌ من حقيقةِ الأخلاقِ الحسنةِ، ولا يتجلَّى في قلبه نورُ المَعرفةِ،... وبعد انكشاف الحقيقةِ وظهورِ أنوارِ المعارفِ في قلبِه لا بدَّ من الاستمرار في التأدُّبِ بالآدابِ الشَّرعيّةِ الظّاهريّةِ أيضًا، ومن هُنا نَعرفُ بُطلانَ دَعوى مَن يَقول: إنَّ الوصولَ إلى العلمِ الباطنِ يكونُ بتركِ العلمِ الظّاهرِ، أو لا حاجةَ إلى الآدابِ الظّاهريّةِ بعدَ الوصولِ إلى العلمِ الباطنِ، وأنَّ هذه الدَّعوى تَرجِعُ إلى جهلِ مَن يَقول بها، وجهلُه بمَقاماتِ العِبادةِ ودرجاتِ الإنسانيّةِ»[٤].

---

١ - زقزوق: موسوعة التصوف الإسلامي، ص٧٩٣.
٢ - زقزوق: موسوعة التصوف الإسلامي، ص٧٩٣.
٣ - زقزوق: موسوعة التصوف الإسلامي، ص٧٩٣.
٤ - الإمام الخميني: الأربعون حديثًا، ص٣٤.

٤ - رفض ما يَفتقر إلى الدَّليل

لا يَصحُّ المبادرةُ إلى قَبولِ المُشاهداتِ دونَ قرائنَ أو أدلّةٍ تُثبتُ صحّتَها، يقول (الشَّيخ السبحاني): «إنَّ قبولَ قولٍ بلا حجّةٍ ولا بُرهانٍ خروجٌ عن الفطرةِ، فالإنسانُ العاقلُ هو مَن يَقبلُ الدَّعوى إذا قُورنَت بالدَّليلِ، فصاحبُ المَعرفةِ الحسِّيّةِ أو العَقليّةِ يَصحُّ له تَعميمُ معرفته إلى غيرِه، فيُرشدُنا إلى مُبْصراتِه ومَسموعاته، فنَقبلُها لأجلِ تطابُقِ الحسَّينِ، ويُرشِدُنا إلى ما عَقَلَه بالبُرهانِ، فنَتعقَّلُه به أيضًا، وأمّا مُدَّعي الإلهامِ، فبما أنَّه يدَّعي أمرًا غيرَ مَحسوسٍ ولا معلومٍ بالبرُهانِ، فيكونُ شهودُه حجّةً على نفسِه فحسب، ودليلاً له لا للغَيرِ»[1].

٥ - تمييز الفكر الإلهي من البشري

ممّا تقدَّمَ يُعلَمُ أنَّ الشُّهودَ لو تضمَّنَ أبعادًا تكليفيّةً يُحكَمُ بصِحّته من خلال تطابُقِه مع الأحكام الشَّرعية، ولو تضمَّنَ حقائقَ علميّةً صِرفةً من قَبيلِ حقائقَ تَرتبطُ بإثبات وجودِ الله أو أسماءِ الله وصفاته، حينَها يُنظر في صحّته من خلال تصادُقِه مع الواقعِ الذي يَشمل المَباني العَقليّةَ أو النُّصوصَ المُتعلِّقةَ بالمَوضوعات التي تَمحورَ الشُّهودُ حولَها، نودُّ الإشارةَ هنا إلى أنَّ الشُّهودَ لو تصادقَ معَ المَباني العَقليّة، ولم نجدْه في الكتاب والسُّنة، فحينَها يَصحُّ عرضُه بأسلوب عقليٍّ مُبرهَنٍ عليه، بصفته فكرًا بشريًّا وليس إلهيًّا، فالفِكرُ الإلهيُّ كما تقدَّمَ هو ما انطلقَ من المصدر الإلهيِّ وما يَصحُّ نسبتُه إلى الله.

٦ - الحذر من قطاع الطُّرق

ربَّما لا يَخلو مجتمعُ المؤمنينَ من طائفة من المنافقينَ يتسلَّلُ إبليسُ من خلالهم إلى ضُعفاءِ الشِّيعة قاطعًا طريقَ الهدايةِ أمامَهم، تلك طائفةٌ تَعيش أمراضًا نفاقيّةً ونفسيّةً مُعقَّدةً، تَحفظ بعضَ الكلماتِ الجاذبةِ من كتبِ أهل التَّوحيد، وتدَّعي الوصولَ إلى المَقاماتِ العرفانيّة والمُشاهداتِ، مُستغلّةً انجذابَ المؤمنينَ نحوَ المَعنويّاتِ، فتأخذ بأيديهم إلى جهنَّمَ من خلال إبعادِهم عن شرعِ الله -سبحانه- وأوامرِه.

---

١ - الشيخ السبحاني: نظرية المعرفة، ص١٨٩.

إنَّ مجالَ المَعنويات والشُّهود يُؤثِّرُ إيجابًا في ميلِ المؤمنِ نحوَ العبوديّة، يَسعى إبليسُ اللَّعينُ نحو التأثير في منافقينَ يُظهرونَ الانتماءَ إلى أهل البيت عليهم السلام ويَدَّعونَ المُشاهداتِ الكاذبةَ، ثم يُفتَضحُ أمرُهُم، وبذلك تقعُ الإساءةُ إلى المَعنويات، ويتحقَّقُ النُّفورُ منها، قال الإمام الصّادقُ عليه السلام: «يا بنَ النُّعمان! إنّا أهلُ بيت لا يَزالُ الشَّيطانُ يُدخلُ فينا مَن ليسَ منّا ولا من أهلِ ديننا، فإذا رفعَه ونظرَ إليه النّاسُ أمرَهُ الشَّيطانُ فيَكذبُ علينا، وكلَّما ذهبَ واحدٌ جاءَ آخَرُ»[1]، هذه الرِّوايةُ صريحةٌ بأنَّ هناك مَن يدَّعي الانتماءَ إلى أهل البيت عليهم السلام وهو ليسَ منهم، لا سيَّما في مجال العرفان والشُّهود، يَنبغي على المؤمنِ مُلازمةُ الحذرِ وعدمُ المبادرةِ إلى الثِّقةِ العفويّةِ بمَن يدَّعي العرفانَ، وألّا يُسارِعَ إلى قَبولِ المُشاهداتِ دونَ تأمُّلٍ في أبعادِها.

٧ - عدم الاستدراج إلى الإنكار

إنَّ لزومَ الحذرِ تُجاهَ مَن يدَّعي العرفانَ والشُّهودَ، لا يَعني رجحانَ مُحاربتِهم وتكذيبِهم، هناكَ مَن بدأ بمُحاربةِ أهلِ الباطلِ مِن مُدَّعي الشُّهود، لكنَّه وصلَ في النِّهايةِ إلى محاربةِ الجميعِ منهم، حتى مَن لم يَثبتْ تورُّطُه في الباطلِ، ومِن ثَمَّ بادرَ إلى إنكار الأمورِ المُرتبطةِ بالمَعنويّاتِ والسُّلوكِ، بل الاستهزاء بها، وهذا موقفٌ لا تُحمَدُ عاقبتُه، ولا يُنسب إلى مباني علمِ الأصول، يَنبغي على المؤمنِ المُحافظةُ على نظرته الإيجابيّةِ تُجاهَ عالَمِ الغَيبِ وسيرةِ الصّالحينَ، جاء في وصيّةِ الإمامِ الخُمينيِّ قدس سره لابنه: «لا تُنكِرِ المَقاماتِ الرُّوحانيّةَ والعرفانيّةَ إنْ لم تكنْ من أهلِ المَقاماتِ المَعنويّة، فإنَّ من أكبرِ الحيلِ الشَّيطانيّة، والنَّفسِ الأمّارة، التي تمَنعُ الإنسانَ من جميعِ المَدارجِ الإنسانيّةِ والمَقاماتِ الرُّوحانيّة، دفعُه إلى الإنكارِ، وأحيانًا الاستهزاء بالسُّلوكِ إلى اللهِ، حيثُ يُؤدِّي ذلك إلى خصومتِه والتَّضادِّ معَه»[2].

---

١ - ابن شعبة الحراني: تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، ص٣٢٠.

٢ - السيد الخميني: صحيفة الإمام، ج١٦، ص١٥٩.

خاتمة

إنَّ الحكمةَ سبيلُ الهدايةِ والارتقاءِ، وهي ضالّةُ المُؤمنِ لا يَنفكُّ عن البحثِ عنها. والمشاهداتُ الصّادقةُ غالبًا ما تَحملُ حِكمةً استثنائيّةً، وقد تجاهلَها البعضُ اعتقادًا منهم أنَّهم بذلك يُرجِّحونَ العقلَ والدِّينَ، إنَّ علمَ أصولِ الفقهِ مَعنيٌّ باستنباطِ الأحكامِ الشَّرعيّةِ التي يَحتاجُها المؤمنونَ، وكان لا بدَّ من تسليطِ الضَّوءِ على حجِّيةِ المُشاهداتِ ومَدى مصداقيّتِها من وجهةِ نظرِ الأصوليِّينَ، فإنَّهم وإنْ قالوا بعَدمِ حجِّيتِها في استنباطِ الأحكامِ إلا أنَّهم لَيسوا دعاةَ استخفافٍ بها، فهي لو تضمَّنَت حكمةً فإنَّ المُؤمنَ مأمورٌ بالبحثِ عنها والسَّعي لفَهمِها والاستفادةِ منها.

المصادر والمراجع

■ إبراهيم حسين سرور: المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤٢٩ هـ.ق.

■ ابن شعبة الحراني: تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تح. علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ط٢، ١٤٠٤ هـ.ق.

■ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، لاط، ١٤٠٤هـ.ق.

■ ابن منظور: لسان العرب، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ.ق.

■ أحمد بن علي الطبرسي: الاحتجاج على أهل اللجاج، تح. السيد محمد باقر الخرسان، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، لاط، ١٩٦٦م.

■ الجرجاني: التعريفات، ناصر خسرو، طهران، ط٤، ١٤١٢ هـ.ق.

■ جعفر السبحاني: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، لاط، ١٤١٢هـ.ق.

■ جعفر السبحاني: العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، تر. جعفر الهادي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط١، ١٩٩٨م.

■ جعفر السبحاني: نظرية المعرفة، تقرير حسن مكي العاملي، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، لاط، ١٤٢٩ هـ.ق.

■ جواد بن عباس الكربلائي: الأنوار الساطعة في شرح زيارة الجامعة، تح. محسن الأسدي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

■ حبيب الله الهاشمي الخوئي: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تح. سيد إبراهيم الميانجي، بنياد فرهنگ امام المهدي عجل الله فرجه الشريف، ط٤، لا ت.

■ الحر العاملي: وسائل الشيعة (آل البيت)، تح. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المشرفة، ط٢، ١٤١٤ هـ.ق.

■ روح الله الخميني: الأربعون حديثًا، تعريب محمد الغروي، دار زين العابدين، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.

■ روح الله الخميني: صحيفة الإمام، مؤسسه تنظيم نشر آثار امام خميني، إيران، طهران، ط١، ١٤٢٩ هـ.ق.

■ السيد ابن طاووس: الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، ط١، ١٣٩٩ هـ.ق.

■ السيد البروجردي: جامع أحاديث الشيعة، المطبعة العلمية، قم، لا ط، ١٣٩٩هـ.ق.

■ السيد حيدر الآملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تح. هنرى كربين؛ وعثمان إسماعيل يحيى، انتشارات علمى و فرهنگى، ط٢، ١٣٦٨ هـ.ق.

■ السيد منير الخباز: محاضرة تحت عنوان: خط الموت على ولد آدم، شبكة المنير، نشر بتاريخ: ٢٠١١/١٢/٤م.

■ السيد هاشم البحراني: البرهان في تفسير القرآن، تح. قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، لاط، لا ت.

■ الشيخ الحويزي: تفسير نور الثقلين، تح. السيد هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، لاط، ١٤١٢ هـ.ق.

■ الشيخ المفيد: الأمالي، تح. حسين الأستاد ولي؛ وعلي أكبر الغفاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.

■ الشيخ عباس القمي: مفاتيح الجنان، تعريب السيد محمد رضا النوري النجفي، مكتبة العزيزي، قم، لاط، ٢٠٠٦م.

■ فخر الدين الطريحي مجمع البحرين، مرتضوي، ط٢، ١٣٦٢ هـ.ش.

■ الفيض الكاشاني: المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، تعليق علي أكبر الغفاري، دفتر انتشارات اسلامي، جامعة مدرسين حوزه قم العلميه، ط٢، لات.

■ الفيض الكاشاني: الوافي، تح. ضياء الدين الحسيني، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، أصفهان، ط١، ١٤٠٩ هـ.ق.

■ القاضي النعمان المغربي: دعائم الإسلام، تح. آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، لاط، ١٩٦٣م.

■ الكليني: الكافي، تح. علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٥، ١٣٦٣ هـ.ش.

■ محسن الطهراني: حريم القدس، مقالة في السير والسلوك، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١، ١٤٣٥ هـ.ق.

■ محمد الحسيني الكسنزاني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، دار المحبة، دمشق، ط١، ١٤٢٦ هـ.ق.

■ محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٩٨٦ م.

■ محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٩٨٣ م.

■ محمد باقر المحمودي: نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، تح. عزيز آل طالب، وزارت فرهنگ و ارشاد إسلامي، ط١، ١٣٧٦ هـ.ش.

■ محمد تقي المجلسي: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تح. موسوى كرمانى، حسين واشتهاردى على پناه، مؤسسة فرهنگى اسلامى كوشانبور، قم، ط٢، ١٤٠٦هـ.ق.

■ محمد جعفر استر آبادي: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، مكتب

الأعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٣٨٢ هـ ش.

■ محمد حسين الطباطبائي: تفسير الميزان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، لاط، لا ت.

■ محمد حسين الطهراني: معرفة الإمام، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ.ق.

■ محمد حسين الطهراني: معرفة المعاد، تح. عبد الرحيم مبارك، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ.ق.

■ محمد داوود قيصري رومي: شرح فصوص الحكم، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، ط١، ١٣٧٥ هـ.ش.

■ محمود حمدي زقزوق: موسوعة التصوف الإسلامي، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميه، القاهرة، ط١، ١٤٣٠ هـ.ق.

■ محمود عبد الرحمن عبد المنعم: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، لا ط، لا ت.

■ محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم، نشر ضمن برنامج مكتبة أهل البيت عليهم السلام، الإصدار الثاني.

■ موسوعة الفقه الإسلامي طبقًا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ج١، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م.

■ المولى محمد صالح المازندراني: شرح أصول الكافي، تح. الميرزا أبو الحسن الشعراني، تص. السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

■ الميرزا جواد التبريزي: الأنوار الإلهية في المسائل العقائدية، دار الصديقة الشهيدة عليها السلام، ط١، ١٤٢٢ هـ.ق.

■ الميرزا حسين النوري الطبرسي: مستدرك الوسائل، تح. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء

التراث، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

■ ميرزا محمد حسن الآشتياني: بحر الفوائد في شرح الفرائد، طبعة قديمة، نشرت ضمن برنامج مكتبة أهل البيت عليهم السلام، الإصدار الثاني.

■ نوفل بنزكري: «ماهية الكشف والشهود في إثبات المسائل العقدية بين النفي والإثبات»، مجلة الدليل، السنة الأولى، العدد الثاني، شتاء ٢٠١٨م.

الإذنُ ووِلايةُ التصرُّف في الفِكر العِرفانيّ -دراسة دَلالية-

د. محمد محمود مرتضى[1]

ملخّص

اللهُ -تعالى- خالقُ الخَلق، ومالكُ المُلك، وعلّةُ الوجود كلِّه، وهو المُهيمنُ على كلِّ شيءٍ في هذا الوُجود .. ولم يُعط أحدًا الإذنَ وحقَّ التصرُّف في مُلكه بمَعزل عن إرادته .. والإذنُ محورٌ أساسيٌّ، وركنٌ مُهمٌّ في كلِّ ما يتعلَّقُ بتوحيده -عزَّ وجلَّ-، وهو لا يُعطيه لا لنبيٍّ ولا إمام -على مستوى الفعل والحُضور- إلا معَ تأكيد نسبة هذا الفعل إليه -تعالى- .. وهي نسبةٌ حقيقيّةٌ فعليّةٌ، أكَّدَتها آياتُ القرآن الكريم، فتأتي في نِطاق أفعال الله -تعالى-، ولا تَعارُضَ بينَها وبينَ نواميس عالَم التَّكوين.

والإذنُ ليسَ حالةً عبثيّةً أو اعتباطيّةً، بل هو نوعٌ من القانون الوُجوديِّ، الذي يَنصُّ على التَّخلية بينَ الشَّيء ومُسبَّباته وأسبابه، وهو يَحصل لبعض الأعيان والماهيّات، بالقياس إلى البَعض، بحسب الفَيض الأقدس، بحسب ما يقولُ صدرُ المتألِّهينَ.

وفي كلِّ هذا ترسيخٌ وتأكيدٌ كاملٌ ونهائيٌّ قطعيٌّ على أنَّ تكرارَ الإذن منه -تعالى- في كلِّ ما يتَّصلُ بالأفعال التَّكوينيّة، يأتي ويتحرَّكُ من مُنطلَق هَيمنته وقيُّوميّته -تعالى- على كلِّ الوجود بكلِّ ما فيه من مَوجودات، من أصغرِ ذرّةٍ إلى أكبرِ مَجرّةٍ .. ولا شيءَ يَقع البتّةَ خارجَ حُكمه وبمَعزلٍ عن إذنه.

الكلمات المفتاحية: الإذنُ الإلهيُّ، الوِلاية التَّكوينية، التَّوحيد الأفعالي، العِلّة.

١ - أستاذ الفلسفة في جامعة المعارف – بيروت، ومدير مركز براثا للدراسات - بيروت.

مقدِّمة

يمُكن القولُ إنَّ الآيات القرآنيّةَ، المُرتبطةَ بمَوضوعِ الإذن الإلهيِّ، تَلفت انتباهَنا إلى قاعدةٍ عقليّةٍ وفلسفيّةٍ عامّة، تُبرِّرُ لنا الولايةَ المُطلَقةَ للإذن الإلهيِّ في عالمَي التَّكوين والتَّشريع، وهي أنَّ كلَّ الظَّواهرِ الكونيّةِ مُمكنةُ الوجود، وكلُّ مُمكنِ الوجودِ لا يَستقلُّ بالتأثير من دون إذنِ الله، لضرورةِ انتمائها إلى عالَمِ الإمكان؛ حيث الجميعُ مُفتقرٌ ومُحتاجٌ في تأثيره إلى الله.. بمعنى أنَّ العلاقةَ بين الله والعالَمِ دائرةٌ بين الفَقرِ الإمكانيِّ المُطلَقِ والغِنى الوجوديِّ المُطلَق، وهذا ما تُشير إليه بعضُ الآيات مثل: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾ [فاطر: ١٥].

ونظرًا لارتباط الإذن بولاية التصرُّف في التَّصوُّف والعرفان، حيثُ يَعتقدُ البعضُ أنَّ ترادَ الإذن في القرآن، في الأعمال الخارقة للعادة، يُلغي صفةَ الفاعل عن الصادرة عنه، أحبَبْنا أنْ نخصَّ الإذنَ بموضوعٍ مستقلٍّ، وإنْ كان يَصبُّ هذا البحثُ في النِّهاية بولاية التَّصرُّف أو الولايةِ التَّكوينيّةِ. وغايةُ البحثِ هذا التأكيدُ على النِّقاط التالية:

١. نعتبرُ أنَّ الإذنَ الواردَ في القرآن[1] هو «قَيدٌ احترازيٌّ» لمَنعِ الغلوِّ والتأليهِ.

٢. الإذنُ هو مقامٌ يَصِلُ إليه النبيُّ أو الإمامُ أو العارفُ، معَ ملاحظة أنَّ المقصودَ ليس أخذَ الإذنِ الخاصِّ عندَ كلِّ فعلٍ يُريدُ القيامَ به.

٣. إنَّ هذا المقامَ يَقتضي توحُّدَ الإرادة بين اللهِ والعَبدِ.. أعني أنَّ العبدَ لا يُريدُ إلا ما أرادَه

١ - راجع: فخر الدين الرازي: مفاتح الغيب، ج٢، ص٢٤٠، و ج٥، ص.ص. ٨٦- ٨٧ و ج١٥ ص٢٦٩ و ج٩، ص.ص. ١٧٤-١٧٥.

اللهُ، واللهُ بالمقابلِ لا يُريد إلا ما أرادَه العبدُ، ولعلَّ الأصلَ في الوصول إلى ذلك المقامِ هو علمُ العبدِ المُرتبِطُ بالتَّقوى، بحيثُ لا يُحرِّكُ العبدُ فيه ساكنًا إلا بما يَعلم أنَّ لله فيه رضًا.

وبخصوص الأفعال التَّكوينيّة، فإنَّ علمَه بعلَلِ الكون وحِكمة الخَلق، تَدفعُ العبدَ إلى القيام بالفعلِ وفقَ الحكمة الإلهية. تأتي أهميّةُ الإذن، أنَّه من أبرزِ المَفاهيم القرآنيّة التي تمُهِّدُ الطَّريقَ للجواب عن ماهيّة الفعلِ الإلهيِّ، وكيفيّة تحقُّقه في الخارج، وفي الوقت نفسه هو أحدُ مَصاديق هذا الفعلِ؛ لذا يَحسُنُ أن نَنهجَ استقراءَ المَصاديق؛ ليتَّضحَ لاحقًا تصوُّرُنا عن الإذنِ وموقعِه في سياقِ الأفعالِ الإلهيّة.

أولًا: تعريف الإذن

١ - في اللُّغة

«أَذِنَ بالشَّيءِ إذنًا وأَذَنَةً: عَلِمَ. وفي التَّنزيل: "فَآذَنُوا"، أي كونُوا على علْم. وآذَنَهُ الأمرَ وآذَنَه به: أعْلَمَهُ، وقد قُرِئَ: "فآذِنُوا"، معناه أي أعْلِمُوا. ويُقال: قد آذَنتُه بكَذا، أُؤْذِنُه إيذانًا وإِذْنًا إذا أعْلَمْتُه، ويُقال: أَذِنْتُ لفلانٍ في أمرِ كذا آذَنُ له إِذْنًا. وأذَّنتُ: أكثرْتُ الإعلامَ بالشَّيءِ»[١].

وفي المفردات: «...والإذنُ في الشَّيءِ: إعلامٌ بإجازَته والرُّخصة فيه، نحو ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ**﴾ [النساء: ٦٤]، أي: بإرادَته وأَمره، وقوله: ﴿**وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ**﴾ [المجادلة: ١٠]. قيلَ: معناهُ: بعلمِه، لكن بينَ العلمِ والإذن فَرقٌ، فإنَّ الإذنَ أخصُّ، ولا يَكادُ يُستعمَلُ إلا فيما فيه مَشيئةٌ به، راضيًا منه الفعلَ أم لم يرضَ به»[٢].

وذكرَ المُفسِّرونَ أنَّ الإذنَ في القرآن على ستّة أوجُه هي: «الأوَّلُ: الإذنُ نفسُه... الثّاني: العلمُ... الثّالثُ: الأمرُ... الرّابعُ: الإرادةُ... الخامسُ: طلبُ الإذنِ... السّادسُ: بمَعنى أقسَمَ وأعلَمَ»[٣].

---

١ - ابن منظور: لسان العرب، ج١، ص١٠٥، مادة (أذن).

٢ - الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، ص.ص. ٧٠-٧١، مادة (أذن).

٣ - إبراهيم الكرباسي: الإنباء بما في كلمات القرآن من أضواء، ج١، ص.ص. ٨٧-٨٩.

٢ - في الاصطلاح

يَظهر من خلال تتبُّع لفظة الإذن ومَعانيها أنَّ حقلَها الدَّلاليَّ يَشملُ عدّةَ معان تَضيقُ وتتَّسعُ، تبعًا للموارد المُستعمَلة فيها والمَوضوعة لها. غير أنَّ استعمالَها في العُرف أقلُّ شُمولاً من استعمالها في المَعنى الاصطلاحيِّ والقرآنيِّ تَحديدًا، حيثُ نُلاحظُ أنَّ العُرفَ يَغلبُ فيه استعمالُ الإذن فيما يُريد الفاعلُ فيه أنْ يتصرَّفَ في مُلك الآخَرينَ، حينما لا يَسمَحُ له القانونُ بأخذ الإذن من المالك فيَندرج، بهذا المعنى، تحتَ المَفهوم الاعتباريِّ التَّعاقُديِّ حفظًا للنِّظام الاجتماعيِّ.

أمّا في الاصطلاح القرآنيِّ، فدائرةُ لفظة الإذن أوسَعُ من مناسبات العُرف العامِّ، فالقرآنُ يَستعملُها في مواردَ مُختلفة، منها: الأفعالُ الإنسانيّةُ الاختياريّة، والظَّواهرُ الطَّبيعيّةُ المؤثِّرة، والأمورُ التَّكوينيّة، بل يمتدُّ ليَشملَ الحياةَ الدُّنيويّةَ والأُخرويّة، فكُلُّها مَرهونةٌ بإذن الله.

ثانيًا: الفِعلُ الإلهيُّ

اعتنى الفلاسفةُ والمتُكلِّمونَ المُسلمونَ بالتَّوحيد، وأوْلَوهُ أهميّةً بالغةً، نظرًا لخطورته في عقيدة الإسلام، ورَتَّبوهُ في أقسام أربعة، لا على سبيل الحَصر، لإمكان انشقاق مَراتبَ أُخرى تتفرَّعُ عنها، لكنَّها تَبقى أقسامًا كُبرى تُلخِّصُ تصوُّرَهم التَّوحيديَّ للعالَم، وهي: التَّوحيد الذّاتيُّ، والتَّوحيد الصِّفاتيُّ، والتَّوحيد الأفعاليُّ، والتَّوحيد في العبادة[1].

ما يَعنينا هنا، هو التَّوحيدُ الأفعاليُّ -باعتبار غلبة عناية القرآن به وارتباطه بمَوضوع البَحث- إلى جانب التَّوحيد في العبادة. ومع ذلك سنُحاول إيجازَ البحث فيه، وما يَنضوي تحتَه من مراتبَ: كالتَّوحيد في الخالقيّة، والرُّبوبيّة والتَّدبير، بقَصد العُثور على موارد الإذن فيها.

التَّوحيدُ الأفعاليُّ هو الاعتقادُ بأنَّ تدبيرَ العالَم، وما فيه من أسباب الخَلق في نظام العِللِ والمَعلولات، جميعُها تَعود إلى فعل الله، وأنَّ آثارَها ومُؤثِّراتها هي بإرادة الله ومَشيئته. بمَعنى أنَّ كلَّ ما عَداهُ من مَوجودات لا تَملكُ استقلالاً ذاتيًّا، وإنَّما هي موجودةٌ به حدوثًا وبقاءً. وإذا كانَتِ الأسبابُ والمُسبَّباتُ مَخلوقةً له، فكيف يُوجَدُ الإنسانُ والعالَمُ؟ بمَعنى آخَر: هل تتعلَّقُ

١ - راجع: جعفر الهادي: مفاهيم القرآن، ج١، ص.ص. ١٣-٢٠.

فعليّةُ الله بأصلِ الخَلق والتَّدبيرِ العامِّ للعالَم، أم تَسري في كلِّ جُزئيّاته وظواهرِه التَّفصيليّة، بما في ذلك الإنسانُ وأفعالُه الإراديّة، فهل يَعني ذلك اختلالَ نظامِ العِلِّيّة؟!..

طُرحت هذه الأسئلةُ وتعدَّدَت الإجاباتُ عنها، منذ نشوءِ الكلام والفلسفة الإسلاميّة[1]، وإنمَّا اختصارًا للبحث نُريدُ أن نُجيبَ عن أنَّ الآثارَ والأفعالَ تتعدَّدُ فواعلُها طوليًّا، وكلٌّ منها تُنسَبُ إليه حقيقةً؛ سواءٌ أكانَت من الله أم من الطَّبيعة أم من الإنسان؛ بمَعنى أنَّ الفعلَ الذي يُنسَبُ حقيقةً إلى العامل الطَّبيعيِّ لا مَحذورَ من انتسابه إلى الله حقيقةً، لكنْ بدرجةٍ أرفعَ؛ أي أنَّ الظّاهرةَ الحادثةَ تُنسَبُ إلى فاعلِها المباشر، وفي الوقت نفسِه إلى الفاعلِ الأشدِّ رتبةً منه، نسبةً حقيقيّةً وهو الله، مع سلبِ جهةِ العَدمِ والنَّقصِ عنه تعالى.

فلا مانعَ في «التَّوحيد الأفعاليِّ» من أنْ نجمعَ بينَ القول: بأنْ لا فاعلَ حقيقيًّا في الوجود إلا الله، مع القبول بأنَّ للعلَلِ الطَّبيعيّة والعاقلة مُساهَمةً، بإذنه تعالى، في ظهور الآثار، وأنَّ هذه الآثارَ هي من خواصِّها حقيقةً، لكنْ بقَيدِ أنَّها في ظلِّ قدرة الله وإذنه؛ باعتبار أنَّه المُؤثِّرُ الأصيلُ، وأنَّ تلكَ العلَلَ هي روابطُ إذنه -تعالى- وفيضه الدّائم.. فهو الذي يُعطي النّارَ القُدرةَ على الإحراق حقيقةً، والشَّمسَ على الإشراق، كما استمدَّتا منه أصلَ وجودِهما.

حسب (محمد تقيّ مصباح اليزدي)[2] فإنَّ فلسفةَ التَّوحيد في الأفعال تَعني أنَّ المُؤثِّرَ بالذّات هو الله. ويُقصَدُ بالذّات أنَّه غنيٌّ في الخَلق والتّأثير عن أيِّ شيءٍ، في حين أنَّ تأثيرَ ما عداهُ من الفَواعلِ والأسبابِ هو بالعَرَضِ وفي طولِ إرادته ومَشيئته وإذنه، فالجميعُ في نظام العلّة والمَعلول، بينَ الله والطَّبيعة والإنسان، يُنسَبُ إليهم التأثيرُ على الحقيقة، لكنْ بتَشكيكٍ مُتفاوتٍ بينَ الأصالة الإلهيّة، وتَبعيّة المُمكنات التي لها نسبةٌ حقيقيّةٌ في التأثير والإيجاد، لكنْ لا على نحوِ الاستقلال؛ لأنَّ فَقرَها الإمكانيَّ يَمنعُها من ذلك، بل تَحتاج في تأثيرِها الحقيقيِّ هذا إلى إجازة ساريةٍ في الكون، وهي الإذنُ الإلهيُّ. ولعلَّ هذا الإذنَ -في وجهٍ من وجوهه- يُعبِّرُ عن أنَّ كلَّ مُمكنِ الوُجودِ، كما أنَّه مُحتاجٌ في حدوثِه إلى علّةٍ تُحدِثُه، كذلك هو مُحتاجٌ إليها في بقائه

---

١ - للاطلاع على مختلف الآراء حول التوحيد والصفات الإلهية، انظر: حسين البحراني: القول الشارح، ج١.

٢ - فيلسوف وعالم دين إسلامي شيعي، وأحد أبرز علماء الدين الإيرانيين من تلامذة المفسر والفيلسوف الإسلامي (محمد حسين الطباطبائي)، وعُدَّ من أشهر الفلاسفة الشيعة خلال حياته. (١٩٣٥م-٢٠٢١م)

وشؤونِ تصرُّفاته، ما دامَ فقرُه الوجوديُّ مُلازمًا لإمكانه[1].

ويمُكنُ الاستعانةُ بالنَّصِّ الفلسفيِّ المُتعالي التّالي، لتَوضيحِ المُرادِ من وحدة الفاعلِ بالأصالة، وغيرِه بالتَّبَعِ في التأثيرِ الحقيقيِّ:

"البراهينُ.. إنمَّا دلَّتْ على أنَّ الواجبَ بالذّات واحدٌ، والآنَ نُريدُ أن نُبيِّنَ وحدةَ الإله الخالق للعالَم، إذ مُجرَّدُ وحدةِ الواجبِ لا يُوجبُ كونَ الإله المؤثِّرِ في العالم واحدًا. فنقولُ: قد عُلم أنَّ واجبَ الوجودِ بذاته واحدٌ لا شريكَ له في الوجوبِ الذاتيِّ، بل في حقيقة الوجود، وكلُّ موجودٍ سواهُ مُمكنٌ بذاته، وبه صار واجبًا ومَوجودًا، فبوُجوبِ استنادِ كلِّ الموجوداتِ وارتقائها إليه -تعالى- يَلزم أن تكونَ وجوداتُ الأمورِ كلُّها مُستفادةً من أمرٍ واحدٍ هو الواجبُ الوجودِ بذاته. فالأشياءُ كلُّها -بالقياس إليه- مُحدَثةٌ، ونسبتُه إلى ما سِواهُ نسبةُ ضوءِ الشَّمسِ .. إلى الأجسام المُستضيئةِ منه، المُظلمةِ بحسبِ ذواتها ... فالكلُّ من عند الله ..

إنَّ الواجبَ بذاته هو الوجودُ الحقيقيُّ والموجودُ في حدِّ نفسه، وغيرُه غيرُ مَوجودٍ في نفسه، وإنمَّا تكونُ مَوجوديّتُها باعتبار انتسابها إليه تعالى، وأنَّ التأثيرَ والإيجادَ حقيقةً إنمَّا هو إفادةُ الفاعلِ نفسَ ذاتِ المَعلولِ مُتعلِّقةً ومُرتبطةً بنفسه، بحيثُ يَصيرُ بارتباطها به مبدأً لانتزاعِ الوجودِ منها، ومِصداقًا لحَملِ الموجودِ عليها... وكما أنَّ كونَه مَوجودًا حقيقيًّا لا غير، لا يُوجبُ ألّا يكونَ غيرُه مَوجودًا أصلًا، كذلك كونُه مُوجِدًا حقيقيًّا لا غير، لا يُوجبُ ألّا يكونَ غيرُه فاعلًا، وإنمَّا يَلزمُ منه نفيُ الفاعليّة الحقيقيّة عن غيرِه. فكونُ الوُجودِ مُطلَقًا مَعلولًا له -تعالى- حقيقةً، لا يُنافي إثباتَ الوسائطِ والرَّوابطِ، مثلِ العُقولِ والنُّفوسِ والطَّبائعِ والقُوى"[2].

فهذه الرُّؤيةُ الفلسفيّةُ المُتعاليةُ تُشيرُ إلى أنَّ النِّظامَ الكونيَّ، المُتعلِّقَ بقانون الأسباب والمُسبَّبات، "هو نظامٌ مُمكنٌ، مُحتاجٌ -في ذاته وفِعله- إلى واجبٍ غنيٍّ بالذّات؛ وحيثُ أنَّ الإمكانَ والافتقارَ لازمُ "ذات" المُمكنِ وماهيّته، والفقرُ والاحتياجُ لا يَنقطعُ ولا يَنفكُّ عنه، فالنِّظامُ يكونُ قائمًا -في وجودِه وبقائه وفي تأثيرِه وفِعله- بالله دونَ أن يتمتَّعَ بأيِّ "استقلالٍ" ذاتيٍّ،

١ - راجع: محمد تقي مصباح اليزدي: دروس في العقيدة الإسلامية، ج١، ص.ص. ٨٧ و٨٨ و١٠٣ و١٠٦.
٢ - صدر الدين الشيرازي [ملا صدرا]: المبدأ والمعاد، ج١، ص.ص. ٩٢-٩٣.

واستغناءً عنه حدوثًا وبقاءً ذاتًا وفعلاً..»[1].. هذا من ناحية الدَّليلِ العَقليِّ..

أمّا الدَّليلُ النَّقليُّ فأبرزُ ما يمُثِّلُه هو القرآنُ الكريم؛ حيثُ تَزخرُ آياتُه بالإشارة إلى دخالة غيرِ الله في التَّأثيرِ والإيجادِ الحقيقيِّ، لكنْ بقَيدِ أمرِه وإذنِه -تعالى-، كما في مورد طلبِ إبراهيمَ عليه السلام من الله كيفَ يُحيي المَوتى[2]، فأجرى اللهُ -تعالى- على يدَيه هذا الإحياءَ الخارقَ؛ حيثُ علَّقَ عودةَ الحياة إلى الطَّير، بحسبِ رأي (عبد الأعلى السبزواري)[3]، على دعوةِ إبراهيمَ عليه السلام، باعتبارِها دعوةً حلَّتْ مقامَ السَّببِ الحقيقيِّ في عودةِ الرُّوحِ، وكانَت مصداقًا للأمرِ والإذنِ الإلهيِّ الذي صدرَت منه الحياةُ. فلَولا ذلك الإذنُ والأمرُ لَما تحقَّقَ الفعلُ الإلهيُّ المُعجزُ على يديْ إبراهيمَ عليه السلام. وكلَّما اقتَربَ من الله يُصيرُّه هذا العلمُ والقربُ مَوردًا للإذنِ الإلهيِّ، الذي لا يتعلَّقُ في درجاتِه العُليا، وهو الإعجازُ، إلا بالأنبياءِ والأولياءِ، لوُضوحِ أنَّ اللهَ لا يُجري أفعالَه المُعجزةَ وكراماتِه إلا على يديْ أشرفِ خَلقِه[4].

فالصّادرُ من النبيِّ هو الوجود غيرُ المُستقلِّ والقائمُ به، لكنْ يكون على ارتباط دائم بالله وإذنِه في هذا المَورد.. بمَعنى، أنَّ الفعلَ مُستندٌ إلى الله بلحاظ كونِه مُفيضًا للوجود، وفي الوقت نفسه مُستندًا إلى العبد بإذنه -تعالى- وأمرِه.. والآيةُ التاليةُ تُشير إلى ذلك، وهي قوله عزَّ وجلَّ: ﴿**أَلاَ لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ**﴾ [الأعراف:٥٤]، المُصرِّحُة بتفرُّد الله بالخَلق وحدَه لا شريكَ له، وتفرُّدِه بالأمرِ دونَ خَلقِه، إلا بإذنِه، ومَن يكونُ مَوردًا لهذا الإذنِ يكونُ عاملاً بالحقِّ، فيتَشَرَّفُ بهذا الإذنِ التَّكوينيِّ، كما في مَوردِ المَسيح في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي**﴾ [المائدة: ١١٠]، حيثُ أسندَ إلى المَسيحِ فعلَ الخَلق، مُعلَّقًا على إذنه -تعالى-.. فهذا العلمُ بالأمورِ التَّكوينيّةِ عندَ الأنبياءِ عليهم السلام، هو عِلمٌ شُهوديٌّ مُطَّلِعٌ على حقيقةِ فعلِ

---

١ - جعفر الهادي: مفاهيم القرآن، ج١، ص٣٣٣.

٢ - قوله -تعالى-: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي المَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا**﴾ [البقرة: ٢٦٠].

٣ - مرجع ومفسر وفقيه من كبار علماء الشيعة الإمامية. ١٩١١م/١٣٢٩هـ-١٩٩٤م/ ١٤١٤ هـ.

٤ - راجع: السبزواري: مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج٤، ص.ص. ٢٤٠-٢٤٨.

الله، يُناسبُ مَرتبتَهم الوجوديّةَ الشَّريفةَ، ومُستوى إدراكهم لعَلاقة الله بمَخلوقاته؛ فهو الفاعلُ والمُدبِّرُ الحَقيقيُّ؛ بحيثُ يَقترنُ عندَهُم التَّوحيدُ في الرُّبوبيّة والخَلق، كما تُشيرُ إليه الآيةُ الكريمة: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ [غافر: ٦٢].

فكلُّ الآثار التي تَصدرُ من سلسلة العلَلِ والمَعلولات العاقلة وغير العاقلة، يَنسُبُ القرآنُ أفعالَها الحَقيقيّةَ إلى الله، مع التأكيد -في الوقت نفسه- على نسبتها إلى المُؤثِّرات القَريبة: كالظَّواهر الطَّبيعيّة والأفعال الإنسانيّة، وهي نسبةٌ حقيقيةٌ في الرُّؤية القرآنية، غايةُ الأمر أنَّها تأتي في طول أفعال الله، أي في رُتبة التبعيّة والنِّسبيّة الجُزئيّة، دونَ أن يكونَ هناكَ مُعارَضةٌ بينَهما في عالَم التَّكوين. وبهذا، يُمكنُ الاقترابُ من فَهم كُنه العَلاقة بين العالَم والله، وكيفيّة تحقُّق أفعاله من خلال أحد المَفاهيم الأساسيّة في القرآن؛ وهو أنَّه لولا إذنُ الله لم تَحصل الفعليّةُ، سواءٌ أكانَت الفعليّةَ في مَرتبتها العُليا، وهي الفاعليّةُ الإلهيّةُ التي فوقَ جميع الأفعال، أم فاعليّةَ الوَسائط الغَيبيّة والدُّنيويّة، التي وإنْ كانَت تُنسَبُ إليها الآثارُ الحقيقيّةُ، إلّا أنَّها قائمةٌ بقوّة الله وإذنه، لضَرورة احتياجها إليه وغناهُ عَنهما.

على أنَّ المقصودَ بالغِنى الذاتيِّ لله هو أنَّه لا يَحتاج في فعله إلى ما نتصوَّرُه عادةً بينَ العِلَلِ والمَعلولات: كالخَلق والإحياء والإماتة والرِّزق والعلّة والفاعليّة؛ لأنَّها مَعان مُنتَزعةٌ من مَصاديقَ تتَّصفُ بالإمكان، بمَعنى النَّقص والمَحدوديّة. لذا لا يُمكنُ تَعميمُها لتَشملَ الفعلَ الإلهيَّ، إلا بعدَ سلب جهات هذا النَّقص والمَحدوديّة في مَفاهيمها.

إذنْ، فمَفهومُ الغِنى يَدعونا إلى رُؤية تَنزيهيّة لله، حتى في المفاهيم العَقليّة الثابتة لدَينا عن علاقة العلّة والمَعلول، إذْ إنَّها -في النَّظرة القرآنيّة- علاقاتٌ وسببيّاتٌ مَخلوقةٌ لنا، وليسَت له -تعالى-، فلا مَعنى لأن نقيسَ فعلَ الله بأفعالنا وتأثيرَه بتأثيرنا، إلا على نحو تقريب المَعنى من الأذهان. بل حتى في مَوارد الإعجاز: كخَوارق إبراهيمَ وعيسى عليهما السلام، فإنَّ المُقايَسةَ مُمكنةٌ من جهة الله فقط لا من جهة الأنبياء، رغم مَقامهم الأشرف. ولذا، فإنَّ إعادةَ إبراهيمَ عليه السلام الحياةَ للطَّير ليسَت كإعادة الله لها، وإحياءَ عيسى عليه السلام الموتى ليس كإحياء الله لهم، وقلبَ صُور الأشياء عندَ موسى عليه السلام ليسَ كقَلب الله لها، وهكذا...

ففي جميع المَوارد، الفعلُ الإلهيُّ يَفترقُ عن أفعال عبادة، أقلُّها من حيثُ أصالةُ فعل الله وتبعيّةُ أفعال الأنبياء والأولياء، وإنْ كان يتَّفقُ معَها، في غاية الإعجاز على يد الأنبياء بتوسُّط الإذن

الإلهيِّ.. وقد أشارَ إلى هذا الأسلوبِ علماءُ الكلامِ في مباحثِ التَّوحيد والتَّنزيه، مُؤكِّدينَ على أنَّ المَقدورَ للإنسان من معرفة الله هو صِفاتُه وليس ذاتَه. من هذه الآراء -على سبيل المثال- رأيُ الخَواجة الطُّوسيِّ الذي اعتبرَ أنَّ: «هذا القَدرَ في معرفة الله وصفاته كاف، إذ لا يُعرَفُ بالعقلِ أكثرُ منه، ولا يتيسَّرُ في علمِ الكلامِ التَّجاوُزُ عنه. إذ معرفةُ حقيقةِ ذاتِه المُقدَّسة غيرُ مَقدورةٍ للأنام، وكمالُ ألوهيّته أعلى من أن تَنالَه أيدي الظُّنون والأوهام... والذي (تَعرفُه العُقولُ) ليسَ إلا أنَّه موجودٌ. إذ لو أضفناهُ إلى بعض ما عَداهُ، أو سَلبنا عنه ما نَلقاهُ، خَشينا أن يُوجَدَ له بسببِه وصفٌ ثبوتيٌّ أو سلبيٌّ أو يحصلَ له به نعتٌ ذاتيٌّ أو معنويٌّ»[1].

والقرآنُ ينقلُ بوضوحٍ مَصاديقَ هذه الأفعالِ المُنتسبةِ حقيقةً إلى كلِّ موجود، في ظلِّ علاقة طُوليّة مُؤثِّرُها الأصيلُ هو الله، وسائرُ المَخلوقاتِ مَجارٍ لتَحقُّقِ إرادته -تعالى-؛ بحيثُ يكونُ كلُّ نبيٍّ مَجرًى لتحقُّقِ فعلِ الله الخارق، والملائكةُ مَجارٍ في الأفعالِ المَوكولةِ إليهم، غايةُ الأمرِ أنَّه إذا كانَت إرادةُ الإنسانِ ومَشاعرُه وقدراتُه من مَخلوقاتِ الله، فهي في نهايةِ المطافِ تُنسب إليه -تعالى-، وفي الوقت نفسه تَبقى أفعالُ الإنسانِ الاختياريّةُ مَحفوظةً في طول إرادةِ الله وإذنه التَّكوينيِّ، لا فرقَ في ذلك بين المُطيعِ والعاصي. وإلى هذا أشارَ الحديثُ القُدسيُّ: «يا ابنَ آدمَ، بمَشيئتي كُنتَ، أنتَ الذي تَشاءُ لنَفسكَ ما تَشاءُ، وبقُوّتي أدَّيتَ إليَّ فرائضي، وبنعمتي قَويتَ على مَعصيتي»[2].

وهكذا يَظهرُ للمُتتبِّعِ للأدلةِ النَّقليّة، أنَّ الإذنَ ركنٌ مُهمٌّ في التَّوحيدِ الأفعاليِّ بقسمَيه: التَّوحيد في الخالقيّة والتَّوحيد في التَّدبيرِ والرُّبوبيّة؛ فالقسمُ الأوَّلُ يُقرِّرُ خالقًا واحدًا أصيلاً مختارًا، وبقيّةُ مُؤثِّراتِ العالَمِ المَخلوقةِ تكونُ فاعليّتُها في طولِ ومَجرى خالقيّةِ الله وفاعليّته، وحاصلةً بإذنه؛ والقسمُ الثاني يَحصرُ التَّدبيرَ والعنايةَ والوجودَ في الله، ولغَيرِه من مخلوقاتِه بإذنِه وأمرِه.

قُلنا في مقدِّمةِ البحثِ إنَّ القرآنَ تجاوزَ العُرفَ في مَفهومِه للإذنِ، وفتحَ لنا حقولاً دلاليّةً أوسَعَ لمَعناهُ؛ بحيثُ اتَّضحَ لدينا إلى الآن أنَّ الإذنَ يُمسكُ بعوالَمَ مُتعدِّدة، كالأفعالِ الإنسانيّة الاختياريّة والأمورِ التَّكوينيّة وعالَمِ الظَّواهرِ الطَّبيعيّة، بل حتّى ما وراءَ الطَّبيعة، أعني الغيبَ؛ ويَظهرُ من خلالِ الشَّواهدِ القُرآنيّةِ أنَّها كلَّها مُرتبطةٌ بالإذنِ الإلهيِّ بقسمَيه التَّكوينيِّ والتَّشريعي.

---

١ - المقداد السّيوري: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص.ص. ٩٩-١٠٢.

٢ - المجلسي: بحار الأنوار، ج٥، ص٥٧، كتاب العدل والمعاد، باب القضاء والقدر، ح١٠٤.

ثالثًا: شواهدُ الإذن

سنستعرضُ الآنَ جُملةَ شواهدَ تَفسيريّةٍ من خلال تَفسيرِ الميزانِ نَموذجًا:

١ - شواهد الإذنِ في الإنسان والطَّبيعة

قولُه تعالى: ﴿**مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾ [التغابن: ١١].

يَعتبرُ (العلامةُ الطباطبائيُّ) أنَّ الإذنَ هو الإعلامُ بالرُّخصةِ وعدمِ وجودِ مانعٍ، على أنَّ عدمَ المانعِ مُلازمٌ للعِلمِ بالإذنِ بما هو مأذونٌ فيه. فتَظهرُ ممّا تقدَّمَ ثلاثُ نقاطٍ:

«أولاً: إنَّ إذنَه -تعالى- في عمل سببٍ من الأسباب، وهو التَّخليةُ بينَه وبينَ مُسبَّبِه، برَفعِ المَوانعِ التي تتخلَّلُ بينَه وبينَ مُسبَّبِه، فلا تَدعه يَفعلُ فيه ما يَقتضيه بسببيّته: كالنارِ تَقتضي إحراقَ القُطنِ مَثلاً لولا الفَصلُ بينَهما والرُّطوبةُ. فرَفعُ الفَصلِ بينَهما والرُّطوبةِ من القُطنِ، معَ العِلمِ بذلك، إذنٌ في عمل النّارِ في القُطنِ بما تَقتضيه ذاتُها، أعني الإحراقَ»[1].

فيُشيرُ (الطباطبائيُّ) هنا إلى عنصرٍ جديدٍ في مراتبِ الفعلِ الإلهيِّ، وهو تعليقُ الإذنِ على العلمِ في تحقُّقِ فعله -تعالى-، ثم يُميِّزُ (الطباطبائيُّ) بينَ المعنى العُرفيِّ والمَعنى القُرآنيِّ للإذن، حيثُ كانَ «استعمالُ الإذنِ في العُرفِ العامِّ مُختصًّا بما إذا كانَ المأذونُ له من العُقلاءِ لمكانِ أخذِ مَعنى الإعلامِ في مَفهومِه فيُقال: أذنتُ لفُلانٍ أنْ يفعلَ كذا، ولا يُقال: أذنتُ للنّارِ أنْ تَحرقَ.. لكنَّ القرآنَ الكريمَ يَستعملُه فيما يَعمُّ العُقلاءَ وغيرَهم بالتَّحليلِ فيَقول: ﴿**وما أرسَلْنا مِنْ رَسولٍ إلاّ لِيُطاعَ بإذنِ اللهِ**﴾ [النساء: ٦٤]، ويقولُ: ﴿**والبَلَدُ الطيّبُ يَخرُجُ نَباتُهُ بإذنِ رَبِّهِ**﴾ [الأعراف: ٥٨]، ولا يَبعدُ أنْ يكونَ هذا التَّعميمُ مَبنيًّا على ما يُفيدُه القرآنُ من سَريانِ العلمِ والإدراكِ في المَوجوداتِ... وكيفَ كانَ فلا يتمُّ عملٌ من عاملٍ، ولا تأثيرٌ من مُؤثِّرٍ، إلا بإذنٍ من الله سبحانه.. فما كانَ من الأسبابِ غيرَ تامٍّ فلَه مَوانعُ لو تَحقَّقَتْ منعَت من تأثيرِه، فإذنُه -تعالى- له في أنْ يُؤثِّرَ هو رَفعُه المَوانعَ، وما كان منها تامًّا لا مانعَ له يَمنعُه، فإذنُه له عدمُ جعلِه له شيئًا من المَوانعِ، فتأثيرُه يُصاحبُ

١ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٩، ص.ص. ٢٨٣-٢٨٤.

الإذنَ من غير انفكاك»[1]. ثم يَذكرُ (الطباطبائيُّ) النُّقطةَ الثّانيةَ المُتعلِّقةَ بالمَصائب والحوادث التي تُصيبُ الإنسانَ، فتُؤثِّرُ فيه آثارًا مَكروهةً.. وهذه المصائبُ إنَّما تقعُ بإذن الله أيضًا، كما أنَّ الحسناتِ تقعُ بإذنه -تعالى- «لاستيعاب إذنه -تعالى- صُدورَ كلِّ أثرٍ من كلِّ مُؤثِّرٍ»[2]. أمّا النُّقطةُ الثالثةُ، التي لها أهمِّيةٌ كبيرةٌ، فهي أنَّ هذا الإذنَ إذنٌ تكوينيٌّ، وهو غيرُ الإذنِ التَّشريعيِّ الذي هو عبارة عن رفعِ الحَظرِ عن الفعل. «فإصابةُ المُصيبةِ تُصاحبُ إذنًا من الله في وقوعها، وإن كانَت من الظُّلمِ المَمنوعِ، فإنَّ كونَ الظُّلمِ مَمنوعًا غيرَ مأذونٍ فيه، إنَّما هو من جهةِ التَّشريعِ دونَ التَّكوينِ»[3].

٢ - شواهد علاقة الإذن بالموت والآجال والإيمان

يقول تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلا**﴾ [آل عمران: ١٤٥].

اعتبرَ (الطباطبائيُّ) أنَّ هذه الآيةَ هي بمَثابة التَّعريضِ للمُؤمنينَ، عندَما قالوا لإخوانهم ما أشارَ إليه تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا**﴾ [آل عمران: ١٥٦]. فقولُهم هذا "لازمُهُ ألّا يكونَ موتُ النُّفوسِ بإذن من الله، وسُنةً مُحكَمةً تَصدرُ عن قضاءٍ مُبرَمٍ، ولازمُه بُطلانُ المُلكِ الإلهيِّ والتَّدبيرُ المُتقَنُ الرَّبانيُّ»[4].

أمّا قولُه عزَّ وجلَّ: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾ [يونس: ١٠٠]. فهذه الآيةُ تتمّةٌ لِما ذُكر من أنَّ الأمرَ إلى الله؛ بحيثُ لو شاءَ أنْ يُؤمنَ أهلُ الأرضِ جَميعًا لآمنوا، لكنَّه لم يَشأْ، فلا مَطمَعَ في إيمان الجميع. وقد زادَ اللهُ في هذه الآية ما مُحصِّلُه: أنَّ المِلكَ -بالكسر- لله، فلهُ التصرُّفُ في كلِّ أمرٍ على نحوِ الأصالة، فلا يُشاركُه مُشاركٌ إلا أنْ يأذنَ سبحانه وتعالى لبعضِ خَلقِه في بعض التصرُّفات.

---

١ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٩، ص٢٨٤.
٢ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٩، ص٢٨٤.
٣ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٩، ص٢٨٤.
٤ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص٣٦.

فيَتحصَّلُ من ذلكَ أنَّ الإيمانَ بالله، والاهتداءَ إليه عن اختيارٍ، هو أمرٌ يَحتاجُ في تحقُّقه إلى سببٍ يَخصُّه؛ بحيثُ إنَّ هذا السَّببَ لا يُؤثِّرُ ولا يَتصرَّفُ في الكونِ بإيجادِ مُسبَّبه إلا عن إذنٍ من الله في ذلك. «لكنَّ اللهَ يَجعلُ الرِّجسَ والضَّلالَ على أهل العنادِ والجُحود، لم يأذَنْ في إيمانهم، ولا رجاءَ في سعادتهم. ولو أنَّه -تعالى- أذنَ في ذلك لأحد لأذنَ في إيمان غير أولئكَ المُكذِّبينَ، فقوله: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾ حُكمٌ عامٌّ حقيقيٌّ يُنيطُ تملُّكَ النُّفوسِ للإيمانِ إلى إذنِ الله. وقوله: ﴿**وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ**﴾ يَسلبُ عن الذين لا يَعقلونَ استعدادَ حصولِ الإذنِ، فيَبقى غيرُهم»[1].

ويقول الله تعالى: ﴿**الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ**﴾ [إبراهيم: ١].

إنَّ تقييدَ الإخراجِ من الظُّلماتِ الى النُّورِ بالإذنِ الإلهيِّ هو قَيدٌ احترازيٌّ إذا ما نُسب إلى غيرِه -تعالى-؛ ليَخرج "بذلك عن الاستقلالِ في السَّببيّة، فإنَّ السَّببَ الحقيقيَّ لذلك هو الله سبحانه؛ وإذا نُسب الأمرُ إلى الله -تعالى- فمَعنى إخراجهم بإذنه إخراجُهم بعلمه، وقد جاء الإذنُ بمَعنى العلم، يُقال: أذِنَ به؛ أي عَلِمَ به، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿**وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ**﴾ [التوبة:٣]»[2].

بالنظر في هذه الشواهد القرآنية، وبتتبع الاستظهارات التي عرضها صاحب الميزان، صار بإمكاننا أن نقترب من معني الإذن في توليفته: بين الفعل الإلهي وأصالته، وبين فعل الممكنات وتبعيّتها، بطريقة يظهر فيها التوحيد الأفعالي منسجمًا ونظام الظواهر الكونية والافعال الإنسانيّة.

فيَظهر ممّا تقدَّمَ أنَّ التَّوحيدَ الأفعاليَّ لا يَهدف الى إنكار توسُّطِ العِلَلِ والأسباب، بل إلى ربطِ كلِّ الظَّواهرِ والعِلَلِ به -تعالى-؛ فهو الفاعلُ على نحو الأصالة، والباقي فاعلونَ على نحوِ التَّبعِ، بطُولِ إرادته -تعالى- لا بعَرضِها. ويتَّضحُ ذلك أكثرَ ما يتَّضحُ في الأفعال التي يَقوم بها الإنسانُ، مما يُعاقَبُ أو يُثابُ عليها، والتي تَصدر منه عن علمٍ واختيارٍ، ومعَ ذلك يَعقِدُها اللهُ

١ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٠، ص١٠٢.
٢ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٥، ص٢١٦.

-تعالى- ويَربطُها بإذنه ومَشيئته.

إنَّ الوجودَ ذو حقيقةٍ مُشكّكة، فكما أنَّ للحقِّ -في مرتبةٍ من المَراتب- أثرًا خاصًّا، وجبَ أنْ يُوجَدَ ذلك الأثرُ في المَراتب النّازلة، كلٌّ حسبَ مَرتبته. "وعلى ضوءِ ذلكَ يَبطلُ حصرُ التأثيرِ على وجهِ الإطلاقِ بالمَرتبةِ الشَّديدة، وسلبِ أيِّ تأثيرٍ عن غيرِها، بل لازِمُ وحدةِ الحقيقةِ اشتراكُ المَراتبِ حسب قوّتها وضَعفِها في الآثار"[1].

لكنَّ كلَّ ذلكَ مُصاحبٌ لسُنّةٍ إلهيّةٍ ساريةٍ بإذنه -تعالى-، حتى معَ أشرفِ خلقه كالأنبياء عليهم السلام؛ وهذا ما استظهرَه صاحبُ الميزانِ في قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرعد: ٣٨]؛ حيثُ انطلقَ (الطباطبائيُّ) من هذه الآية ليرَى أنَّها تكشفُ عن سنّةٍ لله جاريةٍ في الرُّسلِ، بأنْ يَكونوا بشرًا يَجرونَ وفقَ السُّنة المألوفةِ بينَ النّاسِ من دونِ أن يتعدَّوها.. فهُم يَملكونَ شيئًا ممّا يَختصُّ بالغَيبِ: كالقُوّةِ الغَيبيّةِ الفَعّالةِ لما تَشاءُ، والقَديرةِ على ما تُريد، يأتي بها النبيُّ بإذنِه -تعالى-[2].

٣ - شواهد الإذنِ في الشَّفاعةِ والتَّوسيط في الأسباب

يقول تعالى: **﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾** [البقرة: ٢٥٥].

يَنطلق (العلامة الطباطبائي) في معالجة هذه النُّقطة من السُّؤال التالي: إنَّ اللهَ هو السُّلطانُ المُطلَقُ، فلَه التصرُّفُ المُطلَقُ من خلال قيُّوميّته -تعالى-، إلا أنَّ الوَهمَ قد يَنطلقُ نحوَ الأسبابِ والعِلل الموجودةِ في العالَمِ للسُّؤال عن شأنها وعن كيفيّةِ تصوُّرِ صُدورِ التأثيرِ منها؟!..

يَعتبرُ (الطباطبائيُّ) في مورد الإجابةِ عن السُّؤال، أنَّ تصرُّفَ العللِ والأسباب في المَوجودات، مع كونِها مَعلولةً لله تعالى، لا يَتعارضُ ولا يَتنافى مع السُّلطانِ الإلهيِّ؛ لأنَّه "توسُّطٌ في التصرُّف،

---

١ - جعفر السّبحاني: لبّ الأثر في الجبر والقدر: تقريرًا لمحاضرات السيد الخميني، ص.ص. ٢٣٥-٢٤٠.

٢ - راجع: الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص٣٢٤.

وبعبارة أخرى شفاعةٌ في موارد المُسبَّبات بإذن الله سبحانه، فإنَّما هي [أي الأسباب] شُفعاءُ، والشَّفاعةُ -وهي بنحوٍ توسُّطٌ في إيصال الخيرِ أو دَفع الشَّرِّ، وتصرُّفٌ ما من الشَّفيع في أمرِ المُستشفع- إنَّما تُنافي السُّلطانَ الإلهيَّ والتصرُّفَ الرُّبوبيَّ المُطلَقَ إذا لم يَنتهِ إلى إذن الله». أمّا التصرُّفُ الذي يُنافي السُّلطانَ الإلهيَّ فهو الذي لا يَنتهي إلى إذنِ الله.

فيتحصَّلُ من كلِّ ذلك أنَّ الشَّفاعةَ هي نوعُ توسُّطٍ في عالَمِ الأسبابِ والوَسائط، وهو أعمُّ من الشَّفاعة التَّكوينيّة، التي هي توسُّطُ الأسبابِ في التَّكوين. ويَرتكزُ (الطباطبائيُّ) في ذلك على قوله تعالى: ﴿**مَنْ ذا الذى يَشفَعُ عِندَهُ إلّا بإذنِهِ**﴾ الواردِ في الآية المذكورةِ والمَسبوقةِ بحديثِ القيُّوميّةِ والملكِ المُطلَق، الشَّاملَينِ للتَّكوينِ والتَّشريع معًا[1].

صار واضحًا أنَّ الشَّفاعةَ، ببركةِ الإذن ومُصاحَبته، اتَّسَعَت في الرُّؤية القرآنيّة لتَشملَ حتى الأسبابَ والعلَلَ الماديَّةَ والتَّكوينيّة، والأمورَ الاعتباريّةَ التَّشريعيّة، فيُصبحُ السَّببُ شَفيعًا، والعلّةُ كذلك. والنُّكتةُ في ذلك أنَّ تأثيرَها يتوقَّفُ على إذن الله، فهي مَشفوعةٌ إلى إذنه، تُحدثُ أثرًا؛ فلولا هذا الإذنُ لَما كانَت هناكَ سببيّةٌ ولا علِّيّة، بحيث يتعلَّقُ تحقُّقُ كلِّ شيءٍ في الكون بإذنِ الشَّفاعةِ التَّكوينيّة، ويتمُّ معنى التَّوحيد في الخالقيّةِ بل والعُبوديّة.

٤ - شواهد الإذن في المعجزات

تُعتبرُ هذه الشَّواهدُ من الشَّواهدِ الأبرز، نظرًا لارتباطها الوثيق بموضوعنا..

يقول تعالى: ﴿**أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾ [آل عمران: ٤٩].

وبالعودة إلى (العلامة الطباطبائي)، فقد ذكرَ تحليلاً مُفيدًا عن قَيدِ الإذن في مُعجزات المسيح عليه السلام مَوردِ هذه الآيات. فالآيةُ نَسبَتِ الخلقَ، كما هو واضحٌ، إلى غيرِه -تعالى- ولكنْ لِمَنعِ

١ - راجع: الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص.ص. ٢٧٨-٢٧٩.

الاعتقاد بألوهيّته عليه السَّلام كانَ يُقيِّدُ كلَّ آيةٍ يُخبرُ بها عن نفسه، ممّا يُمكنُ أن يَضلُّوا بها، كالخَلق وإحياءِ المَوتى، كان يُقيِّدُها بإذنِ اللهِ، ثم ختمَ الكلامَ بقوله: ﴿**وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ**﴾[1].

ويَستظهرُ (العلامةُ الطباطبائي) من قوله: ﴿**أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ**﴾ أنَّ «هذه الآياتِ كانَت تَصدر عنه صُدوراً خارجيًّا، لا أنَّ الكلامَ مسوقٌ لمُجرَّدِ الاحتجاج والتحدِّي»[2].

أمّا قولُه تعالى: ﴿**وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ**﴾ فهو إخبارٌ بالغيبِ الذي هو مُختصٌّ بالله -عزَّ وجلَّ-، ومن خَصَّه به من المُقرَّبينَ.. وهذه آيةٌ أُخرى، وإخبارٌ بغَيبٍ صريحِ التحقُّق لا يَتطرَّقُ إليه الشكُّ؛ لأنَّ الإنسانَ لا يَشكُّ فيما أكلَه أو فيما ادَّخرَه في بيتِه.. ومع ذلك فإنَّه -تعالى- لم يُقيِّدْها بالإذن. علمًا أنَّ كلَّ آيةٍ لا تتحقَّقُ إلا بإذن منه -تعالى-، كما في قوله -تعالى-: ﴿**وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾ [غافر: ٧٨]؛ والسَّببُ في ذلك أنَّ هذه الآيةَ عبَّرَ عنها بالإنباء، وهو كلامٌ قائمٌ بعيسى (عليه السلام)، ويُعدُّ فعلاً له ولا يُتوهَّمُ منه التأليهُ، فلا يَليقُ أن يُسنَدَ إلى ساحةِ الله، بخلاف الآيتَينِ السَّابقتَينِ، أي الخَلقِ والإحياءِ، فإنَّهما فعلُ اللهِ بالحقيقةِ، ولا يُنسبانِ إلى غيرِه إلا بإذنه[3].

فالعبرةُ هي أنَّ "القلوبَ السّاذجةَ تَقبَلُ أُلوهيّةَ خالقِ الطَّيرِ ومُحيي المَوتى بأدنى وَسوسةٍ ومُغالَطة، بخلاف أُلوهيّةِ مَن يُخبرُ بالمُغيَّبات، فإنَّها لا تُذعِنُ باختصاصِ الغيبِ بالله بل تَعتقدُه أمرًا مُبتذلاً جائزَ النَّيلِ لكلِّ مُرتاضٍ أو كاهنٍ مُشعبِذٍ، فكانَ من الواجبِ عندَ مُخاطبتِهم أن يُقيِّدَ الآيتَينِ المَذكورتَينِ بالإذنِ دون الأخيرة"[4].

يتَّضح من كلام (الطباطبائي) أنَّ هناك إشارةً ضمنيّةً إلى وجود خالقينَ إلى جانب الله، لكنَّ هذا لا يَعني الخدشَ في أنَّ أصالةَ الخَلق له -تعالى-، خصوصًا إذا فرَّقْنا بينَ الخلق على نحوِ الاستقلالِ المُطلَقِ، وهذه الصِّفةُ مَحصورةٌ في الله تأثيراً وفِعلاً، وبينَ الخَلقِ بالتَّبعيّةِ المأذونِ فيه

١ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٧٦.
٢ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٧٦.
٣ - راجع: الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص.ص. ١٧٦-١٧٧.
٤ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٧٧.

بمُقتضى الحكمة الرُّبوبيّة والتَّدبيريّة، فهي صفةٌ غيرُ ثابتة فيمن يَجري على يديه فعلُ الخَلق من العباد بإذن الله، الذي هو شرطٌ في إمكانها وتحقُّقها. دون أن تَعني المُشاركةَ مع الله في صفة الخالقيّة الثابتة له بالأصالة؛ لأنَّ كلَّ ما يَحدثُ في الكون من أفعال وآثار قائمٌ بإذن الله وأمره قيامَ صُدور، فيكون معنى "الخَلق" في الآية ليس الإيجادَ من العَدم، وإنَّما بمَعنى "التَّقدير" أي: "أُقدِّرُ لكم من الطِّين كهَيئة الطَّير" كما هو في مَورد إعجاز المسيح ﷺ، أو بمَعنى التَّصوير[1].

ليكونَ المَعنى: أُصوِّرُ لكم من الطِّين كهَيئة الطَّير؛ فإنَّ التَّقديرَ أو التَّصويرَ، وإنْ كانَ فعلاً للمسيح ﷺ، لكنَّه يَحتاج إلى فاعلٍ بلحاظ كونه ظاهرةً طبيعيّةً، والفاعلُ القريبُ لهذه الظّاهرة هو المسيحُ ﷺ، إنَّما ليس على نحو الاستقلال في صدور هذا الفعل أو أنَّه مُستقلٌّ في ذاته ﷺ. وقد عبَّر عن هذا المعنى في الأفعال الصّادرة عن غير الله الفيلسوفُ (السبزواري): "لكنْ كما الوُجودُ منسوبٌ لنا فالفعلُ فعلُ الله وهو فعلُنا"[2]

وفي شاهد قرآنيٍّ آخرَ، يُتمِّمُ صاحبُ الميزان كلامَه عن الإذن في إعجاز المَسيح ﷺ في قوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي**﴾ [المائدة: ١١٠].

إنَّه تعالى، ولعَظمة الخَلق بإفاضة الحياة، قد أولاهُ عنايةً خاصّةً؛ حيثُ اختصَّهُ بذكر الإذن بعدَهُ من غير أن يُنتَظرَ فيه آخرُ الكلام، وذلك صَونًا لقلوب السّامعينَ من أن يَخطرَ ببالها أنَّ غيرَ الله -تعالى- قد يَستقلُّ دونَه بإفاضة الحياة، أو تستقرَّ في هذه النُّفوس هذه الخَطرةُ ولو لحظةً يَسيرة[3]. إذنْ، من خلال هذه الشَّواهد التَّفسيريّة، يُمكنُنا أن نستنتجَ كونَ الإذن في المعجزة يَكشفُ عن مَرتبة وجوديّة شَريفة للنبيِّ، تَجعل من نفسه قوّةَ تصرُّف وولايةٍ على عالَم التَّكوين، يَقلبُ بها صورةَ الشَّيء من مادةٍ إلى أخرى، لكن بإذن الله وأمره؛ فتكونُ حينئذٍ إرادةُ الأنبياء هي ما أرادَه اللهُ، ومَشيئتُهم هي ما شاء الله.

---

١ - راجع: النيسابوري: وجوه القرآن، ص.ص. ٢٢٤-٢٢٦.

٢ - السبزواري: شرح المنظومة في المنطق والحكمة، ج١، ص٥١٨.

٣ - راجع: الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٦ ص١٨٦.

خاتمة

وفقَ هذا المنظور للإذن، وإذا ما أضَفْنا إليه المراتبَ الوجوديّةَ -وفقَ مبدأ التجلي الإلهيِّ- نستطيعُ أنْ نتفهَّمَ معنى قولِ الفيلسوف (صدر الدِّين الشِّيرازي) أنَّ أوَّلَ المأذون له وبالذّات، ليس إلا الحقيقةَ المُحمَّديةَ المُسمَّى في البداية بالعقل الأوَّل، وفي النِّهايةِ بمُحمَّد بنِ عبد الله خاتَمِ الأنبياء[1].

فبإذنه -تعالى- يَجري على أيدي الأنبياءِ المُعجزاتُ، وعلى أيدي الأولياءِ والأوصياءِ الكراماتُ وخوارقُ العادات، وبإذنه يكونونَ شُفعاءَ في الآخرة، وتُقبَلُ شفاعتُهم في النّاس، وبإذنه جعلَهُم -عزَّ وجلَّ- وسطاءَ في الهداية والرَّحمة والمَغفرة ونزول الخَيرات؛ لأنَّ فعليّةَ تحقُّق هذه النِّعَم هي أولى متى كانَت عبرَ نبيٍّ مُرسَلٍ أو وليٍّ مُقرَّب أو شفيعٍ مُرتَضى، وهذا ما تُشير إليه الآيةُ الثالثة في مَورد الإذن في تَوسيط الرُّسل للمَغفرة: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا**﴾ [النساء: ٦٤]؛ بحيث يَظهر أنَّ صفةَ الرَّسول في نفسه ومقامه، وقُربه من الله، تمُهِّدُ للإذن الإلهيِّ في المَغفرة والتَّوبة والرَّحمة والشِّفاء والهداية والشَّفاعة، بل وجميع منافع البشر؛ لأنَّهم أشرفُ الأسباب والمُسبَّبات الإلهيّة في الإيجاد وصُدور النِّعم. لكن ليس لأنَّه -تعالى- مُحتاجٌ إلى الأسباب، بل لحكمة اقتضاها وجعلَها في التَّكوين، بجَريان السَّببيّة في هذا العالَم، حتى يتمكَّنَ خَلقُه من الدَّليل والاستدلال على معرفته والعَمل برسالته.

ولعلَّ الحديثَ الإماميَّ التالي يُقرِّبُ المَعنى: "أبى اللهُ أنْ يُجريَ الأشياءَ إلا بالأسباب، فجعلَ لكلِّ شيءٍ سببًا، وجعلَ لكلِّ سببٍ شَرحًا، وجعلَ لكلِّ شرحٍ مفتاحًا، وجعلَ لكلِّ مفتاحٍ علمًا، وجعلَ لكلِّ علمٍ بابًا ناطقًا، مَن عرفَه عرفَ اللهَ، ومَن أنكرَه أنكرَ الله، ذلك رسولُ اللهِ ونحنُ"[2].

---

١ - راجع: صدر الدين الشيرازي [ملا صدرا]: تفسير القرآن الكريم، ج٤، ص١٢٨.

٢ - حديثٌ مرويٌّ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام. راجع: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٢ ص٩٠، ح١٥. وانظر: محمد بن الحسن الصفار: بصائر الدرجات، ص١٣، ح٢.

وهذا المعنى قرَّرَه (الشِّيرازيُّ) عندَما اعتبرَ أنَّ قدرةَ العبدِ وإرادتَه وعِلمَه وشَوقَه هي من الأسبابِ القريبةِ للفعل، وهي مُستندةٌ إلى أسبابٍ مُتوسِّطةٍ، "وأخرى بَعيدةٍ، حتى تَنتهي إلى قُدرةِ الله وعِلمِه وإرادتِه ومَشيئتِه وقَضائِه وقَدرِه"[1].

وكلُّ ذلك يقعُ في سياق التَّقديرِ الإلهيِّ، لأنَّ القضاءَ والقدَرَ الإلهيَّين، وفقَ (الشِّيرازي)، "إنَّما يُوجبان ما يُوجبان بتوسُّطِ الأسبابِ وعِلَلِها.. بعضُها مُقدِّماتٌ... وبعضُها فاعلاتٌ... وبعضُها قوابلُ واستعداداتٌ"[2].

فمَنشأُ هذا التَّطابقِ بينَ إرادةِ الله وإرادةِ الأنبياءِ والأولياءِ مصدرُهُ علمُهم بالسَّببيّةِ الإلهيّةِ في الكونِ ومَراتبِها، ومَعرفتُهم بأغراضِ الخَلقِ والحِكمةِ منها، فتَجيءُ أفعالُ كلِّ نبيٍّ ووَليٍّ وفقَ مَشيئتِه وإذنِ خالقِه؛ لأنَّهم باستقامةِ عقولِهم واستواءِ فطرتِهم لا يَشاؤونَ إلا ما هو محبوبٌ له -تعالى-، مُرادٌ له -عزَّ وجلَّ-[3].

ولذلك عرَّفَ (الشِّيرازيُّ) الإذنَ بأنَّه عبارةٌ عن "جعلِه -تعالى- بعضَ المُمكناتِ مَخصوصًا بالقُربِ إليه، والتوسُّطِ بينَه وبينَ مَن ليس له هذه المَرتبة، وذلك التَّقديمُ والتأخيرُ إنَّما يكون لأجلِ استحقاقٍ ذاتيٍّ وتفاوُتٍ جِبِلِّيٍّ، حاصلٍ لبعضِ الأعيانِ والماهياتِ، بالقياسِ إلى البعضِ بحسبِ الفَيضِ الأقدسِ"[4].

ومهما يكنْ من أمرٍ، فإنَّ الإذنَ الواردَ في القرآن، والمُتعلِّقَ بالقَضايا الطَّبيعيّةِ، يمُثِّلُ عنصرًا هامًّا في التَّنظيرِ لكونِ الإذنِ هو نوعٌ من القانونِ الوجوديِّ الذي ينصُّ على التَّخليةِ بينَ الشَّيءِ ومُسبَّباتِه وأسبابِه. يقولُ -تعالى-: ﴿**كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا**﴾ [إبراهيم: ٢٤-٢٥]. كما أنَّ الإذنَ لم يَرِدْ فقط في القَضايا المُتعلِّقة بما هو خارقٌ للعادة، بل في الأمورِ الحياتيّةِ العاديّة، قال تعالى: ﴿**مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ**﴾ [الحشر: ٥]، فكلُّ ما يَفعلُه الإنسانُ، ولو

١ - صدر الدين الشيرازي [ملا صدرا]: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص ٣٣٩.
٢ - صدر الدين الشيرازي [ملا صدرا]: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٣٣٩.
٣ - راجع: أحمد الشيخ زين الدين الإحسائي: شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، ج٣، ص.ص. ١٩٦-١٩٧.
٤ - صدر الدين الشيرازي [ملا صدرا]: تفسير القرآن الكريم، ج٤، ص١٢٧.

بمُستوى قطعِ شجرةٍ أو نوعٍ من أنواعِ النَّخلِ لا يتمُّ إلا بإذنِ اللهِ.

ومن مُجمَلِ ما تقدَّمَ، ومعَ مُراجعةٍ للآياتِ الواردةِ في القرآن الكريم، والمُتعلِّقة بالإذن، فإنَّ النَّتيجةَ التي يمُكنُ الخروجُ بها أنَّ تكرارَ الإذن، في كلِّ الأفعالِ التَّكوينيّةِ، هو لتأكيدِ السَّلطنةِ الإلهيّةِ على كلِّ ذرةٍ من ذرّاتِ الكون، وأنْ لا فِعلَ من الأفعالِ يمُكنُ أن يقعَ بمَعزلٍ عن إذنِه -تعالى-؛ فيرَتفع بذلك توهُّمُ الاستقلاليّةِ في إمكانيّةِ التأثيرِ المُستقلِّ عن الله.

المصادر والمراجع

■ جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، لبنان/بيروت، ط٣، عام ١٤١٤هـ.ق.

■ أحمد زين الدين الإحسائي: شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، تقديم: توفيق ناصر البو علي، بيروت، مؤسسة الإحقاقي، ط١، ٢٠١١م.

■ حسين بن محمد آل عصفور الدرازي البحراني: القول الشارح، تح. حسن آل عصفور، مركز العلمين للتحقيق والنشر، مؤسسة إسماعيليان. ط١، ١٤٢٠هـ.

■ الحسين بن محمد الأصفهاني الراغب: مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، سوريا/دمشق، ط١، عام ١٩٩٦م.

■ محمد فخر الدين بن ضياء الدين عمر الرازي: تفسير الفخر الرازي، تقديم: خليل محيي الدِّين الميس، دار الفكر، لبنان/بيروت، عام ١٩٩٠م، لاط.

■ جعفر السّبحاني: لبّ الأثر في الجبر والقدر، تقريرًا لمحاضرات السيد الخميني، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ط١، ١٤١٨هـ.

■ جعفر السّبحاني: مفاهيم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران/قم، ط٢، عام ٢٠٠٠م.

■ هادي بن الحاج ميرزا مهدي السبزواري: شرح المنظومة في المنطق والحكمة، ت: محسن بيدارفر، قم، منشورات بيدار، ط١، ١٤٢٨هـ.

■ عبد الأعلى الموسوي السبزواري: مواهب الرحمن في تفسير القرآن، قم، منشورات دار التفسير، ط٥، ٢٠١٠م.

■ جمال الدين مقداد بن عبد الله الحلي السّيوري: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، تر. علي حاجي؛ آبادي وعباس جلالي نيا، مشهد، مؤسسة الطبع التابعة للآستانة الرضوية، مجمع البحوث الإسلامية، ط١، ١٤٢٠هـ.

■ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: تفسير القرآن الكريم، قم، انتشارات بيدار، ط١، ١٣٦٤هـ.ش.

■ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: المبدأ والمعاد، تر. محمد زبيعي؛ وجعفر شاه نظري. طهران، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، لا ط.، لا ت.

■ محمد جعفر الشيخ إبراهيم الكرباسي: الإنباء بما في كلمات القرآن من أضواء، النجف، مطبعة الآداب، لا ط.، ١٩٨٦م.

■ محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٩٨٣م.

■ جعفر الهادي: مفاهيم القرآن، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ط١، ١٤٢١هـ.

■ محمد تقي مصباح اليزدي: دروس في العقيدة الإسلامية، بيروت، دار الحقّ، ط١، ١٩٩٣م.

جَدَلُ "المُعجز" و"الخارق" وأثرُه في نشوء الحركات الدِّينية المُنحرفة - (البابية والبهائية) نموذجاً

الشيخ عباس شمس الدين[1]

ملخّص

تَبدو مقاربةُ البحث في فَهم المُعجز والخارق، وعلاقتهما بالحركات المُنحرفة، ذات قيمة حقيقيّة؛ لكون هذه الحركات تتَّكِئُ على وَجهَين مُتناقضَين، الأوَّل في اعتماد هذه الحركات على المُعجز والخارق في إثبات صدقيّتها والاحتجاج على مُنكريها. والثّاني في اعتماد مُنكري تلكَ الحركات المُنحرفة على المُعجز والخارق في نقض تلك الدَّعاوى وبَيان انحرافها، وبذلك تَبدو المفارقةُ في كون المُعجز والخارق على طرفَي نقيضٍ في الحِجاج والإقناع، وإثبات الوجود وعَدمه! .. هكذا تَبدو مشكلةُ البحث.

يَهدف هذا البحثُ إلى بيان ما إذا كان هناكَ تهافُتٌ أو تناقُضٌ في العَلاقة بينَ دَعوى الحركات الدِّينيّة المُنحرفة بنَفي المُعجز ومُحاولة تأويله في النُّصوص المُقدَّسة، من جهة، وتبنِّيه من جهة أُخرى، بدءًا من رَصد الظَّاهرة تاريخيًّا، ووصف عقباتها وإشكالاتها، وبيان الرَّأي في الوشائج المُؤسِّسة لها. مع تقديم مقاربة في الفَهم الدِّينيِّ للمُعجز والخارق، وتَقديم رُؤية تَحليليّة لمُعجزات الأنبياء عليهم السلام، والفرق بينَها وبينَ الحركات المُنحرفة، وارتباطِها بالمُعجز والخارق.

الكلمات المفتاحية: المُعجز، الخارق، الانحراف، الشِّيعة، البابية، البَهائية، القاديانيّة.

---

١ - باحث مستقل في علم الأديان المقارن وتاريخ الإسلام المُبكِّر، العراق.

مقدِّمة

لم يَرد لفظُ «المُعجزة» في القرآن الكريم مُنفردًا لوَصف اجتراحاتِ الأنبياءِ للأفعال الخارقة للعادة، بل كانَ لفظُ «الآية» هو المُستعمَل فيه، وإنَّما يَردُ لفظ "المعجزة" وصفًا للآية، قال (الطَّبَريُّ) في مقدِّمة تَفسيرِه «... وأيَّدَهم به من الحجج البالغة والآي المُعجزة»[1]. لكنَّ لفظَ «المُعجزة» شاعَت وغلبَت على الأصلِ[2]، ويُعرِّف سوادُ المسلمينَ المُعجزة بأنَّها مأخوذةٌ من العَجْز، فالمُعجزةُ هي: «أمرٌ خارقٌ للعادةِ مَقرونٌ بالتحدِّي، (ودَعوى النُّبوة)، سالمٌ من المُعارضة. يُظهِرُه الله على يدِ رُسلِه.»[3].

ولا يَختلف التَّعريفُ الكتابيُّ للمعجزة كثيراً، يَقول (هربرت لوكير - Herbert Lockyer): «لقد تمَّ تعريفُ المُعجزةِ بأنَّها عملٌ أجرَتْه قوّةٌ إلهيّةٌ لغَرضٍ إلهيٍّ، بوسيلةٍ ليسَت في متناولِ البشرِ، والفِكرةُ العامّةُ هي أنَّها شيءٌ فَذٌّ أو غيرُ عاديٍّ»[4].

فالمُعجزةُ تأتي بُرهانًا ودليلاً على صِدقِ النبيِّ أو الرَّسولِ الذي أرسلَه اللهُ تعالى، فلو ادَّعى إنسانٌ أنَّه رسولٌ من عند الله، ثمَّ لم يُقِم بيِّنةً أو برهانًا على صِدق دَعواه، لَمَا صدَّقَه أحدٌ.

ثمَّ أُضيف في تعريفاتٍ أُخرى للمُعجزة لفظٌ (معنويٌّ أو عقليٌّ)، حتى يمُكِن إدراجُ القرآن

---

١ - الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ج١، ص٤.

٢ - لقد جرى على لسان الأئمة وأصحابهم لفظ «المعجزة» كما في: علل الشرائع، ج١، ص١٢٢.

٣ - انظر: مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٩، ص٤٣٢. ورد فيه: "إنّ المعجزة هي عمل يقترن بالتحدِّي، وتكون مقترنة بادِّعاء النّبوة والإمامة".

4 - Herbert Lockyer: All the Miracles of the Bible, p.11.

الكريم في التَّعريف فقالوا: «... وهي قِسمانِ حسِّيةٌ وعَقليّة»[1].

واشترطَ (العلامة المجلسيُّ) للمُعجزةِ سبعةَ شروطٍ ذكرَها في محلِّها[2].

أوّلًا: مقاربةٌ في الفَهم الدِّينيِّ للمُعجز والخارق

لقد كانَتِ الأُممُ التي بُعث فيها الأنبياءُ تَعرِفُ أنَّه يُمكِنُ مَعرفةُ صِدقِ النبيِّ وكذبِ المُدَّعي من خلال قُدرته على صُنعِ ما ليسَ بإمكان البشرِ صنعُه من حوادثَ وإخبارات، فمنهُم مَن آمنَ بعدَ وُقوعِها ومِنهُم مَن كفرَ، وتَعتقِدُ الأديانُ السَّماويةُ بأنَّ المُعجزةَ أحدُ مفاتيحِ التَّصديقِ بالمَبعوث[3].

أمّا الخارقُ فهو معنًى أعمُّ من المُعجزِ أو الكرامة أو السِّحرِ أو غيره، فكلُّ ما كان غيرَ مُنضبطٍ مع الأسباب الطَّبيعيّة أو العللِ الظَّاهرةِ فهو خارقٌ، وهي تلك الوقائعُ والظَّواهرُ التي وُصِفَ وجودُها بأنَّه يَتجاوزُ التَّجربةَ والتَّفسيرَ العلميَّ.[4] وللتَّمييز بينَ السِّحرِ من جهة والمُعجزةِ والكرامة من جهةٍ أخرى، فإنَّ أوَّل المُميِّزاتِ بينَهما هو أنَّ مصدرَ الأُولى أرضيٌّ، فيما مَصدرُ الثانيةِ سَماويّ.

وتَعتقِدُ الأديانُ السَّماويّةُ بأنَّ المُعجزةَ هي مِفتاحُ التَّصديقِ بالمَبعوث، فيقول (واين جرودم - Wayne Grudem): «... هي أعمالُ الله التي تُعلنُ سلطَتَه السِّياديّةَ على الخَلق، وكذلك التزامَه بالخَير لشَعبه، المُعجزاتُ في غاية الأهميّة لأنَّها تَخدم غرضًا أكبرَ في خطّة الله الفدائيّة، تَشهد على مَوثوقيّة رُسلِ الله الذين يُحضرونَ الوَحيَ للإنسان. هذه واحدةٌ من الوظائفِ الرَّئيسيّة للمُعجزاتِ في السَّردِ القَصصيِّ عندَما تَحدثُ المُعجزاتُ فإنَّها تُعطي دليلاً أنَّ اللهَ يَعمل»[5]،

---

١ - النهاوندي: نفحات الرحمن في تفسير القرآن وتبيين الفرقان، ج١، ص٢٧.

٢ - المجلسي: بحار الأنوار، ج١٧، ص٢٢٢.

٣- جاستين هولكومب: هدف المعجزات في الكتاب المقدس، موقع اتحاد الإنجيل.

<https://www.thegospelcoalition.org/article/why-dont-we-see-miracles>

٤ - انظر مادة Paranormal في «معجم ميريام وبستر».

٥ - هدف المعجزات في الكتاب المقدس: جاستين هولكومب:

<https://www.thegospelcoalition.org/article/why-dont-we-see-miracles>

وكما أنَّ مُعجزاتِ العَهدِ القديمِ برهنَت على أنَّ موسى والأنبياءَ هُم «رجالُ الله»، يُلاحظ (روبرت رايموند - Robert L. Reymond): "أنَّ مُعجزاتِ زمنِ العَهدِ الجديدِ تَصدُقُ على دَورِ المَسيحِ ورُسلِه"[1].

والمُعجزاتُ التي لا يُجادَلُ في أنَّها كانت حججًا على النّاس مثل معجزاتِ (موسى) و(المسيح)، عليهما السلام، ولا يمُكنُ للسَّاحرِ بالغًا ما بلغَ من المَهارةِ الإتيانُ بها، كشطرِ البَحرِ وإحياءِ المَوتى وإبراءِ الزَّمنى وغيرها؛ ممّا جاء به الأنبياءُ من الخوارقِ، مُعجزاتٍ أو كراماتٍ، ولعلَّ محاولةَ (جعفر الكَذّاب)[2] بتعلُّم الخَوارقِ[3] كانَت خطوةً تمَهيديّةً لخداعِ النّاسِ بعدَ ادِّعائه الإمامةَ خلفًا للإمام العسكريِّ، عليه السلام، لكنْ من الواضح أنَّها لم تكنْ مُوفَّقةً، إمّا لفَشلِه في تعلُّمِ ذلك، أو لكونِ ما قدَّمَه من حِيَلٍ وشَعبذاتٍ لم تَنطَلِ على جمهور الشِّيعة.

ثانيًا: مقاربة في الفَهمِ الإسلاميِّ للمُعجِزِ والخارق

إنَّ ما اشتهرَ من أنَّ لكلِّ نبيٍّ مُعجزةً قد لا يُساعد على إثبات النُّصوص التَّفصيليّة، فهناك التباسٌ في مفهوم المُعجِزة، كما أنَّ ما يُسمِّيه التَّنزيلُ الحَكيمُ آيةً -وهو ما سُمِّيَ بالمُعجزة- لا يَحصل إلا بإذنِ الله، شرطَ ألا يكونَ بطلبٍ من الكافرينَ، وهو ما يُعرَف بالآية المُقترَحة. قال

1 -Robert L. Reymond, A New Systematic Theology of the Christian Faith, 2nd ed. (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998), 412.

٢ - جعفر بن عليّ الهادي، (ت ٢٧١ هـ) المعروف بـ"جعفر الكذّاب» ابن الإمام الهادي (عليه السلام)، والذي ادَّعى الإمامةَ بعد استشهاد أخيه الإمام العسكريِّ عليه السلام، فلقَّبَه الشيعةُ الاثنا عشرية بالكذّاب، وأنكرَ جعفرٌ ولادةَ الإمام المَهديّ عليه السلام تثبيتًا لإمامةِ نفسِه، وادَّعى أنَّه الوارثُ للإمام العسكري. رُوي أنَّه أراد أن يصلِّي على جنازة الإمام الحادي عشر، إلا أنَّ الإمامَ المهديَّ منعَه، وصلَّى بنفسه على أبيه، حسب ما نقله الشيخُ الصَّدوق، اختبرَ الشِّيعةُ مؤهِّلاتِ جعفر بن علي للإمامة، فلم يَقبلوا ادِّعاءَه، ولم يَرَوْه مُؤهَّلاً لهذا المنصب، واستندوا في الردِّ عليه بالأحاديث التي وردَت في الردِّ على الفطحية، فبناءً على هذه الرِّوايات لا تَجوز الإمامةُ في أخوين بعدَ الحَسنين عليهما السلام. (الصدوق: كمال الدين، ج٢، ص٤٧٦.)

٣ - الطوسي: الغيبة، ج١، ص٣١٢.

تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفاً﴾ [الإسراء: ٥٩].

ويُمكِنُ القولُ إنَّ المُعجزةَ بالطَّريقة الرّاسخة في أذهان معظم النّاس من أنَّ لكلِّ نبيٍّ مُعجزةً لا تتَّفقُ مع المفهوم القرآنيِّ لها، لا مفهومًا ولا موضوعًا، ولم يُتَحْ لآدمَ ولا لإدريسَ ولا لنوحٍ ولا لهودٍ ولا للوطٍ ولا لإسحاقَ ولا لإسماعيلَ ولا ليعقوبَ ولا ليوسفَ وغيرِهم، ممَّن وردَت أسماؤُهم في القرآن، معجزةٌ (أو آيةٌ وفقَ لغة القرآن)، والتَّدقيق في التَّعريفات المذكورة ستكشفُ حقيقةً غائبةً هي أنَّ إطلاقَ المسلمين على كلِّ ما ورد من الخوارق في قصص الأنبياء بالمُعجزة غيرُ صحيحٍ، وهذا بالطَّبع بعدَ الاعتراف بأنَّ التَّعريف ذاتَه قد يكون فيه نقاشٌ؛ فكثيرٌ ممّا وقعَ لهم أو على أيديهم لا يَنطبق عليه أنَّه مُعجزة؛ وفقَ اصطلاحِهم، لأنَّه خالٍ من القيودِ التي اشترطوها.

فعلى سبيلِ المثال، لا يُعَدُّ خلقُ آدمَ مُعجزةً، لأنَّه خالٍ من التحدِّي؛ فلم يكنْ هناك من بشرٍ يَشهدونَ ذلك الخلقَ، وفقَ اعتقادِ معظَمِ أهلِ الأديان الثَّلاثة، ولم تكنْ في سياق إثبات نبوّة نبيٍّ، ونجاةُ نوحٍ، عليه السلام، كانَت من نتائج التَّدبيرِ والتَّخطيط، فليست بمُعجزة، وكذلك كلُّ حالات إهلاكِ القُرى العاصية لأنبيائها، فإنَّ ما بعدَ وقوعِ الهَلاكِ لن يَنتفعَ القومُ الذين وقعَت الواقعةُ فيهم بتَصديقِ النبيِّ أصلاً، وليس فيه واردُ التحدِّي. فيَندرجُ فيه هلاكُ قوم نوحٍ وعادٍ وثمودَ وقومِ لوطٍ وقومِ شُعيبٍ وغيرهم. ومثله طولُ عُمرِ نوحٍ؛ فلا دليلَ على أنَّه كان أمرًا خارقًا للعادة، فلعلَّ ذلك العُمرَ إنَّما احتُسب، بناءً على تقويمهم، لا على تقويمنا، ولا دلالةَ فيه على صِدقيّة طويلِ العُمر، فلعلَّ من معاصريه مَن كان يُساويه في طُولِ عُمرِه أو يزيدُ عليه، وقد نُقلت قصصٌ لمُعمَّرينَ كُثُر[1]. ولم يَجعلها نوحٌ حجّةً وآيةً على قومه.

أمّا ناقةُ صالحٍ فقد وردَت الرِّواياتُ أنَّها ناقةٌ عاديّةٌ[2]، فلم يَرِدْ حديثٌ صحيحٌ عن خروج

---

١ - راجع: أبو حاتم السجستاني: المعمرون والوصايا.

٢ - أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط في التفسير، ج٥، ص٩٢. (انتبهَ بعضُ المفسرين إلى ذلك، فقال القاضي أبو محمد: وحكى النقّاشُ عن الحسن أنَّه قال: هي ناقة اعترضَها من إبلهم ولم تكن تَحلب. وقال الزَّجاجُ: قيل إنَّه أخذَ ناقةً من سائر النُّوق، وجعل الله لها شُربَ يومٍ، ولهم شُربَ يومٍ، وكانَت الآية في شُربها وحَلبِها، قيل: "وجاء بها من تلقاءِ نفسه»).

النّاقةِ من الصَّخرة أو الجبلِ أو الأرضِ، فلا يُمكِنُ الالتزامُ بهذه القصّة، ولم يَرِدْ مثلُ هذا الحديث في كلِّ المصادر الحَديثيّة؛ فمَصادرُ الحديث السُّنيّةُ خاليةٌ من روايةٍ صَحيحة تُشير إلى خروجِ النّاقةِ من صَخرةٍ[١]، وكذلك الأمرُ في كبشِ الفِداءِ الذي فُدي به إسماعيلُ بن إبراهيمَ[٢].

وأمّا عملياتُ نزولِ الوَحي العَجيبة، كما حصلَ لموسى مع الشَّجرةِ المُشتعلة[٣]، فلم يَشهَدْها أو يُشاهدْها أحدٌ غيرُه، أمَّا مَن حضر نزولَ الوَحي عندَ رسول الله كجُلّاسه فلَم يَرَوْا ما يَجعَلُهم يَرَونَ أنَّ أمرًا خارقًا للعادة يَجري أمامَهم، فقد كانوا يَرَونَه في أقصى أحوالِه أنَّه يتفصَّدُ عَرقًا أو يُغشى عليه[٤]، والأمرُ يَجري أيضًا على الإسراء حالَ وقوعِه.

وأمّا نجاةُ إبراهيمَ من النّارِ، فبَعضُهم يَزعم أنَّها حصلَت بسببٍ طبيعيٍّ؛ فإنَّهم لَمّا أرادوا حرقَه وأشعلوا النّارَ، هطلَت أمطارٌ غزيرةٌ فأطفأت النّارَ، فإنْ قدَّموا دليلاً قويًّا على هذا الزَّعم، لم تَعُدْ تلك مُعجزةً، وإلا فإنَّها أُولى المُعجزات، ومع ذلك فهيَ ممّا لا تَنطبقُ عليها التَّعريفاتُ التي قُدِّمَت؛ فهي لم تكنْ في سياقِ إثباتِ صحّةِ دَعوتِه، بل هي كرامةٌ لإنقاذِه[٥].

وأمّا إحياءُ الطَّيرِ لإبراهيمَ، فقد اختلفَت كلمةُ المُفسِّرينَ بمَعنى الطَّير؛ هل هم رجالٌ؟ أم طيرٌ على نحو الحَقيقة؟[٦] وهل إبراهيمُ في النِّهايةِ قام بالتَّجربةِ أو لم يَفعَلْ. وفي الاحتمالاتِ

---

١ - الطوسي: تفسير التبيان، ج٤، ص٤٤٩. (وعندما نقل الطوسيُّ في تفسيره قصّةَ خروجِها من صَخرة، قال: «... في قول أبي الطُّفيل والسُّدي وابن إسحاق، ولم يُسنِدْ أو حتى يرفعَ إلى معصوم).

٢ - نقل ابن كثير في تفسيره، ج٧، ص٢٧: عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن عبيد عن الحسن أنَّه كان يقول: «ما فُدي إسماعيلُ عليه السلام إلا بتَيسٍ من الأروى أُهبط عليه من ثَبير".

٣ - ﴿فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ﴾ [طه: ١٠-١١].

٤ - المجلسي: بحار الأنوار، ج١٨، ص٢٦٨، ح٣٠. ومسلم: صحيح مسلم، ج١٥، ص٨٩.

٥ - الرواندي: قصص الأنبياء، ص.ص. ١٠٨-١٠٩.

٦ - المجلسي: بحار الانوار، ج١٢، ص٦٣. (قال (عليه السلام): «... وتفسيره في الباطن: خذ أربعةً ممَّن يَحتمل الكلامَ فاستودِعْهم علمَك».

جميعًا، لم تكنْ هذه «المُعجزةُ» إلا على سبيلِ التيقُّنِ الشَّخصيِّ، لا لإثبات النُّبوّةِ، فتَخرج من باب المُعجزةِ وحَدِّها[1].

وأمّا نجاةُ يونسَ من بطنِ الحوتِ، فإنَّها يُمكنُ أنْ تَحصل بسببٍ طبيعيٍّ ظاهرًا، كأنْ يكونَ الحوتُ لم يتحمَّلْ وجودَ يونسَ في بطنه فقاءَهُ، فالأمرُ لا يَنحصرُ بوجود أمرٍ خارقٍ للعادة حتى يَخرج من بطن الحُوت، ولا يُوجَد دليلٌ ناهضٌ على مكثه مدّةً طويلةً في بطن الحوتِ ليتحقَّقَ الإعجازُ، وأيضا فالحادثةُ لم تكنْ في سياق إثباتِ دعوتِه، مع انعدام المُشاهِد، بل كانَت مِحنتُه تأديبًا، ونجاتُه كرامةً له.

وتَندرجُ تحتَ هذا التصوُّرِ أيضًا ولادةُ يحيى وإسماعيل وإسحاق من عَجوزَين، فإنَّها وإن كانت أمرًا غيرَ مُعتاد، لكنَّها ليسَت خارقةً، لأنها لم تكنْ في سياق إثبات الحجّةِ على النّاس، بل هي من الكرامات التي يَمنحُها الكريمُ لبعض عبادِه.

ويُختلف في معنى رفعِ إدريسَ مكانًا عَليًّا[2]، فيَدورُ نقاشٌ حول أنَّ المكانَ العَليَّ لا يَعني هنا إلا الرُّتبةَ المَعنويّةَ، وليسَ ما يُماثِلُ التلَّ والرَّبوةَ والسَّماءَ ونحوها. ومع تمام إعجازيّته، فهو لا يَندرج تحتَ تعريف المُعجزةِ لنقصِ شرطِ التَّزامُنِ مع ادِّعاء النبوّة.

وأمّا إيقاظُ أهل الكهفِ فهو من الآيات العَجيبة، لكنَّ ما يَخرُمُ انطباقَ التَّعريفِ على ما جَرى لهم هو أنَّ أهلَ الكهف لم يكونوا من الأنبياء.

وشفاءُ يعقوبَ كانَ كرامةً له وليوسفَ، لكنَّهُ لم يكنْ في مقام التحدِّي، فلا يَصحُّ اعتبارُه مُعجزةً بحسب التَّعريف.

وأمّا شفاءُ أيُّوبَ فإنَّه مُمكنٌ بسببٍ طبيعيٍّ، وفي الوقتِ ذاته يَفتقرُ إلى سلامته من المُعارضة، فشفاءُ النّاسِ بالرَّحمةِ الإلهيّةِ كثيرٌ جدًّا، ودون سبب معروفٍ أحيانًا، وأنْ يكونَ في شفائِه تَصديقٌ

---

١ - الكليني: الكافي، ج٧، ص٤٠. والمجلسي: بحار الانوار، ج١٢، ص٧٥.

٢ - في قوله تعالى (وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً) قال البيضاويّ: «... (ورفعناه مكانًا عليًّا) يَعني: شرفَ النبوّةِ والزُّلفى عند الله. (البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٤، ص٢٢). وقال الحافظ ابن حجر: فتح الباري، ج٦، ص٣٧٥.: «... وكونُ إدريسَ رُفع وهو حيٌّ لم يَثبت من طريق مَرفوعةٍ قويّةٍ".

لنبوّته ضعيفٌ للغاية.

كذلك عودةُ أهله ومثلُهُم معَهم، فقد شرحْنا في موضعٍ آخرَ[1] أنَّهم لم يمَوتوا أصلاً، وإنمَّا وقعوا في الأسر وعادوا بعدَ سنينَ، وقد تزوَّجوا وأنجبوا بعدَدِهم.

وأمّا تسبيحُ الجبالِ والطَّيرِ مع داودَ، وتسخيرُ الرِّيحِ والشَّياطينِ له ولسليمانَ، وإتقانُه لغةَ الطَّيرِ، فممّا لا يُمكنُ لغَيرِهم رؤيةُ ذلك على وجهٍ حسِّيٍّ، ليكونَ فيه تثبيتٌ لنبوّتهم، ومن اللَّطيفِ أنَّهما لا يُعرفانِ بالنُّبوةِ عند بني إسرائيل، بل كانا عندَهُم مَلِكَينِ. ولم تُحكَ مقاومةُ قومِهما لدعواهما بالنُّبوّةِ في مصادرنا الإسلاميّةِ ليَحتاجا لإثباتِها.

أمّا إلانةُ الحديدِ لداوودَ وإسالةُ عينِ القَطرِ لسُليمانَ فإنَّهما كانتا بالأسباب الطَّبيعية، ومنهما انطلقَ ما عُرِفَ بالعصرِ الحديديِّ؛ بعدَ أن اهتُدِيَ لطُرقِ تَعدينِ الحديدِ، ومع ذلك، فهي لم تكنْ في سياق إثباتِ دَعوى النُّبوّةِ، ولم تكُ سالمةً من التحدِّي، فقد تمكَّنَ غيرُهُما من إلانةِ الحديدِ وإسالةِ النُّحاسِ.

وأمّا دابّةُ الأرضِ، التي تأكلُ منسأةَ سليمانَ، فمِن الواضحِ أنَّها خارجةٌ عن التَّعريف؛ فالقرآنُ الكريمُ صريحٌ بأنَّها كانَت آيةً لإذلالِ الجنِّ وتكذيبِهم بدَعواهُم مَعرفةَ الغَيب.

والأمرُ يَنطبق على ولادةِ المسيحِ أيضًا؛ فولادةُ مريمَ للمسيحِ، بالكيفيّةِ التي حَكاها الإنجيلُ والقرآنُ من غير مسِّ بَشَر، تَخرجُ من دائرة الإعجاز -وَفقَ التَّعريفِ- وتَدخلُ في خانة الكرامةِ لمريمَ والمَسيح، فمريمُ لم تَدَّعِ النُّبوّةَ، ومِثلُه الرِّزقُ الذي كان يأتيها.

وأمّا كلامُ المسيحِ في المَهدِ، فقُلنا في موضعٍ آخرَ إنَّه غيرُ مقصودٍ به أنَّه نطقَ رضيعًا، وإنَّما تكلَّمَ في مهدِ عمرِه؛ وهو سنُّ الطُّفولةِ، بما لم يَقدِرْ على ردِّه الكهنةُ، وهي تُشبهُ ما وردَ في كتبِهم أنَّه حاجَجَ في طفولتِه يومَ بلغَ اثنتي عشرةَ سنةً من عُمرِه أحبارَهُم فأفحَمَهُم[2].

---

١ - شمس الدين، عباس: أنبياء العرب: ٤٦٢ - ٤٧٤

2 - لوقا ٢: ٤٢-٥٠.

نعم تَبقى قصّةُ إحياءِ الذي مَرَّ على قريةٍ خاويةٍ فهي جَليّةٌ في إحياء المَوتى ظاهرًا[1]، لكنَّها أيضًا تَفتقدُ العنصرَينِ الأساسيَّينِ في تعريف المُعجزِ، وهو السِّياقُ، فلم يكنْ في حال دعوةٍ إلى قومِه، فضلاً أنَّه لا دليلَ من القرآن والسُّنّةِ الثابتةِ على كونهِ نبيًّا أصلا[2].

أمّا نزولُ المائدة السَّماويّة، فإنَّها لو كانَت قد نزلَت من السَّماء حرفيًّا، فمنَ الغريبِ أنَّها لم تُذكَرْ في الأناجيلِ الرَّسميّةِ والمَنحولة، معَ أنَّ ما وردَ في الآثار الإسلاميّة[3] يكادُ يَتطابقُ مع مُعجزةِ إطعامِ الجمعِ الغَفيرِ الواردةِ في الأناجيلِ الأربعة[4]، في النِّهايةِ هي مُعجزةٌ تامّةٌ تَتراوَحُ بين الكرامةِ والمُعجزةِ بالمَعنى الخاصِّ، لأنَّه من غير الواضحِ أنَّها كانَت مُتزامنةً مع إثبات صِدقِ النبيِّ، بل كان طلاّبُها هم المُؤمنونَ به.

ثالثًا: رُؤية تحليليّة لمعجزاتِ الأنبياء عليهم السلام

إنَّ «معجزات موسى» هي أَولى الأحداثِ بكونها خوارقَ يَنطبق عليها التَّعريفُ المشهورُ للمُعجزة، وهي: اليدُ البيضاءُ والعَصا المُنقلبةُ إلى حيّةٍ، فإنَّهما جاءَتا في سياقٍ مقرونٍ بالتحدِّي، وسالمٍ من المعارضةِ لإثباتِ دَعوى النُّبوة.

فيما تكونُ الآياتُ الأُخرى كالطُّوفان والجَرادِ والقُمَّلِ والضَّفادعِ والدَّم في حالٍ متأرجحة، بحسب الصِّيغةِ التي جرَت فيها، فإنْ كانَت ظهرَت في سياق خارقٍ، فإنَّ الشَّرطانِ الأخريانِ مُتوفِّران، وهما عدمُ المعارَضةِ، وسياقُ إثباتِ دَعوى النُّبوة، وأمّا إنْ جاءَتْ -وهو الأرجحُ- بالأسبابَ

---

١ - هناك نقاش مهمٌّ في أن لفظ (عام) لا يُستخدم في القرآن لحسابِ السِّنينَ، بل لتأريخ الحوادثِ المُهمّة، مثل عام الهجرة وعام الفيل وعام الرَّمادة، وبالتالي، فإن موتَ الرَّجل لمدة قرن لا يُمكِنُ وَصفُه بـ(فأماته الله مائة عام)، بل كان يَنبغي القول (فأماته الله مائة سنة)، وبحسب ذلك يكون الرَّجلُ مرَّ بتجربةِ موتٍ شاهدَ من خلالها مائةَ حادثةٍ جَسيمةٍ على مَدى غيرِ مُحدَّدٍ من الأعوام قد تَزيد على قرنٍ من الزَّمان. (المؤلف)

٢ - ما ورد أنه عُزير أو أرميا أو حزقيال لم يرد في القرآن ولا في السنة الصحيحة.

٣ - انظر مثلاً: ابن كثير: البداية والنهاية، ج٢، ص١٠٢.

٤ - وهي المعجزة الوحيدة التي وردت في كلٍّ من الأناجيل الأربعة؛ فقد رُويت في: يوحنا ٦: ١-١٥، ومتى ١٤: ١٣-٢٣، ومرقس ٦: ٣٠-٤٦، ولوقا ٩: ١٠-١٧.

الطَّبيعيّةِ عقوبةً لآلِ فرعونَ وللضَّغطِ عليهم لإطلاق سراحِ بني إسرائيلَ فالتَّعريف لا ينطبق عليها.

أمّا انشقاقُ البحرِ فهو طريقُ نجاة، وإنْ حقَّقَ الشَّرطَ الأوَّلَ، إذا رفضْنا أحدَ الأسبابِ الطَّبيعيّةِ النّادرة، وسلَّمنا للشَّرطِ الثّاني، فإنَّه -أي الانشقاق- غيرُ قابلٍ للمُعارَضة، لكنَّه لم يَعُدْ يَصلُحُ لإقامةِ الحجّةِ بعدَ أنْ حكمَ اللهُ -تعالى- عقبَ الانشقاقِ بإعدامِ فرعونَ وجيشِه بالغَرق.

وكذلك الأمرُ فيما ورد عن تحليةِ مياهِ النَّبعِ المرِّ، وإنزالِ المنِّ والسَّلوى وغيرِها ممّا جَرى في التِّيه، فهذه كانَت كراماتٍ لمُوسى وإنقاذًا لقومه، فلا تَندرِجُ تحتَ التَّعريف الرَّسمي للمُعجزة.

ونقلُ عرشِ ملكةِ سبأ أيضًا، وإنْ كان مُعجزًا بكلِّ المَقاييس، ويَصعبُ الزَّعمُ أنَّه جَرى بأسبابٍ طبيعيّة، إلا أنَّه لم يكنْ في سياق إثباتِ النبوّة، فإنَّ سليمانَ كبقيّةِ الأنبياء إنَّما بُعث في قومِه، وملكةُ سبأٍ أجنبيّةٌ عن تكليفِه، فنقلُ عرشِها كرامةٌ لموسى وللَّذي عندَه علمٌ من الكتاب.

أمّا قصّةُ إحياء الميّتِ بضَربِه ببعضِ البقرةِ فغَيرُ واضحٍ أنَّها قصّةٌ واحدةٌ، فقد تكون قصّةُ البقرة الصَّفراءِ المُعدّة للتَّطهير قد أُدمجَت مع قصّةٍ أُخرى، فاحتملَ بعضُهم الرَّبطَ بينَهُما لتَجاوُرِهما، لكنَّ حديثًا صحيحًا في «عيون الأخبار» يُؤكِّدُ حصولَ مُعجزةِ إحياءِ البَقرة، وضربِ الميّتِ بها، ومع ذلك فلا تَندرجُ ضمنَ التَّعريف؛ لأنَّها غيرُ مُتعلِّقةٍ بادِّعاءِ النُّبوة، بل هي كرامةٌ لموسى وللبارِّ بأبيه[1]

كما أنَّ معجزاتِ المسيحِ أيضًا قد يَدورُ حولَها نقاشٌ كبير، فإنَّها إن أُخِذَت حَرفيًّا -وهو ما تُؤيِّدُه القرائنُ الحاليّةُ والمَقاليّةُ، وتتوافقُ عليه أناجيلُ النَّصارى مع القرآن- كانَت مُعجزاتٍ واضحةً مُتكاملةَ الأركان، وتنطبق عليها التَّعريفات؛ فإحياءُ المَوتى، وإبراءُ الأكْمَه والأبرَص، وخلقُ الطَّيرِ من الطِّين، والإخبارُ بالمُغيَّبات، كما في قوله تعالى: ﴿**وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾ [آل عمران: ٢]، فهذه كلُّها تتضمَّنُ سياقَ الحجّةِ وعدم المُعارَضة.

---

١ - المجلسي: بحار الأنوار، ج١٣، ص.ص. ٢٦٢ و٢٦٣.

وبذلكَ تكونُ معجزاتُ موسى من اليدِ البَيضاءِ والعَصا المُنقلبة، ومعجزات المَسيح الأربع (مع تردُّد في إضافة المائدة السَّماوية)، وإنزال النّار التي تأكلُ القُربانَ الذي قدَّمَه الأنبياءُ كما في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [آل عمران: ١٨٣]، هي أوضحُ ما يَنطبقُ عليه التَّعريفُ.

ومن خلال ذلك فلا فرقَ بينَ المُعجزةِ والكرامة؛ إلا من جهة تأديةِ الغَرض؛ فالمُعجزةُ لإقامة الحجّة على القوم الذينَ أُرسل إليهم النبيُّ أو الوليّ، والكرامةُ ما كان خاصًّا به مُتعلِّقًا بذاته. بل يُمكِنُ القولُ إنَّ الكرامةَ أعمُّ من المُعجزة، فتَشملُها وتَشمُلُ غيرَها، لأنَّ المُعجزةَ فيها جانبُ كرامة للنبيِّ أو الوَليِّ الذي جرَت على يدَيه، ويُضاف إليها جانبُ «عجز» الطَّرف الآخر، بعدَ تحدِّيه. قال (الطَّبريُّ) في «دلائل الإمامة»: «... فالمُعجزةُ التي كانت تَظهر على أيدي الأنبياء تصديقًا لَهم هي ضروريّةٌ أيضًا لتَصديق دَعوى الإمام. كيف لا وقد أظهرَ اللّهُ المُعجزات لمَن هو أدنى من الإمام تصديقًا لدَعواهُ المَرضيّة عندَ اللّه؟ ومثال ذلك ما ظهرَ لمريمَ العَذراءِ عليها السلام تبرئةً لساحتِها، وما كان لأصحاب الكهفِ، وكلُّ ذلك في القرآنِ مَسطورٌ»[1].

لا يَبدو الموروثُ الشِّيعيُّ، والإسلاميُّ عمومًا، الزّاخرُ بالمُعجزات عن النبيّ، صلَّى الله عليه وآله، والتي أحصاها بعضُهم بـ ٤٤٠٠ مُعجزة[2]، وتعرَّضَ (المجلسيُّ) في «البحار» لنقل جُملة كبيرة منها[3]، مَسؤولاً عن ظهورِ أيِّ ظاهرةٍ دينيّة شاذّة أو فرقةٍ مُنحرفة، بل على العكس، فإنَّه تركَ كمًّا هائلاً من أخبار المُعجزات خَلقت انطباعًا عامًّا عن «وجوب» إظهار كلِّ مدَّعٍ لمَنصب إلهيٍّ «معجزتَه» الخاصّةَ ودليلَهُ الخارقَ، فيتحدَّثُ الإمامُ جعفرٌ الصّادقُ، عليه السلام، عن أنَّه: «ما من مُعجزةٍ من مُعجزاتِ الأنبياءِ والأوصياءِ، إلا ويُظهِرُ اللهُ -تبارك وتعالى- مِثلَها في يدِ

١ - الطبري: دلائل الإمامة، ص٢٦.

٢ - محمد آصف المحسني: معجم الأحاديث المعتبرة، ج١، ص٤٨٥. وذكر (النووي) أنها تزيد على ألف ومائتين، النووي: شرح صحيح مسلم، ج١، ص٢.

٣ - المجلسي: بحار الأنوار، ج١٧، ص.ص. ٢٢٥-٤٢٨ و ج١٨، ص.ص. ١-١٤٧.

قائمنا، لإتمام الحجّة على الأعداء»[1]. ومن ثَمَّ؛ فإنَّ طريقَ ادِّعاء النُّبوّة والمَهدويّة مُغلَقةٌ تمامًا بوجه مَن يدَّعيها أمامَ كلِّ مُطَّلِعٍ على تراث أهل البَيت، عليهم السلام، ولا يَقع في شِراكهم إلا مَن خَفِيَ عنه ذلك التُّراثُ الكبير. لهذا لجأت الحركاتُ المُنحرفةُ إلى وسيلتَين للتَّخلُّص من هذا المَوروث: أولاهُما: إنكارُ حقّانيّة المُعجزات الواردة في الكتب السَّماويّة، وتأويلُها برموزٍ معنويّة، أو -وهو تَناقُضٌ صريحٌ مع الدَّعوى الأولى- إيجادُ دَعاوى زُعِمَ أنَّها مُعجزاتٌ؛ كادِّعاءات اتِّباعهم بحُصول خَوارقَ هنا وهناك، وهي في غالبها ادِّعاءاتٌ ساذجةٌ وعَديمةُ القيمة، وهذا ما يَنطبقُ على «القاديانية» وكلِّ الحركات القائمة على دَعوى النبوّة بعدَ النبيِّ الخاتم، صلَّى الله عليه وآله وسلم، من إنكارها للمُعجزات القرآنيّة (بمَعناها الحسيِّ الظّاهر) وتأويلها، وادِّعاء حصول مُعجزات لقادة هذه الحركات؛ فقد ادَّعى (القادياني): «أنَّ السَّماءَ تُمطِرُ بالبيِّنات، والأرضَ تُنادي بأنَّ وقتَ بعثة أحد، فهذان الشّاهدان يَقومان اليومَ لتَصديقي"، وادَّعى عِلمَ الغيب[2]، وأنَّه أُعطي «الآيات والبَركات»[3]، بل ادَّعى أنَّ اللهَ منحَه آيات لو وُزِّعَت على ألف نبيٍّ لثبُتَت رسالتُهم[4]، وقال إنَّ مُعجزاته قد زادَت على مليون آية[5]، ثمَّ قال إنَّها ٣٠٠٠٠٠ معجزة[6]، بعدَها قال إنَّ مُعجزاته بلغت ٢٠٠٠٠٠ معجزة ومئات الألوف[7]، ثم أنقصَها إلى ١٠٠٠٠٠ معجزة[8]، ثم ناقضَ نفسَه فقال إنَّها ١٠٠٠٠ معجزة[9].

---

١ - مؤسسة المعارف الإسلامية: معجم أحاديث الإمام المهدي، ج٣، ص٣٨٠، ح٩٣١. والفضل بن شاذان: إثبات الرجعة. والحر العاملي: إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، ج٣، ص٧٠٠. ولطف الله الصافي الكلبايكاني: منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، ص٣١٢، ح٣. <http://noo.rs/IFSUH>

٢ - القادياني: ضرورة الإمام، ص٤١.

٣ - القادياني: الاستفتاء، ص٧٣.

٤ - القادياني: در ثمين، ص.ص. ٢٨٧-٢٨٨. (بالفارسية)

٥ - القادياني: تذكرة الشهادتين، ص٦١.

٦ - القادياني: حقيقة الوحي، ص٤٦٢.

٧ - القادياني: تذكرة الشهادتين، ص.ص. ٤٩ و٥٦.

٨ - القادياني: مواهب الرحمن، ص٦.

٩ - القادياني: التجليات الإلهية، ص٢٣.

رابعًا: الحركات المُنحرِفة، وارتباطُها بالمُعجز والخارق

عندَما ظهرَت «البابيّةُ» طالبَتْها البيئةُ التي ظهرَت فيها بمُعجزةٍ لإثبات صِدق دَعاوى[١] (علي محمد بن محمد رضا الشّيرازي)[٢] فعجزَ عن ذلك، ولا سيَّما أنَّ تلك البيئةَ لم تَسمَعْ بظهور نبيٍّ بعدَ النبيِّ الخاتَم[٣]، فادَّعى أنَّ مُعجزتَه هي كلامُه وخُطَبُه[٤]، وهكذا، أعلنَ عن عدم جَدوى اجتراحِ معجزاتٍ خارجَ الآياتِ النّازلة عليه بزَعمه. وعندَما خَلفَت «البَهائيّةُ» «البابيةَ»، بعد انقسام خلفاءِ «الباب» إلى «أزليّة» و«بَهائيّة»، وتغلُّب الأخيرة على الأولى، احتالَت على الأمر بإبطال المُعجزاتِ الواردةِ في القرآن وتأويلها، حتى لا تقعَ في فخِّ المُطالَبة بالمُعجزات أيضًا، فزَعم (ميرزا حسين علي نوري) أنَّ «حيةَ موسى» هي قُدرتُه، و«يدَه البيضاءَ» هي معرفتُه، و«نارَ إبراهيم» هي حِقدُ (نَمرودَ) وحسدُه[٥]، وسَلكَ أتباعُه مَسلكَه، فأنكروا حِسيّةَ المُعجزاتِ في الكُتب المقدَّسة، وأوَّلوها إلى وجودٍ وحقيقةٍ معنويّة[٦]، مع أنَّهم لم يُنكِروا قدرةَ الأنبياء على صُنع المُعجزِ[٧]، إلا أنَّهم قلَّلوا من قيمتها.

ومثلَما أمكَنَ تفسيرُ بعض ما وقعَ من خوارقَ للأنبياءِ بأنَّه لا يَنطبقُ عليه تعريفُ المُعجزة؛ إمّا لكونه يمُكن أن يكون قد جَرى بسببٍ طبيعيٍّ، أو لكونه مُصنَّفًا كَكرامة لا كمُعجزة، يَستحيلُ التنكُّرُ لمعجزات (موسى) و(المسيح)، عليهما السلام؛ فإنَّه وإنْ كان يمُكنُ الانتقالُ إلى التأويلِ لكنَّ شروطَ هذا الانتقال محدَّدةٌ ومَعروفة، ولا يمُكنُ استعمالُها في كلِّ موضعٍ وحينٍ، وحُجّيَةُ الظّاهرِ من أساسيّاتِ المَعرفةِ البَشرية[٨].

---

١ - أبو الفضل كلبايكاني: كشف الغطاء عن حيل الأعداء، ص٢٠٢.

٢ - ميرزا علي محمد الشيرازي (١٨١٩ - ١٨٥٠ م): مؤسس فرقة البابية.

٣ - مهدى هاديان: مسأله مشروعيت [مسألة المشروعية]، ص٩٨.

٤ - علي بن محمد الباب: البيان الفارسي، الواحد الثاني، ص١٧.

٥ - عبد الحميد إشراق خاوري: قاموس الإيقان، ج١، ص٣٦٢.

٦ - عبد الحميد إشراق خاوري: قاموس الإيقان، ج١، ص.ص. ٣٦٢ و٤٨٠ و ج٢، ص١٠٢٢.

٧ - عبد البهاء: النور الأبهى في مفاوضات عبد البهاء، فصل حضرة البهاء، ص.ص. ٢٦-٢٧. وفصل المعجزات وخوارق العادات، ص.ص. ٨٨-٩٠.

٨ - الغروي الأصفهاني: نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج٣، ص.ص. ١٦٩ وما بعدها.

لقد زعمَ دعاةُ البَهائيّة، وأشهرُهُم (أبو الفضل كلبايكاني)[١]، أنَّ آيات «البَهاء» النَّصِّيةَ كافيةٌ في مَقام إثبات أنَّه مُرسَلٌ من الله، مثلَما كان القرآنُ بالنِّسبة للنبيِّ محمَّدٍ ﷺ، وأنَّ الآيات إنَّما أُرسلت للتَّخويف، والإهلاك بعدَ إقامة الحجّة[٢]، ولمّا اقتضَت الحكمةُ الإلهيّةُ الإبقاءَ على الأُمم من بعد محمَّدٍ رحمةً بهم، فلم يَعدْ من داعٍ لإرسال المُعجزات[٣]! وقد حاول البَهائيُّونَ تكذيبَ كلِّ روايةٍ نُقلت عن رسول الله تُثبتُ له معجزةً غيرَ القرآن[٤].

والآيةُ التي يَستدلُّونَ بها في منع إرسال الآيات، وهي: ﴿**وَما مَنَعَنا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآياتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَينا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِها وَما نُرْسِلُ بِالْآياتِ إِلَّا تَخْوِيفاً**﴾ [الإسراء: ٥٩]، لا تَنهض بالاستدلال، فالحقُّ أنْ ليسَ كلُّ مُعجزةٍ تَلاها إنكارٌ قد لَحق الأمّةَ التي أنكرَتْها العذابُ، فما زالَ بنو إسرائيلَ على قيد الحياة حتى بعدَ إنكارهم لمُعجزات عيسى، التي صمدَت تُجاهَ كلِّ نقاشٍ، وذُكر في التَّوراة كثيرٌ من المعجزات التي أنكرتها الأقوامُ الذينَ بُعث فيهم الأنبياءُ كـ(إيليا) و(اليَسَع) وغيرِهم[٥]، وما هلكَت تلكَ الأقوامُ والأُمَم، وأقصى ما في الأمر أنَّه أُلحق بهم التَّشريد وأصابتْهم الذِّلة.

ولكن يُردُّ عليهم أنَّه قد صحَّت معجزاتٌ عن النبيِّ محمد ﷺ، بإخباره الغيبَ[٦]، وبعضُها ممّا جاء في سياق إثبات دعوته، فلا يُمكِنُ القَبولُ بالتَّعليلِ البَهائيِّ. كما أنَّ المُفسِّرينَ، ومنهم

---

١ - أبو الفضل بن محمد بن محمد رضا شريعت مَدار الگُلپايگاني (١٢٦٠ هـ/ ١٨٤٤ - ١٣٣٢ /١٩١٤.) ولد في كلبايكان بأصفهان ونشأ بها. تلقَّى علومَه فيها وفي مدينة أصفهان وكربلاء في العراق، من مؤلفاته بالعربية: «الدرر البهية»، ١٨٩٩ «الرسالة الأيوبية»، ١٨٨٨ «كتاب الفرائد»، أشهر وأهمّ مؤلفاته، ١٨٩٨ «كشف الغطاء عن حيل الأعداء» «الحجج البهية»، ١٩٠٢ «البرهان اللامع»، ١٩١٢ مجموعة رسائل بالعربية والفارسية، ١٩٢٠.

٢ - أبو الفضل الكلبايكاني: الفرائد، ص.ص. ٢٣ وما بعدها. و ص.ص. ٤٧ وما بعدها

٣ - أبو الفضل الكلبايكاني: الفرائد، ص. ٢٣.

٤ - أبو الفضل الكلبايكاني: الفرائد، ص. ٥٠.

٥ - SEE: Herbert Lockyer: All the Miracles of the Bible, pp.١٥١-١٢٨.

وكذلك: محب نصيف: حياة ومعجزات إيليا نبي الله. ومحب نصيف: حياة ومعجزات اليشع رجل الله.

٦ - الكليني: الكافي، ج٨، ص١٢٧.

(العلامة الطباطبائي)، يُوضِّحونَ أنَّ المَقصودَ بالآياتِ هنا هي الآياتُ المُقترَحةُ من الكُفّار فقط، فيقول: «... وكيف كان، فمَعنى الآية: إنّا لم نُرسِلِ الآياتِ التي يَقترحونَها -والمُقترِحونَ هم قريش- لأنّا لو أرسلناها لم يُؤمنوا وكذَّبوا بها فيَستحقُّوا عذابَ الاستئصال»[٧]، ويَجري الاستدلالُ ذاتُه في منعِ دلالة الآيةِ الأُخرى من سورة العنكبوت، وهي قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ ۖ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ [العنكبوت: ٥٠-٥١]، على لا جَدوى إرسالِ الآيات.

لقد زعمَ البهائيُّونَ أنَّه لا حاجةَ إلى مُعجزةٍ ليُثبتَ الصّادقُ صِدقَهُ ويُفتضَحَ الكاذبُ، ولو كان الأمرُ كما يَقولونَ لفُتح البابُ على مِصراعَيه لكلِّ مُدَّعٍ للنُّبوة والوَحي، لا سيَّما أهلُ البيانِ والبَلاغة والأُدباء الأفذاذُ. وقد زَعموا أنَّه ليس هناك ارتباطٌ مَنطقيٌّ بينَ ادِّعاء النُّبوة والمُعجزاتِ الظَّاهريّة، فمَن يدَّعي الإعجازَ في الطبِّ على سبيلِ المِثال، فلا يُتوقَّع منه أن يَطيرَ أو يَمشيَ على الماء، وهو استدلالٌ في غاية الرِّكّة والهَزال؛ فالمَشيُ على الماء والطَّيرانُ في الهواء ممّا لا يَقدرُ عليه البشرُ، فإنْ فعلَه مُدَّعي النُّبوةِ دلَّ على أنَّه مُرسَلٌ بقدرةٍ فوقَ قدراتِ البشرِ، وليسَ أنَّه يَفعلُ ما ليسَ في اختصاصِه.

نعم، يُمكنُ لمُدَّعي النُّبوة والمَهدويّة ومُخترعي الأديان الجديدة الزَّعمُ أنَّ خُلوَّ دعاواهم من الإثباتِ بالمُعجزاتِ لأنَّ حالَهم هو حالُ الأنبياء الذين لم يَرِدْ عنهم أنَّ لهم معجزةً، حتى ولا كرامة كـ(إسماعيل صادق الوَعد) و(إدريس) و(نوح) و(يعقوب) وغيرهم من الأنبياء، ومع ذلك فالنُّبوّةُ ثابتةٌ لهم في النَّص القرآنيِّ، فيَقدر المُدَّعي على الاعتراض بأنْ يُشكِّكَ في ضَروريّة أن تكونَ (لكلِّ) نبيٍّ مُعجزةٌ، لا في مُطلَق ثبوتِ ووُقوعِ المُعجزاتِ للأنبياء. فيَقول: نعم، المُعجزاتُ ثابتةٌ في القرآن لكثيرٍ من الأنبياء، لكنْ أحتاجُ إلى نبيٍّ واحدٍ فقط ثَبَتَتْ نُبوّتُه في القرآن بدون مُعجزةٍ ولا كرامةٍ، لأُثبتَ لنَفسي الدَّعوى من غير مُعجزةٍ.

وجوابُه: إنَّ مَن ثَبتتْ نبوَّتُه، ممَّن ليس لديه مُعجزةٌ، إنَّما ثَبتتْ بأخبار مَن لَديه مُعجزةٌ، وثَبتَ صِدقُه بالمُعجزة الكُبرى وهي القرآن، فلَولا إخبارُ القرآن لنا -والقرآنُ ثابتٌ صِدقُه (يَقينًا) عندي

٧ - الطباطبائي: تفسير الميزان، ج١٣، ص١٣٥.

وعندَكَ- لَما تأكَّدْنا من ثبوت النُّبوّة حتى لـ(موسى) و(عيسى)، ﷺ، فالطُّرق التي وصلَتْنا عن وجود (موسى) و(عيسى) وغيرهم من الأنبياء، من غير طريق القرآن، فيها ألفُ شكٍّ وشَكٍّ، وعليه فإنّا أثبَتْنا نبوّةَ هؤلاء كلِّهم من خلال طريقٍ يَقينيٍّ عِندي وعندَك، وحتى أُصدِّقَ دَعواكَ فائتِني بخبرٍ يقينيٍّ كتأكيدِ القرآن على نبوّة (إسماعيل) و(إدريس) و(نوح)، ﷺ، وغيرهم.

كما يُمكِنُ القولُ -نقضًا-: إنَّ الأنبياءَ كلَّهُم أُرسلوا بالمعجزات، وإنَّ عدمَ ذِكرِ القرآن الكريم لذلك لا يَعني عدمها، ونَتراجَعُ عن القول إنَّه ليس بالضَّرورة أن يكونَ لكلِّ نبيٍّ مُعجزةٌ، وإنَّما نقول إنَّ القرآنَ الكريمَ لم يكنْ في واردِ إحصاءِ جميعِ معجزاتِ الأنبياء، مثلَما لم يكنْ في واردِ إحصاءِ أسمائِهم.

أمّا زَعمُهم أنَّ الله تكفَّلَ بالقضاء السَّريع على كلِّ مُدَّعٍ للنُّبوة، بقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ۝ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۝ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ**﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٦] فزَعمٌ واهٍ؛ فبالوجدان، إنَّ موتَ الأنبياءِ الصّادقينَ المُبكِّرَ أكثرُ من مَوتِ المُدَّعينَ للنُّبوةِ زُورًا[١].

ولمّا وجدَ (البابيون) و(البَهائيون) أنَّ هذه الدَّعاوى غيرُ سليمةٍ ومَنقوضةٌ، نَقضوا على أنفسهم، فنَسبوا لـ(الشيرازي) ولـ(النوري) مُعجزاتٍ، بل نسبوا لبعض أتباعه ذلك أيضًا[٢]، وهي أشبَهُ بتوَهُّماتِ المَريضِ، بل تَجرَّأَ بعضُهم وأصدرَ كتابًا ضَمَّنَه ما سمّاهُ: «مَواقف إعجاز في حياة الباب»[٣]، ومن ضمنِ ما قالوا: «إنَّ البَهاءَ كانَت لديه قُدرةٌ كبيرةٌ على الكتابة السرِّيعة»[٤]، ومن دَعاوى البَهائيّةِ السَّمجةِ ادِّعاؤُهم أنَّ (الباب) و(بهاء الله) كانا من الأُمِّيينَ، وهو غيرُ صحيح[٥].

---

١ - على سبيل المثال: عَمّر القادياني: ٧٣ سنة، ومات صلاح بريقع (شعيشع) عن ٧٠ سنة تقريبًا.

٢ - ورد في «الكواكب الدرية»، ج١، ص٢٣٧ قصة قيام الملا (حسين البشروائي) بـ«ضرب شخصٍ قد توارى بشجرةٍ، فقطعَتْ ضربتُه الرَّجلَ وبُندقيّتَه والشَّجرةَ كلاًّ منها شطرَين.

٣ - محمود فكري؛ وزهراء محمدي: مواقف إعجاز في حياة الباب.

٤ - يقول (شوقي أفندي رباني) -كبير زعماء البهائية-: «إن كتاب مستطاب الإيقان من أعظم آثار بهاء الله، الذي نُزل في السنين الأخيرة في الفترة التي كان يقيم فيها ببغداد (١٢٧٨ هـ. ق./ ١٨٦٢م.). (الباب: البيان الفارسي، ص١١٧).

٥ - عبد البهاء: خطبُ عَبد البَهَاء في أوروبّا وأمريكَا، ص.ص. ٨٠ وما بعدها.

وزعمَ بعضُ «البابيِّينَ» و«البَهائيِّينَ» أنَّهم ما آمنوا إلا بالرُّؤيا، وعدُّوها دليلاً على صحّة الاعتقاد، فكثيرٌ من «حروف الحيِّ»[1] آمنوا بالباب على أساس الرُّؤيا، ولو صدَّقْنا مَزاعمَهم، فما علاقةُ رُؤاهُم بمَعنى المُعجزةِ أصلاً، وهي ادِّعاءُ النبيِّ باجتراحِ خارقٍ غيرِ مُعارَض. ومثلُها مَزاعِمُ شفاءِ مَرضى لم يَثبتْ تاريخيًّا أنَّها حصلَت[2]، وعلى الرَّغم من تكفُّلِ (النوري) باجتراحِ مُعجزةٍ لوَفدٍ أُرسِلَ إليه طلبًا لذلك[3]، لم تُسجِّلْ كتبُ البَهائيّةِ أنَّ ذلكَ حصلَ بالفِعل[4].

خامسًا: دور السُّلطات في التَّرويج للحركات المُنحرفة

على الرَّغم من استفادةِ السُّلطاتِ الأجنبيّة المُستعمرةِ للبُلدانِ الإسلاميّةِ من دَعواتِ النُّبوّةِ والوِلايةِ والمَهدويّةِ والمَسيحانيّةِ التي تُصادفُها في العالَمِ الإسلاميّ؛ كما فعلَت بريطانيا مع (القادياني) وزُمرتِه[5]، وكما صنعَت روسيا بدَعمها للبابيّة، بهدفِ تمزيقِ وحدةِ المُسلمينَ، وإحداثِ الفتنِ بينَهم، إلاّ أنَّ الحاكمَ المَحليَّ منذُ أقدمِ العصورِ طالَما شعرَ بالقلقِ من مُدَّعي النُّبوةِ والمَهدويّة، ويَعدُّهُم بمثابةِ قُنبلةٍ مَوقوتةٍ إذا ما أُتيحَت لهم فرصةُ تَنامي الشَّعبيّةِ بينَ طبقاتِ المُجتمع، وعلى الرَّغم من الفكرةِ النَّظريّةِ القائلةِ بأنَّ اجتراحَ مُعجزاتٍ زائفةٍ ودَعمَ مَهدويِّينَ زائفينَ قد يُضعف في النِّهاية ثقةَ النّاسِ بفكرةِ المَهديِّ ومَفهومِ المُعجزات، لكنّ ذلك قد يَنحصرُ عندَ أجهزةِ المُخابراتِ الأجنبية، وبشكلٍ مَحدودٍ عند بعضِ أجهزةِ مُخابراتِ الدُّولِ المُسلمة، على الرَّغم من أنَّه لا تُظهر الوثائقُ المتاحةُ مثلَ هذا السَّعي، لكنَّ الواقعَ العمليَّ يَكشِفُ أنَّ بريطانيا

---

١ - حروف الحي (حروف حي) كناية لأول ثمانية عشر شخص آمنوا بالدعوة البابية، فبحسب نبوءته أنهم سيجدون طريقهم إليه ويؤمنون به فردًا فردًا، دون أن يَدلَّهُم عليه أيٌّ أحد. وقيمةُ حروف الكلمة (أي الحاء والياء) في الأبجدية هو ثمانية عشر.

٢ - شوقي أفندي رباني: قرن بديع، ص١٧٤.

٣ - شوقي أفندي رباني: قرن بديع ص١٧٤. وعبد البهاء: خطبُ عَبد البَهَاء في أوروبّا وأمريكَا، ج٣، ص٧٦.

٤ - انظر: أبو الفضل كلبايكاني: الفرايد، ص.ص. ٨٦-٨٨. (بالفارسية)

٥- يكفي الاطلاع على موقع <https://ahmadiyyanet.wixsite.com/ahmadiyya/br-relation> لمعرفة مدى انغماس القاديانية في خدمة الاحتلال البريطاني.

وروسيا مثلاً، على الرَّغم من التَّطوُّر التِّقنيِّ والعِلميِّ، في أوقات ظهور «القاديانية» و«البابية» و«البهائية»، لم تُقدِّمْ لقادة هذه الحركات أيَّ خدمة من مِثل هذا النَّوع، على الرَّغم من دَعمها الماديِّ السَّخيِّ ماليًّا ودعائيًّا. وعلى الرغم أيضًا من أنَّ المسلمينَ منذُ أقدم العصور كانَت لدَيهم كتبٌ تُقدِّمُ معلومات لمُساعدة المُدَّعينَ للكرامات بإحداثها عن طريق الحِيَل الميكانيكيّة. لكنَّ التّاريخَ المُسجَّلَ لم يُوثِّقْ مثلَ هذه العَمليات فيما نَعرف. فإنَّ المُدَّعي للنُّبوة والمَهدوية في الغالب سيتَّخذُ مَسلكًا من ثلاثة مسالكَ مُحتمَلة تُجاهَ السُّلطة، فهو إمّا مُهادِنٌ لها ساعٍ في ركابها، كما هو حالُ (القادياني)، أو معرضٌ عنها، أو مُحارِبٌ لها.

ومن المُتوقَّعِ أنْ لو سعَتِ الأنظمةُ الطّاغيةُ لدَعمِ أحدِ هذه المَسالكِ، فستَدعَمُ المَسلَكَ الأوَّلَ.

في المَسلكِ الثاني يَبعُد أن تَدعَمَ السُّلطةُ رجلاً مُعرِضًا عنها، ليس معَها وليس ضدَّها، بعدَ أن عرفْنا بالاستقراء النّاقصِ أنَّ هذا لم يَحدُثْ مع مُواليها، وهم الأولى بهذا الدَّعمِ من المُتنبِّئينَ المُحايدينَ سياسيًّا.

والأمرُ يتَّضح بجلاء عندما نُفكِّرُ في المَسلكِ الثّالث المُتوقَّعِ أن يتَّخذَه مُدَّعو النُّبوة والمَهدويّة، فليس هناكَ من مَنطق أن تَقوم السُّلطةُ بدَعمِ مُعارضٍ لها باجتراحِ مُعجزاتٍ زائفة لتأييده، حتى لو افترضْنا أنَّ ذلك قد يأتي في سياق تكتيكيٍّ من أجل هدم سُمعته لاحقًا بكَشف زَيفه، لأنَّ التَّجاربَ الإنسانيّةَ أثبتَتْ أنَّ كثيرًا ممَّن يُؤمِنُ بشَيءٍ قد يَستمرُّ بالإيمان به حتى لو بانَت الدَّلائلُ على زَيفه وبُطلانه، وإلا لَما بقيَتْ كلُّ هذه الأديان الباطلة إلى يومنا هذا. وهو ما تَخشاهُ أيُّ سلطة عاقلة من أن تَرتكبَه من خطأ بتَسمينِ عدوٍّ لها مُؤقَّتًا على أملِ أن تَذبحَه لاحقًا، دون أن تُفكِّرَ في عواقب أن يتحوَّلَ إلى وحشٍ كاسرٍ غيرِ قابلٍ للذَّبح.

وقد يكونُ هذا التَّوجُّهُ في توظيف الحركات المُنحرفة قد استمرَّ وصولاً إلى دَعم الاحتلال الأميركيِّ للعراق جماعاتٍ مُنحرفة مثل "جند السَّماء" أو شخصيات من مدَّعي السِّفارة مثل: (أحمد بن الحسن السلمي) و(محمود الصرخي)[1]، ومُؤخَّرًا دعم أجهزة مخابرات إقليميّة جماعةَ «القربان».

١ - للمزيد: علي الكوراني: بطلان أدلة مدّعي السفارة في عصر الغيبة، ص.ص. ٣٥-٤٠.

خاتمة

شكَّلَت كثرةُ المُعجزاتِ والكراماتِ الواردةِ في الكتابِ والسُّنّةِ شبكةَ أمانٍ لمنعِ مُدَّعي النُّبوةِ والولايةِ من الادِّعاءِ المَجانيِّ، ورسَّخَت في الذِّهنِ المُتديِّنِ ضرورةَ المُطالَبةِ بالمُعجزةِ كدَليلٍ على كلِّ مُدَّعٍ الاتِّصالَ بالسَّماء؛ حتى يتميَّزَ المُحِقُّ من المُبطِلِ، لا سيَّما أنَّ مفهومَ النُّبوّةِ الخاتمةِ الرّاسخَ في العقلِ المُسلِمِ قد منعَ ادِّعاءَ النُّبوةِ بعدَ النبيِّ، مهما حاولَ ذلك.

لقد عجزَ المُتَمونَ لـ"البابية" و"البهائية" و"القاديانية" وباقي الحركات المُنحرفةِ عن تَقديمِ مُعجزةٍ ما، فتَذرَّعوا أوَّلاً بأنَّها مَمنوعةٌ، ثم زَعموا لاحقًا قيامَه بعشراتِ المُعجزاتِ التي لم تُسجَّلْ في مَصدرٍ مُستقلٍّ مُحايدٍ، يُثبتُ صِدقَ دَعواهُم، وقد رأيتَ أنَّهم قد وَقعوا في تناقُضٍ مُميتٍ وفاضحٍ في تَعاطيهِم مع المُعجزِ والخارق.

وقد وظَّفَت السُّلطاتُ الحاكمةُ مُدَّعي النُّبوّةِ والمَهدويّةِ والسِّفارةِ وغيرِها من الدَّعاوى الدِّينيّةِ الباطلةِ لأغراضٍ سياسيّةٍ، وأسهَمَت في التَّرويجِ لقُدرتِهم على اجتراحِ المُعجزاتِ، إمّا لإسقاطِ قيمةِ المُعجزِ في أذهانِ النّاسِ بما هي دليلٌ على الدِّينِ وسببٌ للتَّديُّنِ، أو من أجلِ فَضحِ كذبِهم لاحقًا تحاشيًا من منافسةِ أولئكَ المُدَّعينَ على السُّلطةِ فيما لو نجحَت مساعيهم في خداعِ الجَماهيرِ الغَفيرة.

المصادر والمراجع

باللغة العربية

■ القرآن الكريم.

■ العهد الجديد.

■ ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، لا ط، ١٣٧٩ هـ.ش.

■ ابن كثير: البداية والنهاية، تح. علي شري، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

■ أبو الفضل الكلبايكاني: الفرائد، تر. عبد العزيز صبور، لا م، لا د، لاط، لا ت.

■ أبو الفضل الكلبايكاني: كشف الغطا عن حيل الأعداء، لا م، لا د، لاط، لا ت.

■ أبو حاتم السجستاني: المعمرون والوصايا، تح. عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، القاهر، لا ط.، ١٩٦١م.

■ أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط في التفسير، تح. صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

■ بولس فغالي: الآيات والمعجزات في الكتاب المقدس، الرابطة الكتابية، جونية، ط١، ١٩٩٨م.

■ البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح. محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

■ شوقي أفندي رباني: قرن بديع، (قحة نوروز) ١٥٩ بديع آذار، منشورات دار النشر البهائية في البرازيل، ريو دي جانيرو، لا ط، ٢٠٠٢م.

■ عبد البهاء، النور الأبهى في مفاوضات عبد البهاء، تر. لجنة الترجمة والنشر البهائي، لا م، لا د، ط١، ١٩٢٨م.

■ عبد البهاء: خطبُ عَبد البَهَاء في أوروبّا وأمريكَا، منشورات دار النشر البهائية في البرازيل، ريو دي جانيرو، ط٢، ١٩٨٨م.

■ عبد الحميد إشراق خاوري: القاموس المبسط للإيقان المستطاب، ٢ شهر الرحمة ١٥٤، دار النشر البهائية في البرازيل، ريو دي جانيرو، لا ط، ١٩٩٧م.

■ علي الكوراني: معجم أحاديث الإمام المهدي، مؤسسة المعارف الإسلامية ومطبعة بهمن، ط١، ١٤١١ هـ. ق.

■ علي محمد الشيرازي (الباب): البيان الفارسي. طبعة حجرية. نسخة إلكترونية على موقع أرشيف الإنترنت. <https://archive.org/details/Bayan-i-Farsi>

■ غلام أحمد القادياني: الاستفتاء، الشركة الإسلامية المحدودة، لندن، ط٢، ٢٠٠٥م.

■ غلام أحمد القادياني: التجليات الإلهية، تر. محمد أحمد نعيم، الشركة الإسلامية المحدودة، لندن، ط٢، ٢٠١٣م.

■ غلام أحمد القادياني: تذكرة الشهادتين، الشركة الإسلامية المحدودة، لندن، ط٢، ٢٠١١م.

■ غلام أحمد القادياني: حقيقة الوحي، تر. عبد المجيد عامر، الشركة الإسلامية المحدودة، لندن، ط٢، ٢٠١١م.

■ غلام أحمد القادياني: ضرورة الإمام، تر. محمد طاهر نديم، الشركة الإسلامية المحدودة، ط١، ٢٠١٢م.

■ غلام أحمد القادياني: مواهب الرحمن، لا م، لا ط، ٢٠٠٦م. (نسخة إلكترونية)

■ الفضل بن شاذان: مختصر إثبات الرجعة، تح. شعبة التحقيق بالعتبة الحسينية المقدسة، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، ط١، ٢٠١٦م.

■ قطب الدين الرواندي: قصص الأنبياء، تح. الميرزا غلامرضا عرفانيان، مؤسسة الهادي، لا م، ط١، ١٤١٨هـ.

■ الكليني: الكافي. تح. علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، لا ط، ١٤٠٧ هـ.ق.

■ لطف الله الصافي الكلبايكاني: منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر عليه السلام، مؤسسة السيدة المعصومة عليها السلام، قم، ١٤١٩ هـ.ق. - ١٣٧٧ ه.ش.

■ المجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لا ط، لا ت.

■ محب نصيف: حياة ومعجزات اليشع رجل الله، دار الأخوة، بيروت، لا ط، ٢٠١٨م.

■ محب نصيف: حياة ومعجزات إيليا نبي الله، دار المنهل، بيروت، لا ط، ٢٠١٨م

■ محمد آصف محسني: معجم الاحاديث المعتبرة، نشر اديان، قم، لا ط، ١٤٣٤ هـ.ق.

■ محمد بن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تح. أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، لا م، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

■ محمد بن حسن الحر العاملي: إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٤٢٥ هـ.

■ محمد بن عبد الرحيم النهاوندي: نفحات الرحمن في تفسير القرآن وتبيين الفرقان، تح. قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، ١٣٦٠ هـ.ق.

■ محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق): علل الشرائع، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف، ط١، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

■ محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت،

ط٢، ١٩٧٣م.

■ محمد حسين الغروي الأصفهاني: نهاية الدراية في شرح الكفاية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط٤، ١٤١٤ هـ.ق.

■ محمود فكري؛ وزهراء محمدي: مواقف إعجاز في حياة الباب، دار الفكر للطباعة والترجمة، المملكة المتحدة، ط١٣، ٢٠١٩م.

■ مسلم بن الحجاج: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

■ ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، عني به جمع من فضلاء مدرسه الإمام علي بن أبي طالب، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٣٧٩هـ. ش.

■ نصير الدين الطوسي: تفسير التبيان، تح. أحمد حبيب قصير العاملي، لا م، ط١، ١٤٠٩هـ.

■ النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.

■ محمد بن علي بن ابويه (الشيخ الصدوق) : كمال الدين وتمام النعمة، تح. علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٢، ١٣٩٥ هـ.ش.

باللغة الفارسية

■ أبو الفضل كلبايكاني: الفرايد، مؤسسه ملّى مطبوعات امرى آلمان، ٢٠١٥م.

■ حاج قربانى نرگس: پيامبران درس ناخوانده، ١٣٩٥، تهران: فصلنامه بهائى‌شناسى، سال اول، شماره اول.

■ غلام أحمد القادياني: در ثمين، الشركة الإسلامية المحدودة، لندن، ط٢، ٢٠٠١م.

■ محمد سالارى؛ و جهانگير مسعودى؛ و عباس جوارشكيان: فاعل و منشأ سحر از منظر ابنسينا، ملاصدرا و فلاسفه صدرايى. دو فصلنامه علمى - پژوهشى حكمت صدرايى، سال

هشتم، شماره اول، پیاپی ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ هـ.ش..

■ مهدي هاديان: مسأله مشروعيت، نشر گوی، ۱۳۹۲ هـ.ش..

■ هوشنک گهرريز: حروف حي، مؤسسه چاپ وانتشارات مرآت.

باللغات الأجنبية

■ Herbert Lockyer: All the Miracles of the Bible, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2017.

■ <https://www.thegospelcoalition.org/article/why-dont-we-see-miracles>

المُعجزة في ضوء القراءة المادِّية للتّاريخ - دراسة تحليلية

أ. د. نزار عبد الأمير الغانمي[1]

ملخّص

يَسعى الباحثُ لمناقشة واحدٍ من أهمِّ المفاهيم، وهو مفهومُ المُعجزةِ في إطار جدال التُّراث والحَداثة. لكونِ أصداءِ المواقف الرّافضةِ أو المُشكّكة لأخبار المُعجزات، وإنْ كانَت باهتةً، فإنَّ لها امتدادات في العَصر الحَديث، فظهرَت المَذاهبُ التَّوفيقيّةُ على هامش حراكِ حركة التَّنوير، والتي تُحاولُ تفسيرَ الأحداث المُعجزة بتَفسيرات علميّة تَجريبيّة، لتَقولَ إنَّ وجهَ الإعجاز كان مزيجًا من عدم إدراكِ المُسبِّبات الحقيقيّة للظَّواهرِ في ذلك الوَقت، إضافةً إلى ميلِ الحكاياتِ الشَّفهيّة إلى تَضخيم كلِّ ما هو مُقدَّس.

ولكونِ هذه التَّيارات مُتشعِّبةَ الأفكار والاتِّجاهات حاولَ الباحثُ استعراضَ بعض آراءِ التَّياراتِ الحَداثيّة في العالَم الإسلاميِّ، التي تُحاولُ إيجادَ رُؤية كلاميّة جديدة للمُعجزة تَتوافقُ مع ما هو مَقبولٌ «حسِّيًّا»، بالحديث عن «تأويل رمزيّ» من قَبيلِ "ضرب الأمثال" أو «تحريفات الذّاكرة الشَّفهيّة» .. إلخ، ومن ثَمَّ حاولَ تَفنيدَ ذلك.

الكلمات المفتاحية: المعجزة، خوارق العادات، الحداثيُّون، النُّبوات، العقل.

١ - أستاذ فلسفة القانون والفكر الإسلامي المعاصر – جامعة كربلاء – العراق.

أولًا: تعريف المُعجزة

يُطلَقُ الإعجازُ في اللُّغة على إثبات العَجز، وهو القُصورُ عن فعلِ الشَّيء، فعندَما يُقال: «أعجزَ فلانًا الأمرُ، إذا حاولَ تَحقيقَهُ فلم يُحقِّقْهُ، والإعجازُ: ضدُّ القُدرةِ، وهو زوالُ القُدرةِ عن الإتيانِ بالشَّيءِ من عملٍ أو رأيٍ أو تَدبير»[١].

وقال (ابن منظور): الإعجازُ هو الفَوْتُ والسَّبقُ بالنَّظر إلى حال المُعجز، وهو الضَّعفُ بالنَّظرِ إلى حال العاجزِ[٢]. في حين أشارَ (الراغب الأصفهانيُّ) إلى معنى الإعجازِ بقوله: «العَجزُ: أصلُهُ التأخُّرُ عن الشَّيءِ، وحصولُه عند عَجُزِ الأمرِ، أي مُؤخَّرِه ... وصار في التَّعارفِ اسمًا للقُصورِ عن فعلِ شيءٍ»[٣]. وأمّا في الاصطلاحِ الفلسفيِّ فقد عُرِّفَت على أنَّها: «ثبوتُ ما ليسَ بمُعتادٍ أو نفيُ ما هو مُعتادٌ مع خرقِ العادةِ، ومُطابقةِ الدَّعوى»[٤].

وعرَّفَها (الجرجانيُّ) بقوله: «المُعجزةُ: أمرٌ خارقٌ للعادةِ، داعٍ إلى الخيرِ والسَّعادةِ، مقرونٌ بدَعوى النُّبوةِ، قُصد به إظهارُ صِدقِ مَنِ ادَّعى أنَّه رسولٌ من عندِ الله»[٥].

ويُشترطُ في المُعجزةِ عدّةُ شُروطٍ لتَمييزها عن غيرِها، ومن هذه الشُّروط[٦]:

أن تكون حدثًا جديدًا وقعَ في الزَّمن الحاضر، وأن تكونَ خارقةً للعادة، وأن تَظهر على يدِ مَن بعثَه اللهُ بدعوتِه مِن رُسلِه إلى خَلقِه، ولكي تكون المعجزةُ كذلك، لا بدَّ أن تكونَ ممّا لا يَقدر

---

١ - الفيروزآبادي: بصائر ذوي التميز، ج١، ص٦٥.

٢ - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة عجز.

٣ - الراغب الاصفهاني: مفردات غريب القرآن، مادة عجز.

٤ - الطوسي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٢١٨.

٥ - الجرجاني: التعريفات، ص٢٨٢.

٦ - أبو بكر الخوارزمي: مفيد العلوم ومبيد الهموم، ص٤٣.

عليه البشرُ، وأن تكونَ مُؤيِّدةً للرُّسُلِ ودالّةً على صِدقهم، وأن تكونَ مُطابقةً لدَعوى مَن ظهرَت عليه على وجهِ التَّصديق، ولا مُكَذِّبةً له[1]. وأنَّ المعجزاتِ من عند الله -تبارك وتعالى-؛ فالأنبياءُ، عليهم السَّلام، لا يَملكون أن يأتُوا بالمُعجزات ابتداءً من عند أنفسهم، إنَّما يأتونَ بها من عند الله تعالى. وتأتي على يدِ المُرسَلِ ليُؤكِّدَ صدقَ النُّبوة[2]، وأن تكون مُقترنةً بادِّعاءِ مَن ظهرَت على يديه النُّبوةُ والمُعجزةُ، وترتبطَ بالنُّبوة، لأنَّه لا سبيلَ إلى الاعترافِ بالنُّبوةِ إلا بواسطةِ المُعجزةِ، فإنَّه لا معنى للمُعجزة إلا بعدَ تقريرِ اطِّرادِ العادة[3].

ثانيًا: الاتِّجاه الحَداثيُّ الإسلاميُّ ومَنهجه في التَّعامل مع المُعجزات

لقد تأثَّرَ بعضُ المُفكِّرينَ المسلمين[4] بفلاسفةِ التَّنويرِ الذينَ ظهروا في القرن الثامنَ عشَر في الدُّولِ الغربيّة، فاستعمَلوا ألفاظًا ومصطلحاتٍ من قَبيلِ «الحَداثة» و«العقلانيّة» لتكونَ في مقابلةِ النُّصوصِ الدِّينيّة، ويُطلقونَ عليها تارةً أُخرى "التَّقدُّميّة" أو«التَّنوير»، لتكون في مقابلةِ التُّراثِ والثَّوابتِ التي يَزعمون أنَّها رجعيّةٌ وجامدةٌ ولا تُقدِّمُ نفعًا.

فنظرَ هؤلاءِ إلى الحداثةِ[5] على أنَّها مذهبٌ فكريٌّ جديدٌ، يَقوم على تأليهِ العقلِ، ورفضِ الغَيبِ،

---

١ - ينظر: عبد الحميد درويش: المعجزات وخوارق العادات، ص٢٤.

٢ - ينظر: باسم مكي: المعجزة في المتخيل الإسلامي، ص١٣.

٣ - الشاطبي: الموافقات، ج٢، ص١٩٥.

٤ - ومن أشهرهم: (طيب تيزيني)، و(حسن حنفي)، (محمد عابد الجابري)، و(حسين مروه)... وغيرهم.

٥ - تُعرَّف «الحداثة» على أنَّها: «ثورة على الدِّين، وتمرُّد على أحكامه، وصراعٌ مع الماضي بمُقدَّساته وتُراثه، لا لإثبات الجديد، بل لإثبات التبعيّة للغرب، والتنكُّر لثوابت الامة.» (ينظر: محمد رشيد ريان: الحداثة والنص القرآني، ص٢٤.). وقد عُرِّفت «الحداثة» بأنَّها: «مذهب فكريٌّ جديدٌ، يَقوم على تأليهِ العقل، ورفضِ الغَيب، وإنكار الرحمة، وهدم كل موروث يتعلَّق بالمعتقدات والقيم والأخلاق". (أبو سفيان مصطفى باحو السلاوي: العلمانية والمذهب المالكي، ص١٩١.). ويُقدِّم (سبينوزا) مثالاً رافضًا للمعجزة في الفضاء اليهودي – المسيحي، حيث خصَّص فصلاً كاملاً للمعجزة، وانتهى إلى ردِّها، مُؤكِّدًا عدمَ أمكانيةِ خرقِ قوانينِ الطَّبيعة، حيث قال: «كلُّ ما هو خرقٌ للطَّبيعةِ هو ضدُّ العقلِ، وكلُّ ما هو ضدُّ العقلِ هو في الحقيقةِ عبثٌ ويَجبُ من ثَمَّةَ رَفضُه». (ينظر: باسم مكي: المعجزة في المتخيل الإسلامي، ص١٨.).

وإنكارِ الرَّحمة، وهدمِ كلِّ مَوروثٍ يتعلَّقُ بالمُعتقَداتِ والقيَمِ والأخلاق؛ فالاتِّجاهُ الحداثيُّ أقامَ أحكامَه على خصوماتِ الدِّينِ والقِيَمِ والأخلاق، وهذا يُمثِّلُ الجانبَ السَّلبيَّ للاتِّجاه الحداثيِّ، الذي يَقوم على تقديسِ العقلِ، واعتباره فوقَ النَّقلِ، والتَّركيزِ على فكرةِ العَدَميّة للدِّين. وإنكارُ الحداثيِّينَ للمُعجزاتِ الحسِّيةِ للنبيِّ ﷺ، كان بغرضِ التَّكذيبِ لِما جاءَت به آياتُ القرآنِ الحَكيم والسُّنةُ النَّبويّةُ عن خوارقِ العاداتِ، ومُثبِتاتِ النُّبوة.

فقد تحدَّثَ بعضُ الحداثيِّينَ عن النبيِّ محمد ﷺ، بأنَّه قد جاء بلا مُعجزة! مدَّعينَ أنَّ المُشركينَ والكتابيِّينَ يُطالبُونَ الرَّسولَ بإتيانهم بآيةٍ تُثبتُ مصداقيّةَ رسالته، والرَّسولُ يُحيلُ طلبَهم إلى الله، لأنَّ الآيات هي من اختصاصه وحدَه، قال تعالى: ﴿**وَيَقُولُونَ لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ للهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ**﴾ [يونس: ٢٠].

ومن الآيات القرآنيةِ التي أوردوها ضمنَ ادِّعائهم، واستشهدوا بها على أنَّ النَّبيَّ بُعثَ بلا مُعجزةٍ قولُه تعالى: ﴿**وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ**﴾ [الأنعام: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿**فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ ...**﴾ [هود: ١٢].

ويَرى بعضُ الحَداثيِّينَ أنَّ الصُّورةَ التي تُقدِّمُها الآياتُ القرآنيّةُ عن مُشركي مكّةَ لا يَظهرُ منها أنَّهم رافضونَ للدَّعوةِ أو مُقاومونَ عتاةٌ لها، بقَدر ما يَظهرونَ أنَّهم طالبونَ لبُرهان المُعجزةِ على نحوِ ما تُوضِّحُه الآياتُ التّاليةُ، قال تعالى: ﴿**وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ۝ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ۝ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ۝ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا**﴾ [الإسراء: ٩٠ - ٩٣].

ومن أهمِّ تلكَ الامتداداتِ في العصرِ الحديثِ لرفضِ المُعجزةِ آراءُ (محمد حسين هيكل) (١٨٨٨ -١٩٥٦م) من خلال كتابه «حياة محمَّد»، حيثُ حاولَ مقاربةَ سيرةِ الرَّسولِ وحياته مُقارَبةً «علميّةً»، فبدأ يُقارنُ بينَ الأحداثِ المذكورةِ في سيرةِ الرَّسولِ، وما وردَ في القرآنِ الكريمِ على،

اعتبارِ أنَّه أصدَقُ مرجعٍ للسِّيرةِ، وفيه إشارةٌ إلى كلِّ حادثةٍ من حياة النبيِّ العربيِّ[١].

فحاولَ (هيكل) النَّظرَ في بعض المُعجزاتِ الواردةِ في كتبِ السِّيرَ من قَبيل شقِّ الصَّدر أو الإسراء والمعراج، فنَفى أن يكونَ هذا الحدثُ قد وقعَ في التاريخ، ورفضَ أن تكون الملائكةُ قد شقَّت صدرَ الرَّسول ليَقولَ: «إنَّ ما يُشيرُ القرآنُ إليه إنَّما هو عملٌ روحيٌّ بحتٌ، والغايةُ منه تَطهيرُ هذا القلبِ وتَنظيفُه ليَتلقّى الرِّسالةَ القُدسيّةَ ويُؤدِّيها مُخلصًا تمامَ الإخلاصِ مُحتملاً عبْءَ الرِّسالة المُضني...»[٢]. إلى أن انتهى إلى القول: «... إنَّ حياةَ الرَّسولِ محمَّد كانَت كلُّها إنسانيّةً ساميةً، وأنَّه لم يَلجأْ في إثباتِ رسالتِه إلى ما لجأ إليه مَن سبقَه من أصحابِ الخَوارق»[٣].

ولكنْ على الرغمِ من أنَّ (هيكل) قد ردَّ هذه المُعجزات، وأنكرَ حدوثَها، إلا أنَّه لا يُنكرُ خوارقَ العاداتِ عندَ مَن سبقَ من الرُّسلِ، فمثلاً لا يُنكرُ معجزاتِ عيسى عليه السلام[٤]، و(هيكل) بهذا لا يُنكرُ جميعَ المُعجزات، وإنَّما ردَّ مُعجزاتِ النبيِّ الأكرم ﷺ، المادِّيَةَ، فيما أثبتَ مُعجزاتِ بقيّةِ الأنبياء؛ لأنَّها -بحسبه- وردَت في نصوصٍ صريحةٍ، في حين وردَت آياتُ المُعجزاتِ المادِّيةِ للرَّسولِ في نصوصٍ مُلغزة قابلةٍ للتأويل.

في حين أشار (جورج طرابيشي) (١٩٣٩ - ٢٠١٦م) إلى «إنَّ الغيابَ التامَّ للمُعجزاتِ النَّبويّةِ في النصِّ القرآنيِّ -وللمُعجزاتِ الإماميّةِ في النُّصوصِ التأسيسيّةِ الأولى- قد أطلقَ العنانَ للأدبياتِ المُعجزيّةِ اللاّحقةِ لتتخيَّل ولتُفرطَ في التخيُّلِ، وهكذا لا تكونُ المُعجزةُ في الإسلام قد انعقَدَت من أسرِ الواقعِ وحدَه، بل كذلك من أسرِ النَّصِّ، وهذا ما أَطلق العنانَ في الإسلام المُتأخِّرِ لظاهرةِ ارتدادٍ تَضخيميّةٍ نحوَ النُّصوصِ التأسيسيّةِ؛ لتَحميلِها بشُحناتٍ مُضاعَفةٍ من أدبياتِ خرقِ العادةِ، لم تعرِفِ المسيحيّةُ نظيرَها، معَ أنَّها في الأساسِ ديانةُ مُعجزاتٍ...»[٥].

وهنا يتَّضحُ تأثُّرُ الفِكرِ الحداثيِّ العربيِّ بفلاسفةِ التَّنويرِ في أوروبا من جهةٍ، وببعضِ أفكارِ

١ - محمد حسين هيكل: حياة محمد، ص٢٣.
٢ - محمد حسين هيكل: حياة محمد، ص٢٣.
٣ - محمد حسين هيكل: حياة محمد، ص٨١.
٤ - محمد حسين هيكل: حياة محمد، ص٣٥٣.
٥- جورج طرابيشي: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص١٧٩.

المُعتزلة من جهة أُخرى، وتَبنِّيهم أفكارًا من قَبيل إنكار المعجزات، وتبنِّي تصوُّر فلاسفة التَّنوير لمَفهوم «النُّبوة» من جهة أُخرى؛ فقد اختلفَ المعتزلةُ فيما بينَهم في «النُّبوة» هل هي جزاءٌ أم ثوابٌ؟ أم لا؟ حيثُ قال بعضُهم هي ثوابٌ وجزاءٌ على عملٍ صالحٍ عَملَه النبيُّ ﷺ، فاستحقَّ أن يَجزِيَه اللهُ بالنُّبوة، في حين قال آخرونَ من المُعتزلة: ليسَت بجزاءٍ ولا ثوابٍ[1].

ويُوضِّحُ (الشَّيخُ جعفر السبحاني) هذه العلاقةَ بقوله: «فقد اهتمَّ المستشرقونَ في العصور الأخيرة بمَذهب الاعتزال، ولقد عَجبُوا بمَنهج الاعتزال في حريّة الإنسان وأفعاله، وصارَ ذلك سببًا لرُجوع المُعتزلة إلى السّاحة من قِبَل المُفكِّرينَ الإسلاميِّينَ، ولذلك نُشِرَت في هذه الآونة كُتبٌ حولَ المُعتزلة»[2]، لذا تَبنَّى الحداثيُّونَ أفكارَ المُعتزلة، وخاصّةً في مقولتهم «خلق الإنسان لأفعاله»، وتقديمهم العقلَ في تفسير القرآن في حال تعارُض الأدلّة[3]. وفيما يخصُّ المُعجزةَ، فبَعضُ المُعتزلة نَفى أن تكونَ المُعجزاتُ دلائلَ على صدق الرَّسول في دَعواهُ الرِّسالةَ؛ ففَلْقُ البَحر، وقَلْبُ العصا حيّةً، وانشقاقُ القَمر، والمَشيُ على الماء وغيرها... جميعُها لا تدلُّ في نظرِهم على صدق الرِّسالة[4].

امتدادًا لهذا الاتِّجاه، على سبيل المثال، يقول (محمد شحرور) (١٩٣٨-٢٠١٩م): «... أمّا بالنِّسبة للنبيِّ ﷺ، فقد كانَت معجزةُ نُبوّته القرآنَ نفسَه، أي أنَّ القرآنَ هو التَّصديقُ، وهو النُّبوة معًا، ولم تأتِه النُّبوّةُ والآياتُ البيِّناتُ مُنفصلاً بعضُها عن بعضٍ، كما كانَت بالنِّسبة لكلِّ الأنبياء»[5].

ثالثًا: ادِّعاء تعارُض مفهوم المُعجزة والعقلائيّة في الفِكر الحداثي

على الرَّغم من أنَّ أشهرَ التَّقسيمات للمُعجزة تجعلُها قسمَين: مَعنويّة، وهي التي تُدرَكُ بالعَقل، وحِسِّية، وهي التي تُدرَكُ بإحدى الحواسِّ، وخاصّةً حاستَي السَّمع والبَصر. إلّا أنَّه في كلتا الحالتَين يكونُ للعقلِ دورٌ في حصول المُعجزات، لكنَّ هذه الفِكرةَ تتعارضُ مع مفهوم

١ - ينظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٩٧.

٢ - جعفر السبحاني: المذاهب الإسلامية، ص٩٢.

٣ - ينظر: محمد علي رضائي: مناهج التفسير واتجاهاته دراسة مقارنة في مناهج التفسير الإسلامي، ص٣٦٧.

٤ - ينظر: البغدادي: الفَرق بين الفِرق، ص١٦٢.

٥ - محمد شحرور: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص٧١٦.

المُعجزة عندَ الفكرِ الحداثيِّ؛ باعتبار أنَّ المُعجزاتِ الحسِّيةَ وخوارقَ العاداتِ خوارقُ للعُقول والبَديهيّات، وباعتبار أنَّ «العقل» يَرفض هذه المسائلَ. وعليه، يَرفضونَ فكرةَ أنَّ المُعجزةَ آيةٌ عقليّةٌ على النُّبوّة؛ لأنَّها ليسَت أمرًا فكريًّا يمُكن تحصيلُه بالتعقُّلِ، وقد أشارَ (حسن حنفي) (١٩٣٥-٢٠٢١م) إلى ذلك بقوله: «البِناءُ العقليُّ الذي تَقوم عليه المُعجزةُ إنَّما هو بناءٌ هاوٍ، لا أساسَ له، ويمُكن التحقُّقُ من تَهاوي هذا البناءِ بالعَودةِ إلى معاني المُعجزة وشروطِها ودلالتِها، وتَقوم استحالةُ المُعجزةِ على إنكارِ وُقوعِها، أو إنكارِ دلالتِها، أو إنكارِ العِلمِ بها»[١].

ومن خلال قولِ (حنفي) هذا، يتبيَّنُ أنَّ العقلَ يُحيلُ وقوعَ المُعجزاتِ، وهنا رتَّب إنكارَه للمُعجزاتِ على مخالفتِها لأحكامِ العَقل، وقوانينِ الطَّبيعةِ، فلو كانَت كذلك لكانَت قدحًا في العَقل، ولكنَّها خارقةٌ للعادة، إلا أنَّه لو فطنَ (حنفي) إلى الفروقِ القائمةِ بين أحكامِ العقلِ وأحكامِ العادةِ ما كان وقعَ في هذا الوَهم؛ إذ إنَّ حُكمَ العادةِ حقيقتُه، "إثباتُ الرَّبطِ بينَ أمرٍ وأمرٍ وُجودًا أو عَدمًا، بواسطة تكرارِ القرآنِ بينَهما على الحسِّ.... وأمّا الحُكمُ العقليُّ فهو عبارةٌ عمّا يُدرِكُ العقلُ ثبوتَه أو نفيَه، من غيرِ توقُّفٍ على تكرارٍ، ولا وَضعِ واضعٍ»[٢].

«وإنَّ العقلَ وحدَه لا يَستطيع أن يعرفَ المُعجزاتِ وأنواعَها، وما حدثَ للأنبياء مع أقوامِهم، بل إنَّ تواتُرَ المُعجزةِ الواحدةِ مع أنبياء الله، كمُعجزة إحياءِ المَوتى، جاءَت لنبيِّ اللهِ إبراهيمَ، وموسى وعيسى، ونبيِّنا محمَّدﷺ، وكلُّها لا يُمكِنُ التَّسليمُ بها إلا عن طريقِ السَّمعِ، ومِن ثَمَّ دخلَت في السَّمعياتِ من هذا الجانب»[٣].

«إنَّ القولَ بأنَّ المُعجزةَ خارقةٌ للعقلِ وأحكامِه هو نتيجةٌ للوَهمِ الذي وقعَ فيه هؤلاء، لأنَّهم لم يُفرِّقوا بينَ أحكامِ العقلِ وأحكامِ العادةِ، فحُكمِ العادةِ حقيقتُه إثباتُ الرَّبطِ بينَ أمرٍ وأمرٍ وجودًا أو عدمًا بواسطة تكرارِ القرآنِ بينَهما على الحسِّ... في حين الحُكمُ العقليُّ هو عبارةٌ عمّا يُدرِكُ العقلُ ثبوتَه أو نَفيَه من غير توقُّفٍ على تكرارٍ، ولا وَضعِ واضعٍ»[٤].

---

١ - حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ص٧٦.

٢ - محمد بن يوسف السنوسي: شرح أم البراهين، ج٢، ص٣٢٤.

٣ - التفتازاني: شرح المقاصد، ج٢، ص١٧٦.

٤ - التفتازاني: شرح المقاصد، ج٢، ص٣٨٤.

والواقعُ يقولُ إنَّ عوامَّ النّاسِ إنمَّا يُؤمنونَ بالأنبياء، عليهم السَّلام، بدلالة المُعجزة، لذا تجهَّزَت النُّبوّةُ بها، وخضعَ النّاسُ لدَيها، وصدَّقَها القرآنُ، بحيثُ يدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّ المُعجزةَ آيةٌ عقليّةٌ على النُّبوة، وأنَّ بينَهما تلازُمًا عقليًّا، فيَجوزُ وقوعُ المُعجزاتِ عقلاً، كما أنَّ مُخالَفةَ السُّننِ الكونيّةِ المَعروفةِ ممّا لم يَقع دليلٌ على استحالته، فهي وإنْ كانَت مخالفةً للعادةِ داخلةٌ في نطاقِ المُمكناتِ العَقلية، ولا يَلزمُ أن يكونَ المُخالِفُ لسُننِ الكونِ مُخالفًا للعقلِ.

رابعًا: نقد الإشكالات التي وردَت على مفهوم المُعجِزة

تأثَّرَ بعضُ الباحثينَ الإسلاميِّينَ بالرُّوحِ المادِّيةِ في الفكر الحديثِ، الذي يقوم على تَقديس المعرفةِ التَّجريبيّة، ويذهبُ إلى القولِ باستقلالِ المادّة في الكون وعدمِ إمكانيّةِ خرقِ قوانينها الطَّبيعيّة، باعتبار أنَّ المُعجزةَ هي أمرٌ مُنزَّلٌ من وراء الطَّبيعة، ويُؤدِّي إلى خرْقِ قوانينِ الكونِ المادِّيةِ، فلا بدَّ من أسقاطِها وإنكارِها، حالُها حالُ جميعِ الأمور الرُّوحيّةِ الأخرى.

لقد تأثَّرَ الفكرُ الحداثيُّ تأثُّرًا كبيرًا بالفيلسوفِ الأسكتلنديِّ (ديفيد هيوم - David Hume) (١٧١١-١٧٧٦م)، حيثُ لعبَتْ فلسفتُه الحِسِّيةَ دورًا كبيرًا في نقد الدِّينِ، ومن أشهرِ ما كتَبَه في هذا المجالِ كتابُه «مبحث في المفاهيمية البشرية» وبالتَّحديد الفصل العاشر بعنوان «عن المُعجزة»[1]. لذا يَرى الباحثُ أن يُوجِّهَ النَّقدَ أولاً إلى الفيلسوف (هيوم) ومن ثَمَّ إلى المُتأثِّرينَ بأفكاره.

عرَّفَ (هيوم) المعجزةَ بأنَّها: «خرقٌ لقوانينِ الطَّبيعة»، وبعدَ ذلك يقول: «ويمُكنُ أن نُعرِّفَ المعجزةَ بدقّةٍ بوَصفِها خَرقًا لقانون الطَّبيعةِ بإرادةٍ إلهيّةٍ خاصّة أو بتوسُّط فاعلٍ غيرِ مَرئيٍّ»، وهنا كلمة «خرْق» تُشعرُ بالطَّبعِ باستحالةِ المُعجزةِ من حيث المَبدأ، فهذا التَّعريفُ ليس وَصفًا، بل هو تَوجيهٌ مُعيَّنٌ لرُؤيةِ المُعجزةِ في خلفيّةِ مبادئ فيزياء (نيوتن - Newton) الحَتميّة، وعلى هذه المُصادرة في التَّعريف إشكالاتٌ عديدةٌ من وُجهةِ نظرِ فلسفةِ الدِّينِ المُعاصرة؛ فمثلاً هناكَ فرقٌ بينَ التَّعبيرِ المتُهوِّرِ «خرق قوانين الطَّبيعة»، والتَّعبيرِ الحريصِ في التُّراثِ الإسلاميِّ «خارق للعادة»، فـ «العادة» يَدخل فيها الجانبُ الذاتيُّ والنِّسبيُّ، بغضِّ النَّظرِ عن وجود قوانينَ ثابتةٍ

١ - ينظر: ديفيد هيوم: مبحث في المفاهيمية البشرية، ص١٥٨.

أُحاديّة للطَّبيعة، أمّا تعريفُ (هيوم) فهو مُطالَبٌ بأنْ يُحدِّدَ ما هي القوانينُ الطَّبيعيّةُ التي تُخالِفُ المُعجزاتِ، مثل مُعجزةِ إحياء المَوتى وغيرِها.

في هذا السِّياق يَرى بعضُ المُحدَثينَ أنَّه يمُكن النَّظرُ إلى المُعجزة على أنَّها ليسَت خروجًا عن قوانينِ الطَّبيعة أو خَرقًا لها، بل هي قفزةٌ زمنيّةٌ إلى الأمام في تَطويعِ قوانينِ الطَّبيعة، فمثلاً إحياءُ المَوتى ليسَ بخَرقٍ، لأنَّه يومَ القيامة سيَبعث اللهُ النّاسَ جميعًا وهم في عدادِ المَوتى، وهنا يكونُ عالَمُ المَحسوسِ (الظَّواهر الطَّبيعية للمُعجزة) سَبَقَ عالَمَ المَعقولِ، إما بفترةٍ زمنيّةٍ قصيرةٍ أو بفترةٍ زمنيّةٍ طويلةِ الأمد[1].. وهذا خلطٌ بين الخوارقِ في الدُّنيا والآخرة، وجعلٌ لخوارقِ العاداتِ قاسمًا مشتركًا، واعتبارٌ للمُعجزة نوعًا من التأويلِ مرتبطًا بالكيفيّةِ الزَّمانيّةِ والمكانيّةِ التي خلقَ اللهُ الكائناتِ عليها.

أمّا من حيثُ مصداقيّةُ المُعجزةِ فيَعتبر (هيوم) أنَّ المُعجزاتِ هي بطبيعةِ الحالِ حَدَثٌ تاريخيٌّ منقولٌ بالرِّواية، ومن حيثُ المَبدأ يُقلِّلُ (هيوم) من شأنِ الرِّوايةِ أو الشَّهادة بشكلٍ عامٍّ، حيث يقول: «إنَّ أيَّ شهادةٍ لا تكفي لإثبات مُعجزةٍ إلا إذا كانَت الشهادةُ من النَّوعِ الذي يكون كذبُها أكثرَ إعجازًا من الواقعةِ التي تُحاول إثباتَها، وحتى في هذه الحالة يَحصل دَحضٌ مُتبادَلٌ للحجج، وتُعطينا الحجّةُ الأقوى وحدَها يَقينًا مُتناسبًا مع درجة القوة الباقية بعد طرحِ القوّةِ الأضعف»[2].

حيث إنَّه لا يُوجد تعارضٌ بينَ وجودِ المُعجزاتِ الحسّيةِ للأنبياءِ وبينَ سُنّة الله تعالى؛ فالمُعجزاتُ ليسَت بأعجبَ ممّا هو مُشاهدٌ بالأبصار، ولا تَحتاج لقدرةٍ أعظمَ من القُدرةِ المُشاهَدة، وقد تُسمَّى المُعجزاتُ -في عُرف النّاس- خوارقَ للعادات، فلا يَجوز لأحدٍ أن يُنكرَها. فضلاً عن ذلك أنَّ إنكارَ المُعجزات، على أساس أنَّها أمورٌ خارقةٌ للعادة، يتضمَّنُ إنكارَ النُّبوات؛ فبينَهما اتِّصالٌ كبيرٌ؛ لأنَّ نُبوّتَهم تَبدأ من الوَحي إليهم، الذي وإنْ لم يكنْ معجزةً لعدمِ اقترانه بالتحدِّي، فهو مُعجزةٌ من حيثُ أنَّه خارقٌ للعادةِ، وحيثُ أنَّ مُنكِرَ المُعجزةِ إنَّما يُنكِرُها لخَرقِها العادةَ[3].

---

١ - ينظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص١٨٦.

٢ - محمد شحرور: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص١٥٩.

٣ - ينظر: عباس محمود العقاد: التفكير فريضة الإسلام. ومصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ج٤، ص٣٨.

فالوحيُ هو في حدِّ ذاته أمرٌ خارقٌ للعادة، فكيفَ يُؤمنُ به بعضٌ ممَّن يُنكرُ المُعجزاتِ الحسِّيةَ؟ ذلك مع تأكيدِ الوحي على حقيقةِ كلمةِ «كُنْ» (فيكون) في النصِّ القرآنيِّ، التي تَعكسُ قدرةَ الخالقِ على تَغيير طبيعةِ الأشياءِ، وإخراجِ الخلقِ والكونِ من حالةِ الفَوضى والعَدمِ إلى حالةِ النِّظامِ والوُجود، وهو في نفسه كذلك أمرٌ خارقٌ للعادة[1]، كما أنَّ كلَّ موجودٍ خارجيٍّ هو بهويّتِه العَينيّةِ آيةُ الرُّبوبيّةِ، بحيثُ لا يُمكنُ أن يُوجَد بنفسِه، أو يَصدُرَ عن غيرِ الله، كذلك كلُّ مَوجودٍ خارجيٍّ وجودُه في ذاتِه خارقٌ للعادةِ ومُعجزةٌ.

وهنا يجبُ أن نُشيرَ إلى أنَّ ما ذهبَ إليه الحَداثيُّونَ من إنكار المُعجزاتِ الحسيّة في الإسلام للنبيِّ محمَّدٍ ﷺ، إنَّما تقومُ على: أولًا، الأفكار السَّلبيّةِ التي تلقَّونَها عن كتاباتٍ نُسبت إلى الإسلام والمسلمينَ، وثانيًا، رغبةِ كثيرٍ من كُتّابهم في إدانةِ الإسلامِ والمسلمينَ من خلال حديثهم عن خوارقِ العاداتِ والعجائبِ التي امتلأ بها الكتابُ المُقدَّسُ، وهذا الأمرُ غيرُ مَقبول؛ لأنَّ عمليّةَ الإسقاط هذه مَرفوضةٌ بكلِّ جوانبها؛ لأنَّ ما عندَ اليهودِ والنَّصارى مَشكوكٌ في سندِه إلى سيِّدنا موسى وعيسى عليهما السلام[2].

ويَعتقدُ البعضُ أنَّ هناكَ عدّةَ تعليلاتٍ لامتناعِ اللهِ من الإتيانِ بالمُعجزاتِ التي يُطالِبُه بها رسولُه أو مَن حولَه، وعلى الأخصِّ غيرُ المؤمنينَ، وهذه الأسبابُ هي:

١ - التَّعليل بالتَّكذيب

فما أكثرَ مَن سبقوا الرَّسولَ من الأنبياءِ ممَّن كذَّبَهم قومُهم رغم ما أتَوا به من مُعجزات، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ جَاءكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ**﴾ [البقرة: ٩٢]، فعَنِ الباقرِ عليه السلام قال: «إنَّ مُحمَّدًا، ﷺ، سألَه قومُه أن يأتيَ بآيةٍ، فنزلَ عليه جبريلُ وقال: إنَّ

١ - سمر عبد الفتاح: الاتجاه الحداثي - وموقفه من المعجزات الحسية للنبي محمد ﷺ (دراسة تحليلية نقدية)، ص١١٥.

٢ - سمر عبد الفتاح: الاتجاه الحداثي - وموقفه من المعجزات الحسية للنبي محمد ﷺ (دراسة تحليلية نقدية)، ص٥٠٢.

اللهَ يقولُ: ﴿**وما مَنَعَنا أن نُرسِلَ بالآياتِ إلّا أن كذَّبَ بها الأوَّلونَ ۞ وكُنّا إذا أرسلْنا إلى قومٍ آيةً فلم يُؤمِنُوا بها أهلكناهُم ۞ فلذلك أخَّرْنا عن قومِكَ الآياتِ**﴾[1].

٢ - التَّعليل بالتأويل السِّحري

ثمّةَ جُملةٌ من الآياتِ تَردُّ الاستنكافَ الإلهيَّ عن الإتيانِ بالمعجزاتِ أو الإذنَ للرَّسولِ بالإتيانِ بها إلى كونِ المُعجزاتِ التي أتى بها المُرسَلونَ والأنبياءُ السّابقونَ قد فُسِّرَت من قِبَلِ قومِهم على أنَّها فعلٌ من أفعالِ السِّحرِ، فعيسى ابنُ مريمَ، الذي أذِنَ اللهُ له أن يُبرِئَ الأكمَهَ والأبرصَ، وأن يُحيِيَ المَوتى، فما قُوبلَت مُعجزاتُه من قِبَلِ الذين كفروا من قومِه إلا بالقولِ: ﴿**... فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ**﴾ [المائدة: ١١٠].

٣ - التَّعليل بالتَّعذيب

إنَّ عقابَ مَن يَكفر بعد أن يأتيَه برهانُ المُعجزةِ أشدُّ وأدهَى بما لا يُقاسُ من عقابِ مَن كان كافرًا قبلَ أن يأتيَه هذا البُرهانُ، قال تعالى: ﴿**وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [آل عمران: ١٠٥].

٤ - التَّعليل بعَدم النَّجاعة وعدمِ العِلِّيّة

إنَّ الغايةَ من إنزالِ المُعجزاتِ هي أن يُصدِّقَ غيرُ المُصدِّقينَ، وأن يُؤمِنَ غيرُ المُؤمنينَ، ولكنْ مَن قال إنَّ الايمانَ أو عدمَه هو في أيديهم؟ ومَن قالَ إنَّ لهم حريّةَ الاختيارِ حتى يَقتنعوا أو لا يَقتنعوا ببرُهانِ المُعجزة؟ ثم مَن قالَ إنَّ الرَّسولَ نفسَه هو المُكلَّفُ بإقناعِهم؟ فهو ليسَ له من مُهمّةٍ أُخرى سوى التَّبليغِ، بل إنَّ ما يُبديه من حرصٍ على أن يُؤمِنَ المُؤمنونَ قد يَضعُه في تعارُضٍ مع المَشيئةِ الإلهيّةِ، قال تعالى: ﴿**إِنْ تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ ...**﴾ [النحل: ٣٧]. وذلك

١ - تفسير القمي، ج٢، ص٢١.

أنَّه: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاَ بِإِذْنِ اللهِ ...﴾ [يونس: ١٠٠].

إذًا ليسَ بينَ الإيمانِ وعدمِه وبينَ المُعجزةِ وعدمِها من رابطةٍ علّيّة؛ فلا المُعجزةُ تَستتبعُ الإيمانَ، ولا عدمُها يَستتبعُ عدمَ الإيمان، ويذهبُ (الشيخ جوادي آملي) إلى: «إنَّ المُعجزةَ هي آيةٌ خارجةٌ عن العادةِ وخارقةٌ لها، لم يُعهَدْ مثلُها، ولا يُعادلُها شيءٌ، فهي وإنْ كانَت غيرَ مَعهودةٍ إلا أنَّها لا تكونُ غيرَ مَعقولةٍ، فلا تكونُ لها علّةٌ مُوجبةٌ، وإنْ كانَت لها علّةٌ إلا أنَّه لا ربطَ ضَروريًّا بينَها وبينَ علّتِها»[1].

٥ - التَّعليل بالآيات الكونية

إنَّ مَن يُطالبُ بمُعجزاتٍ جديدةٍ، ويَطلُبُ برهانَ المُعجزات، فما عليه إلّا أن يُجيلَ نظرَهُ في الكونِ، ليَجدَه عامرًا بالمُعجزاتِ التي لا تُعَدُّ ولا تُحصى؛ فكلُّ ما في الكونِ مُعجزةٌ، من النُّطفةِ التي تتخلَّقُ في الرَّحمِ علقةً ثم مُضغةً ثم جَنينًا ثم إنسانًا سَويًّا، إلى الجبالِ التي نُصِبَت، والأرضِ التي انبسطَت، والسَّماءِ التي تَرفعُ النُّجومَ المُسخَّرةَ لهدايةِ الإنسانِ، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ ...﴾ [الروم: ٢٠-٢٥].

وأمّا فيما يتعلَّقُ بسرِّ تنوُّعِ المُعجزاتِ فهو إنَّ لكلِّ نبيٍّ إعجازًا خاصًّا، حيثُ قال الإمامُ الرِّضا عليه السلام: «لماذا بَعث اللهُ -عزَّ وجلَّ- موسى بن عمرانَ بالعَصا ويَدِه البَيضاءِ وآلةِ السِّحرِ؟ لأنَّه كان الأغلبَ على أهلِ عصرِه السِّحرُ، فأتاهُم من عندِ الله بما لم يكنْ في وُسعِ القومِ مثلُه، وبما أبطلَ به سِحرَهم، وثبَّتَ به الحجّةَ عليهم. وأنَّ اللهَ بعثَ عيسى، عليه السلام، في وقتٍ ظهرَت فيه الزَّماناتُ، واحتاجَ النّاسُ إلى الطبِّ، فأتاهُم من عندِ الله بما لم يكنْ عندَهُم مثلُه، وبما أحيا لهم المَوتى، وأبرأ لَهم الأكمَهَ والأبرَصَ بإذنِ الله، وأثبتَ به الحجّةَ عليهم. وأنَّ اللهَ -تعالى- بعثَ مُحمَّدًا في وقتٍ كان الأغلبَ على أهلِ عصرِه الخطبُ والكلامُ، فأتاهُم من كتابِ الله -عزَّ وجلَّ- ومواعظِه وأحكامِه ما أبطلَ به قولَهم وأثبتَ به الحجّةَ عليهم»[2].

---

١ - جوادي آملي: علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية، ص١١٠.

٢ - الصدوق: عِلل الشرائع، ج١، ص١٢١،

وهنا نودُّ أن نُشيرَ إلى عدّةِ أمورٍ أهمُّها:

- إنَّه لا يُوجَدُ في القرآن الكريم آياتٌ دالّةٌ على نفي المُعجزاتِ الأخرى سوى القرآن، بل هناكَ جُملةٌ من الآياتِ الدّالّةِ على وجودِ هذه المُعجِزاتِ التي يدَّعي الخصمُ نفيَها.
- إنَّ إتيانَ الرَّسولِ بالمُعجزةِ أمرٌ بيدِ الله -تعالى- وليس أمرًا اختياريًّا للرَّسول.
- إنَّ بعضَ المُعجزاتِ التي طالبَ بها المشركونَ تكونُ مَمنوعةً على الأمّةِ؛ لأنَّ بها هلاكَ الأمّةِ وتَعذيبَها.
- إنَّ أعظمَ مُعجزةٍ جاء بها النبيُّ ﷺ، وبقيتْ خالدةً إلى يوم القيامة، هي كتابُ الله المُنزَلُ إليه، أمّا بقيّةُ المُعجِزاتِ فهي ليسَت باقيةً، وهي تُشارِكُ مُعجِزاتِ الأنبياءِ الآخَرينَ.

لم يستعملِ القرآنُ الكريمُ في الاصطلاحِ القرآنيِّ كلمةَ «مُعجزة» للدَّلالةِ على مُعجزةِ أيِّ نبيٍّ، وإنَّما استعملَ كلمةَ «آية أو بيِّنة أو برهان» للتَّعبير عن الأمورِ العاديّةِ أو الأمورِ الخارقةِ للعادة، مثل قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ**﴾ [المؤمنون: ٥٠]؛ فالآية تَعني العَلامةَ والأَمارةَ والعبرةَ، ويَستعملُها القرآنُ الكريمُ في أمورٍ عاديّةٍ وأمورٍ تُدعى خارقةً للعادة، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الألباب**﴾ [آل عمران: ١٩٠].

خاتمة

إنَّ من أكثرِ الأدلّةِ دلالةً على نبوّةِ الأنبياءِ والرُّسلِ عليهم السلام، وصدقِ دَعواهُم وما جاؤوا به من عند الله -تعالى- هو وقوعُ المُعجزاتِ على أيديهم؛ لأنَّ المُعجزاتِ هي آياتٌ وبراهينُ وبيّناتٌ جاءَ بها الأنبياءُ لبيانِ صِدقِهم وصِدقِ دَعوتِهم.

من القراءة المادِّيةِ للتّاريخِ يتَّضح أنَّ تفسيرها للمُعجزاتِ لم يكنْ باعتبارِها أفعالاً إلهيّةً بحتةً، ولكنْ باعتبارِها انعكاساتٍ للظُّروفِ المادِّيةِ الأساسيّةِ والدِّيناميكياتِ الاجتماعيّةِ، بإعطاءِ

سرديّة أنَّ المُعجزات ما هي إلا أدواتٌ لمعالجة الاحتياجات البشريّة أو تَبرير السُّلطة في سياق تاريخيٍّ، وتَفسير الأَحداث الخارقة للطَّبيعة من خلال التَّركيز على الظُّروف المادِّيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة كمُحرِّكات أساسيّة للتطوُّر التاريخيِّ.

طالَما أنَّ المُعجزات يمُكنُ وقوعُها عقلاً، فهي -وإنْ كانَت مُخالفةً للعادة- داخلةٌ في نطاق المُمكنات العقليّة، ولا يَلزمُ أن يكونَ المُخالفُ لسُنَن الكون مُخالفًا للعَقل.

إنَّ إنكارَ المُعجزات على أساس أنَّها أمورٌ خارقةٌ للعادة يَلزم منه إنكارُ النُّبوّات، فبينَهما تلازمٌ جدِّيٌّ؛ لأنَّ نبوّةَ الأنبياء تَبدأُ من الوَحي إليهم، الذي إنْ لم يكنْ مُعجزةً لعَدم اقترانه بالتَّحدِّي؛ فهو مُعجزةٌ من حيث إنَّه خارقٌ للعادة، وإنَّ مُنكرَ المُعجزة يُنكرُها لخَرقها العادة.

إنَّ القولَ بأنَّ المُعجزةَ خارقةٌ للعقل وأحكامه هو نتيجةٌ للوهم الذي وقعَ فيه الحداثيُّونَ؛ لأنَّهم لم يُفرِّقوا بين أحكام العقل وأحكام العادة، فحُكمُ العادة حقيقتُه إثباتُ الرَّبط بين أمرٍ وغيره، وجودًا أو عدمًا، بواسطة تكرار الاقتران بينَهما على أساس الحِسِّ.

المصادر والمراجع

باللغتين العربية والفارسية

- القرآن الكريم.
- أبو بكر الخوارزمي: مفيد العلوم ومبيد الهموم، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
- أبو سفيان مصطفى باحو السلاوي: العلمانية والمذهب المالكي، جريدة السبيل، المغرب، ط١، ٢٠١٢م.
- أبو جعفر محمد بن علي (الشيخ الصدوق): عِلل الشرائع، ج١، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، لا ط، ١٩٦٦م.
- ابن رشد: الضروري في أصول الفقه، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لا ط، ١٩٩٤م.
- ابن طاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مكتل نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، لا ط، ١٩٤٨م.
- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- باسم مكي: المعجزة في المتخيل الإسلامي، مكتبة التنوير، المغرب، ط١، ٢٠١٣م.
- جعفر السبحاني: المذاهب الإسلامية، دار الولاء للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م.
- جوادي آملي: علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية، تح. محمد حسن شفيعان، دار الإسراء للنشر، قم، ط٢، ١٤٢٢هـ.
- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع النبوة والمعاد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٨٨م.
- الراغب الأصفهاني: مفردات غريب القرآن، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٩٦م.
- سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، لبنان، لا ط، ٢٠٠٢م.
- سمر عبد الفتاح: «الاتجاه الحداثي وموقفه من المعجزات الحسية للنبي محمد ﷺ

(دراسة تحليلية نقدية)»، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، العدد الثاني، المجلد السادس، ٢٠١٨م.

■ الشاطبي: الموافقات، دار إحياء الكتب العربية، طبعة مصورة عن طبعة البابي الحلبي. (نسخة إلكترونية موقع مكتبة نور).

■ عباس محمود العقاد: التفكير فريضة الإسلام، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، لا ط، ١٩٩٨م.

■ عبد الحميد درويش: المعجزات وخوارق العادات، مكتبة علا، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م.

■ علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ.

■ محمد بن يوسف السنوسي: شرح أم البراهين، الحلبي، دمشق، ط٢، ١٩٣٩م.

■ محمد حسين هيكل: حياة محمد، مطبعة مصر، القاهرة، ط٥، لا ت.

■ محمد رشيد ريان: الحداثة والنص القرآني، رسالة ماجستير غير منشوره، جامعة عمان، الأردن، ١٩٩٢م.

■ محمد شحرور: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، سوريا، ط١، ٢٠٠٨م.

■ محمد علي رضائي: مناهج التفسير واتجاهاته دراسة مقارنة في مناهج التفسير الإسلامي، تر. قاسم البيضاوي، جامعة مصطفى العالمية، قم، ط٤، بيروت، ٢٠٢٠م.

■ محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٠٦هـ.ق.

■ محمود بن عبد الله الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، تح. علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لا ط، ١٤١٥هـ.

■ مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ط، ١٩٨١م.

■ نصير الدين الطوسي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لا ط، ١٣٩٩هـ.ق.

الاتِّساق المنهجي في معجزة "الغيبة الكُبرى"
نقد "عَقلنة الأسطورة" للدعجاني

أ.د. ياسين حسين الويسي[1]

ملخّص

وَعَدَ الله -تعالى- أن تمُلأَ الأرضُ عدلاً وقسطًا بعدما تمُلأ ظلمًا وجورًا، وأنَّ مَن يَملأُ الأرضَ عدلاً وقسطًا هو خليفةُ الله في أرضه، يَستخلفُه آخرَ الزَّمان ليُحقِّقَ به العدلَ الالهيَّ على الأرض. وعقيدةُ الإيمان بإمام آخر الزَّمان يُجمِع عليها المسلمونَ مع الاختلاف في قضيّة ولادته، هل أنَّه وُلد أم لم يُولد؟ وهذا جزءٌ من السُّؤال الذي يُحاولُ البحثُ الإجابةَ عنه، ويُناقِشَ صيغةَ ادِّعاء المبُطلينَ المُشكِّكينَ في أدلّة وجوده، بل والمُنكرينَ لوجوده أصلاً. من دون أيِّ دليلٍ فكريٍّ برهانيٍّ، والتي منها ما يدَّعيه صاحبُ كتاب «عَقلنة الأسطورة"، وهو ادِّعاءٌ عارٍ من الصَّواب. وسوف نذكر ادِّعاءاته ونَردُّ عليها من خلال المَنهج التَّحليليِّ، مُلتزمينَ بالضَّوابط العَقليّة المَنطقيّة، والنُّصوص الدِّينيّة التي تُؤيِّدُ الاستدلالَ العقليَّ، بعدَ أن نُبيِّنَ المفَاهيمَ التي يقومُ عليها البحثُ ونقومَ بتحليلِها، ثم نَعرضَ الادِّعاءاتِ ونردَّ عليها عقليًّا ونقليًّا.

الكلمات المفتاحية:

عبد الله بن نافع الدعجاني، عَقلنة الأسطورة، الغيبة الكبرى، محمد باقر الصدر، المقنع في الغيبة، الإمام المهدي، الظُّهور، طول عُمر المهدي.

---

١ - أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة بغداد.

أولا: بيان المفاهيم التي يَقوم عليها البحث

١ - مفهوم «الأسطورة»

"الأسطورةُ» في اللُّغة جمعُها «أساطيرُ»: فكأنَّها أشياءُ كُتبت من الباطلِ، فصار ذلك اسمًا لها مَخصوصًا: يقال: سَطَّرَ فلانٌ علينا تَسطيراً، إذا جاء بالأباطيلِ[١]، ويُقال سَطَّرَ الأكاذيبَ، يقول -تعالى-: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: ٣١]، واحدُها أسطورةٌ[٢].

أمّا الأسطورةُ في معناها الاصطلاحيِّ فهي: قصّةٌ رَمزيّةٌ تَرتبط ارتباطًا وثيقًا بالنِّظامِ الدِّينيِّ لجماعةٍ ما، وتَعمل على توضيحِ المُعتقَداتِ الدِّينيّةِ من خلال أسلوبِ القصِّ الميثولوجيِّ، والأساطيرُ الدِّينيّةُ تضعُ مُعتنقيها في مشهدٍ ذهنيٍّ من المفاهيم القُدسيّةِ، كما أنَّ الطَّقسَ يَضعُ مُمارسيه في موقفٍ عمليٍّ قُدسيٍّ، وحالةِ «فِعْل» من شأنها إحداثُ «رابطةِ اتِّصال»[٣]، إذاً فالطُّقوسُ هي النَّتائجُ العمليّةُ للأُسطورةِ، بدون أن يكونَ هنالك حَدٌّ فاصلٌ بينَهما، وهو ما ذهبَ إليه (فراس السواح) حيث قال: «لكنَّ هذا التَّمييزَ بين الطَّقسِ والأسطورةِ لا يَعني إقامةَ حدٍّ فاصلٍ بينَهما، فالأسطورةُ التي تعتمدُ على الطَّقسِ الذي يَجعلها حالةً مَعيشةً ومُختبرةً، فالطَّقسُ يَعتمد على الأسطورةِ التي تُقدِّمُ له مادّتَه الفكريّةَ. وإذا كان بعضُ الأساطيرِ قد بقيَ في حيِّزِ التأمُّلِ المُجرَّدِ، فإنَّ بعضًا منها قد ارتبطَ منذُ ولادتِه بالطَّقسِ، وهو ذلك النّوعُ من الأساطيرِ الذي نَدعوه بالأساطيرِ الطَّقسيّة»[٤].

---

١ - ينظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج٣، ص.ص. ٧٢-٧٣.

٢ - ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ج١، ص٢٤٥.

٣ - ينظر: فراس السواح: مدخل إلى نصوص الشرق القديم، ص٣٣.

٤ - فراس السواح: مدخل إلى نصوص الشرق القديم، ص٣٣.

وللأسطورة معانٍ أُخرى ذاتُ دلالةٍ في الاجتماع الدِّينيِّ، وهي:

١. الأسطورةُ قصّةٌ خياليّةٌ ذاتُ أصلٍ شعبيٍّ، تمُثَّلُ فيها قُوى الطَّبيعةِ بأشخاصٍ يكون لأفعالهم ومغامراتهم مَعانٍ رَمزيّة[١].

٢. والأسطورةُ صورةٌ شعريّةٌ أو روائيّةٌ تُعبِّرُ عن أحد المَذاهبِ الفلسفيّةِ بأسلوبٍ رمزيٍّ يَختلِطُ فيه الوَهمُ بالحقيقة، كأسطورةِ الكهفِ في جمهوريّةِ أفلاطون.

٣. وتُطلَق الأسطورةُ أيضًا: على «صورة المُستقبلِ الوَهميِّ» الذي يُعبِّرُ عن عواطفِ النّاسِ، ويَنفعُ في حَملِهم على إدامةِ فعلٍ أو موقفٍ ما، مثلاً في كتاب «تأمُّلات العُنف» لـ(جورج سوريل) يُشير إلى هذا المَعنى، ويقول: «إذا بالَغْتَ في الكلام على التمرُّد والعِصيان، ولم يكنْ لديكَ أسطورةٌ تُحرِّكُ بها قلوبَ النّاسِ، لم تَستطعْ أن تَحملَهم على الثَّورة»[٢].

٤. والعقلُ الأسطوريُّ هو الحال الذي يَقلب اختراعاتِ الخيالِ الوَهميِّ إلى حقائقَ واقعيّةٍ[٣].

٢ -مفهوم العَقل

العقلُ لغةً: نقيضُ الجَهلِ، وهو ما يُفهَم من الذِّهنِ، وهو ضدُّ الحُمقِ، ويأتي بمَعنى: العِلم بصفاتِ الأشياءِ من حُسنِها وقُبحِها وكمالِها ونُقصانِها[٤].

العقلُ في الاصطلاح: هو أداةٌ من أدوات المَعرفة، وهو عبارةٌ عن القوّة المُدركة للكُلِّيات، والقُدرةِ المُميِّزةِ التي منحَها اللهُ -تعالى- للإنسانِ، ليُميِّزَ بها الخبيثَ من الطَّيِّب، ويُدرِكَ بها الخيرَ

١ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي،ج١، ص٧٩.
٢ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص٧٩.
٣ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص٨٠.
٤ - الفراهيدي: العين، ج١، ص١٥٩.

من الشرِّ، فتَدفعُه إلى الخيرِ وتَعقلُه عن الشرِّ[١]، والعقلُ في الفكر العربيِّ يَرتبط أساسًا بالسُّلوكِ والأخلاق؛ حيث يكادُ يكونُ الارتباطُ بين الدَّلالات اللُّغويةِ والسُّلوكِ الأخلاقيِّ عامًّا وضروريًّا[٢]، وفي القرآن وردت مادّةُ (ع – ق – ل) بصيغة الفعلِ في معظمِ الحالاتِ[٣]، يقول تعالى: ﴿**إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ**﴾ [الأنفال: ٢١].

والعَقلنةُ: هي ميلُ الشَّيءِ نحو العقلِ. و«عَقلنةُ الأسطورة» استمالتُها نحوَ العَقل.

٣ - مفهوم الغنوصيّة

غنوص: ترجمةٌ عربيّةٌ صَوتيّةٌ «تَعريبُها» مُتوافقٌ صوتيًّا مع كلمةٍ يونانيّةٍ قديمة "Gnosis"، وتَعني بالعربيّة «المَعرفة» أو «العرفان»، ولغةً تَعني: «المَعرفةَ الحدسيّةَ الباطنيّةَ»، أو «العرفان» بمُصطلحِ التصوُّفِ الإسلاميِّ. والعارفون Gnostics هم الغنوصيُّونَ الذين يَتواصلونَ من خلال بَصيرتِهم الدّاخليّة بالحَقيقة الكلِّية. أما خصومُهم فهم «غيرُ العارفين Agnostics «وهُم الذينَ وَقَفُوا عند ظاهر التَّعاليمِ الدِّينيّة، ولم يَنْفُذوا إلى باطنِها»[٤].

فالغنوصيُّ بهذا المَعنى يَعتمد التأويلَ الرَّمزيَّ المَجازيَّ على طريقة (فيلون السكندري - Philo of Alexandria)[٥]، وغيرُ الغنوصيِّ هو المُفسِّرُ الحَرفيُّ لظاهرِ النُّصوصِ المُتمسِّكُ بحَرفيّةِ السُّطورِ والأساطيرِ، والخلاصُ عندَ الحرفيِّ النصيِّ «السُّنيِّ» يقومُ في ممارسة العباداتِ

---

١ - محمود محمد مزروعة: دراسات في مقارنة الأديان، ص٧٧.

٢ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٣٠.

٣ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٣١.

٤ - ينظر: خزعل الماجدي: الحلقة المفقودة بين التعدد والتوحيد، ص١١١. وفراس السواح: الوجه الآخر للمسيح، ص٦٦.

٥ - استخدم (فيلو) الأمثال الفلسفية لمواءمة النص المقدس اليهودي، وخصوصًا التوراة، مع الفلسفة اليونانية (الرواقية). كانت لممارساته أهمية بالنسبة لبعض الأساقفة المسيحيين، إلا أنه لم يلق رواجًا بين اليهوديين الربانيين (اليهودية الحاخامية أو التلمودية). تبنَّى (فيلو) الاستعارات والعِبر بدلاً من التفسير الحرفي للكتاب المقدس اليهودي. (Marian Hillar: Encyclopedia of Philosophy).

والطُّقوسِ المَنقولةِ عن الأسلاف، على حين أنَّ الخلاصَ عندَ الغنوصيِّ هو جهدٌ تأويليٌّ لمَعرفةِ حقيقةِ نفسه، ثمَّ حقيقةِ عصرِه بالإحاطةِ بالكلِّيةِ الاجتماعيّةِ التاريخيّة[1]، لمُناهَضةِ العالَمِ القائمِ المُعوَجِّ[2]، من خلال استلهامِ العِبرةِ وإنارةِ الإرادةِ العاملةِ للغَنوصيِّ المُكافحِ بتَجاربِ أسلافِه[3]، والكشفِ والذَّوقِ والإلهامِ[4].

والغنوصيّةُ حلٌّ أو خلاصٌ فرديٌّ، وهي وإنْ كانَت ذاتَ صبغةٍ دينيّةٍ ورُوحيّةٍ إلا أنَّها لا تَحتاج إلى المؤسَّسةِ أو التَّنظيمِ الدِّينيِّ أو الهَيئاتِ ذاتِ الطّابعِ الجماعيِّ[5]، أي أنَّها قامَت ضدَّ احتكارِ الإيمانِ والمعرفةِ بالله من قِبَلِ الكهنةِ ورجالِ الدِّينِ، فالغنوصيّةُ في جوهرِها مُعاديةٌ للمُؤسَّسةِ الدِّينيّةِ وللكَهنوتِ وللكنيسةِ السَّلفيّةِ التَّراتُبيّة[6].

٤ - مفهوم العرفان

من خلال التَّعريفاتِ اللُّغويّةِ نَخلصُ إلى أنَّ أصلَ العُرفِ ومُشتقاتِه اللُّغويةَ تَحمل المعانيَ التالية: «سيادة القَوم" و"الإدراك الحسيِّ»، ومَعنى «الصَّبر» و«الحاجز بين الجنّة والنّار» ... وفي التَّنزيلِ العزيز: ﴿**وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّۢا بِسِيمَىٰهُمْۚ وَنَادَوْٓاْ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَن سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْۚ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ**﴾ [الأعراف: ٤٦] والمَعروفُ: خلافُ النُّكْرِ. وهو خلافُ المُنكَرِ. والصَّنيعةُ يُسديها المَرءُ إلى غَيرِه[7].

---

١ - ينظر: فراس السواح: الوجه الآخر للمسيح، ص١٤٩.

٢ - ينظر: نايف سلوم: رسالة في الغنوصية، ص٨.

٣ - ينظر: نايف سلوم: رسالة في الغنوصية، ص٨.

٤ - ينظر: فراس السواح: الوجه الآخر للمسيح، ص ١٤٩.

٥ - ينظر: يوسف زيدان: دوامات التدين، ص٤١.

٦ - ينظر: ماركس – إنجلز: الأيديولوجية الألمانية، ص٤١.

٧ - ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ج٢، ص٦١٦، ٦١٧، بتصرف.

العرفان اصطلاحًا:

يَرى (ابن سينا) (ت ٤٢٨هـ) أنَّ: «العرفانَ هو مُبتدَأُ تَفريق ونَقضٍ وتَركٍ ورَفضٍ[١].» أمّا التَّفريقُ فمن ذات العارف، وما عَسى أنْ يَشغلَهُ عن الحقِّ، وأمّا النَّقضُ فاطِّراحُ الشَّواغلِ، وأمّا التَّركُ فالتَّخلُّصُ من الشَّواغلِ ابتغاءَ توخِّي الكمالِ لأجل ذاته، وأمّا الرَّفضُ فهو أن يَرفضَ ذاتَه بالكُلِّيّة، ويتَّحدَ في موضوعِ معرفته[٢].

ومن المُحدَثينَ تعريفُ (محمد عابد الجابري) فيقول: «العرفانُ هو نظامٌ معرفيٌّ ومَنهجٌ في اكتساب المعرفة ورُؤيةٌ للعالَم، وأيضًا مَوقفٌ منه .. أي أنَّ المَوقفَ من العالَم سواء كانَ المَوقفُ نفسيًّا وفكريًّا ووجوديًّا، لا بلَ موقفٌ عامٌّ من العالَم يَشمل الحياةَ والسُّلوكَ والمِعيارَ»[٣].

٥ - مفهوم الغيبة

الغيبةُ في اللُّغة: مصدرٌ للفعل الثُّلاثيِّ غابَ، و«الغيبةُ»: البُعْدُ والتَّوارى، يُقال: أوْحَشَتْنِي غَيْبَةُ فلانٍ، وقد أطَلْتَ غَيْبَتَكَ، و«المَغِيبُ»: مكانُ الغيابِ وزَمانُه، كمَغيبِ الشَّمسِ[٤].

وأمّا في الاصطلاحِ فالغَيبةُ: تَعني احتجابَ الإمامِ عن النّاسِ وعدمَ المُشاهدة له، ولا تَمنع من رُؤيته دونَ مَعرفته، وقد يُعرَفُ عندَ الاختفاءِ بعدَ المُشاهدة بأماراتٍ وبَراهينَ[٥]، و«الغيبةُ الكُبرى» هي الزَّمانُ الذي يَبدأ بانتهاءِ «الغيبة الصُّغرى»، بالإعلانِ الذي أعلنَه الإمامُ المهديُّ، عام ٣٢٩ للهجرة، بانتهاءِ السِّفارة وبَدءِ الغَيبة التّامّة، وأنَّه لا ظُهورَ إلا بإذن الله عزَّ وجلَّ. وهو الذي يَنتهي بيوم الظُّهورِ المَوعودِ الذي يَبزغُ فيه نورُ الإمامِ المَهديِّ، وتَسعد البشريّةُ بلقائه ليُخرِجَها من

---

١ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٩٦.

٢ - ينظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج١، ص٦٥. وياسين حسين الويسي: التصوف والعرفان الإسلامي - دراسة في المفاهيم والأصول والنظريات، ص٢١.

٣ - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، ص.ص. ٢٥٣-٢٥٥.

٤ - ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ج١، ص٦٩١.

٥ - إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج١، ص٤٢.

الظُّلماتِ إلى النُّور، ويَملأ الأرضَ قسطًا وعَدلاً كما مُلِئَت ظُلمًا وجَوْرًا.

ومعَه نكونُ الآنَ مُعاصرينَ لهذه الفترةِ التي نُؤرِّخُها، وسيَبقى النّاسُ مُعاصرينَ لها، حتَى يأذَنَ اللهُ -تعالى- بالفَرج. والإسلامُ والمُسلمينَ يَمرُّونَ في هذه الفترةِ بأصعبِ الظُّروفِ التي عاشوها، بل التي عاشَها أهلُ سائرِ الأديانِ السَّماويّة، بشكلٍ عامٍّ. باعتبار ما تَتَّصفُ به من خصائصَ ومميِّزات، تَجعلُها من أحرجِ الأحوالِ في منطقِ الإسلامِ بالنِّسبةِ إلى ما سبقَها وما يَلحقُها من الدُّهور[1].

ثانيًا: مناقشة كتاب «عَقلنة الأسطورة»

بدايةً نُبيِّنُ الإشكالياتِ التي طرحَها (عبد الله الدعجاني) صاحب كتاب «عقلنة الأسطورة»، في محاولاتِ نَقضِه لمسألة "الغيبة الكبرى"، وهي محاولةٌ لإيهام القارئ أنَّ العقائدَ الغَيبيّةَ هي أسطورةٌ، وهذا الأمرَ مَذمومٌ، فإنَّ الله -تعالى- ذمَّ القائلينَ عن الحكاياتِ التي ذكرَها القرآنُ الكريم، وأخبارِ الغَيب، أنَّها «أساطير الأوَّلين»؛ قال تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ**﴾ [الأنفَال : ٣١].

وهم إذْ يُطلقُونَ لفظةَ الأسطورة، ويُريدُون بها الرِّواياتِ الباطلةَ، يخرجونَ من أصولِ الحوارِ المبنيِّ على احترامِ عقائدِ الآخَرينَ، قال تعالى: ﴿**ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ**﴾ [النَّحل : ١٢٥].

ولكي نُحرِّرَ محلَّ النِّزاعِ نقولُ إنَّ النِّزاعَ قائمٌ بين رؤيةٍ ماديِّةٍ صرفةٍ عجزتْ عن أن تُنزِّهَ الإلهَ عن صفاتِ المادّة، فقالَت بالتَّجسيمِ الذي يَملأ كتبَ (ابن تَيمة)، والذي اتَّخَذه (الدعجاني) إمامًا له، يَستشهد بأقوالِه في كلِّ مناحِي بَحثِه. "بئسَ الطّالبُ والمَطلوب". وسنُناقشُ دَعاوى (الدعجاني) من خلال عدة محاور:

---

١ - ينظر: السيد محمد باقر، بحث حول المهدي في مقدمة كتاب تاريخ الغيبة الكبرى، للسيد محمد صادق الصدر، ص٢١.

١ - محور دليل الفِطرة

إنَّ حالةَ الإيمان بالغَيب تتجلَّى في المنظورِ المُجتمعيِّ بطريقةِ التَّعايُشِ والتَّفكيرِ الحَياتيِّ لأغلبِ النّاسِ بغضِّ النَّظرِ عن دياناتهم ومَذاهبهم. بمَعنى أنَّ هناكَ حالتَينِ مُسيطرتَينِ على التَّفكيرِ الإنسانيِّ منذُ أن وُجد هذا الكائنُ المُفكِّرُ وإلى يَومنا هذا، الأولى: الحالةُ المَبنيّةُ على المادِّيةِ "الفيزيقية"، والثانية الحالةُ المَبنيّةُ على الماورائيّة "الميتافيزيقية". ولمعرفة الفرق بين الحالتَينِ يَجب الرُّجوعُ إلى أساسيّاتِ كلِّ حالة؛ حيثُ إنَّ الحالةَ المادِّيةَ هي التي تَقتصر على التَّعامُلِ مع الطَّبيعةِ بمادِّيتِها المألوفةِ، وتَستعملُ حواسَّها وسُبُلَها التَّطبيقيّةَ كلَّها لإثبات وجودِها وحَقيقتِها، على الرغم من أنَّ هذه الحواسَّ والسُّبلَ قاصرةٌ في كثير من الأحيان على التأكيدِ على كثيرٍ من الحقائق بمَفهومها العرفيِّ؛ فالعينُ لا تستطيعُ التَّمييزَ بين الخُدعةِ والحَقيقةِ في كثير من الألاعيبِ والخِدَعِ، وعليه فكلُّ ما تَراهُ العينُ ليس بالضَّرورة أن يكون حقيقيًّا.. وعلى هذا فالغيبُ والقَضايا التي يُطلَقُ عليها ضمنَ مَنظومة "ما وراء الطَّبيعة" لا سبيلَ إلى تأكيدِها سوى بالعَقل، بمَعنى أنَّ تأكيدَها لا يكونُ إلا عن طريق المَعنى، لا المادة، ولهذا فما وراءَ المادّةِ قائمٌ منذُ زمنٍ قديمٍ جدًّا، ولكلِّ حزبٍ أنصارُه ومُؤيِّدوهُ[١]، أعني حزبيَ: المادّةِ وما وراءَ المادّة.

وعلى الجانبِ الثاني من ضفّةِ الصِّراعِ يتجلَّى واضحًا كيفَ أنَّ العلماءَ الذين اتَّخذوا من الحواسِّ المادِّيةِ فقط أداةً ووسيلةً محضةً لا يُمكنُ الرُّكونُ إلا إليها من العقلِ الواسعِ والكبيرِ مقياسًا للإيمان والاعتقاد. ولذلك ذهبوا إلى تعريفِ "الميتافيزيقا" تعريفاتٍ تَنسجمُ مع مَفهومِهم واعتقادهم هذا[٢]، باعتبار أنَّ الغيبَ جزءٌ من الماورائيّات. إذاً الإشكالُ موجودٌ بالأصل؛ إذ لا يُمكنُ التَّوفيقُ بينَ الاعتقادِ المُطلَقِ بالمادّة، والاعتقادِ المُطلَقِ بما وراءَ المادّة، ورفضُ ما سواها، وحلُّها يَكمن بضرورةِ الاعتقادِ والإيمان بوجودِهما معًا في آنٍ واحدٍ، وهي الفكرةُ الأساسُ التي أقامَ عليها القرآنُ الكريمُ نظريّتَه العَقائديّةَ[٣].

يتجسّد هذا الخلاف في طبيعة أدواتِ كلِّ فريقٍ في التَّفريق بينَ الأمرَينِ؛ فمَن اعتمدَ على

---

١ - حسين رشيد الطائي: مفهوم الغيب وأقسامه في القرآن الكريم.

٢ - ينظر: عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج٢، ص٤٩٤.

٣ - حسين رشيد الطائي: مفهوم الغيب وأقسامه في القرآن الكريم، ص١١.

حواسِّـه المادِّية فقط عارضَ فكرةَ الميتافيزيقا، وعَدَّها أنَّها لا وجودَ لها[1]، بل وذهبَ إلى ذمِّ وشَتمِ مَنِ اعتنقَها. إذاً فالمخيالُ الجَمعيُّ الإنسانيُّ، وعندَ جميعِ الأديانِ، يُشيرُ إلى وجود مُنقذٍ، بينَ من يَنتظِرُه وبينَ مَن يُؤمِنُ بوجودِه بين أظهُرِنا، ولكنَّه غابَ عنّا لحِكمةٍ.

٢ - محور الإيمان الغيبيّ أو الاطمئنان النَّفسي

هذا الدَّليلُ تعتمدُه جميعُ الأديانِ حيالَ ما وصلَها من أمورٍ غيبيّةٍ، فإنَّ كثيراً من عقائدِ الأديانِ قائمةٌ على أمورٍ غيبيّةٍ، بل إنَّ الوحيَ وما جاءَ به هو مِن الغيبِ، فهل يصحُّ أن نُطلقَ على كلِّ ما لا يُدركُه العقلُ أنَّه أُسطورة. إنَّ مبدأ الغَيبةِ حينَما نتعاملُ معَه فباعتبارنا مُسلمينَ نُؤمِنُ بما صدرَ عن الرَّسول الأعظم ﷺ، من أحاديثَ في الموضوعِ، وقد بُحث هذا الأمرُ بما لا مزيدَ عليه طيلةَ عهدِ المسلمينَ بالتأليفِ والتَّصنيفِ والبحثِ العلميِّ بآلافِ الصَّفحات، وقد أُشبع تحليلاً واستدلالاً عند الإماميّة، حتى عاد الاعترافُ بحقيقته من أُسُس الإماميّةِ التي لا شكَّ فيها، وإنَّ آلافَ الأحاديثِ في هذا السِّياقِ تُغني عن الإطناب[2].

بالإضافة إلى أنَّ جميعَ الأديانِ تُؤمِنُ بوجودِ مُنقِذٍ يَنتظرونَه، بل إنَّ هذا ما أشار إليه (الدعجاني) نفسُه[3].

وعلى هذا الأساس قسَّمَ كثيرٌ من العلماءِ الأديانَ إلى قسمَينِ رئيسيَّينِ:

الأوَّل: سمَّوهُ «الأديان السَّماوية»؛ وهي التي تُؤمِنُ بوجود إلهٍ في السَّماءِ، كاليَهوديّةِ والمَسيحيّةِ والإسلاميّة.

الثاني: سمَّوهُ الأديانَ الأرضيّةَ، وهي التي تتمحورُ مَركزيّتُها على أنَّ الإلهَ موجودٌ في الأرضِ

١ - حسين رشيد الطائي: مفهوم الغيب وأقسامه في القرآن الكريم، ص١١.

٢ - محمد حسين علي الصغير: الإمام المهدي المنتظر نصب عينيك كأَنكَ تَرَاهُ، ص٤٢.

٣ - ينظر: عبد الله بن نافع الدعجاني: عقلنة الأسطورة قراءة نقدية للتناقض المنهجي في أصول عقيدة الشيعة الاثني عشرية - الغيبة الكبرى نموذجًا، ص.ص. ١٠٩-١١٠.

لا في السَّماء كالكونفوشيوسية والزرادشتية والمانوية وغيرها من الأديان[1]، وأنَّ جميعَ هذه الأديان تُؤمِنُ بوجودِ مُنقذ، وسنَعرضُ مُخطَّطًا يُوضِّحُ المخيالَ الجَمعيَّ ابتداءً من الأعلى نُزولاً إلى الدّائرة الأصغر، حتّى تتوضَّحَ القضيّةُ كمُسلَّمةٍ إنسانيّةٍ؛ حيثُ إنَّ قضيةَ الغَيبِ أساسًا تَرتكزُ على قضيّةِ وُجودِه[2].

٣ - محور الإيمان بـ(الله - المُنقذ - الغيبة)

إنَّ المُعتقدات والأديانَ كافّةً أشارَت إلى وجود "المُنقذ"، كما عرَّجَ على ذاتِ الفكرةِ كثيرٌ من الفلسفات، ولعلَّ كلامَ الفلاسفةِ اليونان عن الدَّولة الفاضلة، التي لا يُظلَم فيها أحدٌ، هو تعبيرٌ عن فكرةِ المُنقذ الذي يَقود هذه المَدينةَ، ولعلَّ أهمَّ صفاتِ رئيسِ هذه المدينة أنَّه فيلسوفٌ أو حكيمٌ. وتكلَّمَت نظرياتٌ فلسفيّةٌ كثيرةٌ عن فكرة المُنقذ، يَطولُ الكلامُ بعَرضِها[3]، والتحدُّثُ عن دليلٍ عقليٍّ في مجال الغيبيّات لا يَصحُّ إلا مع المُعجزة؛ لأنَّ مُصاحبةَ خَرقِ العادةِ في هذه الأمورِ مُعزِّزةٌ للمَوقف، وقد ظهرَ خرْقُ العادةِ لكثيرٍ من الأنبياء والصّالحينَ.

وقد قصَّ علينا القرآنُ الكريمُ كثيراً من المُعجزاتِ والكرامات التي ظهرَت على أيدي الأنبياء والأولياء. لكنَّ السُّؤالَ هنا: هل لخَوارقِ العاداتِ نظامٌ يَحكُمُها؟ «إنَّ كثيراً من الأشخاص يَعتقدونَ أنَّ كلَّ القوى الخارقة للطَّبيعة لا بدَّ لها من قانونٍ يُنظِّمُها، إلا أنَّهم يَجهلونَ هذا القانون، ولهذا السَّببِ لا يُعزُونَ الحركاتِ والأفعالَ الصّادرةَ عنها إلى قوًى خفيّةٍ غيرِ مَرئيّة، أو يُلقونَها على عاتق "الميتافيزيقا"، وهذا الاعتقادُ نابعٌ من طبيعة التَّفكيرِ العقليِّ الذي شقَّوه مَنهجًا في الحياة، والذي لا يُمكنُه الاعتمادُ إلاّ على ما هو مَحسوسٌ أو مَلموسٌ أو مرئيٌّ بالدَّرجة الأساس فيَتعاملُ مع الأشياءِ كلِّها تَعاملاً ماديًّا بَحتًا لا مَعنويًّا، حتى إنَّ كثيراً من العلماء يُحاولونَ ربطَ القَضايا المَعنويّةِ بمَنطقةٍ من مناطق الدِّماغِ من أجل أن يُبرهِنُوا على صحّةِ مُعتقدِهم. وهذا دليلٌ عقليٌّ

---

١ - حسين رشيد الطائي: مفهوم الغيب وأقسامه في القرآن الكريم، ص١١.

٢ - حسين رشيد الطائي: مفهوم الغيب وأقسامه في القرآن الكريم، ص١١.

٣ - للتفصيل أكثر ينظر: وسام الأزيرجاوي: فكرة المنقذ في الأديان، ص.ص. ١٥-٢٩.

حاسمٌ يُوضِّحُ تَشكيكَهم هم أنفسِهم بمُعتقداتِهم»[1].

ما يُوضِّحُ الأمورَ أكثرَ هو أنَّنا نَرى، كما يَرى غيرُنا من الباحثينَ، أنَّه «تتجلَّى البرَهنةُ على صِحّة هذا الكلامِ في الإجابة عن إشكاليّة، طالَما كانَت مثارَ جدلٍ بينَ العُلماء هي: 'أيُّهما أعلى مرتبةً المعرفةُ الحسِّيةُ أم المعرفةُ العَقليّةُ؟'، وقبلَ أن نُجيبَ عن هذا السُّؤال المُهمِّ يَجب علينا أن نعرفَ مصادرَ المعرفة العقليّة، ومصادرَ المعرفة الحسِّية»[2]، ولكي نَفهم أصولَ هاتَين المعرفتَين نُوضِّحُ أنَّه: «مِن الجَليِّ أنَّ مصادرَ المَعرفة الحسِّية لا تتعدَّى الحواسَّ التي يَمتلكُها الإنسانُ، من بصرٍ وسمعٍ ولَمس، وتتَّحد في العمل لغَرضِ الوصولِ لماهيّة الأشياءِ وحَقيقتِها، إلاّ أنَّ المعرفةَ العقليّةَ تَقومُ فضلاً عن الحواسِّ التي يَمتلكُها الإنسانُ والعَقلُ على الرُّوح التي هي القوّةُ الخَفيّةُ المُتصوَّرةُ، التي لا يُمكن تشكُّلُها في الواقع المَعيشِ ماديًّا. لكنْ يُمكن الشُّعورُ بوجودِها والإشارةُ إليها عَقلاً»[3].

ويَقسم (الجرجانيُّ)[4] المعرفةَ الحسِّيةَ إلى ثلاثة أقسامٍ تَراتُبيّة، وهي على النَّحوِ الآتي: علمُ اليَقينِ، عينُ اليَقينِ، حقُّ اليَقينِ، لذلك، قالوا إنَّ الحسَّ على نوعَينِ: ظاهرٍ وباطنٍ، فإنْ كان الإحساسُ للحسِّ ظاهرًا فهو المُشاهَداتُ، وإنْ كان للباطنِ فهو من الوجدانيّات[5]، وقالوا «إنَّ الحسَّ المُشتركَ هو القوّةُ التي تُرسَم فيها صُورُ الجزئيّات المَحسوسة؛ فالحواسُّ الخمسُ الظّاهرةُ، كالجواسيسِ لها، فتَطَّلِعُ عليها النَّفسُ من ثمّةَ فتَدركُها، ومَحلُّهُ مُقدَّمُ التَّجويفِ الأوَّلِ من الدِّماغِ، كأنَّها عينٌ تتشعَّبُ منها خمسةُ أنهارٍ»[6]، وعلى هذا فإنَّ الإشكاليّةَ الأساسيّةَ هي إشكاليّةُ المَنهجِ. وما قدَّمَه (السيِّد محمد باقر الصَّدر) هي محاولةٌ للوقوفِ في وجْهِ المَدِّ الماديِّ والإلحاديِّ في وقتِه.

---

١ - حسين رشيد الطائي: مفهوم الغيب وأقسامه في القرآن الكريم، ص١١.

٢ - حسين رشيد الطائي: مفهوم الغيب وأقسامه في القرآن الكريم، ص١٤.

٣ - حسين رشيد الطائي: مفهوم الغيب وأقسامه في القرآن الكريم، ص١٤.

٤ - هو السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الحنفي الجرجاني، علم كبير، محقق ومدقق من أهم مؤلفاته، التعريفات، وشرح المواقف، وشرح السراجية، توفي سنة ٨١٨هـ. (راجع: عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ج٧، ص٢١٦. والزركلي: الأعلام، ج٦، ص٢٨٨.).

٥ - ينظر: الجرجاني: التعريفات، ص٣٠.

٦ - ينظر: الجرجاني: التعريفات، ص٣٠.

٤ - دليل مقاربة الخَبر الصّادقِ للمَعرفة الحسِّية والعَقلية

قال شارحُ العقائدِ النَّسفيّة: «... وأسبابُ العلمِ للخَلقِ ثلاثةٌ: الحواسُّ السَّليمةُ، والخبرُ الصّادقُ، والعقلُ، بحكمِ الاستقراءِ، ووَجهُ الضَّبطِ: أَنَّ السَّببَ إنْ كان من خارجٍ فالخبرُ الصّادقُ، وإلاّ فإنْ كانَ آلةً غيرَ المُدرَكِ فالحواسُّ، وإلاّ فالعقلُ، فإنْ قيلَ: السَّببُ المُؤثِّرُ في العلومِ كلِّها هو الله تعالى، لأنَّها بخَلقِه وإيجادِه من غير تأثيرِ الحاسّة، والخبرُ الصّادقُ، وهو صفةٌ يتجلَّى بها المذكورُ أنْ قامَت به، أي يتَّضحُ ويَظهرُ ما أنْ يُذكَرَ، ويُمكن أن يُعبَّرَ عنه: موجودًا كان أو معدومًا، فيَشمل إدراكَ الحواسِّ، وإدراكَ العقلِ من التَّصوُّراتِ والتَّصديقاتِ اليَقينيّةِ وغيرِ اليَقينيّة، بخلاف قولِهم صفةً تُوجبُ تَمييزًا لا يَحتملُ النَّقيضَ، حالُه وإنْ كان شاملاً لإدراكِ الحواسِّ بناءً على عدمِ التَّقييدِ بالمَعاني والتصوُّراتِ بناءً على أنَّها لا نقائضَ لها. على ما زَعموا. لكنَّه لا يَشمل غيرَ اليَقينيّاتِ من التَّصديقات»[١].

والعقلُ، هو السَّببُ الظّاهريُّ كالنّارِ للإحراقِ، هو العقلُ لا غيرَ، وإنَّما الحواسُّ والأخبارُ آلاتٌ وطرقٌ للعقلِ في الإدراكِ، والمُسبِّبُ المُفْضي في الجملة بأنْ يَخلُقَ اللهُ -تعالى- فينا العِلمَ معَه بطريقِ جَري العادة، ليَشملَ المُحرِّكَ كالعَقلِ، والآلةَ كالحسِّ، والطَّريقَ كالخَبر، لا يَنحصِرُ في الثّلاثة: بل هُهُنا أشياءُ أُخَر، مثلُ الوجدانِ والحدسِ والتَّجربةِ، ونَظرُ العقلِ بمَعنى ترتيبِ المَبادئ، والمُقدِّمات[٢].

إذًا لنَقِفْ عندَ هذا الكتابِ المهمِّ عندَ أهلِ السُّنة، والذي درجَ أهلُ الاعتقادِ من مُتكلِّمي الأشاعرةِ على الأخذِ به، فبعدَ أن يُبيِّنَ خطأَ الحواسِّ، ومفارقاتِ العَقلِ يَقول: «.. ولَمّا كان معظمُ المعلوماتِ الدِّينيّةِ مُستفادةً من الخبرِ الصّادق، جعلوهُ سببًا آخَرَ، ولَمّا لم يَثبتْ عندَهُم الحواسُّ الباطنةُ، المُسماةُ بالحسِّ المشتركِ والوَهمِ وغيرِ ذلك، ولم يتعلَّقْ لهم غرضٌ بتفاصيلِ الحدسيّاتِ والتَّجريبيّاتِ والبَديهيّاتِ والنَّظريّات، وكان مرجعُ الكلِّ إلى العَقلِ: جعلوهُ سببًا ثالثًا، يُفضي إلى العِلمِ، بمُجرَّدِ التفاتٍ أو بانضمامِ حدسٍ أو تجربةٍ أو ترتيبِ مُقدِّمات»[٣].

---

١ - ينظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص١٥.

٢ - ينظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص١٥.

٣ - ينظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص١٥.

وهنا يُحدَّدُ أنَّ معظمَ العلومِ الدِّينيّةِ مُستندةٌ إلى الخبر الصّادق، فما هو هذا الخبرُ الصّادقُ؟ فالخبرُ بالضَّرورةِ "مُوجبُ العلمِ الضَّروريّ، كالعلمِ بالمُلوكِ الخاليةِ في الأزمنةِ الماضيةِ، والبُلدانِ النّائيةِ، يَحتملُ العطفَ على الملوكِ، وعلى الأزمنةِ -ثم يُقسَمُ أنواعُ الأخبارِ- والأوَّل أقربُ. وإنْ كان أبعدَ. فههُنا أمران: أحدُهما: أنَّ المُتواترَ مُوجبٌ للعلمِ. وذلك بالضَّرورةِ حالَما نجدُ من أنفسِنا المُعلِّمَ بوُجودِ «مكّةَ» و«بغدادَ»، وأنَّه ليس إلا بالإخبارِ.

والثّاني: أنَّ العلمَ الحاصلَ به ضروريٌّ. وذلك لأنَّه يَحصُلُ المُستدَلُّ وغيرُه، حتى الصِّبيان الذين لا اهتداءَ لهم بطريقِ الاكتسابِ، وتَرتيبِ المُقدِّمات»[1]، ويَردُّ على مَن يُنكرُ خبرَ الواحدِ فيَقول: فإنْ قيلَ: «خبرُ كلِّ واحدٍ لا يُفيد إلاّ الظنَّ، وضمُّ الظَّنِّ إلى الظنِّ لا يُوجبُ اليَقينَ. وأيضًا: جوازُ كذبِ كلِّ واحدٍ يُوجبُ جوازَ كذبِ المَجموعِ، لأنَّه نفسُ الآحادِ، قُلنا: ربمَّا يكونُ معَ الاجتماعِ ما لا يكونُ مع الانفرادِ. فإنْ قيلَ: الضَّروريّاتُ لا يَقع فيها التَّفاوُتُ ولا الاختلافُ»[2].

والنَّوع الثاني: خبرُ الرَّسولِ المؤيَّد، أي الثابتةِ رسالتُه بالمُعجزة، «... والرَّسولُ: إنسانٌ بعثَه الله -تعالى- إلى الخَلقِ لتَبليغِ الأحكامِ. وقد يُشترَطُ فيه الكتابُ، بخلافِ النبيِّ لأنَّه أعمُّ»[3]، ثم إنَّ خبرَ الرَّسولِ يُوازي المَحسوساتِ والبَديهيّات[4]، ثم يَسعى إلى بيانِ حجِّيةِ المُتواترِ من الأخبارِ وخبرِ الآحادِ أيضًا؛ حيثُ يَرى أنَّ ما يَصدقُ على الجماعةِ يَصدقُ على الأفراد. وإذا تبيَّنَ لنا ذلك كذلك نعودُ إلى استدلالنا بغَيبةِ إمامِنا، من خلالِ خبرِ الرَّسول، صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، والتي هي أدلةٌ كثيرةٌ، والأدلّةُ على وجودِ الإمامِ المَهديِّ كثيرةٌ في كُتبِ الصَّحاحِ عندَ أهلِ السُّنة، والأحاديثُ عن ظهورِه تكادُ لا تُحصى لكَثرتِها، وأمّا عن غَيبتِه التي تتعلَّقُ بوُجودِه، عليه السلام. فإنَّ كتبَ الإماميّةِ زاخرةٌ بالرِّواياتِ التي تَنقلُ خبرَ وجودِ الإمامِ وخبرَ غيبتِه، إذنْ أدلّةُ الغَيبةِ مُرتبطةٌ بأدلّةِ الوُجودِ.

---

١ - ينظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص١٥.

٢ - ينظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص١٥.

٣ - ينظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص١٥.

٤ - ينظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص١٥.

ثالثًا: محاكمة نتائج كتاب «عَقلنة الأسطورة»، وإثبات الغَيبة الكبرى

إنَّ الاستدلالَ بالأخبار والأحاديث، وما يُعضِّدُها من آيات القرآنِ الكريم، درجَ أهلُ السُّنةِ والإماميّةُ الاثنا عشريّة على إيرادِها[1]، أمّا الحِكمةُ من الغَيبةِ فهي تكمن في أمرَين:

الأوَّل: هو الخوفُ على نفسه من سَطوةِ السُّلطانِ الجائرِ، وهذا الخوفُ يَكمن في الخوفِ على المَشروعِ الإصلاحيِّ، والذي يتمثَّلُ أساسًا في وجودِه، عليه السّلام.

الثاني: اختبارُ المؤمنينَ في صَبرِهم وتحمُّلِهم، وليُمحِّصَ اللهُ الذين آمنوا وغيرَهَم، وقد دلَّ كثيرٌ من النُّصوص على هذا الابتلاء؛ قال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ ۝ وَلَقَدۡ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعۡلَمَنَّ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ [العَنكبُوت: ١-٣]، أمّا الإشكالاتُ التي تمُثِّلُ خلاصةَ كتابِ «عقلنة الأسطورة» فسنَذكرُها ونَردُّ عليها:

١ - دعوى تغلغُل الغنوصية في التشيُّع

يدَّعي (الدعجاني) «تغلغُلَ العرفانِ الغنوصيِّ في مذهبِ الشِّيعةِ الإماميّةِ الاثنَي عشريّة، وذلك من جهتَينِ: من جهةِ رُؤيتِهم الفلسفيّةِ للإمامةِ، ومن جهةِ مَنطقِهم الاستدلاليِّ في تعامُلِهم مع النُّصوصِ الشَّرعيّة»[2].

نقول: إنَّ مذهبَ الإماميّةِ في الإمامةِ قائمٌ على النصِّ الدِّينيِّ، وليسَ رؤيةً فلسفيّةً كما يدَّعي (الدعجاني)، ومن حقِّ كلِّ مَن يَتعاملُ مع النصِّ أن يُدخِلَ منهجَه الاستدلاليَّ. ليُؤيِّدَ ما ذهبَ إليه في فَهمِه للنصِّ، كما أنَّ انتقادَ (الدعجاني) خارجٌ عن الموضوعيّةِ؛ فهناكَ ممَّن تَعامل مع النُّصوصِ الشَّرعيةِ مَن حمَّلَها أكثرَ ممّا تَحتَمِلُ، ومعَ ذلك لم يذهبْ (الدعجاني) إلى وصفِه بـ"الغنوصي»، بل وهناكَ مَن يَلوي عنقَ النصِّ ليُؤيِّدَ دَعواه (على سبيل المثال الاستدلالُ على كيفيّةِ الوضوءِ من آية الوُضوءِ)[3]، ولم يَتحامَلِ (الدعجاني) عليه!

---

١ - ينظر: النعماني: الغيبة، ص.ص. ٢٩٩-٣١٩. والطوسي: الغيبة، ص.ص. ٢٣ وما بعدها.

٢ - ينظر: الدعجاني: جلاء الصورة، ص١٣٥.

٣ - ينظر: فخر الدين الحسن بن منصور الله: فتاوى قاضي خان، ج١، ص٣٩.

ووصفَ فهمَ الإماميِّ للنصِّ بأنَّه «غنوص، فهذا تعسُّفٌ؛ فإمّا أن يكونَ الحُكمُ على كلِّ مَن قدَّمَ فهمًا خاصًّا للنصِّ بأنَّه «غنوصي»، وهذا حكمٌ غيرُ صحيحٍ، أو رفع كلمةِ «الغنوص» لأنَّها لا تَنسجمُ مع فهمِ المُفسِّرينَ والمتُكلِّمينَ والفُقهاءِ على حدٍّ سواء؛ فكثيرٌ ممَّن تعاملَ مع النصِّ وفقَ فَهمِه تقبَّلَ نظريّتَهم وآراءَهم، مثال ذلك «تفسير الإسفراييني»[1] لسورة الإخلاص[2]، أما «الغنوصية» والتي يَتعاملُ معها (الدعجاني) وكأنَّها تُهْمَةٌ فهذا أمرٌ يُستغربُ صدورُه من شخصٍ لديه اطِّلاعٌ على مناهج الفلسفة، والتي يُعَدُّ الحدْسُ فيها من المناهج المُهمّة والمُعتبرة! فالكاتبُ يُريدُ أن يتَّهمَ الفكرَ الشِّيعيَّ العرفانيَّ والفكرَ الصُّوفيَّ كذلك بالغنوصيّة. ولجَهلِه بذلك يَتعاملُ مع كلمةِ غنوصية وكأنَّها تُهمةٌ، في حين أنَّها تُعبِّرُ عن المنهجِ الحدْسيِّ الإلهاميِّ، وهو منهجٌ مَعرفيٌّ مَصدرُه القلبُ[3].

٢ - دعوى أنَّ "فكرة الإمامة" ناتجةٌ عن طغيان الرُّؤية العرفانية عند الإمامية

يقول (الدعجاني) إنَّ رؤيةَ الإماميّة للإمامِ غارقةٌ في العرفانية، فتَجعله مبدأَ الوجودِ ومبدأَ المَعرفة، وتستتبعُ لوازمَها مثلَ القولِ إنَّ الإمامَ مبدأُ الوجود، وتفسيرِهم الوجودَ بمُقتضى «نظرية النُّور المحمَّديّ»[4]، وإسنادَ الحوادثِ الكونيّةِ إلى الإمام، وأيضًا نظريّتهم التَّكاملية بين النُّبوة

---

١ - هو أبو المظفر طاهر بن محمد، الإسفراييني الشافعي، الأصولي، الفقيه، المفسِّر، من كبار متكلِّمي الأشاعرة، من أهم مؤلفاته: تفسير القرآن الكريم، المسمَّى تاجَ التراجم في تفسير القرآن للأعاجم، والتبصير في الدِّين، توفي عام ٤٧١هـ. (ينظر: السبكي: طبقات الشافعية، ج٣، ص١٧٥. وحاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج١، ص.ص. ٢٦٨ و٤٤٢.)

٢ - ينظر: الإسفراييني: التبصير في الدين، ص١٦٢.

٣ - ينظر: فادي ناصر: المنهج العرفاني وتطبيقاته في العلوم الإنسانية، بحث ضمن كتاب: مناهج العلوم الإسلامية، ج٣، ص.ص. ١٤٠-١٨٣. وياسين حسين الويسي: مقدمة فلسفية، ص٤٦. وجوليان باجيني: الفلسفة موضوعات مفتاحية، ص٤١.

٤ - «نظرية النور المحمدي» نظرية قائلة أنّه استنادًا إلى "قاعدة اللُّطف الإلهي" فإنَّ الإرادة الإلهية في هداية البشر تجلّت في سلالة خاصة من البشر، لهم كمالات معنوية تؤهِّلُهم لتلقِّي الفيضِ الإلهيِّ الخاصِّ، المتمثِّل في النبوّة والإمامة، ويَستدلُّونَ على ذلك بآياتٍ مثل قوله تعالى: ﴿**وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ**﴾ [الشعراء: ٢١٩]، وهذا تفسير ابن عباس للآية على ما أورده ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج٦، ص١٨٢.

والإمامة[1]. فنقول: أنْ تكون للإماميّة نظريّةٌ في الوجودِ لا يَعني غيابَ الموضوعيّةِ في أُطروحاتِهم، و»نظرية النُّور المحمَّدي» لا تختلفُ عن النَّظريّاتِ الميتافيزيقية (الغَيبيّة) الأخرى في الوجود، وهذا في حدِّ ذاته ليس عيبًا، لكنَّ الخللَ المنهجيَّ الحقيقيَّ هو طرحُ ادِّعاءٍ غيبيٍّ بدون وجود دليلٍ نقليٍّ أو عقليٍّ عليه، كما أنَّ أشباهَ نظريّةِ "النُّور المحمَّدي" تجلَّت في الفكر الصُّوفيِّ السُّنيِّ، وهي مُؤيَّدةٌ بأدلّة نصِّيةٍ من صَحاحِ السُّنة[2]، حيثُ يَذهبُ (مايكل شودكيفيتش - Michel Chodkiewcz)[3] إلى أنَّ مصطلحَ "النُّور المحمَّدي" برغم ظهوره المتأخِّر في التراث الإسلاميِّ إلا أنَّ المفهومَ الذي يدلُّ عليه في معناهُ المُجرَّدِ يُعدُّ من أكثر المفاهيمِ الإسلامية أصالةً وعُمقًا[4].

بناءً على ما تقدَّمَ، فإنَّ القولَ بأنَّ الإمامَ مبدأُ المَعرفة شيءٌ بديهيٌّ طبقًا للمَباني المعرفيّةِ للمَذهبِ الإماميِّ؛ فأصلُ معارفِ وعلومِ الإمامِ إمّا علومٌ حادثةٌ طريقُها الإلهامُ الكشفيُّ، (وهذا له نظيرُهُ في السِّيرةِ النَّبويّة، في مصادرِ أَهلِ السُّنة، لأشخاصٍ غيرِ النبيِّ مثلِ عمرَ بنِ الخطابِ في واقعة "سارية الجبل")، أو علومٌ مُستودَعةٌ، طريقُها التلقِّي عن الرَّسول، صلَّى الله عليه وآله، قد استُودعَت بطابعِ السّريةِ طبقًا لقاعدةِ "ليسَ كلُّ ما يُعرَفُ يُقالُ، وليسَ كلُّ ما يُقالُ جاءَ وقتُه، وليسَ كلُّ ما جاء وقتُه حضرَ أهلُه"، وتتجلَّى النَّزعةُ العرفانيّةُ لدى الشِّيعةِ في طُرق اتِّصالهم بعلوم الأئمة[5].

النَّقد الثاني الذي يُوجِّهُه (الدعجاني) حول العرفان هو أنَّ "الإماميّةَ مَحورَت مَنهجَها

---

١ - ينظر: الدعجاني: جلاء الصورة، ص١٣٥.

٢ - انظر مثلاً: نور الدين الحلبي: السيرة الحلبية، ج١، ص.ص. ٢٧-٤٨. والقسطلاني: شرح المواهب اللدنية، ج١، ص.ص. ١٢٣-١٤٩. والطهطاوي: نهاية الإيجاز، ج١، ص.ص. ٣-١١. وابن الجوزي: الوفا بأحوال المصطفى، ص.ص. ٨٣-٨٤. والدياربكري: الخميس في تاريخ أنفس النفيس، ج١، ص١٨٤. وابن سعد: الطبقات الكبرى، ج١، ص.ص. ٧٥-٧٨. والبيهقي: دلائل النبوّة، ج١، ص.ص. ١٣٠-١٣٣. وابن كثير: البداية والنهاية، ج٣، ص٣٥١. والصالحي الشامي: سبل الرشاد، ج١، ص.ص. ٣٩١-٣٩٣.

٣ - مايكل شودكيفيتش: هو مستشرق وفيلسوف فرنسي، تتمحور أبحاثه حول التصوف عمومًا وابن عربي بشكل خاصّ، وشغل منصب مدير مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس. (ويكيبيديا)

٤ - شودكيفيتش: الولاية، ص١٠١.

٥ - ينظر: الطبرسي: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ص٣٠٤.

الاستدلاليَّ في التعامُلِ مع النُّصوص الشَّرعية بالمنهجِ العرفانيِّ، بهدف تجاوُزِ النصِّ كما سعَوا لتَجاوُزِ العقلِ والحسِّ، وذلك عبر عقيدة الظّاهرِ والباطن»[1]!

ونقول: إنَّ النُّصوصَ أثبتَت وجودَ ظاهرٍ وباطنٍ للقرآن الكريم، فليسَ هذا المنهجُ ابتداعًا من أتباع مذهبِ أهلِ البيت. كما أنَّ تجاوُزَ الحسِّ والعقلِ أمرٌ يَرفضُه كلُّ عاقلٍ إلا إذا ثبتَ تعارُضُ النصِّ مع العقلِ، فإنَّ الإماميّةَ أكثرُ النّاسِ التزامًا بالنُّصوص القرآنيّة والحديثيّة وروايات أهلِ البَيت، عليهم السلام، والتي تُعرَض على القرآن الكريم، وهذا هو منهجُ أهلِ البَيت، عليهم السلام؛ فقد رُوي عن الإمام الصّادق، عليه السلام، قال: «فما وافقَ كتابَ الله فخُذوا به، وما خالفَ كتابَ الله فدَعُوهُ.»[2]، فكلامُ (الدعجاني) عن العرفان، وكأنَّه ليس منهجًا مُعتبرًا، يتعارضُ معَ المناهجِ الفلسفيّة التي اعتبرَت العرفانَ ضمنَ المنهجِ الحدسيِّ والإلهاميِّ، واعتباره مصدرًا من مصادر المعرفة، وهنا الكاتبُ لم يأتِ بشيءٍ جديد، بل ذهبَ إلى ما ذهبَ إليه (محمد عابد الجابري) في «نقد العَقل العربيّ» واتِّهامِ العقلِ العربيِّ والإسلاميِّ بالهرمسيّة[3]، وهذه تُهمةٌ جاهزةٌ وادِّعاءٌ لا يَقوم على حقائقَ علميّة، ولذلك وُجِّهَ نقدٌ كبيرٌ لطُروحاتِ الجابريِّ على مختلف الصُّعد[4].

٣ - دعوى إخفاق (السيد محمد باقر الصدر) في تسويغه الغيبة الكبرى عقليًّا

يدَّعي (الدعجاني) استحالةَ طولِ عُمرِ الإمامِ المَهديِّ أكثرَ من ألف عامٍ، من حيثُ هي استحالةٌ شرعيّةٌ، واستحالةٌ مُركَّبةٌ من العَقل والحسِّ[5]، وأنَّ (السيِّدَ محمد باقر الصَّدر) قد فشلَ في تقديم دليلٍ علميٍّ أو منطقيٍّ على طول عُمر الإمامِ المَهديّ.

---

١ - ينظر: الدعجاني: جلاء الصورة، ص١٣٥.

٢ - الطبرسي: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج١٧، ص٣٠٤.

٣ - ينظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص.ص. ١٣٤ وما بعدها.

٤ - انظر مثلاً: حسام محيي الدين الألوسي: تقييم العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، ص.ص. ١٦٤-١٩٤.

٥ - ينظر: الدعجاني: جلاء الصورة، ص١٣٨.

وهذا ادِّعاءٌ يُخالفُ الحقيقةَ العقليّةَ والإيمانيّةَ، فأمّا الحقيقةُ العقليّةُ فهي إنَّ (السيِّد محمد باقر الصَّدر) ساقَ أدلّةً عقليّةً على «الغيبة الكُبرى» وطول عُمر الإمام، من خلال مُقدِّمتَين هما: الإمكانُ والإعجازُ. ويَقسمُ الإمكانَ إلى ثلاثة أقسام: الأوَّل: هو الإمكانُ المنطقيُّ، أو الفلسفيُّ، والذي لم يَستطع المخالفُ نقضَه، فاستحالةُ إثبات النَّقيض: «استحالةُ وجود الإمام وطول عُمره" يَعني بالضَّرورة إثباتَ القضية الثانية: وهي" إمكانُ وجود الإمام وطول عُمره"، فإنْ قالَ المُخالفُ يَستلزمُ هذا المكانُ إمكانًا في الواقع. قُلنا إنَّ الواقعَ يتحقَّقُ بشهادة الشُّهود، وقد شهدَ شاهدٌ على ولادته، وشهودٌ على غَيبته التي لم تتعارَضْ مع الإمكان المنطقيِّ أو العَقليِّ.

يقول (الصَّدر):» أقصدُ بالإمكان المَنطقيِّ أو الفلسفيِّ أنْ لا يُوجَدُ لدى العقل وفقَ ما يُدركُه من قوانينَ قَبليّة -أي: سابقة على التَّجربة- ما يُبرِّرُ رفضَ الشَّيء والحُكمَ باستحالته»[1]، وبعدَ أن يَضربَ (الصَّدرُ) الأمثلةَ على الإمكان المنطقيِّ يقول: "... وهكذا نعرفُ أنَّ الإمكانَ المنطقيَّ أوسعُ من الإمكان العلميِّ، وهذا بدَوره أوسعُ دائرةً من الإمكان العمليِّ [...]، ولا شكَّ في أنَّ امتدادَ عُمر الإنسان آلافَ السِّنينَ مُمكنٌ مَنطقيًّا، لأنَّ ذلك مستحيلٌ من وُجهة نظر عقليّة تَجريديّة، ولا يُوجَد في افتراضٍ من هذا لأيِّ تناقُضٍ، لأنَّ الحياةَ كمفهومٍ لا تَستبطِنُ الموتَ السَّريعَ، ولا نقاشَ في ذلك"[2].

والثاني: هو الإمكانُ العمليُّ، الذي لا يُعوَّلُ عليه؛ لأنَّ ما في الخارج يَفتقرُ إلى التَّجربة لوُجوده، حيث يقول: «كما لا شكَّ أيضًا ولا نقاشَ في أنَّ هذا العملَ الطَّويلَ ليسَ مُمكنًا إمكانًا عمليًّا على نحوِ الإمكانات العمليّة للنُّزول إلى قاع البَحر أو الصُّعود إلى القَمر، ذلك لأنَّ العلمَ بوسائله وأدواته الحاضرة فعلاً، والمُتاحة من خلال التَّجربة البشريّة المُعاصرة، لا يَستطيعُ أنْ يُمدِّدَ عُمرَ الإنسان مئاتِ السِّنينَ، ولهذا نجدُ أنَّ أكثرَ النّاس حرصًا على الحياة وقُدرةً على تَسخير

١ - محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي، وهو تقديم للسيد محمد باقر الصدر لكتاب تاريخ الغيبة الصغرى، ج١، ص١٦.

٢ - محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي، وهو تقديم للسيد محمد باقر الصدر لكتاب تاريخ الغيبة الصغرى، ج١، ص.ص. ١٦-١٧.

إمكاناتِ العِلمِ، لا يُتاحُ له من العُمرِ إلا بقدرِ ما هو مألوفٌ»[1].

والثالث: هو الإمكانُ العلميُّ، ومن هذه الناحيةِ لا يُوجَدُ علميًّا اليومَ ما يُبرِّرُ رفضَ ذلك من الناحيّةِ النَّظريّة. وهذا بحثٌ يتَّصلُ في الحقيقةِ بنَوعيّةِ التَّفسيرِ الفيزيولوجيِّ لظاهرةِ الشَّيخوخةِ والهرمِ لدى الإنسان، فهل تُعبِّرُ هذه الظّاهرةُ عن قانونٍ طبيعيٍّ يَفرضُ على أنسجةِ جسمِ الإنسانِ وخلاياهُ، بعدَ أن تَبلغَ قمّةَ نموِّها، أن تتصلَّبَ بالتَّدريجِ، وتُصبحَ أقلَّ كفاءةً للاستمرارِ في العَملِ، إلى أن تتعطَّلَ في لحظةٍ مُعيّنةٍ، حتى لو عزلْناها عن تأثيرِ أيِّ عاملٍ خارجيٍّ، أو إنَّ هذا التَّصلُّبَ وهذا التَّناقصَ في كفاءةِ الأنسجةِ والخلايا الجسميّةِ، للقيامِ بأدوارِها الفيزيولوجية نتيجةَ صراعٍ مع عواملَ خارجيّةٍ كالميكروباتِ أو التسمُّمِ الذي يتسرَّبُ إلى الجسمِ من خلالِ ما يَتناولُه من غذاءٍ مُكثَّفٍ، أو ما يقومُ به من عملٍ مُكثَّفٍ أو أيّ عاملٍ آخر؟»[2].

ويُحاولُ (الصَّدر) الإجابةَ عن هذا السُّؤالِ العلميِّ فيقول: وهذا سؤالٌ يَطرحُه العلمُ اليومَ على نفسه، وهو جادٌّ في الإجابة عنه، ولا يَزالُ السُّؤالُ أكثرَ من جوابٍ على الصَّعيدِ العلميِّ، فإذا أخذْنا بوُجهةِ النَّظرِ العلميّةِ التي تتَّجهُ إلى تفسيرِ الشَّيخوخةِ والضَّعفِ الهرميِّ، بوَصفه نتيجةَ صراعٍ واحتكاكٍ مع مُؤثِّراتٍ خارجيّةٍ مُعيَّنة، فهذا يَعني أنَّ بالإمكانِ نظريًّا، إذا عُزلت الأنسجةُ التي يتكوَّنُ منها جسمُ الإنسانِ عن تلك المُؤثِّراتِ المُعيَّنة، أن تمتدَّ بها الحياةُ وتَتجاوزَ ظاهرةَ الشَّيخوخةِ، وتتغلَّبَ عليها نهائيًّا»[3].

كما إنَّ (الصَّدرَ) ربطَ مسألةَ طولِ عُمرِ الإمامِ بمَفهومِ المُعجزة... وليسَت هذه المُعجزةُ فريدةً من نَوعِها، أو غريبةً على عقيدةِ المُسلمِ المُستمَدّةِ من نصِّ القرآنِ والسُّنة، فليسَ قانونُ الشَّيخوخةِ والهرمِ أشدَّ صرامةً من قانونِ انتقالِ الحرارةِ من الجسمِ الأكثرِ حرارةً إلى الجسمِ الأقلِّ حرارةً حتى

---

١ - محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي، وهو تقديم للسيد محمد باقر الصدر لكتاب تاريخ الغيبة الصغرى، ج١، ص١٧.

٢ - محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي، وهو تقديم للسيد محمد باقر الصدر لكتاب تاريخ الغيبة الصغرى، ج١، ص١٨.

٣ - محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي، وهو تقديم للسيد محمد باقر الصدر لكتاب تاريخ الغيبة الصغرى، ج١، ص١٨.

يَتساويا، وقد عُطِّلَ هذا القانونُ لحماية حياةِ إبراهيم، عليه السلام، حينَ كان الأسلوبُ الوحيدُ للحفاظ عليه تعطيلَ ذلك القانون، فقيلَ للنّارِ حينَ أُلقي فيها إبراهيمُ، يقول تعالى: ﴿**قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ**﴾ [الأَنبيَاء: ٦٩]، فخرجَ منها كما دخلَ سليمًا لم يُصَبْ بأذًى، إلى كثيرٍ من القوانين الطَّبيعيّة التي عُطِّلَت لحمايةِ أشخاصٍ من الأنبياءِ وحججِ اللهِ على الأرض[1]، بل إنَّ طولَ عُمرِ نوحٍ واليسعَ والخضرِ وعيسى، على نبيِّنا وآله وعليهم السَّلام، هو قرينةٌ أُخرى على أنَّ الإعجازَ في طول أعمارِ أولياءِ اللهِ (من أنبياءَ وغيرِهم) هي سنّةٌ مُطَّردةٌ ومُسلَّمٌ بها.

خاتمة

إنَّ ما قدَّمناهُ في هذا البحثِ من ردودٍ على كتاب «عَقلنة الأسطورة» لـ(عبد الله بن نافع الدعجاني) كان الهدفُ منه إضافةَ إيضاحٍ منهجيٍّ لتَهافُتِ ادِّعاءاتِ (الدعجاني)، ولم يكنْ همُّنا الدِّفاعَ عن الأدلّةِ التي قدَّمَها (السيِّد محمد باقر الصَّدر) فهي باقيةٌ كما هي، كما هدَفْنا إلى إثبات عدّةِ أمور:

١. أنَّ الاختلافَ الأساسيَّ بين صاحب «عقلنة الأسطورة» وبين (السيِّد الصَّدر) هو اختلافٌ في المنهج، وأثبَتْنا أنَّ أصحابَ الرُّؤية المَحدودةِ لا يُمكِنُهم تصوُّرُ قضيّةِ غيبيةِ الإمام المَهدي.

٢. أنَّ المنهجَ العرفانيَّ -أو ما يُسمَّى بالغنوصية- والتي يتمُّ تقديمُها وكأنَّها تُهمةٌ أو جنايةٌ ارتكبَها طالبُ العلمِ عند تبنِّيه هذا المَنهجَ، أنَّها في الحقيقة، وما معَها من المُسمَّياتِ من عرفانٍ أو إلهامٍ، جميعُها تَدخلُ تحتَ مُسمَّى «المنهج الحدسيّ»، وهذا المنهجُ له مكانتُه في كتبِ المناهجِ الفلسفيّة، وهو منهجٌ على قدرٍ من الأهمِّيّة، حيثُ يكونُ مصدرُه القلبَ، وهو نتاجُ مُقدِّماتٍ ووظائفِ العِلمِ، من وصفٍ وتَفسيرٍ وتنبُّؤٍ وتحكُّمٍ، فبعدَ هذه الوظائفِ

---

١ - محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي، وهو تقديم للسيد محمد باقر الصدر لكتاب تاريخ الغيبة الصغرى، ج١، ص١٧.

يأتي الحدسُ الذي يُقرِّرُ أنَّ «كلَّ ما تكرَّرَتِ الأسبابُ تكرَّرَتِ الأحداثُ». وهكذا يُقاس كثيرٌ من القضايا العِلميّة المُختلفة.

٣. أنَّ الإنسانيّةَ بشكلٍ عامٍّ كلُّها تتطلَّعُ إلى ظهور المُنقِذ المُخلِّص المُنتظَر، وهي فكرةٌ عامّةٌ لدى أصحابِ الدياناتِ الوَضعيّةِ أو الأرضيّةِ والدّياناتِ السَّماوية.

٤. أن الباحثَ صاحبَ «عقلنة الأسطورة « لم يأتِ بجديد؛ فقد أخذَ بعضَ المسائلِ من باحثينَ سبقوهُ مثل «نقد العَقل العربي» واعتباره «عقلاً إشراقيًّا» أو متأثِّرًا بإشراقات (أفلاطون) ومنهجيّةِ الأفلاطونيّةِ المُحدَثة، كذلك ادِّعاء أنَّ العقلَ العربيَّ متأثرٌ بالأخلاق الهرمسيّة، وهذا ما ذهبَ إليه (الجابري)، وجعلَه مشروعَه الأكبرَ في الحياة الفلسفية، فيما أنَّ مشروعَ (الجابري)، والذي تبنّاهُ الباحثُ في «عقلنة الأسطورة» قد واجهَ نقدًا كبيراً من قِبَلِ كثيرٍ من الباحثينَ، كان على رأسهم (جورج طرابيشي) و(طه عبد الرحمن)، و(حسام الألوسي). و(مبروكة الشَّريف جبريل)، وغيرهم.

كشفَ البحثُ أنَّ (الدعجاني) لم يَستطعْ أن يُخفِيَ تأثُّرَه بمَنهجِ (ابن تَيمية)، الذي عُرف عنه في ساحة الفكرِ بأنَّه مُنغلِقٌ في أفكاره وأحاديُّ النَّظرة، لا يُؤمِنُ بتأويل النُّصوص في حال حاجةِ النصِّ إلى التأويلِ، وهو ما قادَه إلى التَّجسيمِ، تعالى اللهُ عن ذلك عُلوًّا كبيراً.

المصادر والمراجع

- إبراهيم مصطفى؛ وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، طـ٢، لا ت،
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تح. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، لا ت.
- ابن فارس: مقاييس اللغة، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، لا ط، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- أبو إسحاق الإسفراييني: التبصير في الدِّين، تح. كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- تيسير أحمد عبل الركابي: العقل والاستدلال العقلي عند المتكلمين - دراسة مقارنة، كلية القانون والسياسة، جامعة البصرة، دار الفيحاء، لبنان – كندا، ط١، ٢٠١٧م.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، منشورات ذوي القربي، قم-إيران، ط١، ١٣٨٥هـ.
- جوليان باجيني: الفلسفة موضوعات مفتاحية، تر. أديب يوسف، آفاق ثقافية، دمشق، لا ط، ٢٠٠٦م.
- حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لا د، لا ط، لا ت. (نسخة على الإنترنت)
- حسام محيي الدِّين الألوسي: تقييم العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، المركز العلمي العراقي، بغداد، ط١، ٢٠١١م.
- حسين رشيد الطائي: مفهوم الغيب وأقسامه في القرآن الكريم، مكتب الكوثر، بغداد، ط١، ٢٠٢٢م.
- السبكي: طبقات الشافعية، طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، لا ت.
- سعد الدِّين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، تح. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات

الأزهرية، القاهرة – مصر، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧.

■ صدر الدِّين الشيرازي [ملا صدرا]: الأسفار الاربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، لات.

■ الطوسي: الغيبة، مكتبة نينوى الحديثة، لا د، لا ط، لات.

■ عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، مطبعة ذوي القربى، قم، إيران، ط٢، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٨م.

■ عبد الله بن نافع الدعجاني: عقلنة الأسطورة قراءة نقدية للتناقض المنهجي في أصول عقيدة الشيعة الاثني عشرية - الغيبة الكبرى نموذجًا، دار تكوين، الرياض، ط١، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

■ علي بن محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، تح. إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث، لا ط.، لا ت.

■ غوستاف لوبون: الآراء والمعتقدات - نشوءُها وتطورها، تر. نبيل أبو صعب، دار الفرقد، دمشق، ط١، ٢٠١٤م.

■ فادي ناصر: المنهج العرفاني وتطبيقاته في العلوم الإنسانية، بحث ضمن كتاب: مناهج العلوم الاسلامية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، ط١، ١٤٤٥هـ-٢٠٢٤م.

■ فخر الدِّين الحسن بن منصور الله: فتاوى قاضي خان، تح. سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.

■ فراس السواح: الوجه الآخر للمسيح، دار علاء الدِّين، دمشق، لا ط، ٢٠٠٤م.

■ ــــــــــــــــــ: مدخل إلى نصوص الشرق القديم، دار علاء الدِّين، دمشق-سوريا، ط١، ٢٠٠٦م.

■ الفراهيدي: العين، تح. مهدي المخزومي؛ إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، لا ت.

■ كارل ماركس؛ وفريدريك انجلز: الأيديولوجية الألمانية، تر. فؤاد أيوب، دار دمشق، لا ط، ١٩٧٦م.

■ محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي، دار الكتاب العربي، بغداد، ط٨، ٢٠٠٧م.

■ محمد بن إبراهيم النعماني: الغيبة، تح. علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، لا ط، لات.

■ محمد حسين علي الصغير: الإمام المهدي المنتظر نصب عينيك كأَنكَ تَرَاهُ، مؤسسة البلاغ، لبنان – بيروت، ط٢، ٢٠١٢م.

■ محمد صادق الصدر: تاريخ الغيبة الكبرى، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

■ محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٩، ٢٠٠٩م.

■ ـــــــــــــــــــــ: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١٠، ٢٠٠٩م.

■ محمود محمد مزروعة: دراسات في مقارنة الأديان، دار اليسر، القاهرة – مصر، ط١، ١٤٣٦هـ.

■ ميرزا حسين النوري الطبرسي: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

■ وسام الأزيرجاوي: فكرة المنقذ في الأديان، مطبعة الرافد، قم، ط١، ٢٠٢١م.

■ ياسين حسين الويسي: التصوف والعرفان الإسلامي - دراسة في المفاهيم والأصول والنظريات، دار الزمان، دمشق - سوريا، ط١، ٢٠١٧م.

■ ـــــــــــــــــــــ: مقدمة فلسفية، دار الفرقد، دمشق، ط١، ٢٠٠٩م.

يوسف زيدان، دوامات التدين، دار الشروق، لا ط، ٢٠١٣م.

نَقْدُ ادِّعاءات اتِّساع الإعجاز في المُدوَّنات الحَديثيّة والتُّراثية
(جورج طرابيشي إنموذجاً)

أ. أحمد خالد علام[1]

ملخّص

تمُثِّلُ المعجزاتُ إحدى وسائل إثبات صدق رسالات الأنبياء والتصدِّي للمُشكِّكينَ في نُبوّتهم؛ حيث كانَت خوارقُ العادات دليلاً إلهيًّا غيرَ قابل للتحدِّي. وقد جاءَت المُعجزاتُ مُتوافقةً مع زمن كلِّ نبيٍّ ومَهارات قَومه، لتُخاطِبَ العقولَ وتُقنعَها بأنَّها إلهيّةُ المَصدر، وليسَت بشريّةَ الصُّنع. وقد تنوَّعَت المُعجزاتُ بين إحياء المَوتى، وحادثة الإسراء والمعراج، ونزول المَلائكة يومَ بدرٍ، لتُؤكِّدَ على قدرة الله على تغيير الحقائق والوقائع.

وهذا البحثُ يُعالِجُ قضايا مُتعدِّدةً تَشملُ مناقشةَ أدلّة مُنكري المُعجزات الحسِّية مثل ((جورج طرابيشي))، ويَتتبَّعُ إحصاءات المُعجزات في التُّراث الإسلامي، كما يَتناول تحليلاً لكتاب «الخرائج والجرائح» لـ(الراوندي)، مع استقصاءٍ لأثرِ المُعجزاتِ على سلوك الفرد والمُجتمع تاريخيًّا، تَبعًا لطبيعة حضورها في الخيالِ الشَّعبي.

الكلمات المفتاحية:

المُعجزات الحسِّية، (جورج طرابيشي)، الخرائج والجرائح، المُعجزة، السِّحر.

١ - حاصل على ليسانس شريعة وقانون جامعة الأزهر، ماجستير في الشريعة الإسلامية حقوق المنصورة - مصر.

مقدِّمة

اللُّطف الإلهيُّ يَقتضي أنْ لا تَقتصر أسبابُ الهداية على تنظيم حركة الإنسان في عالَم المَحسوسات، بل تَوفير أسباب الارتقاء من حَضيض المادّة إلى مَنزلة أسمى على مدارج السُّلوك والكمال الإنسانيِّ، وأحدُ هذه الأسباب ما نُسمِّيه بالإعجاز والكرامة. بيْدَ إنَّ التيّار الحَداثيَّ يَقفز على الغاية والأهداف من المُعجزات النَّبوية الحسِّية، والغاية وراء مَنح الكرامة للأولياء، فيُنكِرُها ويَصفُ العقلَ المُؤمنَ بالمُعجزات بأنَّه «عقلٌ خُرافيٌّ يَعيش في سبات»، ويَتَّهم الإيمانَ بالمعجزات أنَّه يُؤدِّي إلى تَحطيم العقل والمَنطق؛ فالعقلُ الحداثيُّ اختزاليٌّ يَختزلُ صورةَ النبيِّ الأكرم في الجانب البشريِّ دونَ الجانبِ الرُّوحيّ، فلَربمَّا فاتَه أنَّ النُّبوّةَ في حدِّ ذاتها أمرٌ خارقٌ للعادة، فمِن الطَّبيعيِّ أن يكون دليلُها من جنسها. لكنه لا يُوجَدُ عندَ العقلِ الحداثيِّ الأداتيِّ التَّجريبيِّ برهانٌ مُعتبرٌ يَستندُ إليه في إنكار المُعجزات الحسِّية بشكلٍ مُطلَق، فترَاه يَجمع كلَّ ما صادفَه من رواياتٍ وقصصٍ وحوادثَ فيها الغثُّ والضَّعيفُ والواهي، دونَ تَمحيصها وتَدقيقها وبيان جهود علماء الإسلام ومَنهجهم في نَقدها، ثم يُحاولُ حشدَها مُجتزَأةً عن سياقها، للتَّشغيب والنَّقد غيرِ العلميّ.

وعلى صعيدٍ آخرَ، فلا بدَّ من مَنهجيّةٍ في التَّعامُلِ مع رواياتِ المُعجزات والكرامات، تبدأ بوَضعها أولاً في دائرة الإمكان، ثم في مرحلة لاحقة إقامة الدَّليل عليها، الذي يُطالَب به المُثبِت لا النّافي، ثم توضيح سياقها وضرورتها؛ إذ إنَّ خوارقَ العادات تَحدُثُ استثناءً ضمن مسيرةٍ لطيفة، غايتُها إنعامُ المولى على الإنسان، وتَثبيتُ الفضائلِ والقيَم والأخلاق، أمّا ما يَرِدُ في بعض المُدوَّنات الصُّوفيّة من استخدام الكرامات، كمادّة للإثارة والتَّشويق، فهو يَبتعد عن الغايات النَّبيلة لسِيَرِ هؤلاء العُظماء، وتُصبح مثارَ نقدٍ لاذعٍ وساخرٍ من التيّار الحَداثيِّ والاستشراقيّ.

ولذلك، جاء هذا البحثُ لتقديم قراءة تَضعُ المُعجزةَ في رُتبتِها الوجوديّة المُنضبطة ضمنَ سياقِها الأكبر في قوسِ النُّزولِ من المَولى إلى المَخلوقينَ، مُحاولينَ تجاوُزَ القراءة المادِّيّة الحَداثيّة، وفي الوقتِ نفسه نقد الاتِّجاه العاطفيِّ التُّراثيّ غير العِلمي، دون إفراطٍ أو تَفريط.

أولا: كتاب: «المُعجزة أو سبات العقل في الإسلام»

يَنطلق (طرابيشي) من فرضيّةٍ مفادُها أنَّ النبيَّ محمَّدٍ ﷺ، لم يُؤيَّدْ بمُعجزاتٍ حسِّيةٍ كالتي نُسِبَت إلى أنبياءَ سابقينَ، كعصا موسى أو إحياءِ عيسى المَوتى. ويَستند إلى العديد من الآيات القرآنيّة التي تُوضِّحُ رفضَ الله الاستجابةَ لطلب المُشركينَ آياتٍ حسِّيةً، مُؤكِّدًا أنَّ القرآنَ نفسَه يُقدَّمُ كمُعجزةٍ بلاغيّةٍ تكفي لإثبات النُّبوة.

يُسلِّطُ (طرابيشي) الضَّوءَ على تسرُّب فكرة المُعجزاتِ الحسِّيةِ إلى السِّيرة النَّبويّة، مُتسائلاً عن الكيفيّة التي انتقلَت بها من النَّفي القاطع في النَّص القرآنيِّ إلى أن تُصبحَ عنصرًا مَركزيًّا في التُّراث الدِّينيِّ الإسلاميِّ.

يَربطُ المُؤلِّفُ هذا التحوُّلَ بعواملَ سياسيّةٍ ودينيّةٍ، مثل: التحوُّلات الفكريّة في العصر العباسي: يُشير إلى أنَّ (المتوكِّلَ) أعادَ الاعتبارَ لـ «أهل الحديث» من بعد ما سُمِّيَ «محنةَ خَلق القرآن»[1]، وهذا أسهَمَ في تضخيم فكرة المُعجزات، ويَرى (طرابيشي) أنَّ الحاجةَ لجذب أهلِ الكتابِ في البلدان المَفتوحة دَفعت إلى اختلاقِ مُعجزاتٍ حسِّيةٍ تَتناسب مع ثقافتِهم الدِّينية[2].

كما تتبَّعَ (طرابيشي) تطوُّرَ سردِ المُعجزات عبرَ القرون، بَدءًا من (ابن هشام) الذي أوردَ عددًا مَحدودًا منها، مُرورًا بـ(الماوردي) و(البيهقي)، وصولاً إلى (القاضي عياض) الذي أحصى أكثر من ١٢٠ معجزة. ومعَ مرورِ الوَقت زادَت هذه الرِّواياتُ بشكل مبالَغٍ فيه، لتَشمل قصصًا أشبَهَ بالخرافاتِ والأساطير، مثل «مدينة المعاجز» عند الشِّيعة الإماميّة.

---

١ - خلافٌ كلاميٌّ بين المعتزلة و"أهل الحديث"، اكتسبَ طابعًا سياسيًّا لانحياز (المأمون) إلى المعتزلةِ، واضطهاده "أهل الحديث"، وتَعريضِهم للسَّجنِ والعَزل من وظائف الدَّولة والتنكيل.

٢ - راجع: جورج طرابيشي: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام.

ويَختم (طرابيشي) كتابَه بالدَّعوة إلى "ثورة كوبرنيكية"[1] داخلَ الفكرِ الإسلاميِّ، مشابهةٍ للثَّورة التي أحدثَها (كوبرنيكوس - Copernicus) في الفكر الغربيِّ. ويُطالبُ بتَنقيةِ التُّراثِ الإسلاميِّ من الشَّوائب والخُرافات، مُؤكِّدًا على أهمِّيةِ الانتقالِ من "عالَمِ الكتابِ إلى كتابِ العالَم"، ومِن العَقليّةِ الدِّينيّةِ إلى العَقلية العِلميّة؛ لإعادةِ المسلمينَ إلى مسارِ التّاريخ الحضاريِّ.

ويَتَّفقُ كتابُ «سبات العقل» مع ضرورة إعادة النَّظر في التُّراث الإسلاميِّ وتَنقيته من الخُرافات التي تراكمَت بفعل الصِّراعات السِّياسيّةِ والتعصُّبِ المَذهبيِّ. لكنَّه يُؤكِّدُ أنَّ هذه المُهمّةَ ليسَت مسؤوليّةَ الأفرادِ فقط، بل تتطلَّبُ جهودًا مُؤسَّسيّةً وعِلميّةً ضخمةً، يَقودُها علماءُ يَمتلكونَ الشَّجاعةَ للنَّقد البنّاء[2].

١ - موقف (جورج طرابيشي) من المُعجزات الحسِّية للنبيِّ ﷺ.

تَطغى الرُّوحُ الماديِّةُ على الخطاب الحَداثيِّ وتُسيطِرُ عليه، حتى أصبحَ التدخُّلُ الإلهيُّ في الطَّبيعةِ أمرًا مُنكرًا لديهم، واعتبروا القَوانينَ الكونيّةَ غيرَ قابلةٍ للاستثناء. وقد بدا ذلك جليًّا في مُنتَجِهم الثَّقافيِّ بمختلف العلوم التي تناولوا الحديث عنها. ومن صُور طُغيان الرُّوحِ المادية في خطابهم إنكارُ المُعجزاتِ الحسِّية للنبيِّ ﷺ، وكراماتِ أئمّةِ آل البيتِ والأولياءِ تباعًا، مع الاكتفاء بإثبات المُعجزةِ الخالدة وهي القرآنُ الكريم فقط[3].

وبصفته أحدَ أبرزِ روّادِ الحداثة، تَناول الدكتورُ (جورج طرابيشي) موضوعَ المُعجزاتِ في كتابه "المُعجزة أو سبات العقلِ المُسلم"، حيث يُظهرُ احترامًا كبيرًا لنبيِّ الإسلام، صلَّى الله عليه وآله وسلم، في كتاباته، مُشيرًا إليه دائمًا بلقبِ «النبيِّ» و«الرَّسول»، مع وضع علامة ﷺ كلَّما ذَكرَ اسمَه.

---

١ - نسبةً إلى (كوبيرنيكوس) أحد علماء الفلك، الذي جاهرَ باعتقاده في كروية الأرض، وكونها تَدور حول الشمس لا العكس، ما عرَّضَه للاضطهاد من الكنيسة في العصور المُظلمة في أوروبا. و"الفكر الكوبيرنيكي" يُقصَد به التمرُّد على "خرافات وأساطير" اللّاهوت، والإيمانُ فقط بالعِلم التجريبيِّ وبالدَّليل الحسِّي.

٢ - راجع: جورج طرابيشي: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام.

٣ - راجع: محمد الصدر: رسائل ومقالات، إشراقات فكرية، ج١، ص١٤٥.

وعلى الرغم من كونه مسيحيًّا عربيًّا، فإنَّه لم يتحامَلْ على النبيِّ، بل تناولَ الموضوعَ بتقديرٍ ورُؤيةٍ نقديّة. «ويتحدَّثُ (طرابيشي) في كتابه من مُنطلَق مَعرفته العَميقة بالفلسفة الإسلامية والفلسفة الغَربية، وله إسهاماتٌ كبيرةٌ في ترجمة الأعمال الفلسفيّة الغربيّة إلى العربية. والطَّرابيشي يَمتلكُ قدرةً بارعةً في التَّحليل والتَّفكيك، ساعدتْه على نشر أفكاره بين جمهورٍ واسع. ويُعَدُّ مثالاً للمُؤلِّف الذي يُوازنُ بينَ النَّقد البنّاء والاحترام العَميق للتُّراث»[1].

أنكرَ الدكتور (جورج طرابيشي) المُعجزاتِ الحسِّيةَ المَنسوبةَ للنبيِّ محمد ﷺ، وهو موقفٌ يُثير تساؤلات حولَ أُسسه في ظلِّ مُتبنَّيات (طرابيشي) مثل مفهوم المُساواة بين الأنبياء في المَزايا والكرامات الإلهيّة. وأنَّ حياةَ الأنبياء تتَّسمُ بالتَّوازن بين الأخذ بالأسباب المادِّيّة والتَّوكُّل على الإمدادات الإلهيّة. وبالرُّجوع إلى الاستدلالات والمَباني الأساسيّة لـ(طرابيشي)، لا يُوجَدُ لدَيه دليلٌ قاطعٌ يَنفي وقوعَ المُعجزاتِ الحسِّيةِ للنبيِّ محمد ﷺ، وقد يكون تَفسيرُ (طرابيشي) مَحضَ تَخمينٍ اجتهاديٍّ، ومُحاولةً تفسيريّةً غيرَ مدعومةٍ بنُصوصٍ قاطعة.

وفي هذا السِّياق يجدرُ بالذِّكر ما كتبَه (جعفر السبحاني) في أنَّ: «تنصيصَ النبيِّ السَّابق إذا ثبتَتْ نبوّةُ نبيٍّ بدلائلَ مُفيدة للعلم بنُبوّته، ثمَّ نصَّ هذا النبيُّ على نبوّة نبيٍّ لاحق يأتي من بعده، كان ذلك حُجّةً قطعيّةً على نبوّة اللاّحق، لا تَقلُّ في دلالتها عن المُعجزة، ومن هذا الباب تَنصيصُ المَسيح على نبوّة النبيِّ الخاتَم، صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، كما يَحكيه -سبحانه- في قوله: ﴿**وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّـهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ**﴾[2].

إنَّ إنكارَ المُعجزات الحسِّيةِ التي أثبتَها القرآنُ الكريمُ يُثيرُ إشكالاتٍ معرفيّةً ومَنهجيّةً، خاصّةً عندَما يكون الإنكارُ مبنيًّا على اجتهاد في فهم النصِّ القرآنيِّ دونَ أدلّةٍ قطعيّة، كما فعل (طرابيشي) وغيرُه؛ فالقرآنُ يَحتوي على إشارات واضحةٍ لمُعجزات حسِّية، مثل الإسراء والمعراج، وانشقاق

---

١ - محمد بن علي اليولو الجزولي: «من آراء (جورج طرابيشي) في السيرة النبوية من خلال كتابه (المعجزة أو سبات العقل في الإسلام): عرض ونقد»، مجلة مركز ابن القطان للدراسات والأبحاث في الحديث:

https://2u.pw/j2R5RJnO.

٢ - علي الرباني الگلبايگاني: تلخيص محاضرات في الإلهيات، ص.ص. ٣٨٢-٣٨٣.

القَمر، ونزول الملائكة يومَ بدر، ورغم وجود خلافات في تفسير هذه المُعجزات، لكن النصَّ القرآنيَّ يُثبت وقوعَها قطعيًّا، حتى وإن كان ذلك بالشَّكل الأدنى وَفقًا لبعض العلماء، مثل نزول الملائكة دون قتال، بهدف تَثبيت قلوب المُؤمنينَ، وحادثة الإسراء والمِعراج هل كانَت بالرُّوح أم بالجسد، ممّا لا يَمنعُها أنْ تظلَّ في حيِّز المُعجزة.

أمّا انشقاقُ القَمر، فهل حدث بالفعل أم سيَحدث يومَ القيامة، فإنَّه لا يَخرج أيضًا من دائرة الإعجاز لأنَّه إخبارٌ بالغَيب، وهو جزءٌ من العقيدة الإسلامية لا يُمكنُ تجاهلُه، فمن ناحية منطقيّة فإنَّ معجزةً واحدةً حسِّيةً تنقضُ الادِّعاءَ بأنَّ المعجزات الحسِّيةَ غيرُ موجودة بشكلٍ كلِّي، استنادًا إلى قاعدة «المُوجبة الجزئيّة تَنقضُ السّالبةَ الكلِّية»، وهذا ما سنُوضِّحُه في البحث.

فالادِّعاءُ بأنَّ الله تعالى اكتفى بمُعجزة القرآن الكريم عندَ (طرابيشي)، بناءً على عدم إيمان الأُمم السّابقة بالمُعجزات الحسِّية، التي أُجريَت على يد أنبيائهم، يُعدُّ ادِّعاءً واهيًا، فهو يُغفلُ جانبًا مهمًّا أيضًا يتمثَّلُ في الكرامات الإلهية التي ليسَت للتَّحدِّي، بل لدعم المُؤمنينَ وتأكيد الكرامة والمحبّة لرُسله. فهذا الإنكارُ يَفتقر إلى دليل قاطع يَدعمُه، علاوةً على ذلك، فإنَّ حصرَ المُعجزة في الجانب البَيانيِّ للقرآن الكريم يُؤدِّي إلى تصوُّر الإسلام كدين مادِّي بحت يَفتقدُ للبُعد الغَيبيِّ، ويُقلِّلُ من دور التدخُّل الإلهيِّ في شؤون الكون والبَشر. وهو ما يَتناقضُ مع تعاليمه التي تؤكِّدُ على التَّوازن بين الجوانب المادِّية والرُّوحانيّة.

٢ - التَّوازن بين المادِّية والرُّوحانيّة في الإسلام

وهذا ما أشار إليه (السَّيد محمد صادق الصَّدر) فقد تحدَّثَ عن التَّوازن بين المادِّية والرُّوحانية في الإسلام. ووفقًا له، فإنَّ وجودَ العوامل الرُّوحية يُعتبرَ أمرًا بديهيًّا للمسلمينَ، حيث إنَّ المُعجزات هي دليلٌ على وجود هذه العَوامل. ولاحظَ أنَّ القرآنَ الكريمَ يُشيرُ إلى وجود قوانينَ روحانيّة في الكون، مثل المَلائكة التي ساعدَت المُؤمنينَ يوم بدر، وأثَّرت في نتائج المَعركة. يقول تعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّـهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّـهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ**﴾ [آل عمران: ١٢٣-١٢٥]. فجَوهرُ الفَهم

الإسلاميِّ للمُعجزات يرتبطُ بالنِّظام الكونيِّ عندَ (الصَّدر)، حيث يُنظَرُ إلى المعجزات والكرامات على أنَّها جزءٌ من النِّظام الكونيِّ الذي يُثبتُ السَّيطرةَ الإلهيّةَ على كافّةِ جوانبِ الحياة[1].

كما يُوضِّحُ (الصَّدرُ) أنَّ العواملَ الرُّوحيّةَ تتفاوتُ في درجاتِ قوّتها، شأنُها شأنُ العواملِ المادِّية، لكنَّها بصورةٍ عامّة تتَّسمُ بالتفوُّق، وهذا التَّفوُّقُ يتجلَّى في قُدرتها على التّأثيرِ في الكون بشكلٍ شاملٍ، بحيثُ يُصبحُ وجودُ العواملِ الرُّوحيّة شرطًا أساسيًّا لحدوثِ المُعجزات. ويُؤكِّدُ (الصَّدرُ) أنَّ وقوعَ المُعجزةِ هو دليلٌ قاطعٌ على وجود النِّظامِ الرُّوحيِّ في الكون؛ فالمُعجزاتُ، سواء كانَت مذكورةً في النُّصوص القرآنيّة أو مُثبَتةً تاريخيًّا، تمُثِّلُ دليلاً حيًّا على سيطرة العَواملِ الرُّوحيّة على النِّظامِ الكونيِّ. ومن النُّصوص التي تَدعمُ هذا قولُه تعالى: ﴿**فَإِن يَكُن مِّنكُم مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّـهِ وَاللَّـهُ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ [الأنفال: ٦٦][2].

ويستدلُّ (الصَّدرُ) على وجود هذه القَوانينِ الرُّوحيّةِ من خلال النُّصوصِ القرآنيّة، مُشيراً إلى آياتٍ تدلُّ على تدخُّل العواملِ الرُّوحيّة في مُجرَياتِ الأحداث. ويَذكر مثالاً واضحًا في غزوة بدر، حيث نصرَ اللهُ المسلمينَ بعدَ أن أمدَّهُم بالملائكةِ كعاملٍ روحيٍّ مُؤثِّر. ويَعتبرُ (الصَّدرُ) أنَّ هذا التدخُّلَ الإلهيَّ أتاحَ للجيش الإسلاميِّ تحقيقَ النَّصرِ رغم ضَعفِهم الماديِّ، وهذا يُثبتُ أنَّ العاملَ الرُّوحيَّ يُمكنُ أن يُعوِّضَ النَّقصَ الماديَّ، ويُحدثَ تغييراً جذريًّا في النَّتائج. ويُؤكِّدُ ذلك قولُه تعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّـهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّـهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَـٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ**﴾ [آل عمران: ١٢٣][3].

٣ - المُعجِزاتُ المُتواترةُ الدّالّةُ على نبوّةِ محمدٍ ﷺ

(العلامة الطباطبائي) في تفسيره يُشيرُ إلى توجُّهِ مَن يَعتقدونَ أنَّ المُعجزاتِ المَنقولةَ عن

---

١ - راجع: السيد محمد صادق الصدر: رسائل ومقالات، إشراقات فكرية، ص.ص. ١٤٥-١٦١.

٢ - محمد صادق الصدر: رسائل ومقالات، إشراقات فكرية، ص.ص. ١٤٥-١٦١.

٣ - محمد صادق الصدر: رسائل ومقالات، إشراقات فكرية، ص.ص. ١٤٥-١٦١.

الأنبياء ليسَت سوى خرافاتٍ مُختلقةٍ - كما يَرى (طرابيشي)-، وهذا التوجُّهُ الذي يَرى أنَّ المُعجزاتِ استُخدمت لدَعمِ الدِّينِ، وتَعزيزِ مكانة القيادات الدِّينيّة، يَجعل النبوّةَ أقربَ إلى «لعبة سياسية». إلا أنَّ (الطباطبائي) يَرفض هذا الفَهمَ، مُؤكِّدًا أنَّ النُّصوصَ السَّماويّةَ والرِّواياتِ النَّبويّةَ تَتناقضُ مع هذا التأويل، ويَعزو هذا التأويلَ إلى النَّزعة المادِّيةِ التي دفعَت بعضَ النّاسِ إلى إنكارِ أيِّ شيءٍ يَتجاوزُ الطَّبيعةَ، وحصرِ تفسيرِ الظَّواهرِ الدِّينيّةِ في إطارٍ ماديٍّ. وعلى الرّغم من ذلك، يُوضِّحُ (الطباطبائيُّ) أنَّ المُعجزاتِ، بما في ذلك الإسراءُ والمعراج، تَحملُ دلالاتٍ غيبيّةً لا يُمكنُ اختزالُها في تفسيراتٍ ماديّةٍ فقط[1].

ويُوضِّحُ كلٌّ من (الإمام الغزاليِّ) و(الحضرميِّ) أنَّ إثباتَ نبوّةِ محمَّدٍ ﷺ يتمُّ من خلال مُعجزاتٍ ظاهرةٍ، مثل انشقاقِ القمرِ، وتسليمِ الحجرِ، وحنينِ الجذعِ، وتفجيرِ الماء من بين أصابعه، وغيرِها من المُعجزاتِ التي رُويت بتواترٍ عن السَّلف. هذه المُعجزاتُ نقلَها عددٌ كبيرٌ من الرُّواة عبرَ أجيالٍ، وهذا النَّقلُ جعلَها معلومةً يَقينيّةً لدى علماءِ السِّيرة. رُويت في مواقفَ حضرَها جمعٌ من الصَّحابة، مثل التجمُّعاتِ الكبيرةِ أو الغَزواتِ، وتمَّ نقلُها بدقّةٍ دونَ خلافٍ أو إنكار. وعلمُ النّاسِ بهذه المُعجزاتِ وصلَ إلى درجة اليَقينِ، سواء كانوا مُؤمنينَ أم غيرَ مُؤمنينَ. كما يُشيرُ إلى أنَّ العلمَ الضَّروريَّ بهذه المُعجزاتِ يَختلفُ حسبَ ما يتوفَّرُ لدى الأفراد من أخبارٍ مُتواترةٍ، مثلَما يَعرفُ النّاسُ عن ملوك الماضي أو أماكن بعيدة[2].

٤ - هل يَنفي القرآنُ الكريمُ وقوعَ المُعجزاتِ الحسِّية للنَّبي ﷺ؟

في الفصل الأوَّل من كتابه، يُناقشُ (جورج طرابيشي) مَفهومَ المُعجزةِ في سياق النُّبوة، مُركِّزًا على خصوصيّةِ النبيِّ محمد ﷺ. يَرى (طرابيشي) أنَّ الأنبياءَ السّابقينَ اقترنَت رسالتُهم بمُعجزاتٍ ماديّةٍ، على حين تميَّزَ النبيُّ محمَّدٌ بعدمِ تقديمِ مُعجزةٍ ماديّةٍ تُثبتُ نبوّتَه، حيثُ اقتصرَ إعجازُه على القرآن الكريم بوَصفِه الدَّليلَ الرَّئيسيَّ لرسالته. يُشير الكاتبُ إلى أنَّ العربَ في زمنِ البعثةِ كانوا يَنتظرونَ

١ - الطَّبَاطِبَائِي: تفسير الميزان، ج١، ص.ص. ٨٩-٩٠.

٢ - راجع: أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٢، ص٣٨٧. & محمد بن عمر بحرق: حدائق الأنوار ومطالع الأسرار في سيرة النبي المختار، ج١، ص١٣٠.

نبيًّا بمُعجزات خارقة، وفقًا لنُبوءات الكتب السَّماويّة، وهذا جعلَهم يُطالبونَ النبيَّ بمُعجزات ماديّة، مثل تفجير اليَنابيع وإنشاء الجنّات. وردَّ النَّبيُّ على ذلك بأنَّ المعجزات هي من أمر الله، كما قال تعالى: ﴿**قُل لَّا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ...**﴾ [الأعراف: ١٨٨].

يُوضِّحُ (طرابيشي) أنَّ التحدِّيات التي واجهَها النبيُّ من المشركينَ وأهلِ الكتاب اختلفَت؛ حيث ركَّزَ المُشركونَ على مطالبَ ماديّة، على حين تَناولَ أهلُ الكتاب أسئلةً لاهوتيّةً كطبيعة الوَحي والقيامة. يُشيرُ الكاتبُ إلى أنَّ القرآنَ أكَّدَ أنَّ المُعجزات ليسَت ضمانًا للإيمان، مُستشهدًا بالآية: ﴿**وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ**﴾ [الإسراء: ٥٩]. كما يُبرزُ القرآنُ الآياتِ الكونيّةَ كدليلٍ على قُدرة الله ووَحدانيته، لكنَّها لم تُعتبَرْ كافيةً لتَصديقِ الرِّسالةِ المُحمَّدية.

يَرى (طرابيشي) أنَّ القرآنَ قدَّمَ نفسَه كتحدٍّ لغويٍّ ومعرفيٍّ مستمرٍّ، دون استخدام مصطلح "إعجاز" في النصِّ القرآنيِّ، كما في قوله: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ**﴾ [الإسراء ٨٨]. يَخلصُ الكاتبُ إلى أنَّ فرادةَ الرِّسالةِ المُحمَّديةِ تكمُنُ في كون القرآن ذاته هو المُعجزة، حيثُ يُمثِّلُ تحدِّيًا مستمرًّا بلُغته ومعارفه عبرَ العصور، وهذا يَجعلُ التَّجربةَ النَّبويةَ المُحمَّديّةَ استثنائيّةً في التّاريخ الدِّينيِّ[1].

مناقشة وتحليل

طلبَ المشركونَ من النبيِّ ﷺ مُعجزات حسِّيةً مثلَ تفجيرِ اليَنابيع وإنشاء الجنّات، لكنَّ السِّياقَ القرآنيَّ يُوضِّحُ أنَّ هذا الطَّلبَ كان نتيجةَ عنادهم، إذ تمسَّكوا بالكفر رغم الآيات الواضحة. فقد أُعطي لهم القرآنُ، مُعجزةً لغويّةً وعقليّةً، ومع ذلك قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا**﴾ [الإسراء: ٨٩]. كما أنَّ الأُممَ السّابقةَ كفروا رغم المُعجزات، كما قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ**﴾ [الإسراء: ١٠١]. النبيُّ ﷺ أُيِّدَ بمُعجزات حسِّية مثل نزول الملائكة يومَ بدر، لكنَّ اللهَ منعَ إظهارَ معجزاتٍ أُخرى مَنعًا للعِناد، حيث إنَّ المعجزاتِ لا تضمنُ الإيمانَ بل قد تَزيدُ العِنادَ.

---

١ - راجع: طرابيشي: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص.ص. ٩-٢٧.

١ - تفسيرُ المُعجِزات النَّبوية في ضوءِ القرآن: نهجُ المُحكَماتِ والمُتشابِهات

ذكرَ صاحبُ «أجوبة الشُّبهاتِ الكلامية»، أنَّه لتفسير الآيات القرآنيّة يجبُ النظرُ إلى القرآن كوحدة متكاملة، وتفسيرُ الآيات المُتشابهة في ضوء المُحكَمات، كما ورد في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾ [آل عمران: ٧]. وتتنوَّعُ آياتُ المُعجزاتِ للنبيِّ ﷺ إلى نَوعَين: الأوّل يُثبتُ صُدورَ المُعجزات بشكلٍ واضحٍ، في حين إنَّ الثاني قد يَبدو نافيًا لها، لكنْ بالنَّظرِ إلى السِّياق، يَظهرُ أنَّ النبيَّ ﷺ لم يَنفِ المُعجزاتِ، بل أكَّدَ أنَّ حدوثَها مَشروطٌ بإذن الله[١].

وعندَما طلبَ المشركونَ مُعجزاتٍ ماديَّةً، كتَفجير الأنهار، كان هدفُهم الجدلَ والإنكارَ، وليس الإيمان، فبيَّنَ النبيُّ ﷺ أنَّ المعجزاتِ تقعُ ضمنَ قدرة الله وحدَه، وليس من اختصاصِ البَشر. وأكَّد القرآنُ إعجازَ القرآن، كما في قولِه تعالى: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ**﴾ [الإسراء: ٨٨]، كما بيَّنَ القرآنُ كيفَ اتَّهم فرعونُ موسى، عليه السلام، بالسِّحر رغمَ الآياتِ الواضحة، كما في قوله: ﴿**فَسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا**﴾ [الإسراء: ١٠١]. المُعجزاتُ تتناسَب مع طبيعةِ كلِّ عصر، ففي زمن عيسى ﷺ، كانَت مُعجزاتُه تتعلَّقُ بالطِّبِّ، على حين كانت مُعجزاتُ النبيِّ ﷺ بلاغيَّةً، لتحدِّي البلاغةِ والفَصاحة[٢].

ويَرى الدُّكتور (محمد سعيد المكاوي) أنَّ اللهَ-تعالى- منحَ لنبيِّه خوارقَ العاداتِ من باب الكرامةِ والمحبّة له، لا على سبيل التحدِّي للكافرينَ، بل كان التحدِّي في القرآن الكريم، وهو المُعجزةُ، أما خوارقُ العادات الأُخرى فكانَت كرامات[٣]، هذا، وعلى الرغم من أنَّ لكلام (مكاوي) وجاهةً، إلا أنَّ (طرابيشي) يُنكرُ النّاحيةَ الرُّوحيّةَ في الدِّين الإسلاميِّ، ويَنتزعُ منه جوهَرَه لصالحِ الماديّات فقط؛ فهو لا يَعترفُ بالأمور الخارقة للعادة بشكلٍ مُطلَق، سواء كانَت بغرض التحدِّي، أم مَحبةً وكرامةً للنبي ﷺ، لتَثبيت المؤمنينَ وطمأنتِهم.

---

١ - راجع: محمد حسن قدردان قرملكي؛ وغلام حسن محرمي: أجوبة الشبهات الكلامية، ص.ص. ٧٢-٧٥.

٢ - راجع: محمد حسن قدردان قرملكي؛ وغلام حسن محرمي: أجوبة الشبهات الكلامية، ص.ص. ٧٢-٧٥.

٣ - راجع: هل معجزات الأنبياء مستحيلة؟، ص١٥٣.

٢ - مناقشة ظاهرة تضخُّم المُعجِزاتِ في التُّراث الإسلاميِّ عندَ (طرابيشي)

يُناقِشُ (جورج طرابيشي) في الفصل الثّاني من كتابه "المُعجزة أو سبات العَقل المُسلِم" تطوُّرَ المُعجزاتِ المَنسوبةِ للنبيِّ محمَّدٍ ﷺ عبرَ الزَّمن، وكيفيّةَ تضاعُفِ هذه المُعجِزاتِ في الكتبِ المؤلَّفةِ حول سيرته. ففي سيرة (ابن هشام)، التي كُتبت في القرن الثالث الهجري، نجدُ أنَّ عددَ المُعجِزاتِ لا يَتجاوز العشرَ، مثل سلامِ الحَجر والشَّجر عليه، وتحريك الجَمادات، وتفجير الماءِ من بين أصابعه. على حين أنَّه في كتاب "أعلام النُّبوّة" لـ(الماوردي)، الذي وُضع في النِّصف الأوَّل من القرن الخامس الهجريِّ، تَضاعفَ العددُ بشكل ملحوظٍ ليَصل إلى أربعينَ مُعجزةً تركَّزَت على تكثير الطَّعام والماءِ وشِفاء المَرضى. وفي "دلائل النُّبوة" لـ(البيهقي)، الذي عاصرَ (الماوردي)، توسَّعَت المُعجزاتُ لتَشمل مزيدًا من التَّفصيل حولَ المُعجِزاتِ السّابقة، مع تَخصيص فصولٍ كاملةٍ لشَرحِ كلِّ مُعجزة.

أمّا في "الشِّفا بتعريف حقوق المصطفى" لـ(القاضي عياض)، الذي كُتب في النِّصف الأوَّل من القرن السّادسِ الهجريِّ، فنجدُ أنَّ المُعجزاتِ تضاعفَت مُجدَّدًا لتَصلَ إلى مائةٍ وعشرينَ مُعجزةً، مع التَّركيز على تأييد النبيِّ بالأشياء المادِّيّة مثلِ عَرَقِه وبُصاقه، وهو ما لم يَكن مذكورًا في الكُتب السّابقة. وقد اتَّبَع ابنُ كثيرٍ في "البداية والنهاية" منهجًا مُختلفًا، يَعتمدُ على جمع رواياتٍ مُتعدِّدةٍ حولَ المُعجزةِ الواحدة، بهَدفِ تَعزيزِ مصداقيّةِ وُقوعِها، وهذا يُضفي عليها صبغةً من اليَقينِ والإثبات.

كما يُلاحظُ (طرابيشي) أنَّ الأدبياتِ الإماميّةَ شهدَت تزايُدًا مَلحوظًا في عددِ المُعجزاتِ المنسوبةِ للأئمّةِ الاثني عشرَ، حيثُ تمَّ تَصويرُهم كمَن يمَتلكونَ قوًى خارقةً مشابهةً أو تتجاوز ما وردَ في السِّيرة النَّبوية، مثل ردِّ الشَّمسِ على الإمام عليٍّ، أو إحياء المَوتى على يدِ الأئمّة. وفي المُقابل، بقيَت الأدبياتُ السُّنيّةُ أكثرَ مادِّيّةً مُقارَنةً بالأدبيات الشِّيعيّة، حيثُ كانَت المُعجزاتُ المُرتبطةُ بالنبيِّ محمَّد ﷺ تُركِّزُ على إثبات صدقِ الدَّعوة النَّبويّة، في حين بقيَت محدودةً في المُدوَّنات التُّراثيّة، إمّا بسببِ عدمِ العنايةِ بالتَّدوينِ في القرن الهجري الأول، أو لأنَّ مقتضياتِ إظهارِ النبيِّ بالمُعجزة قد انتفَت بعد فتح مكّةَ ودخولِ العربِ في دينِ الله أفواجًا. فيما تُظهرُ هذه الاختلافاتُ بين الأدبياتِ السُّنيّةِ والشِّيعيّةِ كيف أنَّ المُعجزاتِ عادَت ضرورتُها التَّكوينيّةُ لإظهار

شأن الأئمّة فيما أنَّ المدوّنات السُّنيّة لم تكنْ تَعتني بتَوثيقِ هذه المُعجزاتِ والكراماتِ لأسباب سياسيّة.

إنَّ نظريّةَ (طرابيشي) بشأن ظاهرةِ تضخُّم المُعجزاتِ تُعَدُّ أحدَ أشكالِ إنكار المُعجزات الحسِّية؛ إذ يَرى أنَّ كثرةَ المُعجزاتِ الحسِّيّة المَنسوبةِ للنبيِّ ﷺ والأئمّة عندَ الشِّيعة، بمرورِ الزَّمن، تُثبت أنَّها مُجرَّدُ افتراءاتٍ وأساطيرَ نتجَت عن عوامل اجتماعيّة وثقافيّة داخليّة وخارجيّة. ومع ذلك، فإنَّ ثبوتَ مُعجزةٍ حسِّيةٍ واحدةٍ للنبيِّ ﷺ خلال عمره الذي امتدَّ ٦٣ عامًا، وكذلك للأئمّة والأولياء، يَنقضُ هذا الادِّعاء. وكما هو معلومٌ، فإنَّ المُوجبةَ الجزئيّةَ تَنقضُ السّالبةَ الكلِّيةَ. وبذلك، فإنَّ ثبوتَ مُعجزةٍ حسِّيّةٍ واحدةٍ يَنقضُ النَّفيَ الكلِّيَّ الذي أوردَه (جورج طرابيشي) وغيرُه، كما ذكرنا سابقًا. وعلى سبيل المثال قام الدكتور (محمد نبيل غنايم) بتَدقيقِ الرِّواياتِ بمَعاييرَ رجاليّةٍ وتاريخيّة، وتوصَّلَ إلى أنَّها بلغَت نحوَ مائةِ مُعجزةٍ حسِّيةٍ تقريبًا[1].

والمتتبِّعُ لمَنهجيّة (طرابيشي) مقارَنةً بمنهج المُحقِّقينَ من علماء ومُفكِّري الإسلام، أمثالِ (السيِّد محمد صادق الصَّدر)، و(السيِّد هاشم معروف الحسني)، و(الدكتور محمد نبيل غنايم)، سيَجد أنَّهم يُقدِّمونَ قراءةً عقلانيّةً في طول الإيمان بالغَيب: فهم يُقرُّونَ بوُجودِ مُعجزاتٍ حسِّيةٍ للنبيِّ ﷺ وآلِ البيتِ والأولياءِ من عباد الله الصّالحينَ، ولكنَّهُم يتبنَّونَ منهجَ التَّدقيقِ والتَّمحيصِ في قَبولِ الرِّواياتِ، ويَضعونَ لها شروطًا وقواعدَ علميّةً لقَبولِها. لذلك، لا يَتساهلونَ في قَبول رواياتِ المُعجزاتِ، ولا يُنكرونَها بالكلِّيّة. ونكتفي بذكر مَنهجيّة (السيِّد محمد صادق الصَّدر) في التَّعاطي مع المُعجزاتِ في المنظومة المَعرفيّة الإسلامية.

٣ - الرُّؤية النَّقدية للسيِّد (محمد صادق الصَّدر) حول المُعجزاتِ النَّبوية

يَتناول (السيِّد محمد صادق الصَّدر) في كتابه قضيّةَ المُعجزاتِ النَّبوية بمَنهجٍ نقديٍّ ومُنضبِط، بَعيدًا عن التَّسليم المُطلَق أو التَّعميم. فيُوضِّحُ أنَّ كتبَ التُّراثِ الإسلاميِّ تضمَّنَت عددًا كبيراً من الرِّوايات المَنسوبة للنبيِّ ﷺ، لكنَّ كثيراً منها موضوعٌ، ممّا يَستدعي مَوقفًا مُتفحِّصًا. ويَنسب انتشارَ

١ - راجع: محمد نبيل غنايم: المعجزات الحسية للنبي (ص) والرد على منكريها، ص٤٩١.

الأخبارِ المكذوبةِ إلى عواملَ مثلِ الدَّوافعِ المَذهبيّةِ والسِّياسيّةِ، ومُحاولاتِ تَشويهِ الدِّينِ، إضافةً إلى تساهُلِ القَصّاصينَ. ورغم ذلك، يَرى أنَّ وجودَ هذه الأخبارِ لا يَنفي وجودَ رواياتٍ صَحيحةٍ تُثبِتُ وُقوعَ مُعجزاتٍ غيرِ القرآن الكريم، مُستندًا إلى دلالةِ القرآنِ وفَهمِ المُسلمينَ الأوائل.

ويُؤكِّدُ أنَّ إثباتَ صحّةِ كلِّ روايةٍ يتطلَّبُ الالتزامَ بقواعدِ علمِ الحديث، من حيث السَّند والدَّلالة والمَنطق، مع توافُرِ القَرائنِ المُؤيِّدة. ويُشدِّدُ (السيِّد الصَّدر) على أهمِّيّةِ النَّقدِ العلميِّ، مع الإيمانِ بقُدرةِ النبيِّ ﷺ على إظهارِ المُعجزات، مُؤكِّدًا أنَّ الرِّواياتِ الضَّعيفةَ الكثيرةَ قد تُحقِّقُ تواتُرًا مَعنويًّا يُعزِّزُ صدورَ بعضِها. ويَرى أنَّ انتشارَ الرِّواياتِ في العصورِ الأولى كان نتيجةً للجوِّ الثَّقافيِّ والدِّينيِّ السّائدِ، داعيًا للتَّمييزِ بينَ الصَّحيحِ والمَوضوعِ باستخدامِ مَنهجيّةٍ علميّةٍ دَقيقة[1].

٤ - مثال: الإعجاز في تَحديد قِبلة المَسجد النبويِّ

كما ذكرنا، فإنَّ إثباتَ مُعجزةٍ حسِّيةٍ واحدةٍ للنبيِّ ﷺ يَنقضُ ادِّعاءَ (طرابيشي) بنَفيها، وسنَتناول معجزةً واحدةً حسِّيةً للنبيِّ ﷺ باقيةً وخالدةً إلى يَومنا هذا، وهي تَحديدُ قِبلةِ جامعِ المدينةِ المنوَّرة، في مقالته، يُناقش الشَّيخُ (حسن زادة آملي) تحديدَ قِبلةِ المسجدِ النبويِّ، مُشيرًا إلى التحوُّلِ الإلهيِّ من استقبالِ بيتِ المَقدس إلى الكعبة، مما رسَّخَ الكعبةَ كمَركزٍ رُوحيٍّ للمُسلمين. يُبرِزُ النصُّ دقّةَ النبيِّ ﷺ في تحديدِ القبلةِ دونَ استخدامِ أدواتٍ علميّة، وهذا يُظهر وحيًا إلهيًّا يَتجاوز الوسائلَ البشريّةَ. يُؤكِّدُ الشَّيخُ أنَّ هذا التَّحديدَ طابقَ لاحقًا الحساباتِ العلميّةَ الدَّقيقةَ التي أجراها علماءُ مثل (البيروني) باستخدامِ الفَلك والجغرافيا. يَستعرض النصُّ أيضًا جدلَ العلماءِ حولَ القبلة، مثل رأي (شاذان بن جبريل) الذي رفضَه (السمهودي) و(ابن بطوطة)، مُؤكِّدًا أنَّ القبلةَ مقطوعٌ بها بوَحي إلهيٍّ دون اجتهاد. النصُّ يدمجُ البُعدَ العلميَّ والرُّوحانيَّ، مُشدِّدًا على أنَّ الإيمانَ بوَحي الله يُعزِّزُ فهمَ هذه المُعجزةِ، حيث أظهرَت توجيهاتُ النبيِّ طابعًا إلهيًّا فريدًا ودِقّةً مُطلَقة[2].

---

١ - راجع: محمد صادق الصدر: رسائل ومقالات، ص.ص. ١٧٢-١٧٥. وراجع أيضًا: هاشم معروف الحسني: الموضوعات في الآثار والأخبار.

٢ - راجع: «بناء مسجد المدينة وتعيين القبلة فيه بأمر من رسول الله ﷺ»، مجلة آفاق الحضارة الاسلامية، العدد١.

٥ - علاقة المسلمين الأعاجمِ بظاهرة تضخُّمِ المُعجزات عند (طرابيشي)

في الفصل الأخير من كتابه، يُحاولُ (طرابيشي) تفسيرَ مَنطق المُعجزة في الإسلام، حيثُ يَرى أنَّه في المَرحلة الأولى من الدَّعوة الإسلاميّة كان القرآنُ هو المُعجزة الرَّئيسية، إذ أُنزِلَ بلسانٍ عربيٍّ مُبينٍ لقومٍ يَفهمونَ العربيّةَ. ومع اتِّساعِ نطاق الإسلام بدءًا من النِّصف الثّاني للقرن الثّاني الهجريِّ، ودُخولِ كثيرٍ من الأعاجم في الدِّين، لم تَعُدْ مُعجزةُ القرآن وحدَها كافيةً لإقناع هؤلاء الذينَ لا يَفهمونَ العربيّةَ. لذلك، تمَّ إضافةُ طابعِ المُعجزاتِ الحسِّية وإلحاقها بالنبيِّ محمد ﷺ، فأدَّى ذلكَ إلى ظهور صورة النبيِّ كصاحبِ مُعجزاتٍ لا تتقيَّدُ بشرطِ اللُّغة. هذه الصُّورةُ هي التي سادَت في مرحلة «الفتوحات الإسلامية»، حيثُ تمَّ تعزيزُ مكانة المُعجزاتِ النَّبويّة وتَقديسُها، وارتفعَ احترامُ الأحاديث النَّبوية إلى درجة أنَّ بعضَ الأصوليِّينَ أصبَحوا يُجيزونَ نسخَ القرآن بالسُّنّة. وعلى الرغم من أنَّ صُحُفَ الحديث الأولى كانَت تَحتوي على عشرات قليلة من الأحاديث، إلاّ أنَّه مع مرور الوَقت، وتَحديدًا في النِّصف الثاني من القرن الثاني الهجريِّ، تجاوَزَ عددُ الأحاديثِ الأربعينَ ألفَ حديث[1].

٦ - مناقشة ظاهرة الوَضع وأثرُها في "تضخُّم المُعجزات"

يَتناول الكتابُ ظاهرةَ الوضعِ في الرِّوايات الدِّينيّة وأثرَها على فَهم المُعجزاتِ الحسِّية للنبيِّ ﷺ، حيث يَرى (طرابيشي) أنَّ اختلاقَ المُعجزات كان بهدف استمالة الأعاجم غيرِ النّاطقينَ بالعربيّة، مُعتمدًا على هذا الزَّعم لإنكار تلك المُعجزات جملةً. فضلاً عمّا مرَّ أنَّ هذا الطَّرحَ يَتجاهل أنَّ إثباتَ مُعجزةٍ حسِّية واحدة كفيلٌ بنَقضِ دَعواهُ، فإنَّ هناك احتمالاً عقلائيًّا آخرَ هو أنَّ الحكمةَ من إثبات المُعجزات قد تَشمل تَطمينَ قلوبِ غيرِ العَرب، كما استُخدمت الزَّكاةُ لاستمالة المؤلَّفة قلوبُهم. لقد كان القصّاصونَ في مقدِّمة الوَضّاعينَ؛ إذ لجؤوا إلى تَضخيم الرِّواياتِ واختلاق الكرامات والمُعجزات، بغَرض إثارة إعجاب الجماهير، وتَعزيز مكانة شخصيّات دينيّة مُواليةٍ للسُّلطة، ممّا أدَّى إلى تشويهِ النُّصوصِ الأصليّة، كما لعبَت الانتماءاتُ القوميّةُ والعِرقيّةُ

١ - راجع: طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل، ص.ص. ١٦٤-١٧٩.

دورًا في تعزيزِ الوَضع، حيث نُسبت الأفضليّةُ لبعض الأقوامِ أو اللُّغات (كما في سياق تنافُسِ الفُرسِ والعَربِ على خلفيّةِ تَنافُسِ الأمينِ والمأمون)، وهذا عكسَ تعصُّبًا بَعيدًا عن جوهر الدِّين.

هذا الوضعَ لم يكنْ مُجرَّدَ تصرُّفاتٍ فرديّة، بل أصبحَ خطابًا جماعيًّا، وظَّفتْه السُّلطاتُ الحاكمةُ لتحقيق مكاسبَ سياسيّة وأيدولوجية، لعلَّه كان يَهدف إلى إضافة هالةٍ من القَداسة تُنافِسُ قداسةَ أئمّةِ أهلِ البَيت، فاختلطَ الموضوعُ بالحَقيقيِّ.

أمّا (طرابيشي)، فإشكاليّتُه تمتدُّ إلى تَحميله المسؤوليّةَ للمَنظومة الرِّوائيّة بأكملها، رافضًا التَّفريقَ بين الصَّحيح والمَوضوع، ممّا يُؤدِّي إلى تَعميمٍ مُفرِطٍ يُفقِدُ التَّقييمَ النَّقدي توازنَه. اجتهادُه في تفسير النصِّ القرآنيِّ كذلك يَفتقر إلى دليلٍ قطعيٍّ يَدعم تأويلاته، إذ أغفلَ قاعدةَ ردِّ المُتشابه إلى المُحكَم التي تُعد مَنهجًا رئيسيًّا في الفَهم الدِّينيّ. وبالتالي فإنّ نهج (طرابيشي) يَميل إلى التَّجريد المُفرِط دون مُراعاةِ أُسس التَّوثيقِ أو التَّفسير المُتكامل.

ثانيا: المُعجزات والكرامات في المُدوَّنات الحَديثيّة والتُّراثية

منذُ النِّصف الثاني من القرن الرابع الهجريِّ، ظهرَ تحوُّلٌ فكريٌّ عندَ الشِّيعة الإماميّة، أتاحَتْه الحُرِّيةُ الدِّينيةُ التي تمتَّع بها رموزُ الطّائفة إبّانَ حُكم الدَّولة البُويهيّة، ما أتاحَ لهم فرصةَ إظهار أفكارهم التي كانت تحتَ طائلة الرَّقابة من السُّلطات الحاكمة، بصفتها أُسسًا للإثارة والتمرُّد، فأُضيفت تنظيراتٌ أوسعُ وأبعادٌ جديدةٌ مُكمِّلةٌ للمَفاهيم السّابقة، منها ما تجلَّى في ثقافة كتبِ المُعجزات كحاجةٍ كلاميّةٍ واجتماعية.

فالمُعجزةُ في جَوهرها واحدةٌ، لكنَّها تتنوَّعُ في أدوارها؛ فتُخاطبُ غيرَ المُؤمنِ لإثبات الرِّسالة، وتُعزِّزُ في الوقت ذاته الاطمئنانَ لدى المؤمنينَ. هذا التحوُّلُ سجَّلَ لحظاتٍ فارقةً في العلاقة بين الإنسان والعالَم الغيبيِّ، وأسهمَ في نشر ثقافةٍ رُوحيّة تُعزِّزُ الإيمانَ وتردُّ على المُنكرينَ. وكُتبُ المُعجزات الشِّيعيّةُ ركَّزَت على توثيق هذه الأحداث بدايةً من القرن الرابع الهجريِّ، لخَلق وَعيٍ رُوحانيٍّ مُرتبطٍ بالإيمان الغَيبيِّ داخلَ المُجتمع. كما أنَّ المُصنَّفات السُّنيّةَ أدَّت دورًا مُشابهًا في بعض الأوقات، تظهرُ منه أهمِّيةُ هذا النَّهجِ المشترك في الفكرِ الإسلاميّ.

١ - مُؤلَّفات المُعجزات والكرامات في التُّراث الإسلامي

جاء الحديثُ عن المُعجزات والكرامات عندَ السُّنة إمّا ضمنَ كتبِ الحديثِ والسِّيَرِ والعَقائد أو في مُؤلَّفاتٍ خاصّة. من المُؤلَّفات الخاصة في الإعجاز: «دلائل النبوة» لـ(الفريابي) (٢١٢هـ)، "آيات النبي" لـ(المدائني) (٢٢٥هـ)، «أعلام النبوة» لـ(داود الأصبهاني) (٢٧٠هـ) و(ابن قتيبة) (٢٧٦هـ)، ثم «أعلام النبوة» لـ(ابن أبي حاتم) (٣٢٧هـ) و(أبي بكر بن أبي الدُّنيا) (٢٨١هـ)، و(أبي نعيم الأصبهاني) (٤٣٠هـ)[١].

وفي القرنينِ الثالث والرابعِ الهجريَّين، برزَتْ أربعةُ كتبٍ حديثيّةٍ كُبرى في الفِكرِ الإماميِّ تُسمَّى بالكتبِ الأربعة، وكانت سببًا رئيسيًّا في نشوء نهضةٍ علميّةٍ كبيرة عندَ الإماميّة؛ إذ بَنت تصوُّرَهم عن دور الإمامِ الإلهيِّ، من حيثُ ولايتُه وقيادتُه وفِقهُه وعِصمتُه، وترتَّبَ عليه انتشارُ ثقافة المُعجزِ بعدَ ذلك، «ثم بدأ منذُ النِّصف الثاني من القرن الخامسِ الهجريِّ، وأوائلِ القَرنِ السّادسِ الهجريِّ، تحوُّلٌ نحوَ مفهومٍ آخرَ حولَ الإمامِ، يُشكِّلُ تتمّةً للمَفاهيمِ السّابقة، وليسَ إلغاءً لها بالكلِّية، وقد تكفَّلَ بهذا التحوُّلِ كُتّابُ المُعجزِ وثقافتُه الناشئة عنه عندَ الشِّيعةِ الإمامية[٢].

ويَستعرضُ السيِّدُ (حكمت صاحب البخاتي) تاريخَ كُتبِ المُعجزاتِ بدايةً من القرن الثالث إلى القرن الحادي عشر الهجري. تناولَت المُؤلَّفاتُ الشِّيعيّةُ موضوعَ المُعجزاتِ والكراماتِ بشكلٍ بارز، حيث ظهرَت كتبٌ مُستقلّةٌ وأُخرى تطرَّقَت للمُعجزاتِ ضمنَ أبوابها. ومن أبرز هذه الكُتب: «بصائر الدَّرجات» لـ(محمد بن الحسن بن فروخ الصفّار) (٢٩٠هـ)، و«إثبات الوصيّة» لـ(المسعودي) (٣٤٦هـ)، و«دلائل الإمامة» لـ(الطَّبري الصَّغير) و«نوادر المعجزات» لـ(محمد بن جرير الطَّبري الآملي الكبير) (القرن الرابع الهجري). كذلك فإنَّ كتبًا مثل: «الأمالي» و«عيون أخبار الرضا» و«كمال الدِّين وتمام النِّعمة» لـ(الشيخ الصدوق) (٣٨١هـ) تضمَّنَت أبوابًا عن المُعجزاتِ، بالإضافة إلى «خصائص الأئمة» المنسوبِ لـ(الشَّريف الرَّضي) (٤٠٦هـ)، و«عيون المُعجزات» المنسوب لـ(الشيخ حسين عبد الوهاب) (القرن الخامس الهجري). ومن الأعمال

١ - انظر: أحمد بن محمد فكير: «من مصادر السيرة النبوية .. كتب دلائل النبوة».

٢ - انظر: أحمد بن محمد فكير: «من مصادر السيرة النبوية .. كتب دلائل النبوة».

الأخرى: «الإرشاد والزهر في المعجزات» لـ(الشيخ المفيد) (٤١٣هـ)، و«الاقتصاد فيما يتعلَّق بالاعتقاد» لـ(أبي جعفر الطُّوسي) (٤٦٠هـ)، و«أعلام الورى بأعلام الهدى» لـ(الشيخ الطَّبرسي) (٥٤٨هـ).

ويُشير (بخاتي) إلى أنَّه وردَ ذِكرُ المُعجزاتِ في «تمهيد الأصول» لـ(نصير الدِّين الطُّوسي) (٦٧٢هـ)، و«كشف الغُمّة في معرفة الأئمّة» لـ(علي بن عيسى الإربلي) (٩٦٣هـ). أخيرًا، تُعَدُّ كتبٌ مثل: "بحار الأنوار» لـ(الشَّيخ محمد باقر المجلسي) (١١٠١هـ)، و«مدينة المعاجز» لـ(السيِّد هاشم البَحراني) (١١٠٩هـ)، و«العوالم» لـ(الشَّيخ عبد الله البَحراني) (١١٣٠هـ) من أبرز المَصادرِ المُتخصِّصة.

ويَرى (بخاتي) أنَّ المؤلَّفاتِ العديدةَ عن المُعجزات، خاصّةً في القرن السّادسِ الهجريِّ، انتشرَت فيها ثقافةُ المُعجزِ. ويَستدلُّ بما لاحظَه الشَّيخُ (أبو عبد الله الحسين بن جبير)، من أعلام القرنِ السّادسِ الهجريِّ، عن هيمنةِ وسعةِ انتشارِ هذه الثَّقافة في عصره، حين يتحدَّثُ عن ألفِ مُصنَّفٍ في المناقبِ والمُعجزات قد اطَّلَع عليها، ولعلَّه طالعَ الكثيرَ منها عندَ شروعِهِ في تأليفِ كتابِه «منتخب المَناقب في فضائل أهلِ البَيت»[1]، في نفسِ السِّياقِ الذي يَظهر من اسمِ الكتابِ، وهو محاولةٌ لفَصلِ المُعجزاتِ المُدَّعاةِ والمكذوبةِ، بدوافعَ شعبويّةٍ وسياسيّةٍ، عن المعجزاتِ والكراماتِ والمَناقبِ المُوثَّقةِ والحَقيقيّة.

٢ - إحصاء مُعجزاتِ الأئمّةِ الاثني عشرَ وفقَ المصادر الشِّيعيّة

يتَّفقُ كثيرٌ من المصادر الشِّيعيّةِ على إسناد عددٍ كبيرٍ من المُعجزاتِ للأئمّة الاثني عشرَ، لكن الأعدادَ تختلفُ باختلافِ المؤلِّفينَ والمَراحلِ التّاريخيّة. فقد أوردَ (الخَصيبيُّ) في كتابه «الهداية الكبرى» أكثرَ من مائة مُعجزة، على حين ذكرَ كتابُ «نوادر المُعجزات» حوالي ٢٥٠ مُعجزةً. أمّا (الطَّبريُّ الشِّيعيُّ الصَّغير) في كتابه «دلائل الإمامة»، فقد زادَ العددَ إلى ما يتجاوزُ ٣٠٠ معجزةٍ.

---

١ - انظر: أحمد بن محمد فكير: «من مصادر السيرة النبوية .. كتب دلائل النبوة»، موقع الرابطة المحمدية للعلماء، <https://goo.su/Skapl>

والكتابُ الأبرزُ في هذا السِّياق هو «مدينة المَعاجز» لـ(البَحراني)، الذي جمعَ الرِّواياتِ من القرن الثاني إلى الحادي عشرَ الهجريّ، ووثَّقَ ٢٠٦٣ معجزةً مُوزَّعةً على ثمانية مُجلَّداتٍ. تَوزيعُ هذه المُعجزاتِ جاء كالتالي:

الإمام عليُّ بن أبي طالب: ٥٥٥ معجزة، الإمام الحسن بن علي: ٩٩ معجزة. الإمام الحسين بن علي: ١٩٣ معجزة. الإمام زين العابدين: ١٠٦ معجزات. الإمام محمد الباقر: ١١٦ معجزة.

الإمام جعفر الصادق: ٢٦٣ معجزة. الإمام موسى الكاظم: ١٣٢ معجزة. الإمام علي الرِّضا: ١٦١ معجزة. الإمام محمد الجواد: ٨٤ معجزة. الإمام عليّ الهادي: ٩٣ معجزة. الإمام الحسن العسكري: ١٣٤ معجزة. الإمام محمد المهدي: ١٢٧ معجزة.[1]

تُظهِرُ من حيثُ المَبدأُ هذه الإحصاءاتُ مدى أهمِّيةِ المُعجزاتِ في الفكرِ الشِّيعيِّ، بوَصفِها أحدَ الأدلّة على أحَقِّيةِ الأئمّةِ بالإمامة، حيثُ كانَت جزءًا أساسيًّا من الخطاب الدِّينيِّ والتَّوثيقِ العَقائديِّ على مدار التّاريخِ الإسلاميِّ، كما أنَّ التَّصاعُدَ العَدديَّ يتَّسِقُ معَ التقدُّمِ في سعةِ اطِّلاعِ المُصنِّفينَ، بسبب تطوُّرِ صناعةِ الورق، واعتناءِ السُّلطاتِ بإقامة المكتباتِ، والإنفاقِ على قطّاعِ التَّدوينِ بما تضمَّنَه من أنشطةٍ، مثل النَّسخِ والوِراقةِ وتجارةِ الكُتبِ والتَّصنيف.

ثالثًا: تأمُّلات في كتاب «الخرائج والجرائح» لـ(الراوندي) (رؤية نقديّة وتحليليّة)

كان أبو الحسين سعيدُ بنُ عبدِ الله بنِ الحُسينِ بنِ هبةِ الله بنِ الحسنِ، المَعروف بـ(القطب الرّاوندي) (ت٥٧٣هـ)، من علماءِ القرنِ السّادسِ الهجريِّ، وصفَه الشَّيخُ (الأمينيُّ) بقولِه: «إمامٌ من أئمّةِ المَذهبِ، وعَينٌ من عُيونِ الطّائفةِ، وأوحديٌّ من أساتذةِ الفِقهِ والحَديثِ،

١ - راجع: إيمان صالح سالم العلواني: «معجزات الأئمة ودلالتها على الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية: عرض ونقد»، مجلة جامعة أم القرى للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، العدد: ٧٧، ص.ص. ٢٨٦-٢٨٧.

وعبقريٌّ من رجالات العلم والأدب، لا يُلحَقُ شَأْوُه في مآثره الجَمّة...»[1]، و«الخرائج والجرائح» أحدُ مصادر التُّراث المُهمّة عندَ علماء المَذهب الإماميِّ؛ حيثُ يُعدُّ مَرجعًا أساسيًّا لكثيرٍ من الرِّواياتِ والأحاديثِ التي استعانَ بها العلماءُ والمُصنِّفونَ عند تناوُلِ مُعجزاتِ النبيِّ والأئمّةِ.

١ - فلسفة المُعجِز عندَ الرّاونديّ

أسهَمَ (قطبُ الدِّين الرّاونديُّ) بشكلٍ كبيرٍ في نشر ثقافة المُعجزِ في الأوساط الشِّيعيّة، سواء من النّاحية الفنيّة وهيكليّة الكتاب وتقسيمه وتَمييزه، أم من الناحية المَوضوعيّة. وقد أصبحَ هذا الفنُّ مُستقلاًّ بذاته، مُتطوِّرًا عن كتب شعراء المَدائح النبويّة السُّنيّة التي تَخلو من إقامة الحججِ والبرَاهين، ومُفصّلاً بشكلٍ أكبرَ لأحداث المُعجزات وتفاصيلها، مقارَنةً بكتُبِ المَناقبِ العامّة. ويَعود ذلك إلى نُبوغِ (الرّاونديِّ) في عِلمِ الكلامِ وغيره من العلوم التي تتطلَّبُ هذا الحضورَ القويَّ، نظرًا لاعتمادِ ثقافة المُعجزِ على الغَيبِ واللامَعقولِ؛ حيثُ «استطاعَ التَّوفيقَ بين المُعجزاتِ والدَّلائلِ والمَسائلِ الكلاميّة الواردةِ عليها»[2].

٢ - المُستند الرِّوائيُّ عند الرّاونديّ (رؤية تحليلية نقديّة)

أ - اعتمادُه على روايات «بصائر الدَّرجات»

تُعَدُّ مسألةُ الإمامة من أبرز القَضايا في الفِكرِ الشِّيعيِّ، حيثُ يتصدَّرُ الحديثُ عنها في التُّراث الشِّيعيِّ عبرَ آلاف الرِّواياتِ التي تتناولُ جوانبَ مُتعدِّدةً منها، كالعصمة والكرامات، ويُعدُّ كتاب "بصائر الدَّرجات" لـ(محمد بن الحسن الصفّار) من الكُتبِ المؤثِّرة التي قدَّمَت تصوُّرًا مُختلفًا للأئمّة، واعتمدَ عليها علماءُ مثلُ (الرّاوندي) و(الكليني) لكونها تتناسبُ معَ مَنهجِهم في قَبولِ الأخبارِ بناءً على جمع القَرائنِ والطّمأنينة.

---

١ - عبد الحسين الأميني: الغدير، ج٥، ص٣٧٩.

٢ - حكمت صاحب البخاتي: المصنَّفات في المعجزات وأثرها في ثقافة المعجز عند الشيعة الإماميّة.

يَقول (الرّاونديُّ): «إنَّ هذه أحاديثُ هائلةٌ، مَهولةٌ، فإنَّها من المُشكلاتِ التي تتهافَتُ فيها العقولُ، لكَونها من المُعضِلاتِ، وقد كان الشَّيخُ الصَّدوقُ سعدُ بنُ عبدِ الله بنِ أبي خلفٍ الأشعريُّ ذكرَها في كتاب البَصائر، وأوردَها الشَّيخُ الثِّقةُ محمَّدُ بنُ الحسنِ الصَّفارُ في كتاب بَصائر الدَّرجات، وكلاهُما لم يكنْ غاليًا ولا قاليًا»[1].

ويَرى الباحثُ اللُّبنانيُّ الدكتور (وجيه قانصو) أنَّ كتابَ «بصائر الدَّرجات» لعبَ دورًا محوريًّا في التَّحوُّلات الفكريّة الشِّيعيّة في القرن الثالث الهجريِّ، حيث رسَّخَ مفهومَ الإمامة كحَقيقة أبديّة تتجاوزُ الزَّمانَ والمكانَ، وأسَّسَ لفكرة أنَّ الإمامةَ رُتبةٌ وجوديّةٌ في نظام الكون، فقَلَّلَ من أهمِّيةِ الغَيبةِ الحسِّيّة للإمام الثاني عشرَ، ودَعا (الصفّار) إلى قَبولِ جميعِ الرِّواياتِ الواردة عن الأئمّة دونَ تَمحيصٍ، حتى لو تعارَضَتْ مع العقلِ أو العُرف، وهو ما يَتناقضُ مع كتاب المَحاسنِ للبرقيِّ، الذي اعتمدَ العقلَ والقرآنَ كمرجعيّات رئيسيّة، إلا أنَّ «بصائر الدَّرجات» أحدثَ نقلةً نوعيّةً في الوَعي الإماميِّ، حيثُ كرَّسَ حقيقةَ أنَّ الإمامةَ أمرٌ غيبيٌّ إلهيٌّ، فاستعادَتِ الرِّواياتُ الصّادرةُ عن الأئمّة التأثيرَ والقُدسيّةَ التي كانَت للنبيِّ الأكرم ﷺ[2]. من جانبه، انتقدَ الأستاذُ (غالب الشابندر) الكتابَ، واعتبرَه "سيِّئَ الصِّيت»، مُشيراً إلى «تساهُلِ» (الصفّار) في نقلِ الرِّواياتِ، وامتلاءِ الكتابِ بأخبار غريبة، وهو ما أكَّدَ عليه (محمد باقر البهبودي) في نقدِه لنَهجِ (الصفّار) في معرفة الحديثِ. إلا أنَّ التَّواتُرَ الحاصلَ في أكثرَ من واقعةٍ يُعطي نوعًا من الاطمئنانِ إلى حدوثِ هذه الكراماتِ بشكلٍ واقعيّ[3].

رابعًا: أثرُ المُعجزاتِ الحسِّيةِ في سلوك الفَرد والمُجتمع

تُعدُّ المُعجزاتُ الحسِّيةُ وسيلةً فعّالةً لزيادة إيمانِ المُؤمنِ وتَقويةِ يَقينه بالله -عزَّ وجلّ-، حيثُ تُمثِّلُ دليلاً قاطعًا على صدق رسالةِ النبيِّ ﷺ، أو ولايةِ الوليِّ؛ فمن خلالِ المُعجزاتِ، يتعمَّقُ إيمانُ المُؤمنِ، ويَزداد يَقينُه بالحقِّ الذي جاءَ به النبيُّ، ويَثبتُ في قلبه صدقُ رسالتِه. كما أشار

١ - الراوندي: الخرائج والجرائح، ج١، ص٩.

٢ - وجيه قانصو: الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ: ص.ص. ٣٨٨-٤٠٠.

٣ - غالب الشابندر: «مصحف فاطمة (الجعفري) هل هو موجود حقًا؟

ابنُ أبي العزِّ الحنفيُّ إلى أنَّ المُعجزاتِ تُمَيِّزُ بينَ الصّادقِ والكاذبِ، فالكاذبُ تَتناقضُ أقوالُه وأفعالُه، على حين تُؤكِّدُ المُعجزاتُ صِدقَ النبيِّ[1] بالنِّسبةِ للمُؤمنِ، تَمثُّلُ المُعجزاتُ بركاتٍ تَزيدُ من جمالِ إيمانِه، على حين تُعتبرُ للمُكذِّبينَ إنذارًا بعَواقبِ العَذابِ الإلهيِّ؛ إذ تُظهرُ المُعجزاتُ بشكلٍ قاطعٍ صِدقَ النبيِّ، وهذا يُعزِّزُ إيمانَ المُسلمِ ويُثبِّتُ يَقينَه بأنَّه على الحقِّ.

عندَما يَشهد المؤمنُ المُعجزاتِ والآياتِ الواضحةَ، التي جاء بها النبيُّ ﷺ، يَزدادُ يَقينُه ويَثبتُ على الحقِّ في مواجهةِ الشُّبهاتِ والاعتراضاتِ؛ فالمُعجزاتُ تُعدُّ دليلاً قاطعًا على صِدقِ الرِّسالةِ، وهذا يُعزِّزُ قدرةَ المؤمنِ على مُواجَهةِ الشُّكوكِ، ويُزوِّدُه بالمَنطقِ والقُدرةِ على مُحاجّةِ المُعارضينَ. يقول اللهُ-تعالى- في كتابه الكريم: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا**﴾ [النساء: ١٧٤]؛ إذ يُفهَم من البرُهانِ المُعجزاتُ التي جاءَ بها النبيُّ ﷺ، والتي تُظهرُ صِدقَ دَعوتِه. والنُّورُ المَقصودُ في الآية هو القرآنُ الكريم، الذي يُمثِّلُ دليلاً عقليًّا ونقليًّا على الحقيقةِ التي جاءَ بها النبيُّ ﷺ، ويَمنح المؤمنَ القُدرةَ على التَّمييزِ بينَ الحقِّ والباطلِ.

وقد أشار (ابنُ تيميّة) إلى أنَّ إعراضَ الكُفّارِ عن استماعِ القرآنِ، أو رفضَهم للآثارِ المأثورةِ عن الأنبياءِ، لا يَمنعُ من إقامةِ الحُجّةِ عليهم، لأنَّ الأدلّةَ مُتوفِّرةٌ على الحقِّ، والمُكذِّبونَ غيرُ قادرينَ على دحضِ هذه الأدلّة. فالمُعجزاتُ تُعدُّ من أبرزِ وسائلِ إثباتِ صدقِ النبيِّ، صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، وتُظهرُ لمَنْ يُشكِّكُ في دعوتِه أنَّ الحقَّ واضحٌ لا لبسَ فيه[2].

الخاتمة

اتَّضح لنا من هذا البَحث:

١. أنَّ الله-تعالى- أيَّدَ رسولَه بمُعجزاتٍ مَعنويّةٍ وحسِّيةٍ معًا، وكذلك أنعمَ على عبادِه الصّالحينَ

١ - راجع: ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، ج١، ص١٤١.

٢ - راجع: ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص٩٩.

بكراماتٍ، حُبًّا لهم، وتَطمينًا لنُفوسِهم، وتَرسيخًا للصِّلةِ بينَ السَّماءِ والأرض.

٢. أنَّ القرآنَ الكريمَ هو أعظَمُ مُعجزةٍ للنبيِّ ﷺ، لكنَّه ليسَ المُعجِزةَ الوحيدةَ له.

٣. أنَّ المُعجزاتِ الحسِّيةَ للنبيِّ ﷺ وكراماتِ الأولياءِ ليسَت بالعددِ الهائلِ، الذي أوصلَه البعضُ إلى الآلافِ من خوارقِ العاداتِ المَبثوثةِ في بطونِ الكُتبِ دونَ تمَحيصٍ وتَدقيق، وتساهَلَ في قَبولِ الرِّواياتِ. وقد قام باحثونَ، بعدَ تدقيقٍ وإحصاءٍ لمُعجزاتِ النبيِّ ﷺ، بتَحديدِ أنَّ الصَّحيحَ منها يُقاربُ المائةَ، وهذا مَعقولٌ ومنطقيٌّ؛ فعُمرُ النبيِّ ﷺ كان ٦٣ عامًا، وما مرَّ به النبيُّ ﷺ وأصحابُه من محَنٍ وابتلاءاتٍ، من أجلِ نشرِ الدَّعوة، يَستدعي التدخُّلَ الإلهيَّ في مواطنِ الشِّدةِ والحاجةِ الشَّديدة، كرامةً ومحبّةً للنبيِّ ﷺ، وتطمينًا لقلبِه وتَثبيتًا للمُؤمنينَ. وهذا لا يَتنافى مع مبدأِ السَّعي والأخذِ بالأسباب؛ فمَزجُ العَقلانيّةِ معَ الإيمانِ بالغَيبِ من دلائلِ النُّبوةِ، ومن سُننِ الأنبياءِ العَمليّة؛ ففي وقتِ الشِّدةِ والمَعارك معَ الأعداءِ يأتي الدَّعمُ الإلهيُّ، وكذلك الحالُ مع أئمّةِ آلِ البَيتِ وأولياءِ الله الصّالحينَ.

٤. أنَّ مجموعَ رواياتِ المُعجزاتِ وتعدُّدَ طُرقِها يَنقلُها من الآحادِ إلى التَّواترِ المَعنويِّ بعدَ فَحصِها وتَنقيحِها والتأكُّدِ من عدمِ وجودِ شُبهةٍ سياسيّةٍ أو مَذهبيّةٍ تسبَّبَت في ضَعفِها، ومع عَرضِها على التَّفسيراتِ العلميّة؛ فإذا عجزَ العِلمُ عن تَفسيرِها، دخلَت في حيِّزِ التَّفسيرِ الغَيبيِّ، كونها أمرًا خارقًا للعادة.

أدَّى فقدانُ العقلِ الحداثيِّ البراهينَ الصَّحيحةَ إلى إنكارِه للمُعجزاتِ الحسِّيةِ والكرامات، بسببِ كونِه عقلاً أداتيًّا اختزاليًّا، يَختزلُ صورةَ النبيِّ الأكرم، صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، في المَقامِ البشريِّ دونَ الجانبِ الرُّوحيِّ، ويَنظر للتُّراثِ الإسلاميِّ بعَينِ المَنظومةِ المَعرفيّةِ المادِّية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

■ جورج طرابيشي: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

■ محمد صادق الصدر: رسائل ومقالات: إشراقات فكرية، تح. مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر، مدين للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ط١، ٢٠١٤م.

■ محمد بن علي اليولو الجزولي: "من آراء (جورج طرابيشي) في السيرة النبوية من خلال كتابه (المعجزة أو سبات العقل في الإسلام) - عرض ونقد"، مجلة مركز ابن القطان للدراسات والأبحاث في الحديث، ٣٠ أكتوبر ٢٠٢٣.

■ علي الرباني الكالبايكاني: تلخيص محاضرات في الإلهيات لـ(الشيخ جعفر السبحاني)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ط١، ١٤٢١هـ.ش.

■ محمد حسين الطَبَّاطِبَائِي: تفسير الميزان، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، قم المقدسة، ط٣، ٢٠٠١م.

■ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لا ط، لا ت.

■ محمد بن عمر بحرق الحضرمي: حدائق الأنوار، تح. محمد عزقول، دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤١٩ هـ.ق.

■ محمد حسن قدردان قرملكي؛ وغلام حسن محرمي: أجوبة الشبهات الكلامية، تر. السيد

علي حسن مطر الهاشمي. دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، كربلاء، ط١، ١٤٣٧ هـ.ق.

■ محمد سعيد المكاوي: هل معجزات الأنبياء مستحيلة؟، نشر على منصة أمازون كيندل للكتب الرقمية، ٢٢ أبريل ٢٠٢٠.

■ محمد نبيل غنايم: «المعجزات الحسية للنبي (ص) والرد على منكريها»، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الرابع، ١٤٠٩ هـ.ق.

■ هاشم معروف الحسني: الموضوعات في الآثار والأخبار: عرض ودراسة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

■ حسن زادة آملي: "بناء مسجد المدينة وتعيين القبلة فيه بأمر من رسول الله (ص)"، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد (١)، لا ت.

■ أحمد بن محمد فكير: "من مصادر السيرة النبوية: كتب دلائل النبوة"، موقع الرابطة المحمدية للعلماء، ١٢ يناير ٢٠٢٤.

■ حكمت صاحب البخاتي: "المصنَّفات في المعجزات وأثرها في ثقافة المعجز عند الشيعة الإماميّة." مجلة نصوص معاصرة، العدد (٦٦).

■ عبد الحسين الأميني: الغدير في الكتاب والسنة والأدب، مؤسسة الأعلمي، بيروت ط٤، ١٩٩٧م.

■ قطب الدين الراوندي: الخرائج والجرائح، تح. مؤسسة الإمام المهدي، المطبعة العلمية، قم، ط١، ١٤٠٩هـ.ق.

■ يحيى محمد: مشكلة الحديث، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

■ وجيه قانصو: الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١٦م.

■ غالب الشابندر: «مصحف فاطمة (الجعفري) هل هو موجود حقًا؟ (٢)»، مجلة إيلاف، ٢٤ يناير ٢٠٠٧.

■ ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، تح. شعيب الأرنؤوط؛ وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

■ تقي الدين ابن تيمية: الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لا ط، لا ت.

■ إيمان صالح سالم العلواني: "معجزات الأئمة ودلالتها على الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية - عرض ونقد"، مجلة جامعة أم القرى للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، العدد (٧٧)، شوال ١٤٤٠/يونيو ٢٠١٩.

النَّقد الفلسفيُّ والتّاريخيُّ لنظريّةِ (هيوم) حول المُعجِزات[1]

المؤلف: **قاسم خانجاني**[2]

المترجم: **محمد فراس الحلباوي**[3]

ملخّص

انبرَى بعضُ العلماء، ومن بينهم (ديفيد هيوم - David Hume)، للقول بعدَم إمكان إسناد أخبار المُعجزات وتَوثيقها. وبرأي (هيوم) لا تُوجَدُ مُعجزةٌ حَريّةٌ بتَصديق أشخاص أكفاء، فالإنسانُ بطَبيعته يَميلُ بشدّة وتَميُّز للأمور العَجيبة والغَريبة، وغالبًا ما تَنتشرُ الأخبارُ غَيرُ الطَّبيعيّة والإعجازيّةُ كثيرًا بين الشُّعوب البدائيّة والوَحشيّة، ونَظرًا للتَّعارُض المَوجود بينَ الأديان المُختلفة فقد ادَّعى كلٌّ منها المُعجزات، لإثبات أحقيّته ولتَضعيف الآخَر وإبطاله، لذلك، سيتَّضحُ في هذا المقال، وبالاستناد إلى المَنهج الوَصفيِّ – المكتبيِّ، أنَّ رأيَ (هيوم) لا يُمكنُ القَبولُ به. ومن أهمِّ الأدلّة على رفض نظريّة (هيوم) المُذكِّراتُ والمُحفوظاتُ السّابقةُ، وشهادةُ الشُّهود، والتَّقاريرُ والمَنقولاتُ التّاريخيّةُ، والاكتشافاتُ الأركيولوجية مثل النُّقوش الحسِّية، وبعضُ القَوانين العِلميّة، والأهمُّ من ذلك تواتُرُ أخبار المُعجزات، والإسنادُ إليها والقَبولُ بها.

الكلمات المفتاحية:

أخبار المُعجزات، الأخبار التاريخية، التحدِّي، التَّجريبيّة، هيوم.

---

١ - مقالة منشورة في: جاويدان خرد [العقل الخالد]، العدد ٤٢، خريف وشتاء ٢٠٢٢، ص.ص. ٢٥-٤٦.

٢ - المؤلف: أستاذ مساعد في قسم التاريخ في مركز أبحاث الحوزة والجامعة، إيران، قم.

٣ - دكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها، محاضر في جامعة دمشق، ترجمان محلف.

المقدِّمة

كانَت المُعجزةُ إحدى الأدواتِ التي استخدمَها الأنبياءُ والأئمّةُ ﷺ، دونَ شكٍّ، لإثباتِ ادِّعاءاتِهم أو أحقيّتِهم وصِدقِ كلامِهم، ولإثباتِ مَرجعيّتِهم العِلميّة أيضًا. وبغضِّ النَّظرِ عن الأنواعِ المُختلفةِ للمُعجزاتِ، وبعيدًا عن التَّركيزِ على بعضِ الاختلافاتِ التي يُمكنُها أن تَنضوي ضمنَ الأدلّةِ والمُعجزاتِ، وأيضًا بدونِ الوُلوجِ في المباحثِ اللُّغويةِ، والتطوُّرِ في استخدامِ هذه التَّعابيرِ، فإنَّ ما يُبحَثُ في هذا المقالِ ويُدقَّقُ فيه هو أخبارُ المُعجزاتِ من حيثُ صحّةُ إسنادِها أو عدمِه، وليس من جهةِ إثباتِها أو رَفضِها، أو غربلتِها وتصفيتِها.

لذلك، فإنَّ هذا المقالَ يَسعى لإثباتِ هذا الموضوعِ باعتبارِ أنَّ إسنادَ أخبارِ المُعجزاتِ هو أمرٌ عقلانيٌّ وفِطريٌّ ومُبرَّرٌ كما سيأتي في الأدلة. لذلك فإنَّ بثَّ الشكِّ والتَّردُّدِ في الإسنادِ إلى أخبارِ المُعجزاتِ، وتحليلَها برُؤيةٍ ماديّةٍ وتَجريبيّةٍ مُعاصرةٍ بَحتة، ووضعَ هذه الأخبارِ على محكِّ التَّجربةِ، ورفضَ المُعجزاتِ نتيجةَ لذلك، هو أمرٌ غيرُ عقلانيٍّ بتاتًا، وفي بعضِ الأحوالِ هو تَفنيدٌ لأكثرِ الأمورِ الحياتيّةِ بداهةً، وغضٌّ للطَّرفِ عن أكثرِ علائمِ الحياةِ تجذُّرًا حتى فيما يتعلَّقُ بهويّةِ المُشكِّكينَ أنفسِهم، التي سوف يُشار إليها لاحقًا.

وبالطَّبعِ فمِن المُمكن أن يُتصوَّرَ أنَّ هذه المُعارضاتِ والمُخالفاتِ قد عُرضت من قِبَل فلاسفةِ الغربِ وعلمائِها، لكنْ مع دراسةِ المصادرِ القديمةِ ونظريّاتِ فلاسفةِ الإسلامِ وعلمائه في الماضي يُمكنُ إدراكُ أنَّ معارضةَ هذه الأخبارِ قد حدثَ منذُ ظهورِ هذه المُعجزاتِ، يَعني منذُ زمنِ الأنبياءِ ﷺ، وقد استمرَّ في المَراحلِ اللاّحقةِ، حتى يَومِنا هذا. وفي المراحلِ المُتأخِّرةِ انبرَى بعضٌ من

علماءِ الغَربِ، ومن بينهم (ديفيد هيوم - David Hume)[1]، للنَّيْلِ من أخبار المُعجِزاتِ، ولإظهار المُعجِزاتِ على أنَّها أمرٌ غيرُ قابلٍ للإسنادِ كذلك.

ذُكرت بعضُ الأمورِ حول هذا الموضوعِ ورَفضِه في بعض المُؤلَّفاتِ، وتطرَّقَت بعضُ المَقالاتِ أيضًا لجزءٍ من هذا البحث. ولعلَّ البحثَ الأهمَّ، الذي عُرض في هذا الشّأن، هو قسمٌ من كتاب «فلسفةِ ديفيد هيوم الدِّينية» لمُؤلِّفه (محمد فتح عليّ خاني) الذي طبعَه «مركزُ أبحاث الحَوزة والدِّين» في قم المقدَّسة في العام ٢٠١١م. وقد طُبع أيضًا مقالٌ بعنوان «قدرة الإنسان الكامل على الإعجاز وتَفنيد انتقادات (الفخر الرّازي) و(هيوم) حول قيمة ذلك» لمُؤلِّفَيها السيِّد (حسين موسوي راد) والسيد (جابر موسوي راد) في «مجلة البحوث الإنسانية الدِّينية» العدد (٤٣) للعام ٢٠٢٠م؛ إذ تطرَّقَت لقسمٍ من هذا البحث ولنَقد (هيوم). "قراءة نقدية جديدة لتَعريف (هيوم) للمُعجزة، ورؤية جديدة لقوانين الطَّبيعة" هو عنوان مقالةٍ أُخرى ألَّفَها (حسين نصر الله) وقدَّمَها في «المؤتمر الدَّولي لفلسفة الدِّين المعاصر» في العام ٢٠١٣م، وقد تطرَّقَ فيها لقسمٍ من أفكار (هيوم) لكنَّه لم يَنقُدْها.

في المقال الفعليِّ، ولنقضِ آراء (هيوم)، تُساقُ أدلّةٌ كالذِّكرياتِ والمَحفوظاتِ القَديمةِ وشهادةِ الشُّهودِ العيانِ والتَّقارير، ونقلِ الأقوالِ التّاريخيّةِ والاكتشافاتِ الأثريّةِ الحسِّيةِ وبعضِ القوانينِ العلميّةِ، ولعلَّ الدَّليلَ الأهمَّ لإثبات أخبار المُعجزة هو تواتُرُ أخبار المُعجِزاتِ، وإسنادُها إلى هذه الأخبارِ، والقَبولُ بها، والتي سيتطرَّقُ المقالُ إليها بالتَّفصيل.

أولًا: رُؤية (هيوم)

أراد (هيوم) في «مقالٍ حولَ المعجزاتِ" الذي جاء في كتابِ «تحقيقٌ حولَ الفَهم البَشري»[2]

١ - ديفيد هيوم: فيلسوف أسكتلندي، ورائد المدرسة التجريبية، عاش في القرن الثامن عشر (١٧١١-١٧٧٦). لم يعترف بأي نوع معرفةٍ غير-تجريبية، وعدَّ الإدراكات المقبولة هي التي يُمكن إثباتُها بالإدراك الحسي أو الاستدلال العلّيّ، لذلك، خالف الكثيرَ من المعارف الدِّينية غير-التَّجريبية. (للاطلاع على حياته ومؤلفاته، راجع: فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه [تاريخ الفلسفة]، ج٥، ص.ص. ٢٧٦-٤٠٧.: الفلاسفة الإنجليز من هوبز وحتى هيوم. وأيضًا راجع: ويل ديورانت: «الدِّين والفلسفة"، تاريخ تمدن، عصر ولتر [تاريخ الحضارة، عصر فولتير]، ص.ص. ١٥٩-١٨١).

2 - An Enquiry Concerning Human Understanding.

أن يعدّ أخبار المعجزات أمرًا غير عقليّ! وذلك باستخدامه لأبحاث في باب حساب الاحتمالات، وأنْ يُثبتَ عدمَ جَدوى اللُّجوءِ للمُعجزات في الدِّفاع عن المَسيحيّة. ولتَحقيق هذا الهدف فإنَّه لا يَبحَثُ في أيِّ خبرٍ خاصٍّ حولَ وقوعِ المُعجزاتِ، بل يَدَّعي إمكانيةَ تقديمِ استدلالٍ عامٍّ وكُلِّيٍّ يُغنينا عن الدِّراساتِ الخاصّةِ بكلِّ حالةٍ.

يتصوَّرُ (هيوم) أنَّ لديه بينَ يدَيه استدلالاً يُناوِئُ المُعجزات، ويجعلُ من أخبار المُعجزات أمرًا لا محلَّ له من الإعراب، حتى ولو نُقِلَ ذلك على لسان أكثرِ الشُّهودِ وثاقةً، ووَصَلَنا عن أكثرِ الرُّواة أمانةً، لكنَّ مُنتقديه يَرون عكسَ ذلك. فبعضٌ يُشكِّكُ في كون (هيوم) هو أوَّلُ من قدَّمَ هذا الدَّليلَ، ويَنقلونَ نماذجَ عن هذا الاستدلالِ على لسان أسلاف (هيوم)، وبعضُهم يُنكِرُ عليه إتقانَ هذا الاستدلالِ وتماسُكَه، ويَعدُّونَ مقالَه حولَ المُعجزاتِ أمرًا مُشوَّشًا وغيرَ مُتقَنٍ. وقد بدأ هذا النَّوعُ من الانتقادات لـ (هيوم) منذُ كتابته لهذا المقالِ، على يدِ معاصريه، ومنهم (جورج كمبيل George Campble-) الذي شكَّكَ في أصالة استدلالِ (هيوم)، وكونه من إبداعه، لكنَّه لم يتحدَّثْ عنه. وعَدَّ بتَعبيرٍ تهكُّميٍّ أبحاثَ (هيوم)، في رفض أخبارِ المُعجزاتِ، فاقدةً للقيمةِ، ومنهجَ بحثِه ليس إلا أسلوبًا لإثارةِ تعجُّبِ القُرّاءِ وجذبِ ثِقتِهم[1].

١ - أدلّة (هيوم) على عدمِ وثوقيّةِ الشَّهادات

ذكرَ (هيوم) خمسةَ أدلّة[2] في القسمِ الثّاني من مقال "حول المُعجزات"، وهو الجزءُ العاشرُ من "بحث حولَ فهمِ الإنسان"، ليُظهرَ أنَّ الشَّهاداتِ التاريخيّةَ على وقوعِ المُعجزاتِ لا يمُكنها أن تُشكِّلَ دليلاً مَوثوقًا على وقوعِها. لذلك لا يُوجَدُ أيُّ مُعجزة مُثبَتة لتُتاحَ الإمكانيّةُ بمُوجبها لإثبات المبادئِ الدِّينيّةِ الخاصّةِ عقليًّا. وهذه الأدّلة هي على النَّحو الآتي:

---

١ - محمد فتح علي خاني: فلسفة الدين لدى ديفيد هيوم، ص٢٢١.

٢ - ذُكر بالطبع في نص كتاب (هيوم) وأيضًا في ترجمته أربعة أدلة، وليس من الواضح لمَ أدرج المترجم المحترم في هذا المقال خمسة أدلة! يبدو أنه قد قسّم الدليل الرابع إلى دليلَين فصارت خمسة أدلة، لمزيد من الاطلاع، راجع: ديفيد هيوم: حول المعجزات، ص.ص. ٤١٢-٤٢٠، بالإنجليزية:

David Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding and other writings, pp 102107-.

١. لا يُوجَدُ أيُّ مُعجزةٍ صَدَّقَ وقوعَها أفرادٌ أكفاءٌ مُحقِّقينَ للشُّروط، كذلك لم تَحدُثْ أيُّ مُعجزةٍ في أيِّ بُقعةٍ مَشهورةٍ من العالَمِ علنًا، ليُصبِحَ الاعترافُ بها أمرًا لا بدَّ منه.

٢. يَميل الإنسانُ بطبيعته ميلاً قويًّا واستثنائيًّا إلى الأمور العَجيبة والغَريبة، ثمّةَ نماذجُ كثيرةٌ من المُعجزات والتَّنبُّؤات المُبرَكة والحوادث غير الطَّبيعيّة التي اكتُشفت بواسطة الشَّهادات المُتناقضة، أو تُكتَشف بوصفها أمرًا مُستحيلاً، وتُشير بقدر كاف إلى نزوعٍ قويٍّ لدى الإنسان للأمور الخارقة للعادة، ولا سيَّما لو امتزجَت الرُّوحُ الدِّينيّةُ مع هذه الرَّغبة والميَل، وهنا يُشارفُ العقلُ على الانتهاء، لأنَّ الميَلَ للأمور المُحيِّرة، بالتَّضافُر معَ الالتزام الدِّينيِّ، يُؤدِّي إلى تخيُّلِ الإنسان المُتديِّن أمورًا وهميّةً على أنَّها حقيقيّةٌ جرّاءَ الشَّوق والشَّغف الدِّينيّ.

٣. غالبًا ما تُشاهَدُ الأخبارَ غيرَ الطَّبيعيّة والإعجازيةَ بوُفور في الشُّعوب الجاهلة والبدائيّة. هذه الحقيقةُ تُولِّدُ شكًّا واقعيًّا وقويًّا في مواجهتها، لأنَّه يُقوِّي هذا الاحتمالَ بأنَّ الأخبارَ المُرتبطةَ بالإعجاز هي نتاجُ مرحلة الجهل وعدم اطِّلاع البشر على الأساليب الصَّحيحة للبيان العلميِّ والفلسفيِّ، لأنَّ الميَلَ المُتعارَفَ لدى البشر في هذه البيئات يكونُ متَّجهًا نحوَ الأمور العَجيبة والغَريبة، والإنسانُ يَبحثُ عادةً عن عواملَ غير مَرئيّة وغير طَبيعيّة لفَهم الحوادث.

٤. لمّا كانَت الأديانُ في حالٍ منَ التَّعارُض، فقد ادَّعى كلٌّ منها مُعجزاتٍ لإثباتِ أحقِّيته، وتَضعيف الأخرى وإبطالها.

٥. تُستخدم قصصٌ إعجازيّةٌ في الحقيقة لكلِّ دينٍ جديد، وذلك لتأييده، وهو بحدِّ ذاته بُرهانٌ آخَرُ على التَّشكيك، فلَدى مجموعة من النّاس رغبةٌ عارمةٌ للاعتقاد ببَعض المَواضيع الدِّينيّة، وقد دلَّتِ التَّجربةُ على أنَّ عددًا كبيرًا من النّاس تَنخدعُ بهذا النَّوع من الادِّعاءات[1].

1 - Hume, David: An Enquiry Concerning Human Understanding and other writings, p 102 -107.

ثانيًا: الإجابة عن إشكالات (هيوم)

بعدَ عرضِ أبحاثِ (هيوم)، عُرِضَت أجوبةٌ مُتعدِّدةٌ من قِبَل علماءَ في رفضِ آراءِ (هيوم) في المرحلةِ الزَّمنيّةِ ذاتِها والمُعاصِرةِ وحتى اليوم، يُشار إلى بعضٍ منها هنا:

١. (هنري ثيسن- Henry theson)، عالِمٌ في العَقيدةِ المَسيحيّةِ، وهو على الرغمِ من كونه بصَددِ الدِّفاعِ عن الدَّليلِ المنطقيِّ على إثبات وجودِ الله، لكنَ الموضوعَ الذي طرحَه يمُكن أن يُشكِّلَ إجابةً بيِّنةً على أفكار (هيوم) وزملائه في الفكر. يقول في هذا الشّأن: «يَعتمدُ هذا الادِّعاءُ القائلُ إنَّ: «الأفرادَ الذينَ لم يُشاهدُوا المُعجزةَ يُشكِّكونَ دائمًا بها»، على فرضيّةٍ غيرِ صحيحةٍ، وهي أنَّ على الإنسان أن يُؤسِّسَ جميعَ اعتقاداته على أساس تجربته البشريّة، ثم يقول في معرض نقضِ هذا الادِّعاء: نحنُ على الرغم من أنَّنا لم نُشاهِدِ العَصرَ الجليديَّ الكبيرَ على وجهِ الأرضِ لكنَّنا نَقبلُه حسبَما قالَ به علماءُ الجيولوجيا»[١].

٢. يَرى العلامةَ (الطباطبائي)، واستنادًا إلى هذا الاستدلال، أنَّ القَبولَ بالأمور الخارقةِ للعادةِ صعبٌ، حتى بالنِّسبةِ لعُلماءِ الطَّبيعةِ، لأنَّهم يُوضِّحونَ الظَّواهرَ بعِلمِهم المُعاصِرِ، لكنَّ المُعجزةَ هي شيءٌ أبعَدُ مدًى من تَجاربِهم[٢].

٣. يرى العلامة (الطباطبائي) أنَّ استدلالَ أمثالِ (هيوم) لا أساسَ له من الصِّحة، لأنَّ بعضَهم برأيِه يَخلطُ بينَ المَنهجِ الفلسفيِّ والعلومِ التَّجريبيّةِ. فالعلمُ التَّحريبيُّ يَرتكزُ على التَّجربةِ والحسِّ، ويُريد بعضُ العلماءِ أن يُحلُّوا الأبحاثَ العَقليّةَ في المَخبرِ، وهذه النَّزعةُ الإفراطيّةُ ليسَت في محلِّها[٣].

٤. يُؤمِنُ (جون هيك- John Hick) أيضًا بالحوادثِ والتَّجاربِ الخاصّةِ في إثبات وجودِ اللهِ عن طريقِ البَراهينِ ذاتِ الصِّلةِ بأنَّ بعضَ الحوادثِ الخاصّةِ، كالمُعجزاتِ

---

١ - هنري ثيسن: الهيات مسيح [شريعة المسيح]، ص١١.

٢ - محمد حسين الطباطبائي: إعجاز القرآن، ص.ص. ٢٥-٣٠.

٣ - محمد حسين الطباطبائي: مبادئ الفلسفة والمدرسة الواقعية، ج١، ص.ص. ٤ -٥.

واستجابةِ الدُّعاءِ، هي نوعٌ شاهدَهُ كثيرٌ من الأفرادِ، ويُثبتُ وجودَ الله[1]. بالطَّبعِ لم يُجبْ عن (هيوم) في هذا البيانِ، لكنَّه لوَّحَ بالاعترافِ بصحّةِ هذا النَّوعِ من المُعجِزاتِ لإثبات وجودِ الله.

٥. يمُكنُ عدُّ (ريتشارد سورينبرن - Richard Swinburne) ممَّن تطرَّقَ للإجابة عن إشكالاتِ (هيوم)، وأنَّه نقدَ بالتَّفصيلِ «برهانَ (هيوم)» وزميله في الفكرِ (آنطوني فلو - Antony Flew)؛ فهو وخِلافًا لـ (هيوم) و(فلو) يَرى إمكانَ إثباتِ المُعجزاتِ التّاريخيّةِ بالاستمدادِ من الأدلّةِ والشَّواهد. لقد سَعى ليُظهِرَ أنَّه لتحقيقِ أمرٍ ما قد وقعَ في الماضي، ثمّةَ أربعةُ أنواعٍ من الأدلّةِ والشَّواهد:

أ. عن طريق الذاكرةِ والخاطرةِ.

ب. عن طريق شهادةِ الشُّهودِ العيانِ ونَقلِ الأقوالِ التاريخية.

ج. عن طريق الآثارِ الحسِّيةِ المُتبقِّيةِ من نوعِ البُحوثِ التي أُجرِيَت في علمِ الإجرامِ وانتشرَت.

د. عن طريق القوانينِ العلميّةِ وما يُعدُّ مُحالاً أو غيرَ مُحتمَلٍ استنادًا إلى القوانينِ العلميّةِ، ويمُكِنُ أن يكونَ معيارًا لنَقدِ الدَّليلِ وتَقويمِه من الأنواعِ الثَّلاثةِ الأولى.

-برأيه- ركَّزَ كلٌّ من (هيوم) و(فلو) على النَّوعِ الثّاني والرّابعِ فقط من أنواعِ الأدلّةِ الأربعةِ، وجعَلا النَّوعَ الرابعَ معيارًا لنقدِ النَّوعِ الثاني وإقصائه، لكنَّهما لم يتحدَّثا عن النَّوعَينِ الآخَرين، وبالطَّبعِ لم يكنْ مَقدورًا لـ (هيوم) أنْ يَطَّلعَ على النَّوعِ الثالثِ؛ لأنَّ هذا الفَرعَ، من التَّحقيقِ حولَ الحوادثِ الماضيةِ، لم يكنْ قد وُجد في ذلك الزَّمن[2].

يدَّعي (سوينبرن) بعد تَبيينِه لعدّةِ مبادئَ أنَّه أولاً، وخلافًا لـ (هيوم) و(فلو)، يمُكن البحثُ

١ - جون هيك: فلسفة الدين، ص٧٠.

٢ - محمد أمين أحمدي: تناقض نما يا غيب نمون، نگرشى نو به معجزه [نظرة حديثة للمعجزة]، ص.ص. ١٧٣-١٧٥.

في القَضايا التّاريخيّة أيضًا، مثل القضايا المَنهجيّة حسبَ المَنهجِ العلميِّ، ومن هذه الجهة فإنَّ النَّوعَ الرابعَ (يَعني القضايا المَنهجيّةَ، وتُعدُّ القوانينُ العلميّةُ من هذا القسم) يَرجع إلى القضايا التي تتحدَّثُ عن المُعجزات (القضايا التاريخية)، ثانيًا بالاستعانة بالمَبدأ الرابع من المبادئ الآنفة الذِّكر فإنَّ الباحثَ والمُحقِّقَ في التّاريخ يُمكنُ أن يَستدلَّ بالأدلّة الثلاثة الأولى على وقوعِ الحدث التّاريخيِّ، بسبب كثرة المُستَنداتِ والأدلّة وانسجامها ورَجحانها على الدَّليلِ من النَّوعِ الرّابعِ (القضيّة المَنهجيّة)[1].

جاء في الإشكال الأوَّلِ لـ(هيوم) أنَّه: لا يُوجَدُ أيُّ مُعجزةٍ قد صدَّقَها أفرادٌ أكفاءٌ ومُحقِّقونَ للشُّروطِ.

يَبدو أنَّ رأيَ (هيوم) هو التَّواترُ في أخبارِ المُعجزات؛ إذ إنَّه لم يُشرْ إلى مفردة «التَّواتُر»، لكنَّه استخدَمَها بهذا المعنى. لذلك فإنَّ الإشكالَ الرَّئيسَ الذي يَرِدُ على رأي (هيوم) هو أنَّه ماذا يَقصد من الأفرادِ الأكفاء المُحقِّقينَ للشُّروطِ، أو ماذا يَقصد من التواتُر؟ ،بعبارة أُخرى، لم يُعيِّنْ بدقّة ما معيارُه ومَقصودُه من الخبرِ المُتواترِ، وفي أيِّ حالةٍ يُمكنُ عدُّ خبرٍ ما مُتواترًا، والجزمُ واليَقينُ به.

قالوا في تعريف التَّواتر: لو وصلَتْ أخبارُ جماعةٍ ما إلى حدٍّ يَنتفي فيه إجماعُهم على الكذبِ عادةً، ويُوجِبُ الاطمئنانَ، فإنَّهم يَقولونَ عن ذلك الخبرِ مُتواترًا[2].

واستنادًا إلى هذا التَّعريف، يَصل حدُّ التَّواترِ إلى المَرحلة التي يَصل فيها خبرٌ، من حيثُ الكمُّ والكيفُ، إلى حدٍّ يَحصل فيه يقينٌ للمُستمعينَ له، على الرغم من أنَّه من المُمكنِ ألّا يَحصل هذا اليَقينُ بالنِّسبةِ لمَن يَنظرونَ نظرةَ شكٍّ إلى العالَم، لكنْ للانصافَ ثمّةَ تواترٌ بالنِّسبة للكثيرِ من المُعجزات. فضلًا عن ذلك فإنَّ أصلَ إشكال (هيوم) لا يَصدق حولَ القرآن، لأنَّ إعجازَ القرآنِ لا يَستندُ إلى إخبار السّابقينَ، بل هو مُعجزةٌ خالدةٌ، ويَدعو الجميعَ للتحدِّي.

إنَّ الدَّليلَ الأهمَّ على إثبات المُعجزاتِ هو كفايةُ المُخبرينَ والمُقرِّرينَ للمُعجزاتِ أو حدوثُ

---

١ - محمد أمين أحمدي: تناقض نما يا غيب نمون، نگرشى نو به معجزه [نظرة حديثة للمعجزة]، ص.ص. ١٧٤-١٨٤.

٢ - عبد الله المامقاني: مقباس الهداية، ج١، ص٨٩-٩٠.

التواتُر. على الرغم مما يَبدو بأنَّ (هيوم) قد أغفلَ التَّواتُرَ عَمدًا؛ لأنَّ (هيوم) يُريد أن يقولَ استنادًا إلى النَّزعة التَّجريبيّة الفعليّة إنَّ أخبارَ المُعجزات أمرٌ غيرُ صَحيح، في حين أنَّنا لا نَتعاطى مع التَّجارب الفعليّة في بحث المُعجزات بتاتًا، لأنَّ المُعجزةَ تَعني وقائعَ حدثَتْ في زمن الأنبياء عليهم السلام. وقد لُوحظ في فلسفة المُعجزة أنَّها لا تَرتبط بالزَّمن الرّاهن، بسبب تَرافُق التَّحدِّي مع المُعجزة، لأنَّ النبيَّ يأتي بالمُعجزة لإثبات نُبوّته، والآنَ ليسَ ثمّةَ نبيٌّ يُريد أن يُعجزَ، ويُريدُنا أن نُؤمنَ بمُعجزته. إذنْ موضوعُ المُعجزة مُنتفٍ بالنِّسبة لزَماننا.

لكنَّ أخبارَ المُعجزة التي نبحثُ فيها يمُكن إثباتُها جيِّدًا من خلال التَّواتر، كما يُؤكِّدُ بعضٌ من العُلماء على ذلك. كنموذج يَقول (أبو حاتم الرّازي) بعدَ أن يُشيرَ إلى بعض الأدلّة ومُعجزات رسول الله ﷺ: «يتَّفقُ جميعُ النّاس ويُجمعونَ على هذه المُعجزات، وقد رآها المؤمنونَ والكافرونَ، وسمعَتْها الأجيالُ اللاّحقةُ من الأسلاف»[1]. ويُضيف: «إنَّ قولَ المُلحد (زكريا الرازي)، الذي ظنَّ أنَّ مُعجزات رسول الله ﷺ قد نقلَها شخصان أو ثلاثةٌ، يمُكن أن يَكونوا قد تآمَروا على ذلك، وهذا ليسَ بحُجّة، لأنَّ المُعجزات قد شاهدَها الكثيرُ من المسلمينَ والكفّار، ومن غير المُمكن أن يَكونوا قد تآمروا على ذلك. [...] وبعدَ أن يَنقل عددًا من معجزات رسول الله ﷺ يَقول: هذه معجزاتُ النبيِّ الأكرم مَوجودة في كتب الأنبياء التي يَقرؤُها أهلُ الكتاب ولا يُنكرونَ ما عبرَّنا عنه، لأنَّها كُتبت في كتبهم، وهذا ليس شيئًا يمُكنُ التآمُرُ عليه، وهذه ليسَت من الأمور التي قد نَقلها اثنان أو ثلاثةُ أشخاص؛ لأنَّها إخبارٌ من الأنبياء، وقد حدثَتْ في مراحلَ مختلفة وأزمنة بَعيدة قبلَ رسول الله ﷺ»[2].

كما ذُكر في العهد القديم (التَّوراة) أيضًا حولَ بعثة رسول الله ﷺ، وتلقِّيه للوَحي وتَبيينه للنّاس: «ومن بينِ إخوتهم بعثتنا نبيًّا مثلَكَ لهم، سأضعُ كلامي في فمه وسيَقولُ كلَّ ما آمُرُه به»[3].

فضلاً عن (أبي حاتم الرازي) ركَّزَ (هاروني الحسني الزَّيدي) أيضًا بعبارات مُشابهة على تواتُر هذه الأخبار، ورأى أنَّ أخبارَ المُعجزات هي من الأخبار المشهورة والمُستفيضة التي لا يَشكُّ

---

١ - أبو حاتم الرازي: أعلام النبوة، ص١٩١.

٢ - أبو حاتم الرازي: أعلام النبوة، ص ١٩٨.

٣ - العهد القديم (التوراة)، ٦٥٤.

فيها أهلُ النَّقلِ وأصحابُ السِّيرةِ والتّاريخِ، والكثيرُ من النّاسِ على علمٍ بها بسببِ شُهرتِها[1].

أشارَ من غير العلماءِ المُسلمينَ كبعضٍ من فلاسفة الغَرب إلى التَّواتر وقالوا: «على الرَّغم من الاختلافات الكثيرة الموجودة حولَ ماهيّة الحادثة، التي يُمكن أن تُعدَّ مُعجزةً، وأيُّها غيرُ مُعجزة، فإنَّ الجميعَ يتَّفقُ على أنَّه قد حدثَت مُعجزاتٌ كثيرةٌ على مرِّ التاريخ، لذلك كيفَ لكم أن تُبيِّنوا علّةَ مُعجزة بطَريق مُغاير غير أن نَقولَ إنَّ اللهَ تدخَّلَ في المسار الطَّبيعيِّ للحوادث، وأدَّى إلى حدوث هذا الأمرِ الإعجازيِّ؟ وبناءً عليه فإنَّ وقوعَ المُعجزات يُثبتُ وجودَ الله»[2].

فضلاً عن ذلك، لقد قال هيوم في مخالفته لأخبار المُعجزات في القسم الثّاني من مقاله، مُستدلاًّ بدليل آخَرَ على انخفاض مصداقيّة الأمور العَجيبة: «لَم تقمْ شهادةٌ لصالح أيٍّ من هذه الأمور، ليُخالفَها عددٌ كبيرٌ من الشُّهود. ولإدراك أفضلَ لهذه الأمور من المُستحسَن أن نَقبلَ في باب الأديان أنَّ الاختلافَ هو بمَعنى التَّعارُض، وليس مُمكنًا إن تكونَ أديانُ الرُّوم القَديم وبيزنطةَ وسيام والصِّين قد أثبتَتْ استنادًا إلى أساسٍ مُحكَم. لذلك فإنَّ أيَّ مُعجزة يُدَّعى أنَّها حصلَت في واحد من هذه الأديان (وهذه الأديانُ مليئةٌ بالمُعجزات) فكما أنَّ هدفَها المباشرَ هو إثباتُ نظام دينيٍّ خاصٍّ تُنسب هذه المُعجزةُ إليه، يُمكنُها أيضًا أن تُحاربَ أنظمةً دينيّةً أُخرى بشكل غير مباشر. وبما إنَّ النِّظامَ الدِّينيَّ الآخر يُصابُ بالخَلل فإنَّ المُعجزات التي تُعدُّ أساسًا لذلك الدِّين ستُصابُ بالخَلل أيضًا. لذلك فإنَّ الحوادثَ العَجيبةَ في الأديان المُختلفة يَنبغي أن تكونَ وقائعَ مُتعارضةً، كما يَنبغي أن تكونَ الأدلّةُ على هذه الحوادث العَجيبة سواء أكانت ضعيفةً أم قويّةً يُخالفُ بعضُها الآخَرَ»[3].

يَرى بعضُ مَن يُجيبُ عن هذا الإشكال أنَّ الأمرَ ليسَ معناهُ كلَّما أُثبتَت مُعجزةٌ لدين استلزمَ ذلك بطلانًا لجميع الأديان الأُخرى؛ لأنَّ بعضَ الأديان أوَّلاً لدَيها رؤيةٌ تعدُّدية. الأديانُ الشَّرقيّةُ (الهنديّة والصِّينيّة) هي كذلك. وثانيًا الأديانُ التَّوحيديّةُ الإبراهيميّةُ، معَ اعتقادها بأحقِّيتها الحَصريّة، فإنَّها في الوقت نفسه تَعتقدُ بوجود المُعجزات في الأديان الحَقّة قَبلها. مثلاً المسيحيّةُ

---

١ - أحمد بن حسين هاروني حسني زيدي: إثبات نبوة النبي ﷺ، ج١، ص ٢٥٨.

٢ - جون هاسبرز: فلسفه دين (نقدى بر براهين اثبات وجود خدا به روش تحليل فلسفي) [فلسفة الدين (نقد على براهين إثبات وجود الله بالمنهج التحليلي الفلسفي)]، ص٨٣.

٣ - محمد فتح علي خاني: فلسفة الدين لدى ديفيد هيوم، ص٢٧٣.

لا تَعتقد بوقوع المُعجزةِ في اليَهوديّة فحسب، بل إنَّ أحدَ أُسس إثبات أحقِّية المَسيحيّة هي الادِّعاءُ بتحقُّق النُّبواءات الموجودة في التَّوراة والرِّوايات اليَهودية. الإسلامُ أيضًا له رؤيةٌ مشابهةٌ بالنِّسبة للمَسيحيّة واليَهوديّة. القرآنُ لا يَنقل مُعجزاتِ الأنبياء الإلهيِّينَ العِظام ويُؤيِّدُها فحسب، بل يُنزِّهُ تلكَ المُعجزاتِ عن الإضافات غيرِ المَعقولةِ التي نُسِجَت حولَها، ويُعنى عنايةً خاصّةً بتَبيينِ تلكَ المُعجزاتِ مُنزَّهةً عن الخُرافة[1].

فضلاً عن ذلك، وفي الإجابة عن إشكالِ (هيوم)، يَنبغي القولُ: ادِّعاؤُكم بأنَّه "لم تقمْ أيّةُ شهادةٍ لصالحِ أيٍّ من الأمور العَجيبةِ، ليُخالِفَها عددٌ كبيرٌ من الشُّهود":

أوَّلًا: من أينَ حصلتُم على هذه المُخالفات؟ أينَ هي هذه المُخالَفاتُ التي لم يطَّلعْ عليها أحدٌ غيرُكم؟ أبحثْتُم في جميع الأمورِ العَجيبةِ ووَصلتُم إلى هذه النَّتائج؟

ثانيًا: بأيِّ دليلٍ يَنبغي أن نَقبلَ هذه النَّتيجةَ منكُم؟ أليسَ بظَنِّكُم وكما تَقولون إنَّ الشَّهادةَ وإخبارَ الأفرادِ حتى ولو كان عددُهم كثيراً جدًّا لا اعتبارَ له، إذنْ كيفَ يكونُ لكم ولخَبرِكُم الوحيدُ اعتبارًا؟ أليسَ ادِّعاؤُكم هذا هو الدَّليل الأفضل على ضعف استدلالِكم؟ وأنتُم تتوقَّعونَ أن تكونَ شهادةُ الكثيرِ من الأفراد بسببِ احتمالِ وجودِ خطأٍ فيها غيرُ قابلةٍ للقَبول، لكنَّ شهادتكم واستنتاجَكم مَقبولةٌ لوَحدِها.

بغضِّ النَّظرِ عن ذلك، فأنتُم تقولون: لفَهمِ أكبرَ لهذه المَواضيعِ من الأفضل القَولُ إنَّ الاختلافَ هو بمَعنى التَّعارضِ في باب الأديان، واستنادًا إلى أيِّ قاموسٍ لُغويٍّ فإنَّ الاختلافَ يَعني التَّعارُضَ؟ هذا يَعني أنَّ معجزةَ النبيِّ موسى عليه السَّلام أحيانًا، كما يدَّعي اليَهودُ، ومُعجزاتِ النبيِّ عيسى عليه السَّلام، كما يدَّعي المَسيحيُّونَ، ومُعجزاتِ رسولِ الله ﷺ، كما يدَّعي المسلمونَ، متعارضةٌ لأنَّها مُختلفةٌ، في حين إنَّ الأمرَ ليس كذلك. ما الإلزامُ في أن نُفسِّرَ الاختلافَ بالتَّعارُض؟ لو قُمنا بذلك سيَظهر الإشكالُ من هذه النّاحية، لأنَّه ثمّةَ أخبارٌ مُختلفةٌ عن المُعجزاتِ، وأخبارٌ أُخرى في الأديان المُتنوِّعة، ليسَ فيها تعارُضٌ بأيِّ وَجهٍ، بل على العكس، وكما أُشير في بعض الحالاتِ هي بمَعنى التأييدِ للمُعجزة الأُخرى.

---

١ - محمد فتح علي خاني: فلسفة الدين لدى ديفيد هيوم، ص٢٧٤.

لذلك، فلو أردْنا على أساس النَّزعة التَّجريبيّة، وتلك النَّزعة التَّجريبيّة الرّاهنة والحسِّية التي يَدَّعيها (هيوم)، أن نُقابلَها مع العلوم والظَّواهر الأُخرى فسنضطرُّ لأنْ نضعَ جميعَ القَضايا والأخبار الثّابتة في الحياة البشريّة جانبًا. لأنَّ الكثيرَ منها اليومَ غيرُ قابلة للتَّجريب، وبظَنِّ (هيوم) لا يُمكنُ الوثوقُ بأخبار الأسلاف أيضًا. كما يَقول (إيرمن): «... من الجميل أن يَستعينَ (هيوم) في تأييد آرائه بمثال يُساعدُ بمقدار كبير على إدراك عدم عَقلانيّة حصر الاستدلالات الاستقرائيّة، وإيلاء الأهمِّية للأخبار الواردة من الماضي. مثال الأمير الهندي مثال مشهورٌ استلهمَه هيوم من أسلافه. سنَستخدمُ المثالَ نفسَه في جهةٍ مُعاكسةٍ لغرضِ هيوم ليتَّضحَ ماذا يَستتبعُ الحصرَ في الاستدلالات الاستقرائيّة من مَخاطر».

يقول في المثال: لم يَخرجْ شخصٌ من أهالي الهند من بلده بَتاتًا، ولم يَرَ في عُمره رجلاً أبيضَ أو امرأةً بيضاءَ، وشاهدَ على الدَّوام ذوي السُّحنة السَّمراء، فهو يَظنُّ أنَّ الكينونةَ البيضاءَ للإنسان هي أمرٌ يُخالفُ الطَّبيعةَ البشريّةَ. وبما أنَّه فَهِمَ الطَّبيعةَ بهذا الشَّكل فإنَّه سيُكذِّبُ كلَّ مَن يتحدَّثُ خلافًا لرأيه. والآنَ مَن هو المُخطِئُ، ذلك الذي يَقبل الدَّليلَ باستناده إلى طبيعة الإنسان أم ذاكَ الذي لم يَقبلْ بذلكَ الدَّليل وهو يَقبلُ بأنَّ البيضَ مَوجودونَ؟[1] السَّببُ وراءَ الحُكم الخاطئ لذلك الهنديِّ ليسَ إلا لأنَّه يُفكِّرُ مثلَ (هيوم)، ولذلكَ فإنَّه يُعطي قيمةً كبيرةً لمُشاهداته السّابقة، فهو يَرى أمرًا ليسَ مُحالاً في نفسه، ويَظنُّه أمرًا مُستحيلاً، ونتيجةً لذلك، يُخالف جميعَ الأخبار التي تُذعِنُ بوُقوع ذلك الأمر.

ذكرَ (جون لوك- John Locke) قبلَ (هيوم) مثلاً مُشابهًا. فهو يَستخدمُ المثلَ بشكلٍ مُغاير لـ(هيوم). تطرَّقَ في الفصل الخامسَ عشرَ من الكتاب الرّابع "مقال حول الفاهمة البشريّة"[2] في مقام تَبيين مَراتب الإدراك البشريِّ إلى بحث الإدراكات المُحتملة وعَرض مَنشأين لإدراكات الإنسان المُحتملة. أحدُ المَنشأين هو الشَّهاداتُ وأخبارُ مَن يَروُونَ مُشاهداتهم للآخَرينَ. برأي (لوك) في حال كان عددُ الشُّهود والرُّواة ووثوقيّتُهم وصدقُهم وقدرةُ ضَبطهم ودَركهم كافيةً، وكان للخبرِ الذي يَنقلونَه انسجامٌ داخليٌّ، ولم تَنقضْ شهادةٌ مُعارضةٌ خبرَهم، و-في إخبار الآحاد- لو

١ - مقتبس من: محمد فتح علي خاني: فلسفة الدين لدى ديفيد هيوم، ص٢٣٠.

2 - An Essay Concerning Human Understanding.

كانَ ثمّةَ شاهدٌ أو راوٍ لا يَستدعي الكذبَ والدَّسيسةَ، فعَلينا أن نقبلَ الخبرَ ونَثِقَ به، وبالطَّبعِ نتَّبِعَ في نسبةِ وثوقيّتِه نسبةً ما يُوفِّرُه من شروطٍ آنفةٍ. يَقول (لوك) متابعًا:

لو أنَّني بنَفسي رأيتُ شخصًا يمَشي على الجليدِ سيكونُ قَبولي بهذا الحدثِ أعلَى من مستوى الاحتمال. فهنا لديَّ علمٌ. ولو أخبرني أحدُهم بأنَّه في الشِّتاء في إنجلترا ثمّةَ مَن يمَشي على الماء الذي تجمَّدَ إثرَ البرَدِ، فبما أنَّ خبرَه يَتوافقُ مع تجاربي السّابقة [لأنَّني كنتُ أعيشُ في إنجلترا]، وفي حين لم يَترافقْ خبرُه بالشَّكِّ والتَّردُّد فسأرغبُ بالقَبول بما يُخبِرُه. لكنْ لو أعلمُوا مَن يَعيشُ في المناطق الاستوائيّةِ بهذا الخَبرِ؛ بما أنَّه لم يَرَ هذا الحدثَ، ولم يَسمعْه، فسيكونُ وُثوقُه بهذا الخبرِ مُعتمدًا على عددِ الشُّهودِ والرُّواةِ واعتبارِهم، وألا يكونَ مُنبثقًا عن كذبٍ ما. بالطَّبعِ مَن كانَت سائرُ تجاربِه السّابقةِ خلافًا لهذا الحدثِ، فسيَكونُ من الصُّعوبةِ بمكانٍ تقبُّلُه لخَبرِ أكثرِ الأفرادِ ثقةً، وسيُصدِّقُ بصُعوبةٍ بالغةٍ فحوى الخبرِ.

مثلُ قصّةِ السَّفيرِ الهولنديِّ، الذي كان يُسلِّي ملكَ سيام بنَقلِه لحكاياتٍ عن هولندا. ومن بينَها أنَّه ذكرَ له جُملةً بأنَّ الماءَ في هولندا في الشِّتاءِ، وإثرَ البرُودةِ، يتجمَّدُ ويُصبحُ من الصَّعبِ على الإنسان أن يَمشيَ عليه، وأنَّ ذلك الجليدَ يتحمَّلُ وزنَ فيلٍ عليه. فقال الملكُ: إلى الآنَ كنتُ أُصدِّقُ كلَّ ما تَرويه لي من أعاجيبَ، لأنَّني كنتُ أجِدُكَ إنسانًا قَويمًا ومُنصِفًا، لكنَّني الآنَ واثقٌ من أنَّكَ تكذِبُ[1]!

برأي (لوك) إنَّ الأسلوبَ العَقلانيَّ في هذه الحالاتِ هو دراسةُ نسبةِ الوُثوقيّةِ وشروطِ أهمِّيةِ الخَبر، وليس رفضَه بسبب مخالفتِه لتَجاربِ المُستمعِ الماضية. في هذه القصّةِ يَبدو من كلام (لوك) أنَّه لا يُؤيِّدُ ما قامَ به ملكُ سيام. بل يُريد أن يُظهِرَ التأثيراتِ النَّفسيّةَ للمُشاهداتِ السّابقةِ على مُستمعِ الخبرِ[2].

كيفَ يَنبغي أن يكون موقفُ (هيوم) في مواجهةِ هذه الأمثلةِ التي تكونُ على هذه الشّاكلةِ؟

---

١ - محمد فتح علي خاني: فلسفة الدين لدى ديفيد هيوم، ص٢٣٠؛ أيضًا،

John Locke: An Essay Covcerning Human Understanding, A. s. Pringle- pattisson, pp. 387386-.

٢ - محمد فتح علي خاني: فلسفة الدين لدى ديفيد هيوم، ص٢٣١.

لو التفَتْنا إلى النَّزعة الطَّبيعيّة لـ(هيوم) فعَلينا أن نتوقَّعَ أنَّه يَعدُّ ردَّ فعلِ المَلكِ السّياميِّ مُتوافقًا مع طبيعته، ولذلك فإنَّ أداءَه في إنكار تجمُّد الماء هو سلوكٌ عقلانيٌّ. وللتَّوضيح نقولُ: إنَّ (هيوم) يَرى أنَّ الاستدلالاتِ العلِّيَّةَ غيرُ قابلةٍ للتَّبريرِ، ويُؤمِنُ بأنَّ الأسَّ العَقلانيَّ للاستدلالاتِ العلِّيّةِ هو طبيعةُ الإنسان. يقول:

نحنُ جُبلنا بنحوٍ ما وجُهِّزْنا بنحوٍ ما من قِبَل الطَّبيعة لنُطوِّرَ أحكامَنا حولَ الأمورِ الواقعة عن طريقِ الاستدلالِ العلِّيّ. فلا أحدَ يَعملُ من خلال الانتقالِ من الانطباعِ أو تصوُّرِ الشَّيءِ إلى تصوُّرِ الشَّيءِ الآخَرِ بإرادته، فالطَّبيعةُ هي التي تُؤدِّي إلى هذا النَّوعِ من الانتقالاتِ أو التَّداعيات. إذنْ لو درسْنا سلوكَ أشخاصٍ كمَلكِ سيام، وأدركْنا أنَّه واستنادًا إلى الجبلّة والطَّبيعة الإنسانيّة سيتجنَّبُ قَبولَ خبرِ انجمادِ الماءِ البتّةَ، فعَلينا أن نُؤيِّدَ سلوكَه. لكنَّ (هيوم) لا يتَّخذُ موقفًا كهذا.

والآن التفتُوا إلى عبارة (هيوم): «امتنعَ الأميرُ الهنديُّ عن قبولِ الأخبار الأوَّليةِ المُتعلِّقة بالتَّجمُّد، وكان استدلالُه حقًّا، فقد كانَ من الطَّبيعيِّ جدًّا أن يَحتاجَ لاستدلالٍ شديدِ الإتقانِ ليُؤمِنَ بوقوعِ حوادثَ تَنشأُ عن حالةٍ في الطَّبيعة لا علمَ له بها مُسبقًا، وهي قليلةُ الشَّبهِ بحَوادثَ كان قد جرَّبَها بثَباتٍ واستمراريّةٍ. تلكَ الأخبارُ لم تكنْ مُتعارِضةً مع تجربتِه، لكنَّها لم تكنْ مُنطبِقةً عليها»[1].

في هذه الجُمل ثمّةَ نُقطتان حَريّتان بالانتباه؛ الأولى إنَّ (هيوم) عدَّ سلوكَ الأميرِ الهنديِّ طبيعيًّا، الثانية هي إنَّه يُريد القولَ إنَّ هذه الأخبارَ لا تتعارضُ مع تجاربه لكنَّها لا تتطابقُ معَها. ما المقصودُ من التَّعارُضِ والانطباق؟ كما يَبدو فإنَّ (هيوم) يُريد القَولَ إنَّ تجاربَه على الرَّغم من أنَّها لا تتطابقُ مع أخبار الجَليدِ ولكنْ ليسَ فيها ما هو غيرُ مُنسجم معَها. يَعني حتى ولو لم يرَ الجليدَ، لكنَّ ما رآه حتى الآنَ لا يَجعلُ من الجليدِ أمرًا مُستحيلاً أو غيرَ مُمكنٍ. المقصودُ هنا، تَبيينُ الاختلافِ بينَ المُعجزاتِ والحَوادثِ الخارقةِ للعادة، فعلى الرَّغم من عدمِ كونِها شيئًا عاديًّا، إلا أنَّه لا يُمكنُ عدُّها من المُعجزات. لقد ذكرَ (هيوم) في مقطعٍ وَضَعَه في الهامش وأضافَه إلى النصِّ الرَّئيسِ مواضيعَ تُبيِّنُ هذا الاختلافَ.

---

١ - مقتبس من محمد فتح علي خاني: فلسفة الدين لدى ديفيد هيوم، ص.ص. ٢٣١-٢٣٢.

من الجليِّ أنَّه لا يُوجد هنديٌّ لديه تَجربةٌ عن عدم تجمُّد الماء في الجوِّ البارد. هذا الأمرُ يَضع الطَّبيعةَ في وضعٍ غير مُدركٍ بالنِّسبة إليه بتاتًا، ومن المُستحيل أن يَتمكَّنَ من القول بالنَّحو السّابق ماذا سيَكونُ تأثيرُ الهواء البارد. فهذا الأمرُ يُولِّدُ تَجربةً حَديثةً نَتيجتُها غيرُ مُحدَّدة بتاتًا. تارةً من المُمكن أن نتنبَّأَ النَّتيجةَ عن طريق التَّمثيل، لكنْ في الحال نفسه هذا حدسٌ فقط، ويَنبغي الإقرارُ بشأن التجمُّد أنَّ الواقعَ يتحقَّقُ مُخالفًا لقواعد التَّمثيل والتَّشابُه، وبنحوٍ يكونُ غيرَ مُتخيَّلٍ لهنديٍّ عاقلٍ.

تأثيرُ البرودة في الماء هو أمرٌ تَدريجيٌّ، ولا يَتطابقُ معَ درجات البُرودة، بل عندَما تَغدو البُرودةُ في نقطة الانجماد، يتحوَّلُ الماءُ في آنٍ من الحالة السّائلة إلى حالة مُتجمِّدة كاملة. لذلك من المُمكن أنْ تُسمِّيَ هذه الحادثةَ أمرًا خارقًا للعادة، ولكي تَبدو قابلةً للتَّصديق لدى أشخاص يَعيشون في مناخٍ حارٍّ تَحتاج إلى شهادة قويّة ومُتقَنة، لكنَّها لمّا تصلْ بعدُ إلى حد الإعجاز، ولا تُخالف أيضًا التَّجربةَ العاديّةَ للصَّيرورة الطَّبيعيّة في الحالات التي تكون الأوضاعُ فيها لا مُتساويةً أيضًا. القاطنونَ في سومطرة قد شاهدوا الماءَ دائمًا بهَيئته السّائلة حسب مناخ منطقتهم، ويَنبغي أن نَعدَّ تجمُّدَ أنهارهم أمرًا عجيبًا، لكنَّهم لم يُشاهدوا بحياتهم الماءَ في شتاء موسكو، ولذلك لا يَستطيعونَ أن يَكونوا واثقينَ بنحوٍ مَنطقيٍّ ممّا يَنتج عن البُرودة.

في هذا المقطع الذي أُضيف بعدَ حين حاولَ (هيوم) أن يَقبلَ خَطَلَ عملِ المَلك الهنديِّ، بوضعه فرقًا بينَ الأمور الخارقة للعادة والمُعجزات بدون أن يُعدَّ العملُ نفسُه -يَعني الإنكارَ- بالنِّسبة للحوادث العَجيبة أمرًا خاطئًا[1].

لذلك، لو سَرَت عدمُ الوُثوقيّة بأخبار المُعجزات إلى الأخبار التّاريخيّة الأُخرى، ومنها إلى الأخبار العاديّة المُرتبطة بالماضي، فلن يُمكنَ آنذاكَ إثباتُ أيِّ خبر بهذه البَساطة، ولن يكونَ ثمّةَ فرقٌ في أن تكونَ هذه الأخبارُ أخبارًا مُهمَّةً وقيِّمةً مثل أخبار المُعجزات والأخبار المُتعلِّقة بالأنبياء عليهم السلام وبالأئمّة عليهم السلام والأفراد والوقائع التّاريخيّة المُهمّة أو بأدنى مستوًى للأخبار السّابقة، ومن بينها الأخبارُ المُرتبطةُ بولادة الأفراد العاديِّينَ أو مَوتهم أو الحوادث اليَوميّة. في هذه الحالة حتى الأخبارُ المُرتبطةُ بهويّة الأفراد، ومن بينها السيِّد (هيوم) بنفسه، ستُواجهُ حالةً من الإرباكِ والشكِّ الحقيقيِّ.

---

١ - مقتبس من محمد فتح علي خاني: فلسفة الدين لدى ديفيد هيوم، ص ٢٣٢.

على هذا الأساس لو سُئل السيِّدُ (هيوم) مَن والدُكَ ووالدتُكَ؟ كيفَ له أن يُقدِّمَ سيِّدًا وسيدةً يُعرِّفُهما بكونهما والدَه ووالدتَه، باعتبارهما والدَيه الرَّئيسَين؟ لو كان من المُقرَّر ألا نثقَ بأخبار الأسلاف، فكيفَ للسيِّد (هيوم) أن يُثبتَ هويّتَه ونَسلَه لوالدَيه؟ يَعني لا يُمكن للسيِّد (هيوم) استنادًا إلى ذلك أن يُثبتَ نسبَه. لأنَّه أولًا لا يَذكر السيِّدُ (هيوم) زمنَ ولادته ومعرفتَه لوالدَيه حين الولادة، ثانيًا نحن لَسنا مُلزَمينَ بأن نقبلَ خبرَ السيِّد (هيوم) والآخرينَ، المُستندَ إلى تقديم السيِّد والسيِّدة المَذكورَين بكونهما والدَيه الحَقيقيَّين، لأنَّنا لم نكنْ في ذلك الزَّمن. ولم نُجرِّبْ ولادةَ (هيوم). حتى تحليل D.N.A لا يُعطي نتيجةً في هذا المجال، لأنَّه من المُمكن أن يكونَ ثمّةَ أفرادٌ يُريدونَ أن يُخرِّبوا التَّحليلَ منذُ بدايته وحتى صدور النَّتيجة ليُظهروهُ بشكل غير واقعيٍّ.

بالطَّبع، يمُكنُ أن يكونَ ثمّةَ إجاباتٌ مُتعدِّدةٌ ومُفصَّلةٌ عن الإشكالات والأدلّة التي ساقَها (هيوم)، لكنْ بما أنَّ هذا المقالَ مبنيٌّ على الإيجاز فسيُكتفى بهذا المقدار. فضلاً عن ذلك لعلَّ بعضَ الإجابات يَرتبط بحقولٍ أُخرى من العلوم، ولأنَّه خارجَ حدودِ الموضوعِ وعنوانِ المَقالة فنغضُّ الطَّرفَ عنه.

في نهاية البحث، من الأهمِّيةِ البالغةِ الالتفاتُ إلى عدّةِ نقاط

إنَّ القبولَ بأخبار المُعجزات، ونقضَ نظرية (هيوم)، ليس بمَعنى التَّصديق بسائر أخبار المُعجزات، بدون الانتباه إلى مصدرها وشُروطها. وعلى هذا الأساس يَنبغي أن يُدقَّقَ في أخبار المُعجزات من حيثُ المصدرُ ومن حيثُ المُحتوى والتَّصديق بها، بعد امتلاك المَعايير اللّازمة.

من المُتيقَّن أنَّه ثمّةَ شكٌّ وتَردُّدٌ في بعض موارد أخبار المُعجزات، وهي غيرُ قابلة للتَّصديق لأسباب مُختلفة، ولا يَنبغي القَبولُ بها، لكنَّ ذلك لا يَعني قبولَ نظريّة (هيوم)، لأنَّه يَعدُّ أخبارَ المُعجزات لا اعتبارَ لها، ونتيجةً لذلك فإنَّ سائرَ المُعجزات تُصبحُ لا اعتبارَ لها.

يَنبغي القَبولُ بأنَّه يُشاهَدُ في نقلِ أخبار المُعجزات رفعَ نسبةِ الإحصاءات، وإظهارَ كثرتها كنوعٍ من المَبالغة. وقد أدَّى هذا الأمرُ لنقلِ بعضٍ من المُعجزات، التي لم تُذكرْ في بعضِ المصادر الأولى، في مصادر القرون اللّاحقة، واستتبعَ هذا العاملُ كثرةَ إحصاءات المُعجزات. وقد تحقَّقَ هذا الأمرُ بالنِّسبة لبعضِ الأئمّة عليهم السلام وبعضِ الأنبياء عليهم السلام.

وكنَموذجٍ يمُكنُ الإشارةُ إلى الإحصاءات الخاصّة بمُعجزات الإمام الهادي عليه السلام، إذ كانَت الرِّواياتُ والأخبارُ الخاصّةُ بمُعجزاته في المَصادر الأولى أقلَّ بكثيرٍ من مصادر المَراحل اللاّحقة، وزادَ عددُها بمُرور الزَّمان، استنادًا إلى ذلك، في حين نقلَ (الكلينيُّ)[1] تسعَ حالات، و(المُفيدُ)[2] سبعَ حالاتٍ من مُعجزات [كرامات] الإمام الهادي عليه السلام، لكنَّ عددَها في الهداية الكُبرى[3] عشرُ حالات، وفي دلائل الإمامة[4] ثلاثَ عشرةَ حالةً، وفي الثّاقب في المناقب[5] ٣٥ حالةً، وفي المَناقب[6] ٣٦ حالةً، وفي الخرائج والجرائح[7] ٣٣ حالةً، وفي إثبات الهُداة[8] ٩٤ حالةً، وفي مدينة المَعاجز[9] ٩٨ حالةً، وفي بحار الأنوار[10] ٧٧ حالةً.

يَعني بنظرةٍ عابرةٍ نُدركُ بأنَّ أخبارَ المُعجزات قد طوَت مسارًا تصاعُديًّا عبرَ الزَّمان، ولا سيَّما في المصادر الأخيرة. بالطَّبع هذا المسارُ التَّصاعديُّ يَنطبقُ أيضًا على سائر الأئمّة عليهم السلام وبعض الأنبياء عليهم السلام أيضًا، ومع ذلك فإنَّ هذا المسارَ لا يَنبغي أن يُؤدِّيَ إلى عدِّ جميع المُعجزات أمرًا لا اعتبارَ له، بل يَنبغي دراسةُ الأخبار وقياسُها، ووضعُ ما هو مَردودٌ منها جانبًا، لكنَّ الحالات المَقبولةَ لا يَنبغي أن تُعَدَّ أمرًا مُردَّدًا لا اعتبارَ له، معَ الإذعان بهذا المسار التَّصاعديِّ الذي أُشير إليه، أو المشاكل الأخرى التي من المُمكن أن تكونَ مَقبولةً، لكنَّ نظرة السيِّد (هيوم) إلى أخبار المُعجزات، وإنكارُه الكلِّيَّ للمُعجزات، ولا سيَّما استدلالُه، لا يُمكنُ أن يكونَ مَقبولاً بأيِّ وجهٍ.

---

١ - الكليني: الكافي، ج١، ص.ص. ٤٩٧-٥٠٢.
٢ - المفيد: الإرشاد، ج٢، ص.ص. ٣٠١-٣٠٨.
٣ - حسين بن حمدان الخصيبي: الهداية الكبرى: ص.ص.٣١١-٣٢٤.
٤ - الطبري: دلائل الإمامة، ص.ص. ٤١٢-٤٢١.
٥ - الطوسي: الثاقب في المناقب، ص.ص. ٥٢٧-٥٥٨.
٦ - بن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب، ج٤، ص.ص. ٤٠٦-٤١٢ و٤١٣-٤٢٠.
٧ - الراوندي: الخرائج والجرائح، ج١، ص.ص. ٣٩٢-٤١٩ و٦٧٢-٦٩١.
٨ - الحر العاملي: إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، ج٤، ص.ص. ٤١٦-٤٤٩.
٩ - السيد هاشم البحراني: مدينة المعاجز، ج٧، ص.ص. ٤١٩-٥٣٨.
١٠ - المجلسي: بحار الأنوار، ج٥٠، ص.ص. ١٢٤-١٨٨ و١٨٩-٢١٤.

خاتمة

يَنتج من مجموع هذا البحث أنَّ (هيوم)، واستنادًا إلى نزعته التَّجريبيّة، ولا سيَّما النَّزعة التَّجريبيّة الحَديثة، يَرى أنَّ الاستدلالَ بأخبار المُعجزات أمرٌ غيرُ مَقبول ومَطعونٌ فيه. إنَّ عدمَ وجود شواهدَ كافية على وقوع المُعجزات، وتعارُضَ المُعجزات في الأديان المُتنوِّعة، وحدوثَ المُعجزات بينَ النّاس البدائيِّينَ والجاهلينَ، والميلَ الكبيرَ لدى الإنسان في طبيعته للأمور العَجيبة والغَريبة، هي من جُملة أدلّة (هيوم) الأهمِّ، لإثبات عدم صحّة أخبار المُعجزات. لكنَّ هذه الأدلّةَ واجهَت منذُ زمن (هيوم) مُخالفاتٍ، وقد وُجِّهَ لها الكثيرُ من النَّقد، وبعضُهم نُقض بصراحة هذه الأدلّة.

ومن العُلماء الغربيِّينَ، أمثال (هنري تيسن - Henry Theson) و(جون هيك -John Hick) و(هاسبرز - Hasbers) وجدناهُم اعتمَدوا على أدلّة، ومن بينها الذّاكرةُ والخاطرةُ وشهادةُ الشُّهود العيان، ونقلُ الأقوال التّاريخية والآثار الحسِّية المُتبقِّية من نوعِ التَّحقيقات التي عُمل بها في علم الإجرامَ، وانتشرَت بعدَ ذلك.

والقوانينُ العلميّةُ، وتواترُ الأخبار، وعدمُ صحّة بعض ادِّعاءات (هيوم -Hume)، والخلطُ بينَ المنهج الفلسفيِّ والعلوم التَّجريبيّة، وتَبيينُ الظَّواهر بالعلم والتَّجربة الرّاهنة، والتَّعارضُ في استدلالات (هيوم)، هي جميعًا تُشكِّلُ أهمَّ الإشكالات الواردة على أدلّته.

لذلكَ على الرَّغم أنَّه من المُمكن في بعض الحالات أن تكونَ أخبارُ المُعجزات أكبرَ من الحقيقية، أو قد تلاعبَت الأيدي بها لأسباب مثل وجود مَحدوديات في نقل الواقع أو أدلّة نفسيّة أو أخطاء فرديّة، لكنْ أنْ تُقاسَ هذه الأخبارُ بمعيار التَّجربة، وتُصبحَ مَوردَ طعن وشكٍّ، وتَخرُجَ عن حيِّز الانتفاع، فهذا أمرٌ أيضًا لا يُمكنُ قَبولُه بأيِّ وجه. ولا سَيما لو سرَت هذه النَّظرةُ الخاطئةُ بشكل طبيعيٍّ إلى سائر الأخبار التّاريخيّة أيضًا، ففي تلك الحالة لن نتمكَّنَ من إثبات أيِّ خبر أو قضيّة تاريخيّة، وبهذه النَّظرة لن يكونَ لأهمِّ التأثيرات التّاريخيّة، وهي التأسِّي والعِبرةُ والاعتبارُ، أيُّ استخدام تَطبيقيٍّ عمليٍّ لها.

المصادر والمراجع

باللغة الفارسية

■ أبو حاتم الرازي: أعلام النبوة، تح. صلاح الصاوي؛ وغلام رضا أعواني، مؤسسة البحوث في الحكمة والفلسفة الإيرانية، طهران، لاط، ٢٠٠٢م.

■ أحمد بن حسين هاروني حسني زيدي: إثبات نبوة النبي (ص)، تح. عبد الكريم أحمد جدبان، مكتب التراث الإسلامي، اليمن، لاط، ١٤٢٤هـ.

■ جون هاسبرز: فلسفه دين (نقدى بر براهين اثبات وجود خدا به روش تحليل فلسفي) [فلسفة الدين (نقد على براهين إثبات وجود الله بالمنهج التحليلي الفلسفي)]، تر. بالفارسية لجنة الترجمة والتنقيح في مركز الدراسات والتحقيقات الإسلامية في مكتب الإعلام الإسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، لاط، ١٩٩٩م.

■ جون هيك: فلسفة الدين، تر. بالفارسية بهرام راد، دار الهدى للنشر الدولي، طهران، لا ط، ١٩٩٣م.

■ حسين بن حمدان الخصيبي: الهداية الكبرى، دار بلاغ للنشر، بيروت، لا ط، ١٤١٩هـ.

■ سعيد بن هبة الله القطب الراوندي: الخرائج والجرائح، مؤسسة الإمام الهادي، قم، لاط، ١٤٠٩هـ.

■ السيد هاشم البحراني: مدينة المعاجز، تح. لجنة التحقيق برئاسة عباد الله طهراني ميانجي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، لا ط، ١٤١٥هـ.

■ عبد الله المامقاني: مقباس الهداية، تح. محمد رضا المامقاني، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، لاط، ١٤١١هـ.

■ العهد القديم (التوراة)، استنادًا إلى كتاب أورشليم المقدس، تر. بالفارسية بيروز سيار،

هرمس، طهران، لا ط، ٢٠١٤م.

■ فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه [تاريخ الفلسفة]، المجلد الخامس: الفلاسفة الإنجليز (من هوبز وحتى هيوم)، تر. بالفارسية أمير جلال الدين أعلم، شركة النشر العلمي الثقافي ودار سروش للنشر، طهران، لاط، ١٩٩٦م.

■ محمد أمين أحمدي: تناقض نما يا غيب نمون، نگرشى نو به معجزه [نظرة حديثة للمعجزة]، مركز الدراسات والأبحاث الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم، قم، لا ط، ١٩٩٩م.

■ محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، بمسعى من محمد باقر بهبودي وآخرين، مؤسسة الوفاء ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

■ محمد بن جرير الطبري: دلائل الإمامة، مؤسسة البعثة، قم، لاط، ١٤١٣هـ.

■ محمد بن حسن الحر العاملي: إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لا ط، ١٤١٨هـ.

■ محمد بن عليّ بن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب، تح. لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، لا ط، ١٣٧٦هـ.

■ محمد بن محمد المفيد: الإرشاد، تح. مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، لاط، ١٤١٣هـ.

■ محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، تح. علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، لا ط، ١٩٨٤م.

■ محمد حسين الطباطبائي: إعجاز القرآن، مركز رجاء للطباعة والنشر الثقافي، طهران، لاط، ١٩٨٣م.

■ محمد حسين الطباطبائي: مبادئ الفلسفة والمدرسة الواقعية، منشورات صدرا، طهران، لاط، ١٩٨٥م.

■ محمد علي ابن حمزة الطوسي: الثاقب في المناقب، تح. نبيل رضا علوان، مؤسسة

أنصاريان، قم، ط٢، ١٤١٢هـ.

■ محمد فتح علي خاني: فلسفة الدين لدى ديفيد هيوم، مركز بحوث الحوزة والجامعة، قم، لاط، ٢٠١١م.

■ هنري ثيسن: الهيات مسيح [شريعة المسيح]، تر. بالفارسية طاطاوس ميكائيليان، دار الحياة الأبدية للنشر، طهران، لا ط، ٢٠٠٩م.

■ ويل وآريل ديورانت: "الدين والفلسفة"، تاريخ تمدن، عصر ولتر [تاريخ الحضارة، عصر فولتير]، تر. بالفارسية سهيل آذري، شركة دار النشر العلمي الثقافي، طهران، ط١٠، ٢٠٠٥م.

باللغات الأجنبية

■ David Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding and other writings, edited by Stephen buchle- Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007.

■ John Erman: Hume`s Abject Failure, Oxford: Oxford University Pres, 2000.

■ John Locke: An Essay Concerning Human Understanding, A. s. Pringle-Pattisson (ed), Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 1998.

دراسات وبحوث:

دراسة لرؤية (إميل دوركايم) حول منشأ الدِّين ونقدُ (الشَّهيد مطهري) و(جون هيك) لها[1]

د. قربانعلى كريم زاده قراملكى[2] **أ. عبد الله حسيني اسكندريان**[3]

المترجم: د. محمد فراس الحلباوي[4]

ملخّص

الدِّينُ هو أحد العناصر والظَّواهر التي تعاملَ معها البشرُ منذُ زمنٍ بَعيد، ولا يُمكنُ العثورُ على مرحلة تاريخيّة خَلَتْ من الدِّين. وقد شَغلَ أصلُ هذه الظّاهرة المُهمّة عقولَ كثيرٍ من النّاس، وتكوَّنَت حولَها آراءٌ مختلفةٌ. يُؤمِنُ (إميل دوركايم - Emile Durkheim) بأنَّ للدِّين منشأً اجتماعيًّا، وهو عاملٌ لوحدة المجتمع وتكامُله، حتى يتخلَّصَ المجتمعُ من التَّناقضات والصِّراعات. وما وراءَ ذلك لا يُمكنُ اعتبارُ أصلٍ أو وظيفة للدِّين. في هذا المقال، يُستخدم المنهجُ الوصفيُّ - التَّحليليُّ لتوضيح مبادئ (دوركايم) في هذا الشّأن، ونقد آرائه من منظور الشَّهيد (مرتضى مطهري) و(جون هيك - John Hick). الأسُّ الرَّئيسُ لنظرية (دوركايم) هو الطَّوطميّةُ، ولكنْ لا تُوجَدُ أدلّةٌ تدلُّ على أنَّ الطَّوطميّةَ قد نشأتْ كما تصوَّرَ (دوركايم)، وأنَّها المصدرُ النِّهائيُّ للأديان الأُخرى. من جهة أخرى، فإنَّ وضعَ التَّعاليم الدِّينيّة والتَّعاليم الاجتماعية، على حدٍّ سواء، تَنفي الوظائفَ الأخلاقيّةَ والرُّوحيّةَ والاقتصاديّةَ والشَّخصيّةَ للدِّين، كما أنَّ تركيزَها فقط على الوظيفة الاجتماعية، والنِّسبيّة، وعدمَ قابليّةِ تعميمِ هذه النَّظريّةِ على جميع البشرِ، هي من بينِ الأمورِ التي تكشفُ بطلانَ نظريّةِ (دوركايم).

الكلمات المفتاحية: منشأ الدِّين، (إميل دوركايم-Emile Durkheim)، الشَّهيد مطهري، الطَّوطمية، جون هيك.

١ - مقالة بعنوان: «بررسی و نقد دیدگاه امیل دورکیم در باب منشأ دین از منظر شهید مطهری و جان هیک"، جستارهای فلسفه دین [مقالات في فلسفة الدِّين]، انجمن علمی فلسفه دین ایران [جمعية فلسفة الدِّين العلمية في إيران]، السنة١١، العدد الأول ربيع وصيف ٢٠٢٢، ص.ص. ١٠١-١١٨.

٢ - أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة تبريز.

٣ - طالب دكتوراه في قسم علم الكلام الإسلامي، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة تبريز.

٤ - دكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها، محاضر في جامعة دمشق، ترجمان محلف.

مقدِّمة

منذُ اليوم الذي وطأتْ أقدامُ البشريّة أرضَ عالَم الوجود، وُجدت الأديانُ والمُعتقَداتُ الدِّينيّةُ، وكان السُّؤالُ عن منشأ الدِّين دائمًا هو السُّؤالُ الرَّئيسُ الذي واجهَ كلَّ إنسان، ولهذا السَّبب فقد حَظيَ باهتمام المُفكِّرينَ في مجال الدِّين. وفي هذا السِّياق، يَرى بعضُهم مثل (أوغست كونت - Auguste Conte) (١٧٩٨-١٨٥٧م) أنَّ منشأ الدِّين هو جهلُ الإنسان[١]، على حين يَعدُّ (ماركس- Marx) (١٨١٨- ١٨٨٣م) الدِّينَ نتاجًا للطَّبقة الحاكمة للسَّيطرة على الطَّبقة الضَّعيفة في المجتمع[٢]. أمّا (فيرباخ- Feuerbach) (١٨٠٤-١٨٧٢م) فيرَى أنَّ للدِّين أصلاً إنسانيًّا[٣]. ويَعدُّ (فرويد- Freud) (١٨٥٦-١٩٣٩م) منشأ الدِّين رغبات وغرائزَ مكبوتةً لدى الإنسان، ويَرى أنَّ شهواتِ الإنسان هي العاملُ الرَّئيسُ في ظهورِ الدِّين[٤].

تتعارضُ هذه المواقفُ الإلحاديّةُ تُجاهَ الدِّين مع رؤية الأديان الإلهيّة التي تَعُدُّ منشأَ الدِّين الوحيَ الإلهيَّ وتعاليمَ الأنبياء. إنَّ أحدَ المواقف الجَديرة بالتأمُّل هو المُقاربةُ السوسيولوجية لمنشأ الدِّين. فـ (إميل دوركايم - Emile Durkheim) (١٨٥٨-١٩١٧م) هو أحدُ أبرز مُنظِّري السوسيولوجيا، وله التأثيرُ الأكبرُ في سوسيولوجيا الدِّين. واستنادًا إلى آرائه فإنَّ الوظيفةَ الأهمَّ للدِّين هي توحيدُ أفرادِ المجتمع من أجل ترسيخ الاتِّحاد في الحياة الاجتماعية، وتُعدُّ الشَّعائرُ الدِّينيّةُ نوعًا من التَّمرين على هذه الوحدة عندَما تُمارَس جماعيًّا. وبرأي (دوركايم)، فإنَّ أحدَ

1 - Auguste Conte: Introduction to Positive Philosophy, p23.

2 - Karl Marx; Friedrich Engels: The Communist Manifesto, p36.

3 - Ludwig Feuerbach: The Essence of Christianity, p104.

٤ - زيغموند فرويد: تابو وتوتيم [التابو والطوطم]، ص٨٠.

العوامل الرَّئيسة الدّافعة للإنسان نحوَ الحياة الاجتماعيّة هو الدِّين وتَعاليمُه. لا يَعتقدُ (دوركايم) بفائدةٍ أُخرى تُرجى من الدِّين، ويَرى أنَّ غايتَه محصورةٌ في المجتمع، ويَعُدُّ الدِّينَ نتاجًا اجتماعيًّا.

بالطَّبع يمُكِنُ رفضُ آراءِ (دوركايم) من جوانبَ متعدِّدة، وهكذا فإنَّ هذه الدِّراسةَ تَسعى لتَحليلِ آراء (دوركايم) ونقدِها من منظورَي الشَّهيد (مرتضى مطهري) (١٩١٩- ١٩٧٨) و(جون هيك - John Hick) (١٩٢٢ - ٢٠١٢ م). وكان (عَلَمي) قد استنتجَ في مقالةٍ نُشرت عام ٢٠٠٣ حولَ دراسةِ منشأ الدِّين من منظورِ (دوركايم) و(طباطبائي) أنَّ العلامةَ (طباطبائي) يَرى أنَّه وعلى الرَّغم من تأثير المجتمعِ في الدِّين، إلاّ أنَّه ليس مصدرًا له، وبناءً على ذلك يَرفض نظريّةَ (دوركايم). كما يَنتقدُ (جواهري دقيقي) في مقالةٍ نُشرت عام ٢٠٠٠ بعنوان: «الدِّين من منظور (دوركايم)» رؤيةَ (دوركايم) بمَنهجيّةٍ فلسفيّةٍ ونظريّة.

لكنْ حتى الآنَ، لم يَجرِ أيُّ بحثٍ يَتناولُ دراسةَ آراء (دوركايم) ونقدَها من منظور الشَّهيد (مطهري) و(جون هيك)، لذلك، فإنَّ هذه الدِّراسةَ تَسعى للإجابة عن مثل هذه الأسئلة: ما الأبعادُ المَعنويّةُ المُختلفةُ لمُصطلحِ «منشأ الدِّين» من منظور (دوركايم)؟ ما الطَّريقةُ المُثلى لدراسة «منشأ الدِّين» وكيف يمُكِنُ تفسيرُ ذلك؟ ما الوظائفُ التي يُؤدِّيها الدِّينُ برأي (دوركايم)؟ ما الفائدةُ الأهمُّ للدِّين كما يَراها (دوركايم)؟ ما دورُ المجتمعِ وعلاقتُه بالدِّين برأي (دوركايم)؟ ما الانتقاداتُ المُوجَّهةُ لنظريّةِ (دوركايم) بناءً على مبادئ الشَّهيد (مطهري) و(جون هيك - John Hick)؟

أولًا: تحرير آراء (إميل دوركايم)

الحديثُ عن منشأ الدِّين والنِّقاشُ حول ذلك من المواضيعِ الهامّة في فلسفة الدِّين واللاّهوتِ الحديث، وقد انبثقَ عن تساؤلاتِ الإنسان حولَ الدِّين والمُعتقَداتِ الدِّينية. أمّا بالنِّسبةِ لمُصطلحِ مَنشأ الدِّين فيُمكن التَّركيزُ على ثلاثةِ معانٍ بالحدِّ الأدنى:

١ - سبب ظهور الدِّين

السُّؤالُ عن منشأ الدِّين بهذا المعنى هو في الواقع استفسارٌ عن ظاهرة الدِّين، بغضِّ النَّظرِ

عن قَبولِ البشرِ لها أو رَفضِها. الفرضيّةُ الرَّئيسةُ لهذا السُّؤالِ هي وجودُ الدِّين والمواضيعِ الدِّينيّةِ بشكلٍ حقيقيّ. هنا، يَدورُ النِّقاشُ حول مصدر نشوءِ الدِّين بكونه ظاهرةً خارجيّةً ومُستقلّةً عن قَبول البشرِ، أي مستقلّة عن عقولِهم وكذلك عن المجتمع البشريِّ؟ هل مَنشؤُهُ هو الله والوَحيُ السَّماويُّ، أم أنَّه ناتجٌ عن السِّحرِ والشَّعوذة؟ في تفسيرِ سببِ ظهورِ الدِّين، يُشار إلى جوانبَ مختلفةٍ مثلِ اللهِ أو الإنسانِ، الفردِ أو المجتمعِ، وكذلك الجوانبِ الأخلاقيةِ والرُّوحية والاقتصادية والنَّفسية[1].

٢ - سبب قبول الدِّين أو دافع التديُّن

المَعنى الثاني يتعلَّق بالدِّين كواقعٍ، وهو السُّؤال عن منشأ الدِّين بهذا المعنى، ويَعني حقيقةً الاستفسارَ عن الأسباب والعواملِ التي دفعَت النّاسَ نحوَ الدِّين والتديُّن. وبناءً عليه[2]، فإنَّ الفرضيّةَ الأساسيّةَ لهذا السُّؤالِ هي قَبولُ الدِّينِ كظاهرةٍ نفسيّةٍ أو ظاهرةٍ اجتماعيّةٍ، ويُمكِنُ أن تكونَ الإجابةُ عنه أيضًا ذاتَ توجُّهٍ نفسيٍّ أو اجتماعيّ.

٣ - فائدةُ الدِّين

المَعنى الثالثُ ناظرٌ إلى الجانب العقلانيِّ للدِّين أو الجانبِ الأخلاقيِّ للتديُّن. في هذه المسألة، يُبحث في فوائدِ التديُّن ومنافعه وأضرار عدمِ التديُّن، لتكون توطئةً وتَمهيدًا لدعوة النّاسِ إلى الدِّين، وتَعريفِهم بالمَعارفِ الدِّينية ومفاهيمِها، وفي النِّهاية توجيههم إليها[3].

في قضايا البحث حول الدِّين، يَنبغي التَّمييز بين مُنبَثَقِ الدِّين وبينَ مَنشئه. هاتان المسألتان، على الرغم من ارتباطهما، إلا أنَّهما مُختلفتان. السُّؤال عن منشأ التديُّن في حياة البشرِ هو بالضَّبط ما يَسعى التَّبيينُ إلى توضيحِه، لكنَّ السُّؤالَ عن مُنبثَقِ الدِّين هو في الواقع سؤالٌ عن علاقة التديُّن

1 - Barbara King: Evolving God: A Provocative View on the Origins of Religio, p36.

٢ - دانيال بالس: هفت نظريه در باب دين [سبع نظريات حول الدِّين]، ص٢٤.

٣ - عليرضا قائمى نيا: در آمدى بر منشأ دين [مقدمة في منشأ الدِّين]، ص.ص. ٤٧-٤٨.

بجوانبَ وميادينَ مختلفةٍ من وجود الإنسان.

يَنبغي الالتفاتُ إلى أنَّ نوعَ النَّظرةِ إلى الدِّينِ يُؤثِّرُ في تَبيينِ مَنشئه. وعليه فإنَّ المُفكِّرينَ المُلحدينَ، الذين لا يُؤمنونَ بوجود الله، لا يَقبلونَ بوجودِ الأنبياءِ الإلهيِّينَ والوَحيَ، ويَعتبرونَ أنَّ للدِّينِ مَنشأً عاطفيًّا وشهوانيًّا واجتماعيًّا، وأخيرًا باعتباره حاجةً إنسانيّةً[1]. لكنَّ المُفكِّرينَ المُوحِّدينَ، يُرجعونَ مَنشأ الدِّين إلى الإرادة الإلهيّة التي شُرِعَت بواسطة الأنبياءِ الإلهيِّينَ. وَفقًا لهذا البيانِ، يَميلُ البشرُ فطريًّا إلى الدِّين، والحاجةُ للدِّينِ والمُطالبةُ به هي البُعدُ الرابع من وجود الإنسانِ إلى جانب البحثِ عن الحقيقة، والإرادةِ الخيِّرة، والسَّعي نحوَ الجَمال[2].

٤ - منشأُ الدِّين من منظور (دوركايم)

من منظور (دوركايم)، فإنَّ الطَّريقةَ المُثلى لدراسةِ مَنشأ الدِّين ومُنبثَقِه هي البحثُ في مجتمعٍ بدائيٍّ يكون في المستوى الأدنى من حيثُ التَّنميةُ والصِّناعةُ والتِّقانةُ[3]. ولإيجاد الخالقِ يَنبغي البحثُ عن أبسطِ الأديان؛ لأنَّه وَفقًا لنظريّةِ (دوركايم)، يمُكن أن يُقدِّمَ أبسَطُ دينِ الدَّليلَ لتَبيينِ الأديانِ الأخرى. لهذا الغرضِ، جَعل (دوركايم) محورَ بحثه ودراسته هو طوطميّةً قبائلِ أستراليا الأصليّة، التي تُعدُّ، وفقًا لرأيه، الدِّينَ البدائيَّ والأبسطَ بينَ الأديانِ التي ظهرَت في المجتمع البشريِّ. لذلك يَعتقدُ (دوركايم) أنَّ مَنشأ جميع الأديانِ هو الطوطميّة، وأنَّ عبادةَ الطوطمِ مُستمَدّةٌ من الشُّؤون المُجتمعيّة[4].

---

1 - Karl Marx; Friedrich Engels: Manifesto of the Communist, p76. & Auguste Conte: Introduction to Positive Philosophy, p101. & Ludwig Feuerbach: The Essence of Christianity, p104.

٢ - محمد حسين طباطبائي: الميزان، ج١٢، ص.ص. ٣-٥. وجعفر السبحاني: "دفاع عقلاني عن الدِّين»، فصلية النقد والرأي، العدد الثاني، ص٢١. ومرتضى مطهري: مجموعه آثار [الأعمال الكاملة]، ج٣، ص١٠١. وعبد الله جوادي آملي: انتظار بشر از دين [ما يريده البشر من الدِّين]، ص.ص. ٢٦-٣٢.

3 - Emile Durkheim: The Elementary Forms of Religious Life, p1.

4 - Emile Durkheim: The Elementary Forms of Religious Life, p5.

لذا، يَنبغي البحثُ عن أصل الدِّين في المجتمع؛ لأنَّ أصلَ الأديان هو الطوطمُ، الذي يُستَمدُّ من مُعتقَدات مجتمعٍ مُعينٍ. يقول (دوركايم) في هذا الصَّدد: "إنَّ الأشياءَ التي تَرتبط بالطوطم تتمتَّعُ بالقَداسة، لأنَّها جميعًا تَنبع من أصلٍ مشترك. في الواقع، يَعتمد الأداءُ الدِّينيُّ الطوطميُّ أكثرَ على هذا الأمرِ المشترك الطوطميِّ، بدلاً من الطوطمات المُنفصلة. بعبارة أُخرى، الدِّين لا يَعتمد على هذه الحيوانات الطَّوطمية أو البَشر أو الصُّوَر، بل يَعتمد على قوّة غير شخصيّة بلا اسم تَظهر في كلٍّ من هذه الظَّواهر، لكنَّها ليسَت واحدةً منها»[1]، ويُتابع قائلاً إنَّ هذه القوّةَ غيرَ الشَّخصية تتحوَّلُ إلى مفهوم «المانا» المعروف، ويَقول (دوركايم) في هذا الشّأن: «هذه هي المادّةُ الرَّئيسةُ التي تُبنى عليها جميعُ أنواع الظَّواهر المُقدَّسة والمُحترَمة في جميع الأوقات. الأرواح، الشَّياطين، الجنّ، وجميعُ أنواع الآلهة هي تَجسيداتٌ لهذه الطّاقة أو الإمكانيّة الكامنة التي تُظهرُ نفسَها من خلالها»[2].

يَعتقدُ (دوركايم) أنَّه لدراسة أصلِ الدِّين وفهمه يَنبغي البَدءُ بالأديان البدائيّة؛ لأنَّ الأديانَ الأولى تجلَّت في شكل آلهة الطَّبيعة وعبادة الطَّوطم، ويَنبغي البحثُ عن أصل الدِّين في مثل هذه الحالات. يَرى (دوركايم) أنَّ ثمّةَ مسارًا تطوُّريًّا للأديان يَبدأ من عبادة الطَّوطم ويتحوَّلُ إلى الأديان الحاليّة، وأنَّ المصدرَ الرَّئيسَ للأديان الحاليّة مُرتبطٌ بالأديان البدائيّة نفسها وتعاليمها.

٥ - وظيفة الدِّين

فضلاً عمّا يُثبتُه (دوركايم) من أنَّ الدِّين يُجسِّدُ الحقائقَ الأساسيّةَ بشكلٍ رمزيٍّ، فإنَّ له دورًا آخَر وهو دورُ توحيد المجتمع. هذه الرُّؤية لـ(دوركايم) أساسيّةٌ في نشأة النَّظرية الوَظيفيّة. تقول النَّظريّةُ الوَظيفيّةُ أساسًا إنَّه يَجب التعرُّفُ على المؤسَّسة الاجتماعيّة بحسب ما تُمارسُه من دورٍ في بقاء مجتمعٍ أو وحدته وتماسُكه[3]، لذلك، فإنَّ (دوركايم) يَعدُّ الوظيفةَ أو الدَّورَ الرَّئيسَ للدِّين هو

1 - Emile Durkheim: The Elementary Forms of Religious Life, p78.

٢ - مالكوم هميلتون: جامعه شناسى دين [علم اجتماع الدِّين]، ص١٧٤.

٣ - أنطونيو مورينو: يونگ، خدايان و انسان مدرن [يونغ، الآلهة والإنسان الحديث]، ص١٠٤.

تعزيزُ الانسجام وتوحيدُ المجتمع، ويَعتقد أنَّ الدِّين يُحقِّق هذه الوظيفةَ من خلال الطُّقوس[١].

يُشير (دوركايم) إلى الوظائفِ التي يُؤدِّيها الدِّينُ في المجتمع من خلال الطُّقوسِ الدِّينية، ويَذكر النّقاطَ الآتية:

١. تُؤدِّي الطُّقوسُ دَورًا أوليًّا وتأديبيًّا، أي إنَّ الطُّقوسَ تَفرض نوعًا من ضبطِ النَّفس على الفَرد، وهو أمرٌ ضروريٌّ للحياة الاجتماعية. يَحتاج أعضاءُ المجتمعِ إلى التكيُّف مع الالتزاماتِ والقُيودِ والحدودِ، وتُمارِسُ الطُّقوسُ الدِّينيّةُ دورًا كبيرًا في هذا التكيُّف[٢].

٢. الدَّورُ الثاني للطُّقوسِ والمُناسباتِ الدِّينيّةِ هو أنَّها تُمارِسُ دورًا كبيرًا في توحيد المُجتمع، وكذلك في خَلق شعورٍ بالتعاطُف وتَعزيز الرَّوابطِ في المجتمع، ويُمكن أن يَظهر هذا الشُّعور بشكل أكبرَ في الأعمال الجماعية. سيَّما في الحالات التي يتعرَّضُ فيها المجتمعُ لكوارثَ ومصائبَ أحيانًا تُصيب المجتمعَ. في هذه الأوقات، يتَّضح دورُ الطُّقوسِ الدِّينيةِ أكثر[٣].

يَعتقدُ (دوركايم) أنَّ الوظيفةَ الأهمَّ للدِّين هي تَوحيدُ أفراد المجتمعِ من أجل الاتِّحادِ في الحياة الاجتماعية، ويَعدُّ الشَّعائرَ الدِّينيّةَ التي تُمارَس بشكلٍ جماعيٍّ نوعًا من التَّدريب على هذا التَّوحيد. ويَعتقد (دوركايم) أنَّ أحدَ العواملِ الأساسيّةِ لانجذاب الإنسان للحياة الاجتماعية هو الدِّينُ وتعاليمُه.

٦ - تفسير النَّظرية

تأثَّرَ (دوركايم) في نظريّته بالمبادئ التي تَحتاج إلى معرفةٍ بها لفَهمِ نظريّته، وفي هذا القِسم نقومُ بتَفسير آراء (دوركايم) حول المبادئ الأساسيّةِ لنظريّته:

---

١ - إميل دوركايم: قواعد روش جامعه شناسى [القواعد المنهجيّة في علم الاجتماع]، ص٨٧.

٢ - إميل دوركايم: صور بنياني حيات دينى [الأشكال الرئيسة للحياة الدِّينية]، ص٩٠.

٣ - إميل دوركايم: صور بنياني حيات دينى [الأشكال الرئيسة للحياة الدِّينية]، ص٩١.

أ - الدِّين من منظور (دوركايم)

يقول (دوركايم) في تعريفه للدِّين: «الدِّينُ ليس سوى القوّة الجَمعيّة للمجتمع المُسيطرة على الأفراد، فالدِّينُ نظامٌ فكريٌّ يَعكس الأفرادُ من خلاله أنفسَهم، ويُعبرِّونَ من خلاله عن علاقاتهم الغامضة، وفي الوقت نفسه الحَميمة معَ المجتمع»[1]، برأي (دوركايم)، الدِّينُ ليس وهماً أو شيئًا لا أساسَ له، والمُعتقدونَ به يَشعرونَ بالارتباط بقوّة خارجيّة وشيءٍ خارجيٍّ، ويُدركونَ الأشياءَ القيِّمةَ التي منحَها لَهم، ويَفهمونَ أنَّهم لَيسوا في وَهمٍ أو خطأ. هذه القوّةُ مَوجودةٌ بالفِعل، وهي المجتمعُ نفسُه[2].

على عكس أولئكَ مثل (فرويد - Freud) و(فويرباخ - Feuerbach) الذين عَدُّوا الدِّينَ أمرًا لا أساسَ له، وحتى إنَّه ضارٌّ، وقالوا بأصلٍ شهوانيٍّ وإنسانيٍّ له، انتقدَ (دوركايم) آراءَهم وقال بدَورٍ عظيمٍ للدِّين في الحضارة الإنسانية[3].

كان (دوركايم) يُؤكِّدُ على أنَّ الدِّينَ هو ظاهرةٌ عقليّةٌ وواقعٌ خالدٌ لا يُمكن إنكارُه. في الوقت نفسه، يَعتقدُ (دوركايم) أنَّ جوهرَ الدِّين ليسَ في الإيمان بإلهٍ غيبيٍّ وبالعالَم. ثمّةَ أديانٌ تتمتَّعُ بمستوًى عالٍ من التَّعاليم والمعارف مثل «دين بوذا»، الذي ليسَ فيه إيمانٌ بالله. برأي (دوركايم)، لا يُمكنُ إيلاءُ مفاهيمَ مثلِ الغَيبيّات والرَّمزيّة دورًا في تعريف الدِّين. يَعدُّ (دوركايم) ما فوقَ الطَّبيعة نقطةً مقابلةً للطَّبيعة، وكي نتمكَّنَ من الحصول على صُوَرٍ واضحة وشفّافة في أذهاننا عن الطَّبيعة، يَنبغي علينا بالضَّرورة استخدامُ الطَّريقة العلميّة والبرُهانيّة، كونُ المَفهوم فوقَ الطَّبيعيِّ [الغيبيِّ] مَفهومًا لاحقًا، لا يُمكنُ أن يَسبقَ المفهومَ الطَّبيعيَّ[4]!

يُعرِّفُ (دوركايم) الدِّينَ كما يأتي: الدِّينُ هو نظامٌ فريدٌ من المُعتقَدات والأفعال المُتعلِّقة بالأمور المُقدَّسة، مُنفصِلٌ عن الأمورِ غيرِ المُقدَّسة والمَحظورة. تَجمع هذه المُعتقَداتُ والأفعالُ

١ - إميل دوركايم: جامعه شناسى و فلسفه [علم الاجتماع والفلسفة]، ص٥٤.
٢ - إميل دوركايم: جامعه شناسى و فلسفه [علم الاجتماع والفلسفة]، ص٦٠.
٣ - أنطونيو مورنو: يونگ، خدايان و انسان مدرن [يونغ، الآلهة والإنسان الحديث]، ص١٠٩.
٤ - إميل دوركايم: قواعد روش جامعه شناختى [قواعد منهج الدراسات الاجتماعية]، ص٤٣.

أولئكَ الذين يُؤمنونَ بها في تجمُّع أخلاقيٍّ يُسمَّى "الكنيسة" (تنظيم دينيّ مُوحَّد).[1]

لا يمُكن العثورُ على أيِّ أثرٍ مباشرٍ لرُؤيته الوَظيفيّة في هذا التَّعريف الشَّهير لـ (دوركايم) عن "الدِّين". فهو يَسعى في هذا التَّعريفِ للتَّعبيرِ عن جانبَينِ في الدِّين يَعدُّهُما مُهمَّينِ جدًّا ويُؤكِّدُ عليهما: الأول أنَّه يَقصد بذكره للأمورِ المُقدَّسة في التَّعريف أن يَحذف الشَّرطَ الغَيبيَّ للدِّين، والآخر أنَّه من خلال إشارته إلى افتراض وجود مُجتمَع أخلاقيٍّ للدِّين أن يمُايزَه عن أنواعٍ أخرى من أشباهِ الدِّين لاسيَّما السِّحر. يَنبغي البحثُ عن الصِّبغة الوَظيفيّة في رؤية (دوركايم)، ليس في تعريفه فحسب، بل في مضمون آرائه، لا سيَّما حينَ يُركِّزُ على النُّسُكِ الدِّينيّة، ويَعدُّها العاملَ الرَّئيسَ في الانسجام الاجتماعيِّ.

يَعمل دوركايم في هذا التَّعريف بالأسلوب الفكريِّ الذي يَسعى من خلاله لاكتشاف العناصرِ الرَّئيسة المُشتركة في مَصاديقَ مُتنوِّعة من ظاهرة مُعيَّنة إلى تعريفٍ شامل لا يمُكن الطَّعنُ فيه، ويكونَ مُعترَفًا به لتلكَ الظّاهرة. يَعتقد (دوركايم) أنَّ الأمرَ المُقدَّسَ هو العنصرُ الرَّئيسُ الذي يُحدِّدُ طبيعةَ الدِّين، والذي يمُكن العثورُ عليه في جميع الأشكال الدِّينيّة منذُ المُجتمعاتِ البدائيّة وحتى الآنَ، ومن ثَمَّ يُقدِّمُ تعريفَه للدِّين باستخدام هذا المَفهوم.

ب - دور المجتمع وأصالتُه

يَمنحُ (دوركايم) دورًا أساسيًّا للمجتمعِ في جميع الأحداثِ الاجتماعيّة والجَماعيّة، بحيثُ يَعدُّ هويّةَ المجتمعِ ووظيفتَه مُستقلّةً عن وظائف الأفراد. وكما يتَّضح في كثيرٍ من أعمال (دوركايم)، فإنَّ المجتمعَ من منظوره هو كيانٌ قويٌّ جدًّا، حيث لا يَمتلكُ الأفرادُ أمامَه تقريبًا أيَّ قوّةٍ ويَخضعون لهذه القوّة المُجتمعيّة[2].

يُشكِّلُ المُجتمعُ الأساسَ لنَظريّاتِ (دوركايم)، كما أنَّ الاقتصادَ هو أساسُ نظريّة (ماركس - Marx)، والغريزةُ هي أساسُ نظرية (فرويد - Freud). يُخصِّصُ (دوركايم) دورًا خاصًّا للمجتمعِ،

---

١ - إميل دوركايم: صور بنياني حيات دينى [الأشكال الرئيسة للحياة الدِّينية]، ص٣٤.

٢ - إميل دوركايم: قواعد روش جامعه شناسى [القواعد المنهجيّة في علم الاجتماع]، ص٨٠. & إميل دوركايم: جامعه شناسى و فلسفه [علم الاجتماع والفلسفة]، ص٢٤.

ويَعدُّه عاملاً للتَّوحيد بينَ البشر، عاملاً أيضًا لتقدُّم الحضارات ورُقيِّها. يَعتقد أنَّه كان للمجتمع تأثيرٌ في تحوُّل الأديان وتطوُّرها، وقد أوضحَ دورَ المجتمعِ في مسار تطوُّرِ الأديانِ في كتابه "الصُّوَر الرَّئيسة في الحياة الدِّينيّة"[1].

برأي (دوركايم)، يُوقِظُ المجتمعُ فينا الشُّعورَ المَلكوتيَّ. المجتمعُ هو مصدرُ الأمر الذي يُفرَض علينا، وهو أيضًا واقعٌ نوعيٌّ يتفوَّقُ على الأفراد ويَطلب الاحترامَ والتَّضحيةَ والتَّقدير. يُسهِّلُ المجتمعُ أيضًا ظهورَ المُعتقَدات؛ لأنَّ الأفرادَ الذين يَقتربونَ بعضُهم من بَعضٍ، نتيجةً للغليان النّاجم عن الإدمان والحركات الاجتماعيّة، يَجدون نوعًا من التعاطُف مع بعضِهم، ويَكتسبونَ القدرةَ على إظهار حالات مَلكوتيّة[2]، كما يَعتقِدُ (دوركايم) أنَّ المجتمعَ هو خالقُ الدِّينِ عندما يكونُ في حالة غَليان[3].

أَوْلى (دوركايم) في جميع دراساته وأبحاثه أهمِّيةً كبيرةً لقضايا المجتمع والعَلاقات الاجتماعيّة وتأثيرِ المجتمعِ في الفَرد، ويُمكن ملاحظةُ أهمِّيةِ المجتمعِ بالنِّسبةِ له في العبارة الآتية:

تَسير عمليّةُ تمدُّن الإنسان في المجتمع ومن خلال المجتمع، وهو ما يُمثِّلُ وجهَ التَّمايُز الوَحيد للإنسان عن باقي الحيوانات الأخرى، بأنَّ الإنسانَ عنصرٌ اجتماعيٌّ وجزءٌ من كيانٍ اجتماعيٍّ. لذلك إذا لم يكنِ الإنسانُ في المجتمع ولم يعِشْ فيه، فلَن يكونَ أكثرَ من حيوان. من خلال المجتمع تتحوَّلُ الحيوانيّةُ إلى مقامٍ إنسانيٍّ[4]، ويَعتقِدُ بأنَّه في العصور الماضية كان يَنشأ التَّماسُكُ الاجتماعيُّ من خلال التَّجانُس والتَّشابه. في تلك المجتمعات كانَت أُسسُ القرابة والعِرق قويّةً، لكنْ في المجتمعات الحَديثة ضعفتِ العلاقاتُ؛ لذا تَحتاجُ المجتمعاتُ إلى أسسٍ أخلاقيٍّ مشتركٍ لتَوفيرِ تماسُكِها.

---

١ - إميل دوركايم: صور بنياني حيات دينى [الأشكال الرئيسة للحياة الدِّينية]، ص.ص. ٢٣-٤٢.

٢ - آرون ريمون: مراحل اساسى سير انديشه در جامعه شناسى [المراحل الرئيسة لمسار الفكر في علم الاجتماع]، ص٤٠١.

٣ - آرون ريمون: مراحل اساسى سير انديشه در جامعه شناسى [المراحل الرئيسة لمسار الفكر في علم الاجتماع]، ص٤٠٩.

٤ - إميل دوركايم: قواعد روش جامعه شناسى [القواعد المنهجيّة في علم الاجتماع]، ص٣٤.

برأي (دوركايم) لا يُمكن فصلُ الالتزامات الأخلاقيّة للفَرد تُجاهَ الآخرينَ عن الدِّين، حيثُ يُمارِسُ الدِّينُ دورًا كبيرًا في تَشكيل التَّماسُك الاجتماعيِّ وإلزام الفرد بالأسِّ الأخلاقيِّ. بناءً على ذلك، كان (دوركايم) يُولي اهتمامًا بهذه النُّقطة، إذْ لا يُمكن تفسيرُ المجتمع جيِّدًا دون النَّظر إلى الدِّين، لأنَّ الدِّينَ هو عاملُ التَّماسُك الاجتماعيِّ. بعبارة أخرى، الدِّينُ والأَخلاقُ غيرُ مُنفصلَين عن النَّسيج الاجتماعيِّ، وبدونهما لا يُمكن أن يُوجَدا[1]، يَعتقد (دوركايم) أنَّ الإنسانَ وجودٌ بالقوّة [لديه الإمكانُ ليُصبحَ إنسانًا]، والمجتمعُ يَجعلُه إنسانًا بالفعل [إنسانًا مُتحقِّقًا]؛ أي أنَّ الإنسانَ يأخذُ لغةَ العادات والتَّقاليد والأفكار والمُعتقَدات من المجتمع، ولو لم يكنْ ثمّةَ مجتمعٌ، لَما وصلَ الإنسانُ إلى هذا المُستوى من التقدُّم والحَضارة. هذا المجتمعُ هو الذي يَعمل على إظهار مواهب البشر، ليَستفيدوا منها في تلبية احتياجاتهم وتَجاوُز مَشاكلهم.

ب - الطَّوطم والطَّوطميّة

يَعدُّ (دوركايم) أبسطَ دينٍ موجودٍ هو "الطَّوطم"، أو ما يُعرف بدين القَبائل الأصليّة الأستراليّة. برأيه، فإنَّ أوَّلَ شكلٍ من أشكال الدِّين وأبسطَه هو الطَّوطمية. برأي (دوركايم)، فإنَّ الطَّوطَمَ يَحظى بأهمِّيّة من جانبَين؛ أولًا، أنَّ الطَّوطمَ هو الأصلُ وجوهرُ الدِّين، وثانيًا، أنَّ الطَّوطميّةَ تُعدُّ عاملًا لحلِّ التَّوتُّرات بين العلم والدِّين؛ لأنَّه، وكما يُعتقَدُ في المجتمعات الفَردانيّة والعَقلانيّة المُعاصرة، أنَّ السُّلطةَ العُليا الأَخلاقيّةَ والفكريّةَ هي بيد العلم. من جهة أخرى، يُحدِّدُ الدِّينُ أيضًا أُطرًا مُعيَّنةً للأفراد والعلم من خلال اكتشاف الحقائق العَميقة لجَميع الأديان، وهكذا فإنَّه لا يُنشئُ دِينًا آخَرَ، بل يَخلُقُ الثِّقةَ بأنَّ المُجتمعَ لديه القُدرةَ على خلق الآلهة التي يَحتاجُها في كلِّ فترة[2].

لإيضاح مفهوم الطَّوطم من منظور (دوركايم)، نَذكرُ عبارةً له لنَفهمَ بشكلٍ صَحيح ما يَعنيه الطَّوطم كمصدرٍ للدِّين؛ النُّقطةُ الأولى هي ما «الطوطم»؟ وأينَ يَنبغي البحثُ عن جذور الطَّوطم؟

يقول (دوركايم) في تعريف الطَّوطم: يُطلَقُ مصطلحُ الطَّوطم على الكائن الذي يَعدُّه أعضاءُ الجماعة أمرًا مقدَّسًا، ويَعتقد معظمُ الباحثينَ أنَّه شكلٌ من الأجداد. في الواقع، تُطلِقُ الجماعاتُ

١ - إميل دوركايم: قواعد روش جامعه شناسى [القواعد المنهجيّة في علم الاجتماع]، ص٣٦.

٢ - جورج ريتزر: نظريه جامعه شناسى در دوران معاصر [نظرية علم الاجتماع في العصر الحديث]، ص٢٣.

الطَّوطميةُ اسمَ الطَّوطم على حيوان أو نبات أو كائناتٍ مُعيَّنة، وعادةً ما يُعَدُّ هذا الطَّوطم سلفًا للجماعة، ونتيجةً لذلك، يُعَدُّ كلُّ الأفراد الذين لدَيهم طوطم مُشتركٌ أقاربَ[1].

نظرًا لهذه القرابة، يمُنع الزواج من داخل الجماعة بسبب وجود طوطم مشترك؛ أي أنَّ المرأة والرجل من جماعة طوطمية واحدة لا يمكنهما الزواج من بعضهما، وينبغي عليهما اختيار شريك من بين الأفراد ممن ليسوا أعضاءً في جماعتهما. باختصار، فإنَّ الطوطم، سواء أكان حيوانيًا أم نباتيًا، هو أصل الجماعة البشرية وسلفها، ويُعدّ مُحققًا لرغباتها واحتياجاتها وهو الهدف لعبادتها وحمايتها، وفي الوقت نفسه، يُظهر اسم الجماعة ونسبها أيضًا:

أي أنَّ الطوطم هو بمثابة عَلَم الجماعة وعلامة تميّز بها كل جماعة نفسها عن الجماعات الأخرى، وهو في الواقع علامةٌ مَرئيّةٌ وشخصيّةٌ للجَماعة؛ علامةٌ يَحملها كلُّ شخصٍ وكلُّ شيءٍ من إنسان وحيوانٍ وأشياء، بأيِّ صفةٍ كانَت، وهي تتعلَّقُ بالجَماعة[2].

إحدى القضايا المُهمّة الأُخرى المُتعلِّقة بالطَّوطمية هي الإجابةُ عن السُّؤال: ما مَنشأ الطَّوطميّة؟ تَوصَّلَ (دوركايم) من خلال أبحاثه ودراساته بين القبائلِ الأصليّة والبدائيّة في أستراليا إلى أنَّ الطَّوطمية هي الشَّكلُ البدائيُّ للأديان[3]، لكن كيفَ ابتكرَ البشُر الذين كانَت الطوطميّة شائعةً بينَهم هذه الفكرةَ، وممَّ صَنعوها؟ من الواضح أنَّ الأشياءَ التي تُعَدُّ طَوطمًا لا تصلُ إلى الذِّهنِ من خلال المَشاعر.

يَعتقد (دوركايم) أنَّ الطَّوطم هو قبلَ كلِّ شيءٍ رمزٌ؛ أي أنَّه تعبيرٌ ماديٌّ عن بعض الأشياء الأُخرى، لكنْ عن ماذا يُعبِّرُ؟ يُجيبُ بأنَّ التَّحليلات ذاتَ الصِّلة تُوضِّحُ أنَّ الطَّوطمَ يَعرضُ فئتَين مُختلفتَين من الأشياء: أولاً، الطوطم هو الشَّكلُ الخارجيُّ والملَموسُ لِما نُسمِّيه "أصل الطوطم" أو "الإله". لكنَّ ذلك الشَّيءَ هو أيضًا رمزٌ لمجتمعٍ مُعيَّنٍ يُطلَقُ عليه اسمُ الجماعة. الطَّوطمُ هو عَلَمُ الجماعة وعلامةٌ تُميِّزُ نفسَها بها عن باقي الجماعات، هي علامةٌ حسيّةٌ لشخصيّةٍ كُبرى تُشير إليها جميعُ الأشياءِ التي تَحمل عناوينَ مثل البَشر، الحيوانات أو الأشياء التي هي جزءٌ

١ - إميل دوركايم: صور بنيانى حيات دينى [الأشكال الرئيسة للحياة الدِّينية]، ص٧٠.

٢ - إميل دوركايم: صور بنياني حيات دينى [الأشكال الرئيسة للحياة الدِّينية]، ص٧٢.

٣ -أنطونيو مورنو: يونگ، خدايان و انسان مدرن [يونغ، الآلهة والإنسان الحديث]، ص٢٤.

من الجماعة[1]. لذلك، إذا كان الطوطم أو الأشياءُ التي تُعدُّ جزءًا من الجماعة في الوقت نفسه رَمزًا لله والمجتمع، أليسَ هذا بسببِ أنَّ اللهَ والمجتمعَ هما شيءٌ واحدٌ؟ وعليه فإنَّ إلهَ الجماعة والمبادئَ الطَّوطمية لا يمُكن أن يكونا شيئًا آخرَ غيرَ الجماعة نفسها؛ مبدأ يُحدَّد ويُصوَّر على هيئة حيوانٍ أو نباتٍ يُستخدم كرَمزٍ. لكنْ كيفَ نشأ هذا الإلهُ، وكيف أصبحَ بهذه الصُّورة؟

يَعتقد (دوركايم) في هذا الصَّدد أنَّ الطَّوطمية هي نظامٌ دينيٌّ مُعيَّنٌ له عموميّةٌ لحدٍّ ما، ويَتطلَّبُ الاعتقادَ بنوعٍ من الجوهرِ الطَّبيعيِّ أو المُكتسَبِ بين الإنسانِ والحيوان أو حتى النَّبات. بالطَّبع، ثمّةَ مَن يَعتقد بأنَّ الطَّوطمية هي مصدرٌ للطُّقوسِ القائمة على عبادة النَّباتاتِ والحيواناتِ، وهو ما يُعارضُه (دوركايم) الذي يَرى أنَّ نشوءَ مثلِ هذه الطُّقوسِ يتطلَّبُ دراسةَ الأسبابِ والعواملِ المُتعدِّدة[2]. يَتناول (دوركايم) في دراساته العلاقاتِ المَوجودةَ في الطوطمية التي يمُكن أن تُساعدَ في فهمِ طبيعةِ الدِّينِ بسُهولة. ولهذا الغرضِ، يقول إنَّه لفَهمِ طبيعةِ الدِّينِ يَجب أن نَذهبَ إلى القبائل البِدائيّة الموجودةِ في أستراليا؛ لأنَّ القبائلَ الأستراليّةَ، حسب رأيه، هي المكانُ الأنسَبُ لدراسة الطَّوطميّة[3]. والذي جعل (دوركايم) يختارُ هذه البيئةَ هو أنَّ أفرادَها مُتشابهونَ تمامًا، وعلى الرّغم من وجود تنوُّعٍ بينَهم، إلا أنَّهم جميعًا من نوعٍ واحدٍ. من ناحيةٍ أخرى، كانَت الوثائقُ الأكثرُ اكتمالاً حولَ تلك القبائلِ مُتاحةً.

من المُهمِّ أن نذكرَ أنَّ هدفَ (دوركايم) في هذا البحث هو دراسة الدِّينِ الأقدمِ والأبسَطِ الذي تمكَّنَ الإنسانُ من الوصولِ إليه حتى ذلك الحين. لذلك، من الطَّبيعيِّ أن نحتاجَ إلى الرُّجوع إلى المُجتمعاتِ التي كانَت أقربَ إلى بدايةِ التحوُّلِ الدِّينيِّ للإنسان، والتي تَعني القبائلَ الأصليّةَ في أستراليا.

ثانيًا: نقد نظرية (دوركايم) ومراجعتُها

وُجِّهَت انتقاداتٌ لرأي (دوركايم) حول أصلِ الدِّينِ، وهنا نَعرض نظريّةَ (دوركايم) ونُناقِشُها

1 - Emile Durkheim: The Elementary Forms of Religious Life, p144.

٢ - علي رضا شجاعي زند: جامعه شناسى دين [علم اجتماع الدِّين]، ص٢٩.

٣ - إميل دوركايم: قواعد روش جامعه شناسى [القواعد المنهجيّة في علم الاجتماع]، ص٤٤.

من منظورِ مُفكِّرٍ إسلاميٍّ، وهو الشَّهيد (مرتضى مطهري)، ومُفكِّرٍ مسيحيٍّ، وهو (جون هيك- John Hick).

١ - نقد الشَّهيد (مطهري)

قام الشَّهيدُ (مطهري) بدراسة نظريّةِ (دوركايم) من حيثُ الأُسُس واللَّوازم، وسنقومُ بدراسة ذلك وتَحليله.

النَّقدُ الأوَّلُ للشَّهيدِ (مطهري) يَعتمد على تركيبةِ المجتمعِ من وجهةِ نظرِ (دوركايم). من منظورِ الشَّهيد (مطهري)، فإنَّ نوعَ النَّظرةِ إلى المجتمعِ، والرُّؤيةَ المُتطرِّفةَ التي قدَّمَها (دوركايم) حول دورِه ووظيفته، كانَت السَّببَ الرَّئيسَ في حدوثِ هذا الخَلطِ الكبيرِ، حيث عدَّ المجتمعَ هو العاملَ في نشوءِ الدِّين[١]. يَعتقد الشَّهيدُ (مطهري) بأنَّ الأسَّ النَّظريَّ لنظريّةِ (دوركايم) هو المجتمع، الذي يُذكَر مع نظرةٍ أصوليّةٍ مُتشدِّدةٍ حولَه.

برأي الشَّهيد (مطهري) يُؤمِنُ (دوركايم) بأصالة المجتمعِ، ويَعتبرُه "تركيبًا حقيقيًّا»، في حين أنَّ المجتمعَ هو تركيبٌ اعتباريٌّ[٢]، يُوضِّحُ الشَّهيدُ (مطهري) في تعريفِه للتركَّيب الاعتباريِّ والتَّركيبِ الحقيقيِّ ما يأتي:

التَّركيبُ الاعتباريُّ يَعني مجموعَ الأشياءِ التي يَسود بينَها نوعٌ من التَّرابُط، دونَ أن تَفقدَ شخصيّتَها، أو أن تذوبَ شخصيّتُها في شخصيّةِ الكلِّ وتَندمجَ فيها. أمّا في التَّركيبِ الحقيقيِّ، فإنَّ أجزاءَ التَّركيب تَفقدُ شخصيّتَها وتَذوبُ في شخصيّةِ الكلِّ، أي أنَّها لا تَحتفظ بوضعِها السّابق، وتَفقد ماهيّتَها وتكتسبُ ماهيّةً جديدةً هي ماهيّةُ الكلِّ؛ مثل التَّركيباتِ الطَّبيعيّةِ والكيميائيّة[٣].

يَعتقدُ الشَّهيد (مطهري) أنَّ العاملَ الأساسَ الذي جعلَ (دوركايم) يَمتلكُ هذه الرُّؤيةَ حول مَنشأ الدِّينِ هو ما يَعتقده حولَ تركيبةِ المجتمع، إذ إنَّه يَعدُّ تركيبَ المجتمعِ «تركيبًا حقيقيًّا»، حيثُ

---

١ - مرتضى مطهري: فطرت [الفطرة]، ص٦٧.

٢ - مرتضى مطهري: فطرت [الفطرة]، ص٧٠.

٣ - مرتضى مطهري: مجموعة آثار [الأعمال الكاملة]، ص٢٣١.

تَستقي جميعُ أجزائه شخصيّتَها ووُجودَها من المجتمع. وبالنِّسبة نفسها، فإنَّ الدِّينَ أيضًا في نشأته وتطوُّره يتأثَّرُ بالمجتمع، ويُعدُّ عضوًا في هذا التَّركيبِ الحقيقيِّ غيرَ مُنفصلٍ عنه[1]، يَرى (مطهري) أنَّ تركيبةَ المجتمعِ ليسَت كما تصوَّرَها (دوركايم)، بل هي ذاتُ «تركيب اعتباريٍّ». عليه يَرى الشَّهيد (مطهري) أنَّ المجتمعَ ليس العاملَ الرَّئيسَ في نشوءِ الدِّينِ، بل هو مجرَّدُ عاملٍ مُؤثِّرٍ في تحوُّل الدِّينِ، إذ يُعبِّرُ الدِّينُ عن بعض التَّعاليم وفقًا لمُقتضياتِ المُجتمع، مثل معجزاتِ الأنبياءِ الإلهيِّينَ، التي كانَت تتناسبُ مع ظروف كلِّ مجتمعٍ على حِده، ولكنْ لا يُمكن عدُّ المجتمعِ هو العامل الرَّئيس في نشوءِ الدِّينِ، والحقيقةُ التي قدَّمَها (دوركايم) حولَ المجتمعِ مَرفوضةٌ[2].

يَرى الشَّهيدُ (مطهري) أنَّ تصوُّرَ «التَّركيب الحقيقيِّ» الذي يَعنيه (دوركايم) يُؤدِّي إلى «الجَبر الاجتماعي»، حيث لا مكانَ لإرادة الفردِ وشخصيّته، وحيثُ يَفقد الفردُ أساسًا أيَّ استقلال وإرادة خاصّةٍ به أمامَ المجتمع، كما أنَّ جميعَ عناصرِ المجتمعِ كذلك فاقدةٌ للإرادة، وهي تُمثِّلُ حصيلةً للمجتمع، وهكذا فهذا التَّصوُّر عن هذا المجتمع كمصدرٍ للدِّين هو ما يُنشِئُ هذه الرُّؤيةَ للدِّين[3].

النَّقد الآخرُ الذي يُقدِّمُه الشَّهيد (مطهري) حول نظريّة (دوركايم) يتعلَّقُ بلَوازمِ هذه النَّظريّة. يَعتقد (دوركايم) أنَّ الدِّينَ، رغم كونِه أمرًا اجتماعيًّا، وله فوائد ونتائج إيجابيّة عديدة، إلا أنَّ له بعضَ النَّتائجِ السَّلبيّة أيضًا، مثل أنَّه يُؤدِّي إلى اغتراب الإنسان؛ لأنَّ الإنسانَ كائنٌ اجتماعيٌّ، والبُعدُ الاجتماعيُّ جزءٌ من هويّته. من جهةٍ أخرى، الدِّينُ الذي له جانبٌ شخصيٌّ يُؤدِّي إلى ظهور بُعدٍ فرديٍّ فيه، وبذلك يتشكَّلُ بُعدانِ غَريبانِ ومن شخصيّتَينِ مُختلفتَينِ في الإنسان[4].

انتقدَ الشَّهيد (مطهري) هذا الرّأيَ لـ (دوركايم) الذي يَعدُّ الإنسانَ ذا شخصيّتَين، أي أنَّه يَمتلِكُ (أنا) اجتماعيًّا وآخرَ فرديًّا، فعِندَما يقومُ الإنسانُ بعملٍ ما لنفسِه، مثلاً عندَما يَظلِمُ الآخرينَ

١ - مرتضى مرتضى: فطرت [الفطرة]، ص٢٧١.
٢ - مرتضى مطهري، فطرت [الفطرة]، ص٧٨.
٣ - مرتضى مطهري: فطرت [الفطرة]، ص٧٩.
٤ - إميل دوركايم: صور بنياني حيات دينى [الأشكال الرئيسة للحياة الدِّينية]، ص٩١.

لمَصالحه الشَّخصيّة أو يَهضمُ حقوقَهم، فإنَّه في هذه الحالة يَعمل لنفسه، ولكنْ عندَما يتعلَّق الأمرُ بالمجتمع، فإنَّه يَخدم المجتمعَ. في هذه الحالة، هل يُمكن القولُ إنَّه يَقوم بهذه الأعمال بأناهُ الاجتماعيِّ؟[1] تُعدُّ هذه النَّظرياتُ برأي الشَّهيد (مطهري) مجموعةً من الآراء التي لم تُثبَتْ ولم يتوافقْ بعضُها مع بعضٍ، بحيثُ يُمكن لشخصٍ أن يَمتلكَ شخصيّتَينِ مُختلفتَينِ[2].

يَنفي الأستاذُ (مطهري) أيَّ نوعٍ من الثُّنائيّة أو التَّعدُّدية في الإنسان؛ لأنَّ امتلاكَ شخصيّتَينِ لا يَعني ازدواجيّةَ الإنسان، فالإنسانُ في جميع حالاته وسلوكيّاته هو الأنا نفسُه، ولكنَّ الأنا لها مراتبُ، ولا يَنبغي عَدُّ مراتبِ الشَّيءِ الواحدِ دليلاً على وجود شخصيّتَينِ مُستقلّتَينِ ومُنفصلتَينِ[3].

من جهة أخرى، من منظور الشَّهيد (مطهري)، الدِّينُ ليس له جانبٌ فرديٌّ كما اعتقدَ (دوركايم)، ورغم أنَّ هذا الأمرَ قد يكون صَحيحًا بالنِّسبة للمسيحيّة أو الأديان الأخرى، إلا أنَّه لا يُمكنُ أن يكون صحيحًا أبدًا بالنِّسبة للإسلام، فالقوانينُ الاجتماعيّةُ في الإسلام تدلُّ على ذلك. يتعلَّقُ هذا النَّقدُ أيضًا بلوازمِ نظريّةِ (دوركايم) ونتائجِها، يَقول (مطهري) حولَ ذلك ما يأتي:

إذا أصبح الإنسانُ غريبًا عن نفسه بناءً على الدِّين، فيَنبغي أن يكون المُتديِّنونَ دائمًا بين النّاسِ الذينَ، كما تَقولونَ، هم الأكثرُ غُربةً عن أنفسهم؛ أي كلَّما نُسيَت الرُّوحُ الاجتماعيةُ فيهم أكثرَ، وكانوا أكثرَ موتًا، وكلَّما كانوا أكثرَ افتقارًا للأسِّ الاجتماعيِّ كانوا أكثرَ تديُّنًا ومَذهبيّةً لُزومًا، في حين أنَّ الأفرادَ المُتديِّنينَ بالمَعنى الحرفيِّ للكلمةِ هم الذين تكونُ لديهم مشاعرُ اجتماعيّةٌ أكثرُ حيويّةً من الآخرينَ[4].

من منظور (مطهري)، فإنَّ رأيَ (دوركايم) حولَ مَنشأ الدِّين يَعتمدُ على الاعتقادِ بالطَّوطمية، في حين أنَّه حتى لو قُلنا بتأثيرِ الطَّوطمية في نشوءِ بعضِ الأديانَ الشَّرقيّة مثل الهندوسيّة والبُوذية، فإنَّ هذا الأمرَ لا يُمكن أن يكون أساسًا في نشوء الأديان الإلهيّة؛ لأنَّ الأديانَ الإلهيّةَ لها مصدرٌ وحيانيٌّ، وهي بإذنٍ إلهيٍّ وإرادةٍ إلهيّةٍ شرعيّةٍ، والطَّوطميّة ليس لها أيُّ علاقةٍ بهذه الأديان.[5]

---

١ - مرتضى مطهري: اصول فلسفه و روش رئاليسم [أصول الفلسفة والمدرسة الواقعية]، ص٩٨.

٢ - مرتضى مطهري: فطرت [الفطرة]، ص٩٢.

٣ - أحمد فرامرز قراملكي: استاد مطهرى و كلام جديد [الأستاذ مطهري وعلم الكلام الجديد]، ص١٦٣.

٤ - مرتضى مطهري: علل گرايش به مادى گرى [أسباب الميل إلى المادية]، ص١١٢.

٥ - مرتضى مطهري: فطرت [الفطرة]، ص٧٣.

٢ - نقد (جون هيك - John Hick)

قدَّمَ جون هيك في كتابِه "فلسفة الدِّين» نقدًا لنظريّةِ (دوركايم)، وسنَقوم هنا بدراستِه وتحليلِه.

١. يقول (جون هيك) في كتابه "فلسفة الدِّين» ضمنَ نَقدِه للآراء الاجتماعيّة، بما يخصُّ رأيَ (دوركايم) حول مَنشأ الدِّين: لقد ادَّعَوا أنَّ هذه النَّظريّةَ غيرُ قادرةٍ على تحليلِ الإطار العامِّ للدِّين الذي يَتجاوزُ أحيانًا حدودَ أيِّ مجتمعٍ خاصٍّ، وأنَّها تُؤمِنُ بنَوعٍ من العلاقةِ الأخلاقيّةِ مع الكائناتِ البشريّةِ. يُركِّزُ في تعاليم الأنبياءِ العِظامِ وعلماءِ الدِّينِ، وفي تعاليمِ عيسى المسيحِ وكنيستِه في أفضلِ عصورِها، على هذه النَّتيجةِ القهريّةِ للتَّوحيدِ، وهي أنَّ اللهَ يُحبُّ جميعَ البشرِ، ويَدعو جميعَ النِّساءِ والرِّجالِ ليَكونوا كالإخوةِ والأخواتِ ضمنَ مشاركتِهم في الحُزنِ. لذلكَ، لا يُمكِنُ عدُّ هذه الظّاهرةِ قابلةً للتَّفسيرِ في إطارِ نظريّةٍ اجتماعيّةٍ، لأنَّه إذا كان اللهُ مجرَّدَ صدًى للمجتمعِ وارتدادًا له، فإنَّه قد فرضَ أشكالاً سلوكيّةً معيَّنةً على أفرادِ ذلك المجتمعِ، ولا يُمكن التَّعبيرُ عن أصلِ التَّكليفِ وسببِه الذي يُعبِّرُ عن مساواةِ جميعِ البشرِ[١].

لا يُستخدم الجنسُ البشريُّ عامّةً كما هو مُستخدمٌ في النَّظريّةِ الخاصّةِ بعلمِ الاجتماعِ بمَعنى المجتمع. فلو أنَّ نداءَ المجموعةِ أجبرَنا على تَعميمِ الامتيازاتِ المُخصَّصةِ والمُحبَّبةِ للمَجموعةِ على الأفرادِ ممَّن هم خارجَ نطاقِها فكيفَ آنذاكَ يمُكننا أنْ نَعدَّ نداءَ الله متساويًا مع نداءِ المجموعة؟

٢. النَّقد الآخرُ المُوجَّه لهذه النَّظرية هو أنَّ النَّظريةَ الاجتماعيّةَ لـ (دوركايم) غيرُ قادرةٍ على تفسيرِ الإبداعِ الأخلاقيِّ في عقولِ الأفرادِ أو شخصِ الأنبياء. فالنبيُّ الأخلاقيُّ، من حيثُ صفاتُه، هو ابتكارٌ يتجاوزُ القواعدَ الأخلاقيّةَ الموجودةَ، ويَدعو أتباعَه إلى قَبولِ واجباتٍ أخلاقيّةٍ جديدةٍ وفعّالةٍ في حياتِهم. كيف يمُكِنُ تَفسير هذا الأمرِ إذا لم يكنْ للواجبِ الأخلاقيِّ مصدرٌ آخرُ غيرُ تجربةِ المجموعةِ المُتماسكةِ التي هدفُها الحفاظُ على نفسِها وتعزيزُها؟

النَّظرية الاجتماعيّةُ مناسبةٌ لـ "مجتمعٍ مُغلَقٍ ثابت". ولكن كيف يمُكن لهذه النَّظريةِ أن تُفسِّرَ الارتقاءَ الأخلاقيَّ الذي يَنشأ بواسطةِ رُؤيةِ الفئةِ الرائدةِ في ذلك المجتمع، والذينَ كانوا أخلاقيًّا

١ - جون هيك: فلسفه دين [فلسفة الدِّين]، ص٩٠.

مُتقدِّمينَ في مجموعاتِهم؟ من الواضح أنَّ الرُّؤيةَ الاجتماعيّةَ لـ (دوركايم) لا يُمكنها أن تُفسِّرَ أصلَ الدِّين[1].

٣. النَّقد الآخرُ هو أنَّ النَّظريّةَ الاجتماعيّةَ لـ (دوركايم) عاجزةٌ عن تفسيرِ قوّةِ الضَّميرِ -التي هي مُستقلّةٌ اجتماعيًّا-، وهو انتقادٌ آخرُ من النَّوعِ نفسه، ويتعلَّقُ بالفردِ الذي يتعارَضُ مع المجتمع، لأنَّه يتحرَّكُ خِلافًا لأهداف المُجتمع وغاياته، كما أنَّ قِيَمَهُ تتعارضُ مع قِيَمِ المُجتمع. إذا كانَت النَّظريّة الاجتماعيّةُ لـ (دوركايم) صحيحةً فإنَّ الشُّعورَ بالتأييدِ وبالمُساعدةِ الإلهيّة، في مثل هذه الحالات، سيَصلُ إلى الحدِّ الأدنى، أو سيكون غيرَ موجودٍ تمامًا. إذا كان اللهُ هو مُجرَّدُ مجتمعٍ في لباسٍ مُبدَّل، فإنَّ النبيَّ لا يُمكن أن يَحصل على التأييدِ الإلهيِّ في مواجهة المجتمعِ أو ضدّه. لكنَّ الأدلّةَ تُشير إلى أنَّ الشُّعورَ بالدَّعم وبالتأييدِ الإلهيِّ غالبًا ما يكونُ في أقصى درجاتِه في مثل هذه الأوقات. هؤلاء الأفرادُ قد استمدُّوا القوّةَ والنَّشاطَ من خلال شعورِهم بنداءٍ واضحٍ للدَّعوةِ والإرشادِ من كائنٍ أبديٍّ. من المُدهشِ أنَّ أنبياءَ العهدِ القديمِ عندَما طُردوا واحدًا تلوَ الآخر، من قِبَلِ أمّتِهم، كانُوا يَجدون نوعًا من الشُّعور بالتقرُّب إلى الله[2]، ومع ذلك، كانوا يَنتمون إلى نوعٍ من المُجتمعاتِ الشَّديدةِ الوَعي والقوميّة، والذي يَنبغي وَفقًا للنَّظريّةِ الاجتماعيّة أن يكونَ قادرًا على فرضِ الإرادةِ على أعضائه بالشَّكلِ الأفضل. لذلك، يَبدو أنَّ الجهودَ الرّاميةَ لإثباتِ الدِّين طبيعيًّا، وتفسيرِه وفقًا لذلك، يُمكن عدُّها أمرًا «غيرَ مُثبت»[3].

خاتمة

١. النِّقاشُ حول أصلِ الدِّينِ هو من المَواضيعِ المُهمّة في فلسفةِ الدِّين واللاهوتِ الحديث، وقد أدَّى إلى العديدِ من الأبحاث حولَ هذا الموضوع، وعُرضت آراءٌ مختلفة. فبرأي (دوركايم)، الدِّينُ ليس وهمًا أو شيئًا بلا أساسٍ، ويَرى المؤمنونَ أنفسَهم مُرتبطينَ من خلاله بقوّةٍ خارجيّةٍ وبدافعٍ

١ - جون هيك: فلسفه دين [فلسفة الدِّين]، ص١٠٠.

٢ - جون هيك: فلسفه دين [فلسفة الدِّين]، ص٧٧.

3 - John Hick: Philosophy of Religion, p32.

خارجيٍّ، ويُدركونَ القِيَمَ الثَّمينةَ التي منحَها لهم، ويَفهمون أنَّهم لَيسوا في حالةِ وَهمٍ أو خطأ؛ هذه القوّةُ موجودةٌ بالفعل، وهي تُمثِّلُ المجتمعَ. لا يَرى دوركايم فائدةً للدِّين سوى المنافعِ الاجتماعيّة، ويَراه بلا فائدةٍ فيما وراء ذلك، لكنَّ رُؤيتَه تعرَّضَت للنَّقدِ إذ إنَّها تتناقضُ مع المبادئ العَقلية.

٢. استند الشَّهيدُ (مطهري) إلى الأُسس الإسلاميّةِ لنَقد آراءِ (دوركايم)، كما نقدَ نظريّتَه في شِقَّي الأُسُس والنَّتائج. فبِرَأيه المجتمعُ ليس هو العامل الرَّئيس في نشوءِ الدِّين أو الثَّقافة أو الفنِّ، فلا يَنبغي عدُّ المجتمعِ عاملاً حقيقيًّا ومُؤثِّرًا في نشوء مثلِ هذه الأمورِ المُهمّة في الحياة الإنسانية. من جهة أخرى، أشارَ الشَّهيدُ (مطهري) إلى نتائجَ مثلِ حصرِ وظيفةِ الدِّين في الحياةِ الفرديّةِ والاغترابِ عن المجتمع، وأنَّ مثلَ هذا التصوُّرِ عن الدِّين، رغم أنَّه قد يكون صحيحًا بالنِّسبةِ للأديان الأُخرى، إلا أنَّه لا يُمكن أن يكونَ صحيحًا بالنِّسبة للأديانِ الإلهيّة، ولا سيَّما الإسلامُ. كما يَعدُّ الشَّهيدُ (مطهري) الاعتقادَ بالطَّوطمية، الذي يُصنَّفُ ضمنَ الأُسس النَّظريّةِ لـ (دوركايم)، أمرًا وهميًّا وغيرَ مَقبول.

٣. حاول (جون هيك-John Hick)، الذي يُعدُّ من أبرزِ المُفكِّرينَ المَسيحيِّينَ أيضًا تحدِّيَ آراءِ (دوركايم) الاجتماعيّةَ حولَ أصلِ الدِّين. فبرأي (هيك)، إنَّ رؤيةَ (دوركايم) الاجتماعيّةَ لن تكونَ قادرةً أبدًا على تفسير تَعاليم كثيرٍ من الأديان وكذلك مُعجزاتِ الأنبياءِ الإلهيِّينَ، بسببِ القيودِ والانحصارِ الذي تَفرضُه على نفسها، باقتصارها على المجتمع، ومن جهة أُخرى، على الشَّعائرِ الدِّينيّة، ولا يمُكن تقديمُ تحليلٍ مناسبٍ لها؛ لأنَّه حسب رأيه فإنَّ مثلَ هذه الأمورِ والظَّواهر هي من المجتمع وقيوده، ولها أصلٌ غيرُ إنسانيٍّ. كما يَعدُّ هيك أنَّ عبارة (دوركايم) "المجتمعُ هو أصلُ الدِّين» هي عبارةٌ غيرُ مُثبَتةٍ وغيرُ مُبرَّرة، ولن تكونَ قادرةً أبدًا على تفسير أصلِ الدِّين بشكلٍ جيِّد. برأي (هيك)، يُمكن أن تكونَ رؤيةُ (دوركايم) في النِّهاية واحدةً من العوامل المُؤثِّرةِ في الحياة الدِّينية، وليسَت الأصلَ في نشوءِ الدِّين.

٤. بالنَّظر إلى انتقاداتِ الشَّهيد (مطهري) و(جون هيك) المُوجَّهة لنظريّةِ (دوركايم) في علم الاجتماعِ حول مَنشأ الدِّين يُمكنُ القولُ إنَّ نظريّةَ (دوركايم) ليسَ لها أيُّ أسٍّ عقلائيٍّ ولا أيُّ بُرهان مُثبَت، كما أنَّ هذا الفهمَ الاحتكاريَّ للدِّين، المُستندَ إلى مبادئَ خُرافيّةٍ ووَهميّةٍ كالطَّوطمية، لا يُمكنه أن يُوضِّحَ ماهيّةَ ظهورِ الدِّينِ بتاتًا.

المصادر والمراجع

باللغة الفارسية

■ آرون ريمون: مراحل اساسى سير انديشه در جامعه شناسى [المراحل الرئيسة لمسار الفكر في علم الاجتماع] ترجمه بالفارسية باقر پرهام، دار النشر العلمي الثقافي، طهران، ط١، ١٩٩٨م.

■ أحمد فرامرز قراملكي: استاد مطهرى و كلام جديد [الأستاذ مطهري وعلم الكلام الجديد]، مركز بحوث الثقافة والفكر الإسلامي، طهران، ط١، ٢٠٠٤م.

■ إميل دوركايم: صور بنياني حيات دينى [الأشكال الرئيسة للحياة الدِّينية]، ترجمه بالفارسية رُؤيا خوي، دار المركز للنشر، طهران، ط٦، ٢٠١٧م.

■ ـــــــــــــــــ: قواعد روش جامعه شناختى [قواعد منهج الدراسات الاجتماعية]، ترجمه بالفارسية جلنار نوري علمي، دار نشر باريستان، طهران، ط١، ٢٠٢١م.

■ ـــــــــــــــــ: قواعد روش جامعه شناسى [القواعد المنهجيّة في علم الاجتماع]، ترجمه بالفارسية هوشنغ نايبي، دار آكاه للنشر، طهران، ط٦، ٢٠١٤م.

■ ـــــــــــــــــ: جامعه شناسى و فلسفه [علم الاجتماع والفلسفة]، ترجمه إلى الفارسية مرتضى ثاقب فر، دار سايه للنشر، طهران، ط١، ٢٠١٢م.

■ أنطونيو مورينو: يونگ، خدايان و انسان مدرن [يونغ، الآلهة والإنسان الحديث]، ترجمه بالفارسية داريوش مهرجوي، دار المركز للنشر، طهران، ط١، ٢٠١١م.

■ جعفر سبحاني: "دفاع عقلاني عن الدِّين"، فصلية النقد والرأي، السنة السابعة، العدد(٢)،

ص.ص. ٤٨-٦٥، ٢٠١٠م.

■ جورج ريتزر: نظريه جامعه شناسى در دوران معاصر [نظرية علم الاجتماع في العصر الحديث]، ترجمه بالفارسية محسن ثلاثي، دار علمي للنشر، طهران، ط١، ٢٠١٢م.

■ جون هيك: فلسفه دين [فلسفة الدِّين]، ترجمه بالفارسية بهرام راد، دار هدى للنشر، طهران، ط١، ١٩٩٣م.

■ دانيال بالس: هفت نظريه در باب دين [سبع نظريات حول الدِّين]، ترجمه إلى الفارسيّة عزيز بختياري الطبعة الأولى، قم: مؤسسة الإمام الخميني (ره) للدراسات والبحوث، ٢٠٠٤م.

■ زيغموند فرويد: تابو وتوتيم [التابو والطوطم]، ترجمه بالفارسية إيرج بورباقر، منشورات آسيا، طهران، ط١، ١٩٨٣م.

■ عبد الله جوادي آملي: انتظار بشر از دين [ما يريده البشر من الدِّين]، حققه ونظمه محمد رضا مصطفى بور، نشر إسراء، قم، ط٢، ٢٠٠١م.

■ علي رضا شجاعي زند: جامعه شناسى دين [علم اجتماع الدِّين]، دار ني للنشر، طهران، ط٢، ٢٠١٢م.

■ علي رضا قائمى نيا: در آمدى بر منشأ دين [مقدمة في منشأ الدِّين]، دار معارف للنشر، قم المقدسة، ط١، ٢٠٠٠م.

■ مالكوم هميلتون: جامعه شناسى دين [علم اجتماع الدِّين]، ترجمه بالفارسية محسن ثلاثي، دار ثالث للنشر، طهران، ط٤، ١٩٩٣م.

■ محمد حسين طباطبائي: الميزان، ترجمه بالفارسية محمد باقر همداني، دار إسلامي للنشر، قم، ط١، ١٩٨٤م.

■ مرتضى مطهري: اصول فلسفه و روش رئاليسم [أصول الفلسفة والمدرسة الواقعية]، منشورات صدرا، طهران، ط١٤، ٢٠١٠م.

■ ـــــــــــــــ: بيست گفتار [عشرون مقالاً]، الطبعة السابعة، طهران: صدرا،

١٩٩١م.

■ ـــــــــــــــــــ: علل گرايش به مادى گرى [أسباب الميل إلى المادية]، دار صدرا للنشر، قم المقدسة، ط٦، ٢٠٠٩م.

■ ـــــــــــــــــــ: فطرت [الفطرة]، منشورات صدرا، طهران، ط١، ٢٠٠٣م.

■ ـــــــــــــــــــ: مجموعة آثار [الأعمال الكاملة]، مج ٢، منشورات صدرا، طهران، ط١، ١٩٩٥م.

باللغات الأجنبية

■ Barbara King: Evolving God: A Provocative View on the Origins of Religion, New York: Doubleday Publishing, 2007.

■ Auguste Conte: Introduction to Positive Philosophy, Indiana: Hackett Publishing Company, 1998.

■ Emile Durkheim: The Elementary Forms of Religious Life, trans. By Karen E. Fields, New York: The Free Press, 1995

■ Ludwig Feuerbach: The Essence of Christianity, Oxford: Oxford University Press, 1845.

■ John Hick: Philosophy of Religion, New Jersey: Prentice-Hall, 1990.

■ Karl Marx; & Friedrich Engels: Manifesto of the Communist Party or The Communist Manifesto, New York: Grapevine, 2019.

قِراءةٌ في كِتاب:

معالمِ الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوُّف والكرامات

مراجعة: ميرفت إبراهيم[1]

ملخّص

تُعتبر الفلسفةُ أحيانًا عالماً غامضًا ومعقَّدًا، ويَرجع ذلك غالبًا إلى طبيعتها التي تَهدف إلى استكشاف قضايا جوهريّة، تتعلَّق بموضوعات عميقة، مثل الحقيقة، والوجود، والمعرفة، وغيرها؛ وهذه الموضوعات يصعبُ التَّعبيرُ عنها بلغة مُبسَّطة، لكنَّ ذلك لم يَمنعْ من مُحاولة تَبسيطها وتقديمها بأسلوب يَسهلُ فهمُه، بهدف إيصالها إلى شريحة أوسَعَ من النّاس، تُتاحُ لهم الاستفادةُ من رُؤاها التي تُسهِم في الارتقاء بالوَعي والإدراكِ الإنسانيِّ إلى مستوياتٍ أعلى.

يَعرض هذا الكتابُ الذي بينَ أيدينا مقاربةً فلسفيّةً شاملةً، تَتناولُ أبرزَ موضوعات الفلسفة الإسلاميّة، في قالبٍ بُرهانيٍّ، وفقَ لغة سهلة مُيَسِّرة للفَهم، من ناحية أسلوب الطَّرح، ووفقَ مُحتوًى أصيلٍ يَعتمدُ بجلِّه على اليَنبوع والمصدرِ الأساسِ في طرح موضوعاته، بحيثُ يُصبحُ أداةً فعّالةً لتحقيق الغايات المَرجوّة من دراسة الفلسفة.

وقد نجحَ الكاتبُ في استعراض مطالب الفلسفة الإسلاميّة بمُجملها، بطَرحٍ مُبسَّط ركَّزَ على جوهر الأفكار والآراء، مُبتعدًا عن الجدل البُرهانيِّ العَميق الذي قد يُعقِّدُ المادّةَ، فمن شأنِ هذا النَّهج أن يمُكِّنَ القارئَ من تحقيق الفائدة المَرجوّة دونَ الغوص في مناقشاتٍ علميّة طويلة أو مُرهقة.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلاميّة، التصوُّف، الوجود، الزُّهد، نظرية المعرفة.

---

١ - طالبة دكتوراه في العلوم الدينيّة، جامعة القدّيس يوسف - بيروت.

بطاقة الكتاب:

اسم الكتاب: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوُّف والكرامات.

اسم الكاتب: محمد جواد مغنيّة.

الناشر: مكتبة الهلال - لبنان/بيروت.

رقم الطبعة: طبعة ثالثة/عام ١٩٨٢م.

عدد صفحات الكتاب: ٢٧١ صفحة مع الفهارس وقائمة المصادر والمراجع.

مقدِّمة

الفلسفةُ رحلةٌ عميقةٌ في البحث عن الحِكمة والمَعرفة، ينصبُّ اهتمامُها على تأمُّل قضايا الوجودِ والمعرفةِ في إطارٍ من التجرُّدِ الفكريِّ والتَّحليل الدَّقيق، يُبرزُ النصُّ الذي بين أيدينا معالمَ الفلسفةِ الإسلاميّةِ بطرحٍ مُتكاملٍ، يَتناول أبعادَها المُتنوِّعةَ ومفاهيمَها الغَنيّةَ، ويُركِّزُ النصُّ على استكشاف أصولِ المعرفة ووسائلِها، مع التَّمييزِ بين العقلِ والقلبِ، بوَصفِهما أداتَينِ مَعرفيّتَينِ تُكمِّلُ كلٌّ منهما الأخرى، كما يَتناول قضايا الإلهيّات، ومباحثَ التأويلِ، والعلاقةَ الجدليّةَ بين الظّاهرِ والباطنِ، إلى جانب النِّقاشاتِ المُتعلِّقةِ بطبيعةِ الإنسانِ وحُدوده؛ ومن خلال هذا الطَّرحِ يَظهر مَدى عُمقِ التَّفكيرِ الفلسفيِّ الإسلاميِّ في تناولِ قضايا اللهِ والإنسانِ والكونِ، بما يَفتح آفاقًا لفَهمِ التُّراثِ الفلسفيِّ الإسلاميِّ في سياقِه التاريخيِّ والمعاصر.

إضافةً لذلك، يُلقي النصُّ الضَّوءَ على التصوُّف باعتبارِه ظاهرةً فكريّةً وروحيّةً ذاتَ تأثيرٍ في

تشكيلِ الفكرِ الإسلاميِّ، لا سيَّما في جانبه النَّظريِّ المَعرفيِّ؛ فمن خلال منهجٍ تَحليليٍّ نَقديٍّ، يَستعرضُ الكاتبُ الأبعادَ النَّظريّةَ التّاريخيّةَ والاجتماعيّة للتصوُّف، مع تسليطِ الضَّوءِ على مواقف العُلماءِ والمُفكِّرينَ والمُؤرِّخينَ إزاءَ هذه الظّاهرةِ، كما يُعيدُ دراسةَ جذورِ التصوُّفِ ونشأته وتطوُّره، مناقشًا لمَفاهيمَ وإشكاليّاتٍ محوريّةٍ مثلِ الزُّهد، والكرامات، والكشفِ الصُّوفيِّ؛ وتكشفُ هذه المعالجةُ عن الدَّور الإنسانيِّ والتَّربويِّ الذي اضطلعَ به التصوُّفُ في تاريخ الإسلام، فضلاً عن التحدِّياتِ والانحرافاتِ التي واجهَها، وهذا يَعكسُ أهميَّتَه كموضوعٍ بَحثيٍّ يَذخرُ بتَعدُّدِ القراءاتِ والتَّفسيرات.

ويُقدِّمُ الكاتبُ (محمد جواد مغنيّة) طرحَه في كتابه هذا ضمنَ قسمَين: الأوّل بعنوان «معالم الفلسفة الإسلاميّة»، والثاني بعنوان "نظرات في الكرامات والتصوُّف"، ويتضمَّنُ كلُّ قسمٍ مجموعةً من الفُصول التي تُعالِجُ هذه المَوضوعاتِ بطرحٍ نقديٍّ تَحليليٍّ مُتَّزِنٍ على الشَّكلِ التالي:

القسم الأوّل: معالِمُ الفلسفة الإسلاميّة

يَستحوذُ هذا القسمُ على النَّصيبِ الأكبرِ من الكتاب، إذ يَتناولُ الفلسفةَ الإسلاميّةَ باعتبارها المحورَ الرَّئيسَ فيه، وقسَّمَ المُؤلِّفُ هذا الجزءَ إلى واحدٍ وثلاثينَ فصلاً، استعرضَ فيها أبرزَ موضوعاتِ الفلسفةِ من منظورٍ إسلاميٍّ.

خصَّصَ الفصلَ الأوّلَ لتَوضيحِ موضوعِ الفلسفة وغايتها ومَنهجِ البحث فيها، حيثُ بيَّنَ أنَّ موضوعَها الأساسيَّ هو «الوجود» بما هو مُطلَقٌ مُنزَّهٌ عن القُيود، كما أشار إلى أنَّ غايتَها تتمثَّل في إدراك حقائق المَوجودات -سواءٌ الطَّبيعيّةُ أو غيرُ الطَّبيعيّة- بالاعتماد على البَراهينِ العقليّةِ بعيدًا عن الظَّنِّ والتَّقليد، فيما يتمثَّلُ مَنهجُها بالمَنهجِ العقليِّ الدَّقيق.

في الفصل الثّاني، تَناوَلَ الكاتبُ علمَ الكلام بما له من ارتباطٍ وَثيقٍ بالفلسفة موضوعِ الكتاب، ذلك لكونِ المواضيعِ التي يَبحثُها (الله، الكون، الإنسان) تتقاطعُ مع ما تَبحثُه الفلسفةُ؛ بالإضافة للأثرِ الذي تركَتْه الاختلافاتُ السِّياسيّةُ، التي لها علاقةٌ وَطيدةٌ بالعَقيدة والفرَق الإسلاميّة، على الفلسفة، إلى جانب استفادةِ علمِ الكلامِ من الفلسفةِ في الذَّودِ عن العقائدِ الدِّينيّة، لدَرجةِ تَشابُكِ

بعضِ القَضايا بينَهما[1].

وفي الفَصل الثّالث تَناولَ الكاتبُ بأسلوبٍ مُبسَّطٍ وشاملٍ قَضايا الوجودِ التي أثارتْها الفلسفةُ الإسلاميّةُ، فاستعرضَ بعجالةٍ مَعنى الوجودِ وبعضَ خصائصِه دون التعمُّقِ فيه، كونُه أشهرَ من أن يُحَدَّ بحدٍّ، واعتَبرَ الكلامَ عن الحال بين الوجود والعَدم أمرًا فارغًا، مُوضِّحًا اتِّفاقَ الفلاسفةِ على أنَّ ماهيّةَ الواجبِ عينُ وُجودِه، وكذلك الحالُ في المُمكنِ من حَيثيّةِ وُجودِه في الخارج، كما تطرَّقَ إلى الإشكالاتِ المُرتبطةِ بالوُجودِ الذِّهنيِّ وأجابَ عنها، مُستعرِضًا الأدلّةَ على أنَّ الوجودَ خيرٌ بذاته، والعَدمَ شرٌّ مُطلَقٌ، واستعرضَ مسألةَ تَساوُقِ الوجودِ للشَّيءِ بحيثُ كلُّ ما يَصدُقُ عليه الوجودُ يَصدُقُ عليه أنَّه شيءٌ وبالعَكس، وبيَّنَ كيفَ أنَّ الوجودَ واحدٌ وبسيطٌ، وأنَّ تمايُزَ الأعدامِ إنَّما يكونُ بلحاظِ ما تُضافُ إليه.

ناقشَ الكاتبُ في الفصل الرابعِ النِّسَبَ الثَّلاثَ (الوجوب، الإمكان، الامتناع) وأحكامَها، مع تفصيلٍ للإمكانِ الاستعداديِّ، وتناولَ في الفصل الخامسِ موضوعَ القِدَمِ والحُدوثِ، مُوضِّحًا اختلافاتِ الفلاسفةِ والمُتكلِّمينَ واستدلالاتِهم، وبحثَ في الفصل السادس إمكانيّةَ إعادةِ المَعدومِ بعَينِه، مُستعرِضًا أقوالَ المُتكلِّمينَ بإمكانيّتِها، والفلاسفةِ باستحالتِها.

وأفردَ الكاتبُ الفصلَ السّابعَ لمَوضوعِ الماهيّةِ، فشرحَ مَعناها وعوارضَها وأقسامَها، من بسيطةٍ كالعَقلِ لا أجزاءَ له، إلى مركَّبةٍ كالإنسانِ المُركَّبِ من جنسٍ وفَصلٍ، أمّا الفصل الثامنُ فخصَّصَه لبحثِ الوحدةِ والكَثرةِ، مع تناوُلِ العلاقةِ بينَهما، وعرَّجَ على ثلاثِ مسائلَ: وضَّحَ في الأولى كيفَ أنَّه لا تَنافُرَ وتَنافيَ بينَ الكثرةِ والوحدةِ على مُستوى الذّات، وبيَّنَ استحالةَ اتِّحادِهما كما هُما عليه في المسألة الثانية، وختمَ في الثالثة بكونِ مبدأ العددِ هو الواحد، وكونِه الحدَّ الفاصلَ بين رقمٍ ورقمٍ[2].

وبعدَ عرضِه لأقسامِ التَّقابلِ الأربعةِ في القسمِ الأوَّلِ من الفصلِ التّاسعِ (السَّلب والإيجاب، التَّضادّ، التَّضايف، المَلَكة وعدَمها) خلصَ الكاتبُ من خلال عرضِه للشُّروطِ الثَّمانيةِ لتَحقيقِ

١ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص ٢٤.

٢ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص ٤٨.

التَّناقضِ في السَّلب والإيجاب إلى أنَّ الحقائقَ نسبيّةٌ، وليسَت مُطلقةً، وإلى أنَّ الحقيقةَ المُطلَقةَ لا تُوجَدُ في عالَمِ المادّة[1]؛ وفي القسمِ الثّاني من هذا الفَصلِ تَناوَلَ الكاتبُ أقسامَ العلّةِ الأربعةَ (الفاعليّة، الغائيّة، الماديّة، الصُّوريّة)، مع عرض مسائلَ فلسفيّةٍ متَّصلةٍ، مثل التَّسلسُلِ والدَّورِ، مُبيِّنًا الأدّلةَ على بطلانهما، ومسألةِ صدورِ الكَثرةِ عن الوَحدة، مُبيِّنًا اختلافَ الفلاسفةِ من قائلٍ بتوسُّطِ النَّفسِ الكلِّيّةِ (أفلاطون - Plato)، وقائلٍ بتوسُّطِ النَّفسِ والعقلِ (الكندي)، وقائلٍ بتوسُّطِ العقولِ العَشرةِ (الفارابي)، وقائلٍ بنَفي الواسطةِ بينَ الواجبِ والمُمكنِ (أرسطو - Aristotle)[2].

ناقشَ في الفصل العاشر الجواهرَ والأعراضَ، مُستعرِضًا أدلّةَ إثباتِ الجَوهرِ الفَردِ أو نَفيه، وأقسامَ العَرَضِ (الكم، الكيف، الإضافة، الوضع، الأين، المَتى، الملك، الفعل، الانفعال)، أمّا الفصل الحادي عشر فخصَّصَه لمَسألةِ قِدَمِ العالَمِ وحُدوثِه، عارضًا آراءَ الفلاسفةِ والمُتكلِّمينَ وأدِلّتَهم، مُشيرًا إلى أنَّ حلَّ هذه المُعضِلةِ يَعتمد على الرُّجوعِ إلى قدرةِ الله تعالى وإرادته.

تناولَ الكاتبُ في الفصل الثاني عشر موضوعَ النَّفسِ، عارضًا أقوالَ الفلاسفةِ والمُتكلِّمينَ في طبيعتِها (جوهر مجرَّد / جوهر ماديّ)، قِدَمَها وحدوثَها، ودلائلَ بقائِها وفنائِها بعدَ فناءِ الجسد، كما تطرَّقَ إلى أدلّةِ إثباتِ التَّناسُخِ ونَفيه؛ وبعدَ العرضِ المُقتَضبِ لأقسامِ الحواسِّ الظّاهرةِ والباطنةِ الخَمسِ في الفصل الثالث عشرَ خصَّصَ الفصلَ الرابعَ عشرَ لموضوعِ المَعرفة، مُميِّزًا بين القضايا البَديهيّةِ والنَّظريّة، مُبيِّنًا استحالةَ اقتصارِ القَضايا على إحداها، ذلك أنَّه لو كانت كلُّ القَضايا بديهيّةً لاستَغنَينا عن العلمِ والتعلُّم، ولو كانت كلُّها نظريّةً لانسَدَّ بابُ العلم، واستحالَتِ المَعرفةُ، وأشار الكاتبُ إلى أنَّ أسبابَ المَعرفةِ مُتعدِّدةٌ، تَشمل كلًّا من التَّجربةِ والعَقلِ والنَّقلِ، ولكلٍّ منها مجالُ اختصاصِه.

وفي الفَصل الخامسَ عشرَ تناولَ السَّفسطةَ وآثارَها في الفلسفة الإسلاميّة، مع تَفنيدِ فئاتِها الثَّلاث (العناديّة، العنديّة، اللاأدريّة)، مُستعرِضًا أدلّتَهم، مُوضِّحًا بطلانَها، ثمَّ عرضَ في الفصل السّادسَ عشرَ لمَعنى الزُّهدِ في الإسلام، مُوضِّحًا أنَّه توازُنٌ بين النَّزعةِ الماديّة والرُّوحيّة، ومُتناولًا أدوارَ التَّصوُّفِ من الزُّهدِ إلى الحُلولِ ووحدةِ الوجودِ عندَ (ابن عربي)، مُوضِّحًا الفرقَ بينَ الاتِّحاد

١ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص٥١.

٢ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص٥٦.

والحلولِ ووحدةِ الوجودِ، وفقَ ما يَقول بها (ابن عربي).

خصَّصَ الكاتبُ الفصلَ السابعَ عشرَ لأدلّة إثباتِ الخالق (استحالة الدَّور والتَّسلسُل، دليل النَّظم)، وفي الفَصلِ الثامنَ عشرَ تناوَلَ صفاتِ الخالقِ (الثُّبوتيّة والسَّلبيّة) وفقَ ترتيبٍ يَختلفُ عمّا أوردَه علماءُ الكلامِ والفلاسفةُ؛ أمَّا الفصلُ التاسعَ عشرَ فبحثَ في مسألة كلامِ الله، مُفنِّدًا قولَ كلٍّ من الأشاعرةِ والمُعتزلة والإماميّة، مُؤكِّدًا في ختامِ الفَصلِ على كونِ هذه القَضيّةِ فكريّةً فلسفيّةً، وليسَت من أصول الدِّينِ ولا من فُروعِه، ولا تمتُّ للعَقيدة بأيِّ صِلة. وفي الفصل العشرينَ تَناولَ علمَ الله، مُستعرِضًا أدلّةَ الفلاسفةِ والمُتكلِّمينَ وإشكالاتِهم معَ الردِّ عليها، وفي الفصل الحادي والعشرينَ عرضَ الخِلافَ حولَ عينيّةِ الصِّفاتِ الذّاتيّةِ لله، بينَ المُعتزلةِ والإماميّةِ من جهة، والأشاعرةِ من جهةٍ أُخرى.

انتقلَ في الفصل الثاني والعشرينَ إلى مسألة حريّة الإنسان، مُتناولاً آراءَ الإماميّة، المُعتزلة، وخلصَ إلى أنَّ الاختيارَ ضرورةٌ إنسانيّةٌ وحقيقةٌ بديهيّةٌ، أمّا الفصلُ الثالثُ والعشرونَ فتناولَ فيه قضيّةَ الحُسْن والقُبْح، عارضًا أدلّةَ القائلينَ بالحُسْنِ والقُبْحِ الشَّرعيَّين (الأشاعرة) والعَقليِّينَ (الإماميّة والمُعتزلة)، وخصَّص الفصلَ الرابعَ والعشرينَ للنُّبوّة، مُستعرِضًا أقوالَ الفلاسفةِ والمُتكلِّمينَ في مسألة البعثة، وشُبهةِ البراهمة، وعلامةِ الرَّسول، واختارَ من الفلاسفة (ابن رشد) لكونه يتَّفقُ مع أفهامِ العَصر، حيثُ رأى أنَّ علامةَ النبيِّ ليسَت في المُعجزة -لأنَّه لا يُمكنُ إدراكُها إلّا بالعَقلِ أو الشَّرعِ، وكلاهُما مُحالٌ- بل في إبلاغِ الشَّريعةِ النّافعةِ على أن تكونَ بوحيٍ من اللهِ، لا بتعلُّمٍ إنسانيٍّ[1].

وتناوَلَ الكاتبُ في الفصل الخامسِ والعشرينَ مسألةَ عصمةِ الأنبياء، عارضًا آراءَ الفِرَقِ المُختلفة، وفي الفصل السادسِ والعشرين ناقشَ الإمامةَ مُستعرِضًا ملاحظةَ (علي عبد الرزّاق) من كونِ ولايةِ النبيِّ (ص) ولايةً دينيّةً فقط، غيرَ مَشوبةٍ بالحُكمِ والسُّلطان، وولاية خليفته كذلك، مُجيبًا عليها بما استفاضَ به الكتابُ والسُّنةُ من جعلِ الرِّسالةِ شاملةً السُّلطاتِ الدِّينيّةَ والدُّنيويّةَ، ليَنتقلَ في الفصل السابع والعشرين للبحثِ في قضيّةِ تَنصيبِ الإمامِ واستعراضِ الأقوالِ فيه، وفي شروطِ الإمامةِ (الانتساب إلى قريش، العِصمة، كونه أفضلَ الرَّعيّة، العدالة)، وفي إطار كلامِه

١ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص١٣٤.

حول الفَرقِ بينَ لفظتَي السُّنّة والشِّيعة وما يَندرج من المذاهب تحتَ كلِّ لفظة، تَناولَ في الفصل الثامن والعشرينَ قضيّةَ النصِّ النبويِّ على ولايةِ الإمامِ عليٍّ (عليه السلام)، وكونه الفاصلَ والمُميِّزَ لطائفةٍ عن الأخرى، مُختتمًا الفصلَ بالحديثِ عن المَهدويّةِ في الفكرِ الإماميِّ.

هذا ويَتناول الكاتبُ في الفصل التاسع والعشرينَ مسألةَ المَعاد، مُستعرضًا أقوالَ الفلاسفةِ والمُتكلِّمينَ حولَه (جسماني أم روحاني)، وشُبهةَ الآكلِ والمأكول، وحقيقةَ عذابِ القبر، وفنَّدَ في الفصل الثلاثينَ شُبهةَ تبعيّةِ الإماميّةِ للمُعتزلةِ التي وقع بها بعضُ الذين كتبوا في الفِرَقِ والمَذاهب، وبعضُ الغربيِّينَ، من المستشرقينَ وغيرِهم، مُوضِّحًا أنَّ الشِّيعةَ أسبقُ المَذاهبِ الإسلاميّة، ولهم آراءٌ مُستقلّةٌ استقَوها من الكتاب والسُّنّة، مُتناولاً من جهة المسائلَ التي اتَّفقوا بها مع الأشاعرةِ دونَ المُعتزلة، منها: شفاعةُ النبيِّ (ص) لأهل الكبائر، الجنّة والنّار مَخلوقتان الآنَ، مُرتكبُ الكبيرةِ مُؤمنٌ فاسقٌ، وجوبُ الأمرِ بالمعروفِ والنَّهي عن المُنكَرِ بالنصِّ الشَّرعيِّ، بطلانُ الإحباط، فكلُّ عملٍ له حسابُه الخاصُّ، إنكارُ الحال، فليسَ هناك سوى الوجودِ والعَدَم، واستعرضَ من جهةٍ أُخرى المسائلَ التي انفردَ بها الإماميّةُ دونَ الأشاعرةِ والمُعتزلة، منها: نصّ النبيِّ (صلى الله عليه وآله) على الخلافة، عصمةُ الإمامِ عن الخَطأ والسَّهوِ في بيان الأحكامِ الشَّرعيّة، عصمةُ الأنبياءِ عن الصَّغائرِ والكبائرِ قبلَ النُّبوّة وبعدَها، وجوبُ الوَفاءِ بالوَعدِ وإمكانيّةُ عدمِ الوَفاءِ بالوَعيدِ من الله سبحانه؛ وأخيراً شرحَ في الفصل الحادي والثلاثين بعضَ المُصطلحاتِ الفلسفيّة، مُقدِّمًا تَعريفاتٍ واضحةً لها.

القسم الثاني: نظرات في التصوُّف والكرامات

في هذا القسم من الكتاب، والذي يتضمَّن ثلاثةَ عشرَ فصلاً، تناولَ الكاتبُ موضوعَ التصوُّف، فبدأ الفصلَ الأوّلَ بمناقشةِ القضايا التأسيسيّةِ فيه، حيث أوضحَ العلاقةَ بين التصوُّف والزُّهد، مُؤكِّدًا على أنَّ الزُّهدَ ليس التصوُّفَ بالذّات، بل ثمرةً من ثماره، فبينَما يُعنى الزُّهدُ بالإعراض عن الدُّنيا ومتاعِها، يتمحورُ التصوُّف حول مجاهدةِ النَّفسِ وتَرويضها[1].

١ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص١٨٢.

وتناولَ الكاتبُ في هذا الفصلِ الغايةَ من التصوُّف، واستعرض تاريخًا مُوجَزًا له، مُشيرًا إلى الآراء حول جذورِه التي قد تَعود إلى دياناتٍ أُخرى كالبوذيّة والمسيحيّة، كما أشار إلى العلاقة بين التصوُّف والرَّهبانيّة، مُبيِّنًا الفرقَ بينَهما، لاَ سيَّما في التصوّف النَّظريِّ، وأوضح أنَّه من المُمكن إرجاعُ مفهومِ الحبِّ الإلهيِّ إلى المسيحيّة، لكنَّه وردَ في القرآن الكريم بمَعنى الطّاعةِ والانقيادِ، وليس بمعاني الوَجْد والشَّوقِ.

وفي سياقِ مناقشتِه لموقفِ الإسلامِ من التصوُّف، صنَّفَ الكاتبُ التصوُّفَ في ثلاثة أقسام:

- **القسم المَقبول:** وهو ما يَتوافقُ مع الإسلام، ويتضمَّنُ مجاهدةَ النَّفسِ ومُراقبتَها، والإقبالَ على الله، وعملَ الحقِّ...
- **القسم المَرفوض:** يُعتبرَ من الكفر والإلحاد، وهو الذي يقومُ على أفكار الاتِّحادِ والحلولِ والاتِّصالِ بالله من دون واسطة، ممّا يَجعلُه خارجَ إطار الإسلامِ، وقد أُحيلت الأحاديثُ والرِّواياتُ التي تذمُّ المتصوِّفة إلى هذا القِسم.
- **القسم الفلسفيّ:** وهو الذي يَهدف لتَحصيلِ المَعرفة، ويُعتبرَ جزءًا من الفلسفة، وله أصولٌ واضحةٌ في الإسلام[1].

وبالرغمِ من الانتقاداتِ التي وُجِّهت لبعضِ المُتصوِّفة، مثل الجمعِ بين الأديانِ تحت مُسمَّى «دين الحبّ»، أو المساواةِ بينَ الإيمانِ والكُفر، وبصرفِ النَّظرِ عن عدمِ تأييد النُّصوصِ الدِّينيّة، وبالنَّظرِ إلى اهتمامِ الأممِ منذ أقدمِ العصور به، رأى الكاتبُ أنَّ التصوُّفَ يُمثِّل فلسفةً إنسانيّةً ذاتَ أبعادٍ عالميّة، وأكَّدَ على وجودِ علاقةٍ وثيقةٍ بين مجاهدةِ النَّفسِ وتَزكيتِها وبينَ اكتسابِ المَعرفة[2]، كما أشار إلى أنَّ التصوُّفَ ليس حِكرًا على تيّارٍ مَذهبيٍّ مُعينٍّ، فهو ليس تشيُّعًا ولا تسنُّنًا، وخلصَ إلى أهميّةِ التصوُّف في تحقيقِ الحبِّ والإخاءِ والشُّعورِ بالمَسؤوليّة، مُعتبرًا أنَّه من أكثرِ الوسائلِ نَفعًا لتَرسيخِ القِيَمِ الرُّوحيّةِ وتَحقيقِ السُّموِّ الأخلاقيّ.

وفي الفصلِ الثّاني من هذا القسمِ، يُناقِشُ الكاتبُ الأفلاطونيّةَ الحَديثةَ باعتبارِها أحدَ

١ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص١٨٦.

٢ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص١٨٨.

منابع التصوُّف، فيُقدِّمُ لمحةً مُوجزةً عن نظريّة المُثُل عند أفلاطون، وعن الفلسفة الوُجوديّة لـ (أفلوطين) (الأفلاطونيّة الحديثة)، التي أسَّستْ لفكرة وحدة الوُجود، سواءٌ بقصد أو بدونه[1]، أمّا في الفصل الثالث فيَتناول الكاتبُ مبحثَ التأويل، الذي يَتبنّاهُ الصُّوفيّةُ بشكل مُطلَق، فيَستعرض أدلّةَ الفَريقَين: فريق القائلينَ بالوقوف على ظاهر النُّصوص، والقائلينَ بتَقديم العقل على الظّاهر، ومن ثَمَّ يَطرحُ موقفَ الصُّوفيّة الذين يُؤمنونَ بوُجود باطن لظاهر النُّصوص، إذ يَرون أنَّ الظّاهرَ هو المَعنى الواضح والمُباشر للنُّصوص، على حين أنَّ الباطنَ هو المعنى العميقُ والخَفيُّ، ووَفقَ هذا الطَّرح يَقسمونَ العالَمَ إلى عالَم الشَّهادة (الظاهر)، وهو العالَمُ المادِّيُّ الذي نَعيش في كنفه، وعالَم الغَيب (الباطن)، الذي يُعتبرَ عالَمَ الحقائق التي تتجلَّى في شكل مَوجودات مَحسوسة في العالَم الماديِّ.

يَرُدُّ الكاتبُ على هذا القول بالتأكيد على غياب الدَّليل الدّامغ عليه، مُوضِّحًا أنَّ: "اللهَ سبحانَه قد كلَّفَ النّاسَ جميعًا بتكليف واحد، ولم يُفرِّقْ بينَ فئة وفئة، ولا بينَ فرد وفرد، وخاطبَ الجميعَ بالقرآن الكريم، وأوجبَ عليهم العملَ به، ومُحالٌ أن يأمرَهُم بأشياءَ لا يَفهمونَها ولا يَهتدون إليها"[2]، مع ذلك، وإنْ كانَ رأيُ الكاتب صحيحًا، فإنَّ هذا الطَّرحَ لا يَتعارضُ بالضرَّورة معَ فكرة الصُّوفيّة حولَ الظّاهر والباطن، حيثُ إنَّ الظّاهرَ هو مجالُ التَّكليف الشَّرعيِّ الذي يَشمل الجميعَ بالتَّساوي، بينَما الباطنُ يتعلَّقُ بمُستويات معرفيّة وكماليّة فرديّة، وهي ليسَت من قَبيل التَّشريعات الإلزاميّة، بل من قَبيل الكمالات المَعنويّة التي تَختلف فيها قابليّاتُ البَشر.

فالكاتبُ هنا يُغفلُ حقيقةَ أنَّ البشرَ لَيسوا مُطالَبينَ شرعًا بتَحقيق مستوًى واحد من الكمال المعرفيِّ، بل لكلِّ إنسان كمالُه الخاصُّ الذي يَسير نحوَه بحسب قدراته، وقد ركَّزَ القرآنُ على التَّزكية، التي كانَت جزءًا من مُهمّة النبيِّ ﷺ؛ ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾ [الجمعة: ٢]، والهدفُ تحقُّقُ كلِّ إنسان بدرجته الخاصّة من الكمال بما يَتناسب مع قابليّته، وهذا مبحثٌ يَطولُ شرحُه، ليس هنا مَقامُه، لذا نكتفي بالإشارة فقط، نعمْ هناك بعضُ المُتصوِّفة

١ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص١٩٧.

٢ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص٢٠٢.

الذين بالَغوا في فكرة الباطنِ إلى درجة إسقاطِ التَّكاليفِ الشَّرعيّة بحُجّة وُصولهم لعلمِ الباطنِ، فمنَ الواضحِ والبديهيِّ عدمُ مَقبوليّة ما أتَوا به، لِما فيه من مُخالفةِ الشَّرعِ والنَّقلِ، ولعلَّ هؤلاء هم المَقصودونَ في نقد الكاتبِ، حيث يَعود لاحقًا ليُؤكِّدَ على هذا المَعنى في مبحث "العبادة تجارة".

يُعالجُ الكاتبُ في الفصل الرابعِ موضوعَ التَّنسُّك، مُوضِّحًا أنَّ تنسُّكَ الأنبياءِ والأولياءِ لم يكنْ غايةً في ذاته، ولا طلبًا لتحصيلِ المَعرفة، كما لم يكنْ بدافعٍ من اعتبار الدُّنيا دارَ مَمرٍّ لا دارَ مُستقرٍّ، بل كان دافعُهم الأبرزُ هو تحقيقُ المساواةِ مع المُستضعَفينَ والمَحرومينَ، وإن كان البُعدُ الذي تكلَّم عنه الكاتبُ حاضرًا ومُعتبرًا إلّا أنَّ ذلك لا يَتعارض مع الجمعِ بين فهمِ واقعِ الدُّنيا كدارٍ زائلة، والهدفِ الاجتماعيِّ للتنسُّكِ المُتمثِّلِ في التَّضامُنِ مع الفئاتِ المُستضعَفة، وبهذا فمِنَ المُمكنِ أن تكونَ المُساواةُ نتيجةً طبيعيّةً للوَعي بحقيقةِ الدُّنيا، وليسَت نتيجةً لجهدٍ مُتعمَّدٍ يَقتصر في هدفِه على تقديم صورةٍ اجتماعيّةٍ مُعيَّنة.

يُشير الكاتبُ أيضًا إلى أنَّ الزُّهدَ والتنسُّكَ كانا بمَثابةِ ردِّ فعلٍ على مظاهرِ التَّرفِ التي عاشَها المُترَفونَ، واحتجاجًا على الامتيازاتِ التي استمتَعوا بها على حساب المَظلومينَ، ويَذهب إلى أنَّ هذا السِّياقَ الاجتماعيَّ كان مَنشأَ التَّصوُّف، مُسلِّطًا الضَّوءَ على شواهدَ تُؤكِّدُ ذلك، كما يَخلص إلى أنَّ التصوُّفَ في صدر الإسلام لم يكنْ غايةً مَقصودةً في ذاتها، بل نشأ كرَدِّ فعلٍ على الأوضاع الفاسدةِ في المجتمعِ آنذاكَ، لكنَّه ومعَ مرورِ الزَّمنِ انحرفَ عن أصالتِه وخُلوصِه لوجهِ الله كما كانَ في بداياته[1].

ومع أهميّةِ هذا الطَّرحِ، يَبدو أنَّ الكاتبَ يُقيِّدُ نشأةَ التصوُّفِ في البُعد الاجتماعيِّ فقط، ممّا يجعلُ تأثيرَه مَحصورًا في علاقاتٍ دُنيويّة، وهو يتعارضُ مع ما أشارَ إليه سابقًا من ارتباطِ التصوُّفِ بنظامٍ عمليٍّ مُتَّصلٍ بالمعارف الإلهيّة؛ فمَنشأُ التصوُّف، وإنْ كان له بعدٌ اجتماعيٌّ واضحٌ، يتمثَّل في الزُّهد والتَّضامنِ مع المَحرومينَ، إلّا أنَّ هذا لا يَنفي أنَّ له أصلاً أعمَقَ يتَّصلُ بذاتِه وبجَوهرِه الرُّوحيِّ، بوصفِه طريقًا إلى الله، وليسَ مُجرَّدَ انعكاسٍ للظُّروف الاجتماعيّة.

---

١ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص ٢١٥.

وفي الفصل الخامس يَتناول الكاتبُ موضوعَ التصوُّف ونظريّةَ المَعرفة، مُحاولاً تسليطَ الضَّوءِ على إمكانيّةِ اعتبارِ القلبِ وسيلةً من وسائل المَعرفة، وفي هذا الجانبِ يَستعرضُ الكاتبُ مصادرَ المعرفةِ وأقسامَها، من المعرفةِ الحسِّيّةِ إلى المعرفةِ العَقليّة، وُصولاً إلى المعرفة القَلبيّة، ويتوسَّعُ في تحليلِ مفهومِ المعرفةِ القلبيّة، مُستعرِضًا الأدلّةَ التي تَدعم تفوُّقَها، باعتبار أنَّ القلبَ أداةٌ معرفيّةٌ محوريّةٌ لدى المُتصوِّفة، وعندَ ختامِ الفَصل يُعبِّرُ عن رأيه في التصوُّف، مُؤكِّدًا أنَّه مجالٌ يَستحقُّ مزيدًا من البحث والدِّراسة.

أمّا في الفصل السّادسِ فيَنتقدُ الكاتبُ أولئكَ الذين يُزكُّونَ أنفسَهم بتَمويه الحقائق وتَزييفها، مُشيراً إلى أنَّ الصوفيَّ الحقيقيَّ يُدركُ حقيقةَ نفسه، ولا يَسعى إلى تضليل الآخَرينَ، ويَتناول في الفصل السّابعِ علاقةَ التصوُّف بأهلِ البَيت عليهم السلام، مُوضِّحًا أنَّ أدعيتَهم تمُثِّلُ دستوراً إيمانيًّا يُوجِّهُ الإنسانَ إلى معرفة الله عبرَ القلبِ والإيمانِ الحقِّ، وليس عبرَ العقلِ وحدَه أو المَنطق الصِّرف، ويَرى الكاتبُ أنَّ الإمامَ زين العابدين عليه السلام كان يُعتبرَ من أهل الأسرارِ في نظرِ المُتصوِّفة[1].

ويُناقشُ في الفصل الثّامنِ الأخطاءَ التي وقعَ فيها بعضُ المستشرقينَ في دراساتهم حولَ التصوُّف، مُشيراً إلى التباسهم في التَّمييز بين التصوُّف والزُّهد، وبينَ مفهومِ الاتِّحاد وفكرةِ وحدةِ الوُجود، ويَتناوَلُ في الفصل التاسع أصلَ الإنسان والتَّعريفاتِ المُتعدِّدةَ التي طُرحت بشأنه، مُشيراً إلى أنَّ هذا التَّبايُنَ في التَّعريفاتِ يَعكس تعقيدَ ماهيّةِ الإنسان وما يَكتنفُه من أسرار تَجمعُ بين عناصرِ النَّجاةِ والهلاك، ويَخلصُ إلى أنَّ الإحاطةَ بجَوهرِ الإنسانِ تَتجاوَزُ حدودَ الإمكانِ البشريِّ[2].

ويَتناول الكاتبُ في الفصل العاشر مسألةَ الجهدِ الذي يَبذلُهُ الإنسانُ في مجاهدة نفسه، مُشيراً إلى تربُّصِ الشَّيطانِ بقلبِ الإنسان، وسَعيه لإبعاده عن طريق الحقِّ، أمّا في الفصل الحادي عشر فيُركِّزُ الكاتبُ على ما قدَّمَه المُستشرقونَ حول التصوُّف، مُتناولاً بشكلٍ خاصٍّ آراءَ (رينولد نيكلسون -Reynold Alleyne Nicholson)، كونُه الأكثرَ إنصافًا مقارنةً بغَيره، ومع ذلك يُوضِّح الكاتبُ أنَّ (نيكلسون)، شأنُه شأنُ المستشرقينَ الآخَرينَ، لم يَخلُ من الزَّيفِ والافتراءِ على

١ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص٢٢٥.

٢ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص.ص. ١٤٠-١٤١.

الإسلام، في إطار ما وصفَه بالعَداء المُنهج للإسلام وأبنائه[1]، وفي الفصل الثاني عشَر يُناقشُ الكاتبُ موضوعَ كرامات الأولياء، مُوضِّحًا الفارقَ بينَ المُحال الذي يُنكِرُه العقلُ، والمُمكن الذي يُثيرُ العَجبَ والدَّهشةَ، لكنَّه لا يُنافي العقلَ عندَ وقوعه، مثل المُعجزات التي أخبرَ عنها القرآنُ، ويُؤكِّدُ الكاتبُ في هذا السِّياق أنَّ كرامات الأولياء تَندرجُ تحتَ النَّوع الثّاني، حيثُ يُقرُّها الدِّينُ ويَقبلُها العقلُ، مع تَمييزِها عن المُعجزات بعَدم اشتراط التحدِّي فيها.

ويَردُّ الكاتبُ على اعتراضات البعض الذينَ يَرَونَ أنَّ الكرامات والمُعجزات تَحتاجُ إلى علَلٍ حسيّةٍ وطَبيعيّةٍ، مُوضِّحًا أنَّ العلّةَ يُمكنُ أن تكونَ فوقَ الطَّبيعة، مُتعلِّقةً بإرادة الله المُطلَقة، ويَسرد الكاتبُ أمثلةً على الكرامات المَنسوبة لبَعض المُتصوِّفينَ، مع الإشارة إلى التَّدنيس والكذب الذي شابَ سمعتَهم، ممّا أضعفَ الثِّقةَ بهم، ويَرى الكاتبُ أنَّ هذه العواملَ، بالإضافة إلى انغماس البعض ممَّن ادَّعَوا التصوُّفَ في الشَّهوات، أسهمَت في تراجع التصوُّف وانقراضه.

ويَعرضُ الكاتبُ في الفصل الثالثَ عشرَ والأخير الكلمةَ التي ألقاها في مهرجان الغَزالي، مُتناولًا قضيّةَ نسبة التصوُّف إلى الإسلام، فيُركِّزُ الكاتبُ على إمكانيّة التصوُّف كمَنهج في ذاته، مُؤكِّدًا أنَّ الكشفَ الصُّوفيَّ أو الحدسَ أو الذَّوقَ ليس أمرًا مستحيلًا، أو مُمتنعًا بذاته، مُستندًا إلى ما وردَ في الكتاب والسُّنّة، ويَجعل معيارَ قبول التصوُّف في الإسلام على أساس الصِّدق والإخلاص، مُوضِّحًا أنَّ مَن أثبتَ التصوُّفَ في الإسلام نظرَ إلى المُتصوِّفينَ المُخلصينَ، على حين أنَّ مَن نفاهُ استندَ إلى أفعال المُتصوِّفينَ المُدَّعينَ والدَّجّالينَ؛ ويُشيرُ الكاتبُ إلى أنَّ الغزالي يَنتمي إلى الصِّنف الأوَّل، حيثُ استعرضَ مصادرَ المعرفة لَديه، وهي الحسُّ والعقلُ والكشفُ، مُبيِّنًا الالتباسَ الذي وقعَ فيه بعضُ النقّاد حينَما اتَّهموا (الغزالي) بالتَّناقُض، ويُفسِّرُ الكاتبُ أنَّ الكشفَ عندَ (الغزالي) يَعني علمَ القلب الصّادق وحدسَه الصّائبَ، وأنَّ رجوعَ (الغزالي) إلى القلب جاءَ لإنقاذ الدِّين من المَفاهيم الفاسدة والأفكار المَغلوطة التي تُهدِّدُه.

---

١ - محمد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة - نظرات في التصوّف والكرامات، ص٢٤٦.

خاتمة

وفي ختام مراجعةِ هذا الكتاب، يُمكِنُ تسجيلُ الملاحظاتِ التالية:

أولًا- جهد الكاتب المَلموس يتجلَّى في عدّةِ جوانبَ إيجابيّة:

- **شموليّة الطَّرح:** حيثُ يُغطِّي الطَّرحُ موضوعاتٍ مُتنوِّعةً ضمنَ الفلسفة الإسلاميّة، معَ استعراضِ اختلافاتِ الفلاسفةِ والمُتكلِّمينَ، وهذا يَعكس فَهمًا عَميقًا للسِّياقِ التّاريخيِّ والتَّحليليِّ لهذه القَضايا.
- **التَّرتيب المَنهجيُّ للفُصول:** الذي يُسهِمُ في تسلسُلِ الأفكار بشكلٍ مَنطقيٍّ، وخاصّةً في القسمِ الأوَّلِ الذي يَتناول القَضايا الفلسفيّةَ بتدرُّجٍ يَسهل تتبُّعُه.
- **التَّحليل المتوازن:** بيَّنَ المَدارسَ المُختلفةَ (كالإماميّة، الأشاعرة، المعتزلة) وعرضَ حججَهم بشكلٍ موضوعيٍّ.
- **البُعد النَّقدي:** حيث يتجاوزُ النصُّ العرضَ الوصفيَّ، ليُقدِّمَ نَقدًا بنّاءً لبعض الأفكارِ والمُمارسات، مثلِ الانحرافاتِ التي طالَت التصوُّفَ، ممّا يُضفي على النصِّ قيمةً فكريّةً مُضافة.
- **سلاسةُ الطَّرحِ وبَساطتُه:** ولعلَّ أهمَّ ما يمُكِنُ الإشادةُ به أنَّ الكاتبَ استطاعَ تقديمَ القَضايا الفلسفيّة الإسلاميّة بأسلوبٍ بسيطٍ وواضحٍ، مع تبسيطِ المَفاهيمِ والأفكار، ممّا يُيسِّرُ على القارئ فهمَ المَوضوعاتِ المَطروحةَ دونَ عناء. هذا التَّوازنُ بينَ العُمقِ والشُّموليّةِ من جهةٍ، والوُضوحِ والبساطةِ من جهةٍ أُخرى، يُعدُّ من أبرزِ نقاطِ قوّةِ الكتاب.

ثانيًا- على الرغمِ من تميُّزِ النصِّ في تقديمِ مُعالَجةٍ مُعمَّقة لقَضايا الفلسفة الإسلاميّة، إلّا أنَّه يُمكِنُ أن يَستفيدَ من المَزيدِ من الشُّموليّةِ والدِّقّةِ عندَ تناوُلِه لمباحثِ التصوُّف، حيثُ يُعَدُّ هذا الجانبُ حيويًّا نظرًا لدَورِه المُؤثِّرِ في صياغةِ بعضِ الأحكامِ المَطروحة، وقد يُؤدِّي عدمُ الإحاطةِ الكاملةِ بهذا المجالِ إلى تركِ انطباعاتٍ غيرِ دقيقةٍ لدى القارئ، خاصّةً فيما يتعلَّقُ بالتَّمييزِ بينَ التصوُّفِ المَقبولِ والأشكالِ الأخرى التي قد تكونُ مثارَ جدلٍ وانتقاد.

Reading in Book

Features of Islamic Philosophy Views on Sufism, Miracles

Reviewed by: Mervat Ibrahim[1]

Abstract

Philosophy is sometimes considered a mysterious and complex world. This is often due to its nature, which aims at explore fundamental issues related to profound topics, such as truth, existence, knowledge, and others. These topics are difficult to express in simplified language, but that did not prevent trying to simplify them, and present them in a way that is easy to understand. This is with the aim of conveying those topics to a wider segment of people, who will be able to benefit from their visions that contribute to raising human awareness and perception to higher levels. This book presents a comprehensive philosophical approach that addresses the most prominent topics of Islamic philosophy, in a demonstrative format, according to an easy-to understand language, in terms of the style of presentation, and according to authentic content that relies mostly on the primary source in presenting topics. Thus, it becomes an effective tool for achieving the desired goals of studying philosophy. The writer succeeded in reviewing the overall demands of Islamic philosophy, in a simplified presentation that focused on the essence of ideas and opinions, avoiding deep demonstrative debate that might complicate the content of the book. Therefore, this approach will enable the reader to achieve the desired benefit without engaging into long or exhausting scientific discussions.

Keywords:

Islamic Philosophy – Sufism – Existence – Asceticism - Epistemology.

1 - PhD student in Religious Sciences, Saint Joseph University - Beirut.

Studies and research

Study of Emile Durkheim's View on Origin of Religion, Criticism by Martyr Motahhari, John Hick [1]

Written by: Dr. Ghorban Ali Karimzadeh Karamalki[2]
Mr. Abdullah Hosseini Eskandarian[3]
Translated by: Dr. Mohammad Firas al-Halbawi[4]

Abstract

Religion is one of the elements and phenomena that human beings have dealt with since ancient times, and it is impossible to find a historical period that is devoid of religion. Many people have thought about the origin of this important phenomenon. Emile Durkheim believes that religion has a social origin, and is a factor for the unity and integration of society, so the society can get rid of the contradictions and the conflicts. Beyond that, no origin or function of religion can be considered. In this article, the descriptive-analytical approach is used to clarify Durkheim's principles in this regard. These views will also be criticized from the perspective of the martyr (Mortada Motahhari) and (John Hick). The main basis of Durkheim's theory is totemism, but there is no evidence that totemism originated as Durkheim imagined, as it is the ultimate source of other religions. On the other hand, the fact that both religious and social teachings deny the moral, spiritual, economic and personal functions of religion. Its focus on social function, relativity, and the inability to generalize this theory to human beings are among the things that reveal the invalidity of Durkheim's theory.

Keywords:
The Origin of Religion - Emile Durkheim - Martyr Motahhari – Totemism - John Hick

1 - An article entitled «بررسی و نقد دیدگاه امیل دورکیم در باب منشأ دین از منظر شهید مطهری و جان هیک» [Essays on the Philosophy of Religion], [Scientific Philosophy of Religion Association in Iran], Year 11, Issue 1 Spring-Summer 2022, pp. 101- 118.

2 - Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Knowledge, University of Tabriz

3 - Ph.D. Student, Department of Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Knowledge, University of Tabriz

4 - PhD in Persian Language and Literature, Lecturer at Damascus University, certified interpreter.

Philosophical, Historical Criticism of "Hume's Theory" about Miracles[1]

Written by: Qasim Khanjani[2]

Translator: Mohammad Firas al-Halbawi[3]

Abstract

Some scholars, including David Hume, have argued that it is impossible to attribute and document reports of miracles. In Hume's opinion, there is no miracle that is worthy of belief by competent people, as humankind, by nature, is strongly and distinctly inclined toward strange and marvelous things. Unnatural and miraculous news often spread among primitive and savage peoples. Due to the conflict between different religions, each of them claimed miracles to prove its legitimacy and to weaken and invalidate the other. Therefore, this article will explain, based on the descriptive-library approach, that Hume's opinion cannot be accepted.

The most important evidence for rejecting Hume's theory is previous memoirs and archives, witness testimony, historical reports, archaeological discoveries such as sensory inscriptions, some scientific laws, and most importantly the continuity of news of miracles, attribution to them and acceptance of them.

Keywords:

News of Miracles - Historical News - Challenge - Empiricism - Hume.

1 - Article published in Javidan-e Khard [Immortal Mind], Issue 42, Fall-Winter 2022, pp. 2546-..

2 - Assistant Professor of History Department, Seminary and University Research Center, Iran, Qom.

3 - PhD in Persian Language and Literature, Lecturer at Damascus University, certified interpreter.

Criticism of Expansion of Miracles' Claims in Hadith, Heritage Scriptures (George Tarabishy as a Model)

Mr. Ahmed Khaled Allam [1]

Abstract

Miracles are one of the means that prove the truth of the prophets' messages, and confront those who doubt their prophet hood. The miracles were an unchallenged divine proof. They came in accordance with the time of each prophet, and were appropriate for his people, to address the minds and convince them that those miracles are of divine origin, and are not created by humans. Miracles have varied, such as reviving the dead, the Isra and Mi'raj, and the descent of angels in Badr battle, to confirm Allah's ability to change facts and events.

This research addresses many issues such as:

discussing the evidence of those who deny sensory miracles such as (George Tarabishy), tracking the statistics of miracles in the Islamic heritage, analyzing "Al-Khara'ij and Al-Jara'ih" book by al-Rawandy, and investigating the impact of miracles on the behavior of the individual and society historically, according to the nature of their presence in the popular imagination.

Keywords:

Sensory Miracles, George Tarabishy, "Al-Khara'ij and Al-Jara'ih" - Miracle.

1 - BA in Sharia and Law, Al-Azhar University, MA in Islamic Sharia Law, Mansoura University - Egypt.

Methodological Consistency in Miracle of "Major Occultation"

Critique of "Rationalizing Myth" by Al-Dajjany

Prof. Yassin Hussein Al-Waisy[1]

Abstract

Allah Almighty promised that justice and equity will spread on Earth after injustice and oppression had been widespread. Who will fill the Earth with justice and equity is the caliphate of Allah on Earth. He will appoint him as his caliphate at the end of time to establish divine justice on Earth. Muslims unanimously agreed upon the belief in the Imam of the End Times, despite the difference in the matter of his birth, was he born or not? This is part of the question that the research tries to answer, and discusses the formula of the claim of the falsifiers, who doubt the evidence of his existence, and even those who deny his existence at all, without any intellectual or demonstrative evidence, including what the author of the book "Rationalizing Myth" claims, which is devoid of truth. We will mention his claims and respond to them through the analytical approach, adhering to rational and logical controls, and religious texts that support rational reasoning, after we clarify the concepts on which the research is based and analyze them, then we present the claims and respond to them rationally and textually.

Keywords:

Abdullah bin Nafi' al-Dajjany - Rationalizing Myth - Major Occultation - Mohammad Baqir al-Sadr - Convincing in the Occultation, Imam Mahdi, Appearance, Longevity of Imam Mahdi.

1 - Professor of Islamic Philosophy at the University of Baghdad.

Miracle in Light of Materialist Reading of History Analytical Study

Prof. Nizar Abdul Amir Al-Ghanimi[1]

Abstract:

The researcher seeks in this research to discuss one of the most important concepts, which is the concept of miracles within the framework of a debate about heritage and modernity. The echoes of the positions rejecting or skeptical of the news of miracles, even if they were faint, have continuations in the modern era. The eclectic schools emerged on the margins of the enlightenment movement, which attempted to explain miraculous events with scientific, experimental explanations.

Those schools say that the aspect of the miracle was a combination of not realizing the real causes of phenomena at that time, in addition to the tendency of oral stories to exaggerate everything that is sacred.

These trends are diverse in ideas and perspectives, therefor, the researcher tries to review some of the views of the modern trends in the Islamic world, which try to find a new theological vision of the miracle that is consistent with what is "sensually" acceptable, by talking about a "symbolic interpretation" such as "using proverbs" or "distortions of oral memory" etc., and then trying to refute that.

Keywords:

Miracle – Supernatural – Modernists – Prophecies - Reason.

1 - Professor of Philosophy of Law and Contemporary Islamic Thought - University of Karbala - Iraq.

Debate of "Miraculous", "Supernatural", its Impact on Emergence of Deviant Religious Movements
(Babism, Baha'ism) as a model

Sheikh Abbas Shams el-Din[1]

Abstract

The research approach to understanding the miraculous and the supernatural, and their relationship with deviant movements, seems important, because these movements rely on two contradictory aspects. The first is that these movements rely on the miraculous and the supernatural to prove their truthfulness and argue against their deniers. The second is that the deniers of these deviant movements rely on the miraculous and the supernatural to refute these claims and demonstrate their deviation. Thus, the paradox appears in the fact that the miraculous and the supernatural are on opposite sides, regarding the argumentation and persuasion, and proving existence and non-existence! This is how the research issue presents.

This research aims at showing whether there is a contradiction or inconsistency in the relationship between the claims of deviant religious movements to deny the miraculous and attempt to interpret it in the sacred texts, on the one hand, and its adoption, on the other hand. This begins with observing the phenomenon historically, describing its obstacles and problems, and stating the opinion on the founding ties. This is accompanied by presenting an approach to the religious understanding of the miraculous and the supernatural, presenting an analytical vision of the miracles of the prophets (peace be upon them), and the difference between them and deviant movements, and their connection to the miraculous and the supernatural.

Keywords:

Miraculous – Supernatural – Deviation – Shia – Babism - Baha'ism - Qadianism.

1 - Independent researcher in comparative religion and early Islamic history - Iraq.

Authorizing, Mandating to Dispose in Islamic Erfanian (Mystical) Thought - Semantic Study-

Dr. Mohammad Mahmoud Murtada[1]

Abstract

Allah - Most High - is the Creator of creation, the Owner of the Heaven and Earth, the Cause of all existence, the Sovereign over everything in this existence, and He did not give anyone permission or the right to act apart from His will. The permission is a fundamental matter and an important pillar in everything related to the Oneness of Allah, Almighty. Allah, Almighty, does not give that permission to a prophet or an Imam - at the level of action and presence - except with the confirmation that this action is attributed to Allah, the Most High. It is a real, actual attribution, confirmed by the verses of the Holy Quran, as it comes within the scope of the actions of Allah Almighty, and there is no contradiction between it and the laws of the world of creation.

The permission is not an absurd or arbitrary matter, but rather a kind of existential law that provided for the separation between the thing and its causes and reasons, which happened to some external and internal facts, in comparison to others, according to "the Most Sacred Overflow", as stated by Sadr al-Muta'allihin [Mulla Sadr].

In all of that, there is a complete, final, and definitive confirmation and affirmation that the repetition of His permission, Almighty, in everything - related to the creative actions - comes and moves from the starting point of His dominance, Almighty, over all existence with all its beings, starting from the smallest atom to the largest galaxy. Therefore, nothing at all falls outside His rule, and apart from His permission.

Keywords:

Divine Permission - Creative Guardianship - Actional Monotheism - Cause.

1 - Professor of Philosophy at Al-Maaref University - Beirut, Director of Baratha Center for Studies and Research - Beirut.

Proof of Witnesses, Miracles in Balance of Principles of Jurisprudence

Sheikh Mahdi Alaa El-Din[1]

Abstract

The research aims at clarify the position of the principles of jurisprudence, [Usul al-Fiqh], regarding observations and revelations, whether they are related to all believers, especially righteous guardians, or to those who experienced death, saw facts from the other world, then returned to life to tell about them, or others. The research also discussed the results adopted by researchers in previous studies.

It concluded that the science of Usul allows benefiting from observations, does not prevent it from being subject to the condition of observing the criteria for its acceptance, taking into account the limits of benefiting from it. It has no proof of deriving legal rulings, or proving the beliefs and concepts of Islam unless what supports it comes from the sources considered by the fundamentalists. If the observations agree with the rational and theological foundations, they can be accepted, and then presented in a rational and proven manner, as a human thought based on proof.

Keywords:

Miracle – Witnesses – Divination - Approaching Death - Proof of Witnesses - Al-Khidr.

1 - Writer and researcher in Quranic and historical studies - Lebanon.

Theory" about Miracles" refutes David Hume's denial of miracles completely, by claiming that these actions are devoid of any demonstrative evidence other than the narratives of primitive peoples and ancient oral narrations. The writer responds to all of this by scientific, historical and archaeological evidence, to prove the miracles attributed to the prophets.

The article "Criticism of Expansion of Miracles' Claims in Hadith, Heritage Scriptures - George Tarabishy as a Model" is not far from the research aspect, which discussed in the two previous articles, but rather it devotes to a critical study of George Tarabishy's denial of the sensory miracles of the prophets in general, and his belief that the role of the prophets is limited to preaching and warning only.

In conclousion, we would like to express our profound gratitude to Sheikh Shadi Ali for his scholarly and intellectual efforts to edit the articles. He was originaly expected to join us in the editorial management of the magazine, starting from this issue. However, as things did not go as planned, it is our duty to express our deepest thanks, appreciation, and recognition for his valuable contribution. We sincerely hope that this issue will be appreciated by esteemed readers, provide the intended benefit - Allah, Almighty, willing - and contribute to enriching the scientific and cultural arena by tools of critique and analysis, to engage with other intellectual currents. All Praise be to Allah, first and last.

according to the laws of nature, or is regulated by Allah's rule or command, then we are saying the same thing. As for divine miracles, considering them to be extraordinary, they are nothing but actions whose causes we do not know, and we cannot comprehend their causes through ordinary methods familiar to us. Whatever the matter, one of the conditions and requirements of a miracle is permanence, and by this we mean that the miraculous act will remain miraculous forever, and will not turn into an ordinary matter with the development of humanity and their scientific progress. However, this permanence is not only linked to the action itself, but also to its tools, such as Moses' staff in splitting the sea, and wiping with the hand only in the action of Jesus (peace be upon them). In this sense, the miracle will remain beyond time.

Anyway, this issue of the magazine (Eitiqad) comes to address the issue of miracles, and what is close to them, which are called "karamat" [miracles], and to answer a set of questions and problems that were raised about them. In this context, the article "Proof of Witnesses, Miracles in Balance of Principles of Jurisprudence" answers the question of the proof of knowledge obtained through the experience of revelation and emotional witnessing, and the extent of its involvement in the process of jurisprudential, theological, or philosophical deduction. Its conclusion is that the scope of the proof of these experiences is narrow, unless they are consistent with the evidence of reason and the established transmission. On the other hand, the article "Authorizing, Mandating to Dispose in Islamic Erfanian [Mystical] Thought –Semantic Study" deals with the role of the doer who does the supernatural cosmic action, and his share in his external existence. Then the article shows that these actions are not devoid of their existential connection to Allah Almighty, in terms of occurrence and continuity, and that no one who acts in the universe in a manner of mandating can be independent of Allah, the Creator, in any way of existential independence.

The issue's focus does not neglect the social implications of the supernatural actions claimed by their owners. So the article "Debate of Miraculous, Supernatural, its Impact on Emergence of Deviant Religious Movements (Babism, Baha'ism) as a model" comes to discuss the proof of the miraculous act, or "karama" [miracle], and what is similar to it. This is for the owners of the supposed religious sects claim in its truthfulness, taking into account the responses it faces from opposing movements that claim to be proven. The article concludes with a methodological doctrinal approach to clarify the difference between false claims and the claims of prophets who do miracles.

As for the materialistic consensus school of the phenomenon of miracles, the article "Miracle in Light of Materialist Reading of History - Analytical Study" confronts this school's attempt to find an experimental explanation for the supernatural acts performed by the prophets, after it was unable to deny those miracles, due to the frequency of historical narratives that accused it of exaggerating the event and making it sacred.

In the same context, the author of the article "Philosophical, Historical Criticism of "Hume's

can perform some supernatural actions, which are called "karamat" [miracles].

Talking about the miraculous action allows for asking about the reality of Allah effectiveness - Most High - in nature, the essence of its system based on arranging effects on causes, and the reality of the stability of its laws and the possibility of man deviating from them. Therefore, all things are determined by comprehensive laws in nature, and governed by necessity and inevitability. Some theologians also thought that Allah's action as always contrary to nature and constantly transcending it. They denied the laws of nature completely, believing that proving these laws would diminish Allah's power, and prove that there is another partner with Allah in action. They said that Allah's power alone is the only doer of everything in the universe, excluding natural causes. They denied their effectiveness and ability to produce causes. The ability of Allah - Almighty - is constantly transcending nature, and the existence of Allah negates every intrinsic influence and effectiveness in nature, and denies its necessity.

Thus, we conclude that some theological schools did nothing but transfer the common people's perceptions, preconceived beliefs, and prejudices to theology, and put them in the form of a theoretical theology. The common people think that Allah's power and purpose appear clearly, if something supernatural happens in nature. Therefore, we find that some theological schools interpreted the miracle, since it is a direct divine act, as a "violation of the system of nature", which He performs at the hands of whomever He wishes from among His servants.

On the other hand, we find that Muslim philosophers have theorized about the system of cause and effect and its inevitable foundations and laws, in which the effect does not lag behind its complete cause. Therefore, they reconciled the natural and rational interpretation of things with their existential connection to Allah Almighty. They considered miracles as an act that does not contradict the natural cosmic order, but rather they are acts that are supernatural to what man is accustomed to and has witnessed of familiar systems, which is contrary to what some theological schools have thought, regarding the divine miracles as supernatural intervention in the course of nature, to bring about something special for a special case. Allah, Almighty, does not act in nature as long as it follows its usual order, and on the contrary, the effectiveness of nature and its fixed causes are nullified when Allah acts. Therefore, they imagine two powers, one distinct from the other in terms of number: the power of Allah and the power of natural things.

Muslim philosophers rejected that breaking causality is evidence of the existence of Allah, so violating the law of nature is evidence of Allah's will. In their view, it is not contradictory, nor is it an accident of the laws of nature, but rather the laws of nature are within the divine power.

Nature is the work of Allah and of His creation, and is not an act contrary to Him, which surpasses it and stops its work. The universal laws of nature, which occur in everything, and according to which everything is determined, are nothing but the eternal commands of Allah, which contain eternal truth and necessity. Therefore, if we say that everything happens

However, the prevailing opinion is that one of the conditions for something to be a miracle is that it be a non-human act. This means that the miracle is the action that is beyond the category of humanity action, and beyond the limits of humanity ability. This is what we see in the miracles of the prophets, (peace be upon them), who preceded the Prophet Mohammad, (peace be upon him and his family).

The flow of water is natural, but stopping it like a wall - so that Moses, and those with him, can pass - is not a human act, but rather an act beyond the ability and power of humans, and so on.

It becomes clear that a miracle is an action and effect that the prophet performs to challenge; to be a sign of the existence of a supernatural power that exceeds the limits of humanity ability in general.

Actually, it is possible to argue that this statement is correct in this way, as we do not accept the absolute denial of the miracle being a human act, because many of the miracles, the prophets performed, were done by the prophet directly performing the miraculous act. For example, Abraham (peace be upon him) is the one who took the birds, slaughtered them, placed them on the mountains, then called them, and they came to him running after returning to life. Jesus (peace be upon him), also, was the one who performed the act of anointing to heal the sick or revive the dead, just as Moses (peace be upon him) was the one who raised his staff and pointed to the sea and it split.

This means that the Prophet represents part of the miraculous act. Ofcourse, it should be acknowledgedthatthisactwasnotbyapropheticpowerindependentofAllah,Almighty,butratherby a power derived from Him, through the Prophet's realization of the status of closeness and mandate. Since the purpose of the miracle was to prove the claim of prophethood, it was necessary for the prophet to directly do it, to be included in the miraculous action. Since the occurrence of the miracle from Allah directly, without the intervention of the prophet as a direct doer of the action, may prompt many to claim prophethood, by claiming that the actual act is Allah's act for them. This means that if the resurrection of the dead was done directly by Allah, Almighty, without any action taken by Jesus (peace be upon him), then how can there be proof here of Jesus' prophethood.

Therefore, it is possible for another person to claim prophethood and present the act of resurrecting the dead as proof of his prophethood!

The same applies to the torment that was inflicted on some peoples, as the prophets informed their people of this torment; thus, the knowledge of the unseen is proof of prophethood as well.

Talking about miracles does not only lead to research into the nature of the relationship between Allah and nature, but also into the relationship between Allah and His prophets. It is a relationship that cannot be ignored in order to understand the miracle, considering that it paves the way for understanding Allah's relationship with some people other than the prophets, who

Editorial

Miracle as Overstepping Act

Editor –in– chief

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

It is known that the word "mujeza" [miracle] did not appear in the Quran, and it is just a term said by some people, and they intended by it what was expressed in the Quran by the word "aya" [sign], which was intended to be that sign that constitutes evidence of the truthfulness of the Prophet's massage.

So, why did the massage of prophethood need a sign?

The Prophet claims the existence of a link to the unseen world. Undoubtedly, such a claim needs proof, as merely claiming is not enough, otherwise it would not be possible to distinguish the truthful from the liar. Hence, the miracle was the proof of every prophet truthfulness, regarding his claim. Scholars have called the "aya" [sign] as a miracle, considering that a miracle is an act that the rest of the people are unable to make. The prophets, peace be upon them, challenged their nations to make something similar to those miracles, but they were unable to do so. Therefore, the miracle, or the sign, revealed the people's inability. In fact, talking about the miracle is complex, and has increased recently from two aspects: The first is in Western studies, whether those related to the criticism of the Holy Book [Quran], or those that attempt to criticize the miracle from the perspective of materialistic philosophy.

The second is in some modern Arab studies, whose owners have followed various trends, especially the trend that sought to deny it, which based on the fact that Quran does not mention any sensory miracle brought by the Prophet Mohammad (peace be upon him), similar to the miracles of the previous prophets.

We find that Quran, which is definitively proven to all Muslims, proves many of the sensory miracles of the previous prophets, confirming the objection of non-believers to their occurrence. This is by considering that the legitimacy of the prophethood of Prophet Mohammad (peace be upon him) is a more general legitimacy, which is the truth of the prophethood of the previous prophets, within the framework of the call to monotheism.

15 ..... Prof. Yassin Hussein Al-Waisy

■ **Methodological Consistency in Miracle of "Major Occultation"**
Critique of "Rationalizing Myth" by Al-Dajjany

16 ..... Mr. Ahmed Khaled Allam

■ **Criticism of Expansion of Miracles' Claims in Hadith, Heritage Scriptures (George Tarabishy as a Model)**

17 ..... Written by: Qasim Khanjani
Translator: Mohammad Firas al-Halbawi

■ **Philosophical, Historical Criticism of "Hume's Theory" about Miracles**

Studies and research

18 ..... Written by: Dr. Ghorban Ali Karimzadeh Karamalki
Mr. Abdullah Hosseini Eskandarian
Translated by: Dr. Mohammad Firas al-Halbawi

■ **Study of Emile Durkheim's View on Origin of Religion, Criticism by Martyr Motahhari, John Hick**

Reading in a book

19 ..... Reviewed by: Mervat Ibrahim

■ **Features of Islamic Philosophy Views on Sufism, Miracles**

index

Editorial

6 ..... Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

■ **Miracle as Overstepping Act**

Focus

11 ..... Sheikh Mahdi Alaa El-Din

■ **Proof of Witnesses, Miracles in Balance of Principles of Jurisprudence**

12 ..... Dr. Mohammad Mahmoud Murtada

■ **Authorizing, Mandating to Dispose in Islamic Erfanian (Mystical) Thought - Semantic Study-**

13 ..... Sheikh Abbas Shams el-Din

■ **Debate of "Miraculous", "Supernatural", its Impact on Emergence of Deviant Religious Movements (Babism, Baha'ism) as a model**

14 ..... Prof. Nizar Abdul Amir Al-Ghanimi

■ **Miracle in Light of Materialist Reading of History Analytical Study**

At Upcoming issue

Death

Destroyer of Pleasures, Gateway to life

Magazine Message:

The magazine seeks to achieve many goals, which we summarize as follows:

- **Spreading genuine culture on contemporary issues in faith, theology, and philosophy of religion.**
- **Confronting contemporary suspicions raised by the West related to these issues, especially the movements of atheism, skeptics, and agnostics.**
- **Criticizing of contemporary Arab thought according to the "Westerners" who represent an extension of Western thought and its suspicions.**

Scientific Body:

- Dr. Mohamed Kabeer: (Philosophy of Religion - University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed - Algeria).
- Asst. Dr. Wissam Hassan Falih Tawij. (Contemporary Arab Islamic Philosophical Thought - University of Kufa - Iraq).
- Dr. Khalil Hassan Al-Zarkani: (Islamic History and Civilization – Iraq).
- Dr. Mohammad Hadi Humayun: (Culture and Communication - Imam Al-Sadiq University (AS) – Iran).
- Dr. Qassem Pourhassan: (Participant - Islamic Philosophy - Imam Al-Sadiq University (AS) - Iran).
- Dr. Mohammad Rajab: (Participant - Theology and philosophy of religion - Matrouh University - Faculty of Education – Egypt).
- Dr. Hassan Amoura: (Science of speech - University of the Levant - Syria).
- Dr. Raed Jabbar Kazim. (Contemporary Arab Thought - Al-Mustansiriya University - Iraq).
- Sheikh Dr. Ali Jaber: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad hijazzi: (Islamic Studies - Islamic University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Shaqeer: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).

Editorial Board:

- Dr. Ibrahim Nasrallah: (Philosophy of Values - Damascus University - Syria).
- Sheikh Dr. Arkan Al-Khazali: (Islamic Philosophy – Iraq).
- Dr. Ali Ahmed Al-Dairi: (Discourse Analysis of Philosophical, Sufi and Theological Texts - Bahrain).
- Sheikh Dr. Ali Mantash: (Arabic language and Literature – Islamic University - Lebanon).

General Supervisor:
Sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer

Editor in chief:
Dr. Mohamad Mortada

Managing Editor:
Sheikh Mahmoud Saraeb

Managing Director:
Sheikh Samer Ajami

Technical Director:
Mr. Khaled Mimari

Proofreading:
Dr. Mahmoud Al-Hasan

Translators:
Mrs. Lina al-Saqer
(English)

Dr. Mohamad Firas Al-helbawi
(Persian)

Eitiqad

For Kalām Studies & Religion's Philosophy

Eitiqad magazine, for theological studies and philosophy of religion, is a quarterly magazine, issued by the "Baratha Center for Studies and Research" in Beirut and Baghdad. It is concerned with studies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion. Because it presents genuine Muhammadan visions in these areas, it is concerned at the same time with approaching the doubts and problems related to these topics, and discusses them with an objective, rational approach.

Miracle
Allah's Graciousness, Compelling Proof

2nd year - Issue (5): Fall 2024 AD - 1446 AH

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

Eitiqad
For Kalām Studies
& Religion's Philosophy

A quarterly journal concerned withstudies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

issued by:

Baratha Center for Studies and Research
Beirut- Baghdad

Eitiqad
For Kalām Studies & Religion's Philosophy

Baratha Center for Studies and Research
Beirut-Baghdad

2nd year - Issue (5): Fall 2024 AD - 1446 AH
issued by Baratha Center for Studies and Research
Eitiqad.barathacenter.com
ISSN: :3005-9577 :3006-9513

Miracle

Allah`s Graciousness, Compelling Proof

- **Editorial** » Miracle as Overstepping Act
- **Focus** » Proof of Witnesses, Miracles in Balance of Principles of Jurisprudence
  - » Authorizing, Mandating to Dispose in Islamic Erfanian [Mystical] Thought
  - » Debate of "Miraculous", "Supernatural", its Impact on Emergence of Deviant Religious Movements
  - » Miracle in Light of Materialist Reading of History - Analytical Study
  - » Methodological Consistency in Miracle of "Major Occultation"
  - » Criticism of Expansion of Miracles' Claims in Hadith, Heritage Scriptures
  - » Philosophical, Historical Criticism of "Hume's Theory" about Miracles
- **Studies and research** » Study of Emile Durkheim's View on Origin of Religion
- **Reading in a book** » Features of Islamic Philosophy Views on Sufism, Miracles