مفهوم المعجزة: أي ما صدق ينتمي إليه

د. نجيب المحجوب الحصادي*

مـقـدمـــة:

قد لا يثير النفس ويستهويها سياق للحديث قدر ما يثيرها ويستهويها حديث المعجزات. ولا غرو، فالنفس البشرية كالفرس الحرون قلقة متمردة وثابة تمل العادة وتزدري الرتابة وتود على نحو تغالي فيه دوماً، لو لم تعترض سبيلها حواجز حتى و إن كانت حواجز قصور الخيال، وتأمل لو لم يكبح جماحها عقال حتى وان كان عقال العقل. فها انت ترى انه ما يكاد الحديث عن الخوارق يثار حتى يطيب لسامعيه فترى الواحد منهم يمعن الاصغاء ويطلق العنان لمخيلته مستمعاً إلى ما يضاف إلى الحديث ومضيفاً إلى ما سمع آملا في ذات الوقت ألا يكون معه من يعكر صفو النقاش بالاصرار على ان الشواهد التي تسرد لاثبات صدق ما يروي عادة ما تكون واهية أو من يذكره بأن أحداً من جلسائه المتحدثين لم ير واقعة معجزة بأم عينه.

على أن الموضوع المتعلق بحدوث خرق لنواميس الكون، رغم كل ما يكتنفه من غموض مشوب بالاثارة لا يمكن له أن يعد موضوعاً فلسفياً محضاً. فأن تسأل هل حملت البتول ممن تمثل لها بشراً سوياً، وهل أبرأ مسيحها ـ بمسحة من كفيه ـ الأكمه والأبرص، هوان تسأل سؤالا تاريخياً. واعني بذلك أن السؤال هنا لا يعدو ان يكون استفساراً عن صحة القول بحدوث واقعة ما في زمن قد طال مداه أو قصر. وأخال أنه ليس هناك شخصاً أكثر ملائمة في القدرة على التحقق من وقائع التاريخ كالمؤرخ. فالفلسفة بحكم ماهيتها لا تعني، ولا ينبغي لها ان تعني، بتقليب صفحات الماضي كي ما تتحقق من صدق ما إدعاه هذا أو ذاك. فكما انك لا تجد فيلسوفاً جاداً يتساءل عما إذا كان قوم الكليم ـ حين نأى عنهم ـ قد عبدوا عجلا جسدا له خوار،

---

* محاضر، قسم التفسير، كلية الآداب والتربية، جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا.

فأحرى بك ألا تجد فيلسوفاً يتساءل عما إذا كان الرب قد أنزل على ذي النون ـ حين القاه اليم ـ شجرة من يقطين. ان من يقلب صفحات الماضي يمكن له «نظرياً» ان يجيب على مثل هذه الاستفسارات، غير ان الفلسفة تتميز عن باقي المجالات الانسانية الاخرى في ان تلك الصفحات لا تقدم لها إلا النزر اليسير من المعطيات، بل وتعجز عادة عن ان تضع حلولا لمشاكلها. ولعل هذا يبين لنا لماذا تظل معظم آراء قدماء الفلاسفة موضع جدل حتى يومنا هذا رغم قدر المعلومات الهائل الذي اضافته البشرية إلى رصيدها منذ رحيلهم فإن لم يكن من شأن الفيلسوف ان يعني بالتحقق من صدق ما يروي عن الخوارق، فأي شأن يعنيه من ذلك الامر؟ انه ذات الشأن الذي ينبغي ان يعنيه حين حاول تحليل أي مفهوم آخر، أعني ان عليه ان يقوم بتحديد الشروط الكافية والضرورية الواجب توافرها في أي واقعة أو فكرة كيما يحق له تصنيفها على انها منتمية إلى ما صدق المفهوم الذي يرام تحليله.

المعجزة كمفهوم معرفي

لعله يبدو بديهياً لأول وهلة ان نعرف المعجزة بانها حادث خارق لنواميس الطبيعة التي تحكم وقائع الكون، فهذا شرط يبدو و إن تحقق كافيا وضرورياً لحدوث المعجزات. فإن كان من طبيعة النار ان تحرق فانه في نجاة الخليل من لهيبها اعجاز، وان كان في تكلم ناقة صالح أي قدر من الاعجاز فينبغي ان يكون هناك ناموساً كونياً يستثني النوق من القدرة على التكلم. المعجزة ـ إذا أخذنا بهذا التعريف ـ مفهوم وجودي (Ontological Concept) بمعنى ان كون واقعة ما منتمية إلى ما صدق مفهومها أمر يتعلق بالواقع وقوانينه لا بمعتقدات البشر عن ذلك الواقع، فشأن هذا المفهوم كشأن مفهوم الصدق، فكما أن صدق أي قضية لا يتوقف على اعتقاد أياً منا في صدقها بل يتوقف على علاقة المطابقة بين محتواها وبين ما يشير إليه ذلك المحتوى، فأن اعجاز أي حادث أمر يتعلق بما يحدث من خرق لنواميس الكون لا بما يلاحظه البشر من اعجاز في ذلك الخرق.

لهذا السبب ـ أي لكونه يؤكد على الجانب الوجودي ـ يعاني ذلك التعريف من قصور بالغ يتعين في كونه غير مانع وغير جامع. فالمعجزة كما سوف أبين مفهوم معرفي

(Epistemological Concept)، شأنه في ذلك كشأن مفهوم المعرفة. فكما أن ما هو معروف لا يكون معروفاً إلا إذا اعتقد العارف في صحته فأن المعجز لا يكون معجزاً إلا إذا اعتقد المرء في اعجازه. ولترى ذلك هب أن هناك قانوناً طبيعياً يقرر أنه إذا وصلت درجة غليان الزئبق إلى (1000) درجة مئوية ازدادت درجة كثافته بمقدار يتعادل مع «خمس» كثافته قبل الغليان، وافترض أيضاً ان هذا القانون لم يخطر على بال بشر. في هذه الحالة فانه يعقل القول بأنه لو حدث وان احدنا اكتشف بمحض المصادفة نوعاً من الزئبق تزداد كثافته بعد الغليان مقدار يتعادل مع «سبع» كثافته الاصلية، لما وجد في تلك الواقعة ادنى قدر من الاعجاز رغم وجود قانون تخرقه تلك الواقعة. خرق النواميس الكونية إذاً ليس بالضرورة اعجازاً لان تلك النواميس قد تكون مجهولة بالنسبة لنا ومن ثم فإن خرقها قد يكون أمراً لا غرابة فيه.

ما أشرت إليه في هذا المثل يوضح أن خرق قوانين الطبيعة لا يمكن ان يعد شرطاً كافياً لحدوث المعجزات الامر الذي يبين ان التعريف السالف ذكره ليس تعريفاً مانعاً. على ان هناك من الشواهد ما يفيد بأن ذلك الشرط يعجز عن ان يكون ضرورياً بالقدر الذي يعجز فيه التعريف الوجودي عن كونه جامعاً. ذلك يتضح خصوصاً في جملة الاحداث التي كان البشر قبل عهدهم بنظريات العلم الحديثة يعتقدون على نحو صائب في اعجازها والتي استطاع العلماء تفسيرها وتقنينها، ففي العصور الوسطى، إبان انتشار المذاهب الهرميطيقية كان اكتشاف الحقيقة القائلة بأن الجروح التي تقرأ عليها الاوردة تشفى قبل تلك التي تداوى بالعقاقير الطبية السائد استعمالها آنذاك امراً محيراً رغم أنه كما تبين لنا بعد ذلك، لم يكن في ذلك ادنى خرق لنواميس الطب. فلقد كانت تلك العقاقير مشبعة بالميكروبات الأمر الذي عجل في شفاء من لم يستعملها بغض النظر عما إذا كان قد استمع إلى اوردة تتلى أو موسيقى تعزف.

الدور المنطقي المتضمن في المفهوم الديني للاعجاز

قد يعترض البعض على المفهوم الانطولوجي بالقول بانه لا يتسق مع اعطاء المعجزات وظائف محددة. والبديهية التي تطرح ذلك الاعتراض تتلخص في ان قوانين الطبيعة لا تخرق عبثاً بل لابد ان يوجد مبرر يجعل لذلك الخرق قصداً وغاية.

بالضبط ما يؤكد عليه المفهوم الديني الذي يقرر ان المعجزة حادث خارق لنواميس الكون التي يعرفها الانسان مقصود به اقناع المنكرين بان صاحبها مرسل من قبل الله[1]. هذا التعريف لا ينجح فقط في الخلاص من الاعتراض الذي اشرت إليه لكنه قادر أيضاً على تأكيد المحتوى المعرفي لمفهوم المعجزة، كما يتميز بأنه يستلزم بأن تسمية أي خرق لقوانين الطبيعة معجزة لا تصح إلا إذا حدثت على يد نبي مرسل. فإذا صادفنا حادث إتسم بعدم اتساقه ونظريات العلم التي يعرفها الانسان ولم يرتبط حدوثه بوجود أي نبي مرسل، وجب علينا ـ إذا كنا ممن يأخذ بهذا التعريف ـ ان نبحث له عن وصف غير وصف الاعجاز كأن نسميه سحراً إن تعلق بمشعوذ، أو نسميه كرامة إذا ارتبط بولي أو نرجع الاعجاز فيه إلى عجز في قدرتنا على تفسيره. ولك في قصة الكليم لما اقول مثلاً بيناً: ألم يدع عمل من انقلبت عصيهم ثعابيناً سحراً ووصف عمل من انقلبت عصاه حية بأنه اعجاز؟

ورغم انني لا انكر امكان وجود معيار يمكننا على أساسه تصنيف الخوارق إلى اعمال سحر وكرامات ومعجزات، إلا انني اجد في المعيار الذي يطرحه المفهوم الديني دوراً منطقياً لا خلاص منه[2]، فهذا التعريف يقرر أمرين: أولهما ان كون حادثة ما معجزة يتوقف على كون صاحبها نبي، وثانيهما أن كون المرء نبياً يتوقف اثباته على قدرته على ان يأتي بما يخرق ما نعرفه من نواميس الكون. من ثم فانه إن سألت مثلا عن مبرر كون عمل نبياً ما اعجازاً لا سحراً لأجبت لانه كان نبياً، فأن سألت ثانية عن مبرر الاعتقاد في نبوته لاجبت لانه قادر على ان يأتي بما هو معجز. وواضح ان من يعتقد في ملائمة هذا المفهوم يقع في دور منطقي محرج، فمثله كمثل من يدعي بأن ميكيافيللي هو اعظم مفكر عرفه التاريخ فإن سئل عن مبرر اعتقاده أجاب لانه قد ألف كتاب «الامير» الذي يعد اعظم كتاب ألفه بشر، و إن سئل ثانية عن مبرر اعتقاده في عظمة ذلك الكتاب أجاب متسائلا: ألم اخبرك بأنه قد ألف من قبل اعظم مفكر عرفه

---

(1) عباس محمود العقاد: مقال «اعجاز القرآن» في كتاب «ساعات بين الكتب» الطبعة الرابعة 1968م، مكتبة النهضة العربية «القاهرة»، ص 7.

(2) لقد نبهني زميلي في القسم الدكتور محمد حسنين إلى هذا الدور وأوضح لي كيف ان علماء الكلام المسلمين لم يعنوا بالخلاص منه.

التاريخ؟ باختصار فان ما يفسِّر شيئاً لا يفسَّر به لان ذلك سوف يفضي إلى متراجعة لا متناهية.

هذا يوضح قصور المفهوم الديني على المستوى المنطقي، على ان هناك من الشواهد ما يثبت قصوره على المستوى التجريبي أيضاً. فلقد مكث أهل الكهف في مرقدهم ثلاثمائة سنة وكانت الشمس «إذا طلعت تزاور عنهم ذات اليمين و إذا غربت تقرضهم ذات الشمال»، (سورة الكهف الآية 17)، في حين أن أحدا منهم لم يكن نبياً مرسلاً، وكذلك كان شأن من انكر البعث فأماته الله مائة عام ثم احياه، فهل ينكر البعث رسول؟ وهل ينجو من كونه متعسفاً على نحو دوغماطيقي من ينكر اعجاز ذلك البعث؟ باختصار فإن التاريخ الديني يخبرنا بأن المعجزات ـ وان توافق حدوث معظمها مع تواجد الرسل ـ لم تكن مقتصرة على تواجدهم.

هناك أيضاً من يرى ان قصور التعريف الديني يرجع أساساً إلى التزامه بتوظيف المعجزات كيما تصبح لها دلالات معرفية، فهيوم مثلا يذهب إلى أن المعجزات، على فرض ثبوتها «لا تصلح للدلالة على مقاصد اصحابها ولا تلزمك الحجة بصدق ما يعرضون لك من الدعاوى والانباء. فهب أن رجلا جاءك وقال لك: ان واحدا وواحدا يساويان ثلاثة أو يساويان واحدا ونصف فأنت تنكر عليه هذه الدعوى وتناقشه بالادلة الحسابية، فاذا قال لك بعد ذلك انني استطيع ان أريك الشمس طالعة من المغرب إلى المشرق أو النجم يجري في السماء لغير مستقره ثم استطاع ذلك فعلاً فأنت تكبر الأمر وتستهوله وتحاول تعليله، ولكنك لا ترى كيف يقنعك هذا بأن واحدا وواحدا يساويان ثلاثة ولا يساويان اثنين كما علمت بالحساب والبرهان.[1]

وقياس هيوم هنا يرمي إلى أنه إذا كانت للمعجزات أية وظائف فان اقناع المنكرين بصدق من أتى على يديه الاعجاز ليس أحد تلك الوظائف. فغياب العلاقة المنطقية بين محتوى الادعاء وبين القدرة على الايتاء بما يبدو خرقاً لنواميس الكون يوضح أنه إذا كانت المعجزة وسيلة للاقناع فانها وسيلة لاعقلانية، وعلى خلاف ما يبدو، فانني لست أرى فيما ذهب إليه هيوم أدنى تعارض مع ما يطرحه الفكر الاسلامي من

---

(1) عباس محمود العقاد: مقال «اعجاز القرآن» في كتاب «ساعات بين الكتب» الطبعة الرابعة 1968م، مكتبة النهضة العربية «القاهرة»، ص 7، 8.

تصور للوظائف المناطة بالمعجزات. فمن جهة، هناك في القرآن ما يؤكد أن المعجزات باعتبارها وسيلة للاقناع، عادة ما تفشل في القيام بوظيفتها:

«ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم»، (سورة البقرة الآية 145)، «ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون»، (سورة الانعام الآية 111).

ومن جهة أخرى فاننا نجد في القرآن ما يستلزم على نحو جازم بأن اقناع المنكرين بمحتوى رسالات الرسل ليس هو المقصود بالمعجزات:

«وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً» (سورة الاسراء الآية 59).

وبالقدر الذي لم يكن اللجوء للخوارق كوسيلة للاقناع أي جدوى قبل الاسلام، نجد أنه لم يصبح لها بعد الاسلام أي داع، فاتساقه المنطقي وتأكيده على الدور الفعال للعقل البشري في تبرير غيبياته لم تدع مجالاً لامكان استعمال وسائل لا عقلانية للاقناع، ولك في سورة الاسراء ما يوحي بأن زمن الاسلام ليس زمناً للمعجزات:

«وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعاً، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار خلالها تفجيراً، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً، أو تأتي بالله والملائكة قبيلا، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء، ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه، قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً» (سورة الاسراء الآيات من 90-93).

إمكان المعجزات

ذكرت في مطلع هذا المقال أن الموضوع المتعلق بحدوث خرق لقوانين الطبيعة لا يمكن له أن يعد موضوعاً فلسفياً بحتاً، على أن هناك من الفلاسفة والمتكلمين من عنى لا بحدوث بل بامكان حدوث مثل هذا الخرق، وبصفة عامة فان الحديث عن عدم امكان حدوث شيء ما لا يمكن أن يعد حديثاً فلسفياً لانه لا يكفي للبرهنة عليه سرد وقائع تاريخية تفيد عدم حدوثه، وإنما يحتاج الأمر إلى اثبات أن غياب حدوثه لم يكن

مقترناً بالصدف التاريخية بل يرجع إلى وجود استحالة منطقية كانت أم فيزيقية. لكن الشأن يختلف إن تعلق الحديث بامكان حدوث الوقائع، فليس كل موضوع يتعلق بالامكان يصبح فلسفياً. والسبب في ذلك يرجع إلى البديهية التي يقوم عليها منطق الجهات والقائلة بأن كل ما هو واقعي ممكن[1]. ولما كان الواقع عاجزاً باستمرار على اثبات امور فلسفية ـ فتلك امور تتعلق بما ينبغي ان يكون لا بما هو كائن ـ كانت معالجة موضوع الامكان من وجهة النظر الفلسفية امراً غير مجاز، اقول انه امر غير مجاز إذا كان الانتقال فيه يبدأ من واقع تاريخي وينتهي إلى إمكان منطقي، ولعل هذا بالضبط هو ما يجيز للفلاسفة الحديث عن موضوع امكان المعجزات، فنقطة البدء في الانتقال من المعجزات ـ كمجموعة وقائع قد اثبتت التحقق من صدقها ـ إلى امكانها لاتزال مثار جدل، وطالما عجز المؤرخون عن مثل هذا التحقق حق للفلاسفة ان يعنوا بموضوع امكان خرق نواميس الكون.

وفي الواقع فأن هناك من الفلاسفة من اهتم بالحديث عن غياب الادلة التجريبية التي تزعم حدوث المعجزات، كهيوم مثلا، كما ان هناك منهم من عنى بالحديث عن امكان حدوثها رغم «أو بسبب» غياب مثل هذه الادلة، كالغزالي مثلا، فهيوم يذهب إلى أن الشواهد التي تسرد لاثبات حدوث المعجزات عادة ما تكون من النوع الذي لا يصح الركون إليه.

فأولاً: ليس هناك معجزة واحدة مما يروى قد شهدها عدد كافي من الشهود الذين نطمئن إلى رجاحة عقولهم وارتفاع منزلتهم من التربية العلمية ارتفاعاً يعصمهم من الوهم.

وثانياً: ان من طبيعة الانسان نفسها ما يغريه بالاستماع إلى ما يثير العجب والدهشة، فما اهون عليه ان يستمع إلى غريب الاحداث ليشبع بها خياله، فعلى الرغم من انه في حياته العملية تراه يزن صدق الرواية على أساس خبراته الماضية، إلا أنه حين تمعن الرواية في بعدها عن الواقع، تراه يستغني عن الخبرة ومقياسها في التصديق أو التكذيب، وينصت بقلبه لا بعقله.

---

(1) منطق الجهات هو ذلك النوع من المنطق الذي يعني بتحديد البديهيات المختصة بعلاقات الاحتمال والضرورة كالبديهية التي تقرر بان كل ما هو ضروري واقعي ومحتمل.

ثالثاً: انه مما لا ريب فيه ان حديث المعجزات يكثر بين الشعوب الجاهلة والمتأخرة، وحتى إذا وجدت شعباً متحضراً لايزال يروي شيئاً عن هذه المعجزات، فستجده قد ورثها عن اسلافه أيام جهلهم وتأخرهم، وقد نقلها السلف إلى الخلف بعد ان احاطها بشيء من الرهبة حتى لا يعبث بها عابث.[1]

ورغم ان «هيوم» يشك في عقلانية الايمان بحدوث المعجزات إلا أنه لا يلغي صراحة وقوع خوارق لنواميس الكون، بل ان ما ذهب إليه من آراء في العلية تستلزم امكان المعجزات، هذا بالضبط ما أكد عليه الغزالي حين تعذر عليه التحقق من صدق ما يروي من الخوارق تحققاً يدمغ بالحجة البينة كل من يشكك في وقوعها، فقد عنى بطرح مفهوم للسببية يتسق وامكان المعجزات، وذهب إلى أن التشكيك في امكانها لا يستند إلى براهين سليمة. فالاقتران بالنسبة إليه بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولاثبات احدهما متضمناً لاثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر[2]، و إنما الاقتران هنا راجع إلى تقدير الله سبحانه وتعالى ففي مقدوره «خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جز الرقبة وادامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات».[3]

وأول دليل يسوقه الغزالي لاثبات ما ذهب إليه هو ان ما يعتقد في العادة سبباً، كالنار في حال الحريق، جماد لا فعل له ومن ثم استحال ان يكون فاعل بالطبع. وليس من دليل على انها الفاعل إلا مشاهدة حصول الحريق عند ملاقاة النار. لكن المشاهدة ـ كما يقول الغزالي ـ تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها وانه لا علة سواها.[4]

والغزالي هنا يرتكب مغالطة جسيمة تدعى بمغالطة الخلط بين الشروط الكافية والشروط الضرورية، (Fallacy of confusing the sufficient with the

---

(1) هذا تلخيص الدكتور: زكي نجيب محمود في كتابه «ديفيد هيوم» دار المعارف بمصر 1958م، ص 170، لما ورد في كتاب هيوم: «Enguiry Concerning Human Understanding»، للناشرين «Selby-Bigge»، الطبعة الثالثة 1975م، ص 116.

(2) ابو حامد الغزالي: «تهافت الفلاسفة» تحقيق سليمان دينار ـ دار المعارف بمصر ـ ص 255.

(3) المرجع السابق.

(4) المرجع السابق ص 226.

necessary conditions)، فالأمثلة التي يسردها للتدليل على ان الموجود عند الشيء لا يثبت انه موجود به، كمثال من بعينيه غشاوة فاعتقد ان فتح البصر هو علة رؤيته للاشياء ومثال الاب باعتباره علة وجود ابنه، امثلة تتعلق بالاسباب الضرورية لا الكافية. ولعل هذا الامر هو الذي يجعل الوجود عند الشيء فيها لا يثبت انه موجود بها. فالمرء لا يستطيع ان يستدل على ان ما يعتقد في العادة سبباً لا تربطه علاقة ضرورية بما يعتقد في العادة مسبباً بالاشارة إلى ان فتح البصر لا يسبب الرؤية لانه ـ كما نعرف ـ هناك شروط اخرى للبصر كالقدرة عليه وكتوفر الاضاءة المناسبة، أضف إلى ذلك ان النقد المتعلق بكون النار جماداً لا فاعلية لها لا يخبرنا شيئاً عن المسببات الفاعلة الحية كالانسان وغيره من الكائنات الحية.

وثاني ادلة الغزالي يرتبط بالنقد الذي يفترض إمكان توجيهه إلى مفهومه في العلية والقائل بان الاعتقاد بعدم وجود علاقة ضرورية بين ما يعتقد علة وما يعتقد معلولا يجر إلى ارتكاب مجالات شنيعة: «فمن وضع كتاباً في بيته فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً امرداً، عاقلاً متصرفاً، أو انقلب حيواناً. ولو ترك غلاماً في بيته، فليجوز انقلابه كلباً، أو ترك رماداً فليجوز انقلابه مسكاً، وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً، وان سأل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول: لا ادري ما في البيت الآن، وانما القدر الذي اعلمه اني تركت في البيت كتاباً، ولعله الآن فرساً وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه، واني تركت في البيت جرة من الماء لعلها الآن انقلبت شجرة تفاح فإن الله تعالى قادر على كل شيء.[1]

وفحوى هذا النقد يتلخص في القول بان المفهوم الذي يطرحه الغزالي لفكرة السببية تفضي إلى المذهب الشكي «Scepticism» بما يتضمنه من ضرورة تعليق احكام البشر فيما يختص بأي وقائع لا تكون في متناول خبراتنا الحسية المباشرة، ورد الغزالي يقرر انه رغم امكان حدوث كل الوقائع التي يشير إليها ذلك النقد إلا أن ذلك الامكان لا يعني ولا يستلزم حدوثها «فلا مانع إذاً من ان يكون الشيء ممكناً، في مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض

---

(1) المرجع السابق ص 230.

الاوقات، ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله في ذلك الوقت»[1]. وواضح ان رد الغزالي هنا ضعيف، فمن جهة فإن خصومه قد يقولون بأن جهلنا بعلم الله السابق عما سوف يحدث في أمور الكون يجعل تجويز انقلاب الغلام فرساً وانقلاب جرة الماء شجرة تفاح امراً جائزاً، فما أدرانا بان الله لم يجز مثل هذا الانقلاب؟ وكيف يستطيع الانسان ان يحصل على ذلك القدر من العلم الذي يجعله يعرف ما ينوي الله ان يفعله؟ ومن جهة اخرى فإن رد الغزالي يتضمن مصادرة على المطلوب، فاللوجوء إلى الافتراض القائل بأن الله قادر على كل شيء ـ بما يضمنه ذلك الافتراض من غياب العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب ـ هو بالضبط ما يود الغزالي اثباته.

وفي سياق آخر يتساءل ابو حامد كيف ينكر خصومه امكان احياء الموتى وقلب العصا حية ثم يقبلون ان يصبح التراب نباتاً والنبات دماً في جسم الحيوان كما يصبح الدم منياً يتخلق حيواناً؟[2]، وسؤاله هنا مقصود به ان قدر الاعجاز في وجود قوانين تحتكم وقائع الكون يفوق ذلك القدر المتضمن في وجود وقائع جزئية تخرق تلك القوانين. والاجابة على هذا السؤال لا يحتاج سوى الاشارة إلى أن النواميس الطبيعية التي يعرفها الانسان لا تتسق واحياء الموتى واخراج الايادي بيضاء من غير سوء، في حين انها تتسق وامكان ان يصبح النبات تراباً، فليس في ذلك ادنى قدر من الغرابة التي تميز المعجزات. إن «البرت اينشتاين» قد يكون محقاً في القول بأن اشد الاشياء استغلاقاً على العقل هو ان العالم يمكن تعقله، لكن ذلك الاستغلاق ـ بالتعريف البديهي للاعجاز ـ لا يتضمن اعجازاً.

اما آخر ما يجود به حجة الاسلام في هذا الموضوع فيتلخص في قوله بأن «المحال غير مقدور عليه، والمحال اثبات الشيء مع نفيه، أو إثبات الاخص مع نفي الاعم، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع إلى هذا فليس محال، وما ليس محال فهو مقدور»[3]. فالمعجزات ليست من ضرب المحال لان الاضداد لا تجتمع بها ومن ثم فانها ممكنة، ولا تناقض في القول بامكانها، امكان المعجزات في مفهوم الغزالي إذاً هو

---

(1) المرجع السابق ص 231، 232.
(2) المرجع السابق ص 232.
(3) المرجع السابق ص 235.

نفس الامكان الذي عول عليه هيوم، ألا وهو الامكان المنطقي الذي ـ ان صح التعبير ـ لا يسمن ولا يغني من جوع. فنحن جميعاً نعلم ان القوانين الطبيعية لا تعبر عن علاقات منطقية و إلا لما احتاج البشر إلى أية معطيات تجريبية كيما يستطيعون التحقق من صدق نظرياتهم عنها. لكن هذا القول يفشل في الاجابة عن السؤال الحاسم المتعلق بعقلانية الايمان بامكان خرق مثل هذه القوانين، إذ أنه ليس كل ممكن يعقل الاعتقاد في حدوثه.

باختصار فان الغزالي لا يحدثنا لماذا يعقل الاعتقاد بوجود نوق تتكلم، وطيور ابابيل ترمي الناس بحجارة من سجيل في حين انه لا يعقل الاعتقاد بوجود كتب تنقلب غلماناً أو وجود رماد ينقلب مسكاً، أليست الاضداد غير مجتمعة في كل هذه الاحوال؟

المفهوم النسبي للمعجزة

إذا كانت (ن) نظرية علمية مطروحة في الوقت (ت)، وكانت (و) جملة تصف واقعة لا تتسق وصدق (ن)، فان ما تصفه (و) سوف يحتوي في (ت) على قدر من الاعجاز يتناسب تناسباً طردياً مع قوة الدليل المتوفر في ذلك الوقت لتلك النظرية. فإن لم يكن هناك أي دليل على صدق (ن) فلا اعجاز فيما تصفه (و)، وكلما قوي دليل النظرية ازداد قدر اعجاز الواقعة. بكلمات مختصرة فإن قدر اعجاز أية واقعة يزيد وينقص بنفس القدر الذي يزيد به وينقص مجموع الشواهد المتعلقة بالنظرية التي لا تتسق مع تلك الواقعة، هذا ما اصطلح على تسميته بالمفهوم النسبي للمعجزة، وقبل ان اشرع في الدفاع عنه سأحاول توضيحه بالمثال التالي:

لنفترض ان البشر في مجتمع ما، وفي حقبة تاريخية ما، قد بدأوا يلاحظون ان بعض الاجسام الصلبة كالحديد والنحاس يزداد حجمها عندما تتعرض مدة طويلة لاشعة الشمس، وانه لم يكن لهم من دليل على ذلك سوى بعض الحالات الجزئية المتفرقة. في تلك الحالة فان اكتشاف بعض الاجسام الصلبة، كالخشب مثلا، التي لا تتمدد بالحرارة سوف ينطوي على قدر ضئيل من الغرابة التي تعجز عن ان ترقى إلى مرتبة الاعجاز. ثم افترض ثانية ان عالماً من ذلك المجتمع قد خطر بباله انه ليست كل الاجسام الصلبة قابلة للتمدد بالحرارة بل ان المعادن منها فقط هي التي تمتلك تلك

الخاصية، وافترض اخيراً ان ذلك العالم قد قام بالبحث والاستقراء مدة تكفي لعقلانية الاعتقاد بنظريته، واضح انه في هذه الحالة سوف ينطوي اكتشاف قطعة من النحاس غير قابلة للتمدد على قدر من الاعجاز لم يبلغه اكتشاف خشب لا يتمدد. لذا حق لذلك المجتمع ان يقرر ـ على نحو من الثقة يتعادل وثقته في النظرية المطروحة ـ بأن هناك معجزة قد وقعت في عصره.

هذا المفهوم يتميز بانه ينجح في الحفاظ على مجموعة من المعطيات البديهية التي ينبغي على كل مفهوم ملائم للمعجزة ان يأخذها في اعتباره، فهو:

(أ) يؤكد على ان المعجزة مفهوم معرفي وليس انطولوجياً، فما هو معجز لا يكون معجزاً إلا إذا اعتقد الاشخاص المعنيون في عدم اتساقه والنظريات التي يعهدونها بغض النظر عما إذا كانت تلك النظريات تصف قوانين صادقة تحتكم متغيرات الواقع.

(ب) يتلائم مع فكرة توظيف المعجزات توظيفاً عقلانياً، فهو يتسق مع قول «هيوم» بانه ليست هناك علاقة منطقية بين المعجزة وبين ما يدعيه من اتى على يديه الاعجاز، ومن ثم فان المعجزات وسائل لاعقلانية للاقناع.

(جـ) يقرر ان المعجزة مفهوم نسبي، واعني بذلك شيئين:

أولاهما: ان هناك حوادث يمكن اعتبارها أكثر اعجازاً من غيرها، فاحياء الموتى مثلاً أكثر اعجازاً من القدرة على قراءة افكار الآخرين، والمبرر الذي يطرحه المفهوم النسبي لتلك البديهية يتعلق بوجود دليل على النظرية القائلة بان الكائنات الحية لا تعود للحياة اقوى من الدليل المتوفر على صدق الفرض القائل بان افكار الآخرين لا يمكن ان تعرف ما لم يعبروا عنها، الامر الذي يفسر الاختلاف في درجات الاعجاز بين تلك الواقعتين.

وثانيهما: ان ما هو معجز في زمن ما قد لا يكون معجزاً في زمن آخر، ومبرر ذلك يرجع إلى ان رصيد البشر من الادلة والشواهد قد يزيد أو ينقص بمرور الوقت.

(د) يستلزم ان تكرار المعجزات يضعف من اعجازها، وهذا بالضبط هو ما يشككنا في اعجاز اعمال السحرة، فتكرار الوقائع التي يبدو انها لا تتسق مع النظريات المطروحة اما يشكك في قوة الدليل المتوفر لتلك النظريات،

الامر الذي يقلل من درجة غرابة تلك الوقائع ، أو يشكك في عدم اتساقها واحتمال توفر عنصر الخداع.

(هـ) يفسر مرتبة الاعجاز التي تصل إليها الوقائع التي ارتبط حدوثها مع وجود الرسل، فمثل هذه الوقائع عادة ما تتعلق بما نبغ فيه قوم الانبياء (كالسحر في حال الكليم، والطب في حال المسيح)، ويرجع السبب في ذلك ـ حسبما يفسره المفهوم النسبي ـ إلى مرتبة الكفاية (كالنظرية القائلة بان النار تحرق بالنسبة لمعجزة الخليل، ونظرية الاستطراق في حال معجزة شق البحر) الأمر الذي يؤكد غرابة ما لا يتسق مع تلك النظريات من وقائع.

وأخيراً فإن المفهوم النسبي للمعجزة قادر على الاجابة على السؤال الحاسم الذي يفشل الغزالي في الاجابة عليه، فالاعتقاد في حدوث المعجزات لن يكون عقلانياً بالنسبة لمن يسمع ولا يرى لأن الادلة التي يمتلكها ضد حدوثها (ألا وهي الادلة التي تؤيد النظرية التي لا تتسق معها الواقعة المعنية) سوف تكون بالضرورة قوية (فهذا شرط يستلزمه ملائمة وصف الواقعة بالاعجاز). اما بالنسبة لمن رأى بام عينيه فان اعتقاده في حدوث الاعجاز سوف يتوقف على استقراءات جديدة يعني بها ويقرر على ضوئها عما إذا كانت هناك حالات اخرى مغايرة للنظرية المطروحة، فوجود مثل هذه الحالات سوف يوحي بأن النظرية لا تمتلك دليلاً كافياً ومن ثم فان الاعجاز الذي يراه انما يرجع إلى عجزه في القدرة على تفسير الواقعة لا إلى خرق تلك الواقعة للقوانين التي يعهدها.