مجلة الشهاب • المجلد: 12، العدد: 03 (2026م) • ص ص 731 – 756
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391

صحة الرسالة بين دلالة المعجزة ودلالة الآية

The Validity of the Prophetic Message: Between the Evidential Significance of the Miracle and That of the Sign (Āya)

عبد الوهاب كبيسي *
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
جامعة باتنة 1 (الجزائر)
abdelouahab.kebici@univ-batna.dz

عبد الكريم رقيق
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
جامعة باتنة 1 (الجزائر)
reguigak@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2026-02-26	تاريخ القبول: 2026-10-02	تاريخ النشر: 2026-11-15

****

ملخص:

يتناول هذا المقال، بمنهج تحليلي نقدي، الاعتراضات الإلحادية على المعجزة بوصفها دليلاً على صدق النبوة، مركزاً على اعتراض ابن الراوندي، وهو أقواها ولا يزال صداه حاضراً إلى اليوم. ويخلص إلى أن هذا الاعتراض لا ينكر إمكان وقوع الخوارق، وإنما ينفي دلالتها العقلية على صدق مدعي النبوة بنفيه الملازمة الضرورية بين المعجزة والرسالة، وأن معظم الردود الكلامية لم تنقضه مباشرة، بل أعادت تأسيس دلالة المعجزة على مبادئ أخرى، كالحكمة الإلهية والعادة الإلهية والقرائن، وأن أقربها إلى جوهره نقد ابن تيمية، غير أنه لا يسلم من النقد. ثم ينتقل إلى مفهوم «الآية» الذي غلب في الخطاب القرآني، فيبيّن أنه أوسع من المعجزة ويفتح أفقاً أرحب لفهم الاستدلال القرآني، إذ هو علامة على الاتصال الإلهي بالبشر، وأن القرآن آية النبي الأولى لما تضمنه من كشف عن الألوهة، لا لمجرد كونه خارقاً.

الكلمات المفتاحية: معجزة؛ إعجاز؛ آية؛ ابن الراوندي؛ إلحاد.

Abstract:

This article critically analyzes atheistic objections to the miracle as proof of prophethood, focusing on Ibn al-Rawandi's, the strongest of them, which still resonates today. It concludes that his objection does not deny that extraordinary events can occur; it denies their logical value as evidence of a prophetic claim, rejecting any necessary entailment between miracle and message. Most theological responses did not refute it directly but rebuilt the miracle's evidential value on other grounds, such as divine wisdom, divine custom and contextual indicators; Ibn Taymiyya's critique comes closest to its core, yet remains open to criticism. The article then turns to the Qur'anic concept of the verse (āya, "sign"), showing that it is broader than the miracle: a sign of divine communication with humankind. The Qur'an is the Prophet's primary sign for what it discloses of divinity, not merely because it is extraordinary.

Keywords: Miracle; Inimitability; Verse (Sign); Ibn al-Rawandi; Atheism.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

شكّل مفهوم المعجزة منطلقا أساسيا نحو إثبات صحة الدين وصدق النبوّة، فهو أحد المرتكزات التي قامت عليها نظرية النبوة في الفكر الإسلامي، إذ اتخذها المتكلمون الدليل الأبرز على صدق الرسول وصحة الرسالة، مستندين الى اقترانها بالتحدي وخرق العادة على وجه يعجز الخلق عن معارضته، وهذا الأصل يحيل بعد ذلك الى جوانب علمية وفنية عُرفت فيما بعد بأوجه الإعجاز، حتى غدا مفهوم المعجزة محورا رئيسيا في مباحث دلائل النبوة وإثبات صدق الأنبياء.

ولم يسلم هذا المفهوم عبر العصور من المناقشة والنقد، على اعتبار أنه السبيل الوحيد نحو إثبات صحة الرسالة، بل تعرض منذ وقت مبكر لاعتراضات تناولت بنيته الاستدلالية ذاتها، ومن أهم من قدّموا اعتراضات مهمة لا تزال تُردد الى يومنا هذا في الوسط الإلحادي هو ابن الراوندي، الذي لم ينصب نقده على إمكان وقوع الخوارق بقدر ما انصب بشكل أساسي على دلالتها المنطقية على صدق مدعي النبوة، وقد مثّلت هذه الإشكالات منعطفا مهما في تاريخ الجدل الكلامي، إذ دفعت المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم إلى إعادة بناء الأسس العقلية لدلالة المعجزة وتطوير نظرياتهم في تفسير علاقتها بصدق النبي على نحو يصبح المفهوم حاسما في دلالته نصرةً للدين.

من جهة أخرى يثير هذا الجدل تساؤلا لا يقل أهمية، يتعلق بنشأة مفهوم المعجزة نفسه والسياق الذي ظهر فيه، ومدى حضوره في الخطاب القرآني، الذي يغلب فيه استعمال لفظ "الآية"، وهو ما يكشف عن انتقال تاريخي من المفهوم القرآني إلى المفهوم الكلامي الذي تمحور حول المعجزة، الأمر الذي يقتضي إعادة النظر في العلاقة بين المصطلحين، وبيان ما إذا كانا متطابقين في الدلالة، أم أن مفهوم الآية أوسع نطاقا وأكثر شمولا من المفهوم الذي استقر عليه المتكلمون.

وانطلاقا من ذلك يسعى هذا المقال إلى تسليط الضوء على نقطة نشأة وتطور مفهوم المعجزة ودلالاته في الفكر الإسلامي، من خلال تحليل اعتراض ابن الراوندي على المفهوم ومناقشة أبرز الردود الكلامية التي وجهت إليه، وكذا العروج الى المفهوم القرآني الآخر وهو الآية، حيث جُعل مرادفا لمفهوم المعجزة بحسب ما فُهم من سياق بعض الآيات القرآنية، والذي يبدو أنه لم يحظى بنفس الاهتمام والتداول الذي حظي به لفظ المعجزة.

إشكالية البحث: على ضوء ما سبق يمكن أن نطرح الإشكالات أو التساؤلات التالية:

- كيف نشأ مفهوم المعجزة في أدبيات الكلام الإسلامي بداية؟
- ما الاعتراض المهم الذي قدّمه ابن الراوندي حول هذه الفكرة؟ وما الردود الكلامية عليه؟
- كيف أسس القرآن الكريم لهذه الفكرة واعتمدها كحجة ضد خصومه؟
- كيف أصبح مفهوم المعجزة مرادفا لمفهوم للآية؟

- كيف يمكن أن يكون مفهوم الآية انطلاقا من ناحية لغوية مسهما في استدلال يختلف عن استدلال المعجزة؟

أهمية البحث:

لا شك أن الاهتمام بتحليل ونقد الأفكار الإلحادية في عصرنا الحالي أولى من أي موضوعات أخرى لما له من حماية وصون للعقل المسلم من موجة الإلحاد التي تضرب العالم الإسلامي في خضم ما يشهده العالم من صراعات.

أهداف البحث:

- تبيان مفهوم فكرة المعجزة من ناحية لغوية واصطلاحية.
- مناقشة فكرة المعجزة وطرح وتحليل أهم الاعتراضات المطروحة حولها.
- نقد تلك الاعتراضات وبيان وجه ضعفها ومكمن الخطأ فيها وعرض الردود الكلامية حولها.
- العروج الى فكرة الآية وكيف يمكن أن ترشد الى وجه استدلال جديد.

المنهج: منهج تحليلي نقدي.

2. المعنى اللغوي والاصطلاحي للمعجزة

1.2. المعجزة لغة:

معنى كلمة عجز عند ابن فارس: العين والجيم والزّاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على الضعف، والآخر على مؤخر الشيء. فالأول عَجز عن الشيء يعجز عجزا، فهو عاجز، أي ضعيف. وقولهم إن العجز نقيض الحزم فمن هذا، لأنه يضعف رأيه، ويقال أعجزني فلان، إذا عجزت عن طلبه وإدراكه. ولن يُعجز الله تعالى شئ، أي لا يعجز الله تعالى عنه متى شاء. أما الثاني فالعجُز: مؤخر الشيء، والجمع أعجاز، حتى إنهم يقولون: عَجُز الأمر، وأعجاز الأمور[1].

2.2. المعجزة اصطلاحا:

"الأمر الخارق للعادة، المقرون بالتحدي، السالم من المعارضة، يجريه الله على يد نبيه شاهدا على صدقه"[2]. كما أنه قد لا يشترط التحدي في المعجزة حتى تكون كذلك، كالمعجزات الحسية التي ظهرت على يد النبيﷺ وليس فيها تحد، إنما كانت خوارق دالة على صدق نبوته أيضا، كنبوع الماء من بين أصابعهﷺ. بينما يذهب علماء آخرون الى أن التحدي شرط أساسي وأن المعجزة الوحيدة للنبي هي القرآن كونه تحدى به، أما ما عدى ذلك فهي خوارق ودلائل خاصة تؤيده.

فمختصر الدليل "أن عجزهم أمام القرآن، وإعجازه لهم، دليل على مصدره، وأنه كلام الله سبحانه، وأنه ليس من تأليف النبي...وهذا معنى كون إعجاز القرآن أقوى وأوضح وأهم دليل على مصدر القرآن وحجة

(1) انظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4، ص 232.

(2) فهد بن عبدالرحمن الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، ص 281.

للرسول عليه الصلاة والسلام"[1]. وعلى هذا الكلام ننتقل الى عرض آراء المعترضين وطرح الاشكالات الممكنه حول هذه الفكرة للرد عليها.

3. مناقشة فكرة الإعجاز

1.3. اعتراض على فكرة المعجزة:

يعد أبو الحسن أحمد بن يحي بن اسحاق بن الراوندي، المعروف بابن الراوندي (ت 298هـ)، من الشخصيات الفكرية المثيرة للجدل، حيث نشأ في بيئة علمية على مذهب الاعتزال، ثم فارقه وذهب ينقد أصوله قبل أن يُنسب إليه الطعن في الشرائع والنبوّات، حتى عُدّ في كتب الفرق من الزنادقة وأصحاب الإلحاد، وقد أورد ابن النديم خبر انتقاله بين الاتجاهات الفكرية[2]، وذكر عددا من مؤلفاته، كما أشار ابن خلكان الى شهرته وما أثير حول آرائه، في حين عدّه الشهرستاني من الخارجين على المعتزلة وذكر ما نسب إليه من مقالات مخالفة لأصول الدين، مما جعله نموذجا للاتجاهات المعارضة التي واجهها المتكلمون خلال القرن الثالث الهجري، كما يرد أيضا أن ابن الراوندي انتهي الى تبني جملة من الآراء التي توافق ما ذهب اليه البراهمة والدهريون في نفي النبوة والاعتراض عليها، حيث نُسب إليه القول بعدم الحاجة الى إرسال رسل، وأن الإنسان مستغن بعقله عن إدراك الحسن والقبيح والضار والنافع من أموره، فلا موجب لتخصيص بعض الناس بالوحي دون غيرهم، وأن المعجزة لا تقيم دليلا على النبوة[3]، وكذا اخبارهم بالمغيبات التي لا تزيد عن كونها قدرة جيدة على التخمين واشتغال الحدس والاستبصار بالمآلات.

حيث اعتبر الخوارق التي يأتي بها الأنبياء كإبراء الأكمه وعصى موسى وانشقاق القمر، مخاريق وحيلا وطلسمات طبيعية، نُقلت إلينا عن طريق أخبار الآحاد التي تفيد الظن رغم كونها من عظيم العجائب الصادرة عن الخالق، ومن جهة يمكن للبشر محاكاتها إذا عرفوا أسرارها لأنها لا تدل على تأييد إلهي خاص، ثم إن خرق العادة في الكون لا يمت بصلة منطقية إلى صدق الدعوة الأخلاقية أو التشريعية، فلو سأل شخص دليلا على مسألة حسابية فقام أحدهم بالطيران في الهواء، فإن طيرانه لا يثبت صحة جوابه الحسابي.

جاء الرد من المتكلمين بمختلف انتماءاتهم حول هذا الاعتراض، منهم المعتزلي أبو الحسين الخياط في كتابه الانتصار والقاضي عبد الجبار في كتابه المغني في باب النبوات، ومن الأشاعرة الإمام الجويني في كتابه الإرشاد والإمام الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد ثم الإمام الرازي في كتابه المحصل، وتعتبر ردودهم ومعالجتهم للموضوع تأصيلا دقيقا لمفهوم المعجزة، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

(1) صلاح عبدالفتاح الخالدي، البيان في إعجاز القرآن، ص32.

(2) انظر: محمد بن إسحاق ابن النديم، الفهرست، ص 216.

(3) انظر: عبدالرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 95.

- لا بد من التفريق الحاسم بين المعجزة والسحر أو الطلسمات، فالسحر علم ومهارة مبنية على أسباب خفية وخداع بصري، فيمكن تعلمه لإبطاله أو الإتيان بمثله،"فأبواب السحر معلومة عند السحرة.. فإذا تحدى ساحر من السحرة بشيء يفعل عند سحره ويقع من مقدروات الله عز وجل من جنس بعض آيات الرسل وتحدى به، لم يلبث أو ينجُد خلق من السحرة يفعلون مثل فعله ويعارضونه بأدق وأبلغ مما أورده فينتقض بذلك ما ادعاه ويبطل"[1].
- المعجزة تأتي مطابقة لدعوى الأنبياء مصحوبة بشرط مهم وهو التحدي، حيث يعجز البشر جميعا عن الإتيان بمثلها ومعارضتها، رغم توفر الداعي الشديد لذلك.
- المعجزة ليست مجرد استعراض للقوة الإلهية، بل هي فعل لا يقدر عليه إلا الله تعالى، يجريه على يد نبيه فور قوله: "أنا رسول الله إليكم وآيتي أن يخرق الله العادة لي"، فهذا الاقتران الزمني والسببي بين الدعوى وحدوث المعجزة يجعله بمثابة التصديق الفعلي من الخالق لقول المخلوق.
- أن الله تعالى إذ يعلم كذب المدعي لا يجري الخارق على يديه، لأن في ذلك إغراء بالكذب وتلبيسا على الخلق يتنافى مع حكمته وعدله، فامتناع وقوع الخارق على يد الكاذب ليس امتناعا عاديا محضا، بل هو مما يُعلم بطريق التحسين والتقبيح العقليين اللذين يقول بهما المعتزلة، إذ لو جاز أن يُظهر الله المعجزة على يد الكاذب مصدقا بها دعواه لبطلت فائدة الاستدلال بالمعجزات جملة.

الملاحظ مما سبق أن اعتراض ابن الراوندي يحمل بنية منطقية دقيقة لم تعالج في صميمها من قبل أغلب من ردوا عليه، إذ أن جوهر الاعتراض ليس إنكار وقوع الخوارق(وإن كان أورد طعونا من ناحية النقل التاريخي في اعتراضاته الأخرى) بل نفي وجود استلزام منطقي بين وقوع الخارق وصدق مدعي النبوة، أي أن العلاقة بينهما استقرائية احتمالية لا استنباطية يقينية، وهذا ما قَبله الإمام الغزالي والفيلسوف ابن رشد حين وصف الأمر بوجود إمكان وهو جهل[2]، وإن خالفوه في النتائج حتما.

ومن تفحص الردود المختلفة يمكن القول بأن أغلبها لم يفند ويدحض اعتراض ابن الراوندي المنطقي في صميمه، أي لم يثبت استلزاما عقليا صرفا يسد الثغرة التي أشار اليها اعتراضه، بل عمد كل منها إلى نقل أساس اليقين المطلوب من موضع الاستلزام العقلي المحض إلى موضع آخر:

- فابن الخياط والقاضي عبدالجبار ردّوه الى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وامتناع صدور القبيح عن الحكيم وهو ما يتناسق مع مبادئ المذهب الاعتزالي، فلو جوزنا إجراء الخارق على يد الكاذب المدعي للنبوة مع علم الله بكذبه وقدرته على منع الالتباس للزم وصف الله بالسفه أو العبث أو الإغراء بالجهل، وهذه كلها منفية عقلا عن الحكيم تعالى.

(1) محمد بن الطيب الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ج1، ص95.

(2) انظر: محمد بن أحمد ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص212.

- خالف الأشاعرة وعلى رأسهم الإمام الباقلاني في مصدر امتناع وقوع المعجزة على يد الكاذب، فلم يردوه الى التحسين والتقبيح العقليين (لأن الأشاعرة لا يقولون بهما أصلا)، بل جعلوه معلوما بالعادة الإلهية المستقرة، أو بأن الله وضع المعجزة ك"خطاب فعلي" بمنزلة قوله "صدق عبدي"[1] فتكون دلالتها اصطلاحية وضعية أقرها الشرع لا استلزاما عقليا محضا، وهذا يجيب عن اعتراض ابن الراوندي من زاوية مختلفة، أي لا حاجة لإثبات استحالة عقلية لوقوع الخارق على يد الكاذب، بل يكفي إثبات أن الله تعالى جرت سنته أو وضع اصطلاحا بأن لا يفعل ذلك.

عمد الأشاعرة إلى ايجاد نسق من القرائن المترافقة: دعوى صريحة +تحد+ عجز الخصوم عن التحدي مع توفر الداعي الشديد+ عدم اختلال هذا النسق طوال مدة الدعوة، وكل قرينة على حدة قد تحتمل التأويل، ولكن اجتماعها يرفع الاحتمال الى حد يقارب اليقين، وبالتالي فإن فكرة المعجزة لا يستدل بها منفردة بمعزل عن القرائن الأخرى، كما نجد الإمام الغزالي يشير الى طريق آخر لحصول العلم بالنبوة وهو التصديق بعد الفهم، أي أن تُفهم معاني النبوة حتى تتحقق معرفة بمفهوم النبي، ثم يُعلم من أحواله ﷺ أنه نبي، فيقول: فإن وقع لك الشك في شخص معين، أنه نبي أم لا، فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله، إما بالمشاهدة أو التواتر والتسامع، فإنك إذا عرفت الفقه والطب يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم...، فكذلك إذا فهمت معنى النبوة فأكثرت النظر في القرآن والأخبار، يصل لك العلم الضروري بكونه ﷺ في أعلى مراتب النبوة...، فمن هذا الطريق فاطلب اليقين بالنبوة، لا من قلب العصا ثعبانا، وشق القمر، فإنك إذا نظرت إليه وحده ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجه عن الحصر، ربما ظننت أنه سحر وتخييل[2].

يوجه الإمام ابن تيمية نقدا مهما للاجتهاد الأشعري، من حيث أنهم جعلوا المعجزة من جملة الخوارق، فالمعجزة على يد النبي والخارق على يد الكاذب من جنس واحد، يقول الإمام الباقلاني:"أما ما يدل على أنه لا يكون معجزا إلا إذا فعل عند احتجاج الرسول به لصدقه وتحديه بمثله، فهو أنه قد ثبت أن ليس بمعجز لجنسه...وإنما يصير معجزا للوجوه التي ذكرناها ومنها التحدي والاحتجاج"[3]، ومن هذا فما لم تتميز المعجزة لذاتها لم تكن دليلا لذاتها، يقول ابن تيمية: " والذين قالوا إن شرط الآيات أن تقارن دعوى النبوة غلطوا غلطا عظيما، وسبب غلطهم أنهم لم يعرفوا ما يخص بالآيات، ولم يضبطوا خارق العادة بضابط يميز بينها وبين غيرها، بل جعلوا ما للسحرة والكهان هو أيضا من آيات الأنبياء إذا اقترن بدعوى النبوة، ولم يعارضه معارض، وجعلوا عدم المعارض هو الفارق بين النبي وغيره، وجعلوا دعواه جزءا من الآية، فقالوا:

(1) انظر محمد بن الطيب الباقلاني، التمهيد، ص145.

(2) انظر: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 112 وما بعدها.

(3) محمد بن الطيب الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ج1، ص47-48.

هذا الخارق إن وجد مع دعوى النبوة كان معجزة، وإن وجد بدون دعوى النبوة لم يكن معجزة، فاحتاجوا لذلك أن يجعلوه مقارنا للدعوى"[1].

كما أن التحدي الذي اشترطه المتكلمون في تعريفهم للمعجزة لا يمكن اعتباره من أسس دلالتها، إذ أن الدليل هو المعجزة الدالة بنفسها لا القرائن التي أحاطوها بها، يقول ابن تيمية:" إن عامة معجزات الرسول لم يكن يتحدى بها، ويقول ائتوا بمثلها، والقرآن إنما تحداهم لما قالوا إنه افتراه ولم يتحداهم به ابتداءا، وسائر المعجزات لم يتحدى بها"[2]، فلا حاجة عند ابن تيمية للقرائن المترافقة التي تخرج الدلالة من ذات المعجزة الى ذات القرائن، فالمعجزة دالة بذاتها على صدق النبي لأنها تمتاز بأنها غير مقدورة للبشر مطلقا، فيقول:" آيات الأنبياء مما يعلم العقلاء مختصة بهم، ليست مما تكون لغيرهم، فيعلمون أن الله لم يخلق مثلها لغير الأنبياء"[3]. ويقول أيضا:" وهي لابد أن تكون خارقة للعادة خارجة عن قدرة الإنس والجن، ولا يمكن أحدا أن يعارضها، لكن كونها خارقة للعادة ولا تمكن معارضتها هو من لوازمها، ليس هو حدا مطابقا لها، والعلم بأنها مستلزمه لصدقهم قد يكون ضروريا، كانشقاق القمر وجعل العصا حية، وخروج الناقه"[4].

من المهم هنا ايراد رأي فيلسوف قرطبة ابن رشد، إذ يرى أن المتكلمين الذين جعلوا دلالة المعجز تفيد العلم بصدق النبي قد جانبوا الصواب، فظهور المعجزة على يد المدعي تفيد الظن أو الإمكان وهو جهل، "ذلك أنهم أقاموا الإمكان مقام الوجود، أعني الإمكان الذي هو جهل، ثم صححوا هذه القضية، أعني أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول، ولا يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها، وعلى المرسل، وليس في قوة الفعل العجيب الخارق للعوائد، الذي يرى الجميع أنه إلهي، أن تدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل، والفاضل لا يكذب، بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يد أحد من الفاضلين إلا على يدي رسول، وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما"[5]، وهنا قبول لاعتراض ابن الراوندي المنطقي بأن المعجزة لا تدل ضرورة على صدق مدعي النبوة، ولكن ما ينبه إليه الفيلسوف ابن رشد هنا، ما يمكن أن نسميه _حال المخاطبين_، أي اعتقاداتهم وتصوراتهم ومسلماتهم المنطقية التي بحسبها يواجهون أدلة النبوة، فتعتبر هنا معطى مهم يضاف الى المعادلة حتى يصح البرهان المنطقي البسيط للمعجزة (هو معجز-إذن هو من عند الله)، فيقول:" إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة، كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب، فإنه من ظهر منه فعل

(1) أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، النبوات، ج2، ص 853-854.

(2) أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، النبوات، ج2، ص 794.

(3) أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، النبوات، ج1، ص508.

(4) أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، النبوات، ج2، ص 575.

(5) محمد بن أحمد ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص212.

الإبراء دل على وجود الطب، وأن ذلك طبيب،...بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يد أحد من الفاضلين إلا على يدي رسول "[1].

لمحاولة فهم سبب حضور فكرة المعجزة أو الإعجاز في أدبيات الكلام الإسلامي من وجهة نظر مخالفة، نورد رأي المفكر جورج طرابيشي في كتابه "المعجزة أو سبات العقل في الإسلام"، الذي يرى أن إسلام الفتوحات حين انتشاره "واجه بنية دينية سائدة تتعبد المبعوث قبل الباعث (موسى، عيسى، زرادشت، ماني...)، وتضفي على المبعوث هالة قدسية قد ترفعه الى درجة التأليه أحيانا بفعل المعجزات الحسية التي تنسب إليهم، ومن هنا تحديدا كان لابد أن تتقدم المعجزة النبوية الحسية في الوعي الديني السائد، ولدى شعوب أعجمية اللسان، على الواقعة القرآنية حتى يتحقق الانتشار، لأن المعجزة لا تحتاج الى قراءة، على عكس الواقعة القرآنية التي تربط نفسها ربطا ماهويا ومن خلال الاسم الذي اختاره القرآن لنفسه بفعل القراءة"[2]. وإن كان هذا الكلام جاء في سياق تفسيره للمسار التضخمي للمعجزات الحسية الذي ابتدأ ببعض معجزات حسية معدودة وردت في أولى مصادر السيرة لتتضخم الى مئات المعجزات بعد ذلك مع تعاقب القرون. إلا أنه لا يعارض ما يعتمده ويقره كثير من علماء الإسلام من أن المعجزات الحسية ليست المعول عليه الأول لإثبات صحة الدين، وإنما المعجزة العقلية الخالدة وهي القرآن الكريم أو الواقعة القرآنية كما يسميها، ولا يعني الإقرار بظاهرة التوسع في مرويات المعجزات الحسية في بعض مراحل التراث الإسلامي التسليم بانسحاب هذا الوصف على المعجزات التي أثبتها القرآن نفسه، إذ إن البحث يميز بين النص المؤسس وبين تلقيه التاريخي، ويرى أن النقد السوسيولوجي يوجه إلى آليات إنتاج الرواية الدينية في التاريخ، لا إلى البنية الاستدلالية التي يقدمها القرآن الكريم، ومن هنا تأتي أهمية العودة إلى مفهوم الآية القرآني كما سنرى لاحقا، لأن كثيرا من النقد الحديث والقديم وُجه إلى المعجزة كما تبلورت في المدونة الكلامية والتراثية، بينما ينطلق القرآن من بنية استدلالية مختلفة، تجعل الآية علامة دالة قبل أن تجعلها خرقا للعادة.

فالمعجزة عنده كفكرة، تدل بالأساس على الخوارق أو العجائب الحسية، ذلك أن" المعجزة مقولة تأسيسية في الواقعة الإنجيلية، على عكس ما عليه الشأن في الواقعة القرآنية"[3]، حيث أن معجزات الأنبياء قبل البعثة المحمدية لم تكن سوى معاجز حسية مبهرة كانت تفي بغرض الإقناع عند مستوى فكري معين، لذلك بقيت واستمرت الفكرة في الفضاء الاسلامي وتضخمت نتيجة الجدالات مع الأديان الأخرى الى درجة أن استعيرت الفكرة للحديث عن الظاهرة القرآنية التي لم تكن مادية البتة، مع العلم أن القرآن نفسه أصر على بشرية النبي ورفض الاستجابة لمطالب قومه بالإتيان بآية أو معجزة حسية. فإلى أي حد يعتبر هذا التفسير صحيحا؟

(1) محمد بن أحمد ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص212.

(2) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص 168.

(3) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص 169.

يحرص المعترضون على القول بأن حيازة الحقيقة تستدعي النظر العقلي وفحص مقولات الفكر الديني بما ينسجم ومقررات المنطق، إذ ينطوي دليل الإعجاز على مغالطة يصعب على الكثيرين كشفها، ذلك أن عجز المخاطبين عن الإتيان بمثل القرآن أو السورة لا يدل على أنه من عند الله دلالة ضرورية وأن دعوى النبوة صحيحة، حيث نجد مثل هذا الاعتراض كما رأينا سابقا عند ابن الراوندي الذي يقول فيه نعيم الحمصي:"وقوله بأن التحدي لا يصح أن يكون دليلا على النبوة، محتجا على ذلك بوضع بطليموس أو اقليدس كتابا في علم من العلوم أو ببداهة اختلاف مراتب الناس في البلاغة وطول باع أحدهم فيها عليهم، قول قوي الحجة يدل على سعة تفكير صاحبه وامتلاكه أزمّة المنطق"[1]، إذ لا تلازم منطقي بين عجز القوم عن التحدي وصحة دعوى الاتصال بالسماء وأنه كلام الله. فالذي يثبت هو أن القوم عاجزون متأخرون وأن مدعي النبوة متفوق سابقٌ لا أكثر ولا أقل. يعتبر هذا الاعتراض الأقوى على الإطلاق فيما يخص فكرة الإعجاز سواء كانت مادية أم معنوية. وإذا كان الأمر كذلك فكيف أسس القرآن لمثل هذه الحجة؟

2.3. آيات التحدي وفكرة الإعجاز:

على الرغم من اشتهار لفظ المعجزة والإعجاز في سياق إثبات صحة النبوات والرسالة، "إلا أنه مصطلح مستحدث لم يرد في القرآن الكريم والسنة النبوية، ولا أقوال الصحابة والتابعين، إنما ورد في الذكر الحكيم لفظ البيّنة والبرهان والآية، كما قد تسمى المعجزات دلائل وأعلام النبوة ونحو ذلك، وهذه الألفاظ إذا سميت بها آيات الأنبياء كانت أدل على المقصود من لفظ المعجزات، وبهذا لم يفرق ابن تيمية بين المعجزات ودلائل النبوة عامة"[2]، ثم إن السلف لم يذموا مثل هذه الاصطلاحات المستحدثة لكونها كذلك، إذا أدت المعنى الصحيح والغاية الشريفة، أما مخاطبة أهل اصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج الى ذلك وكانت المعاني صحيحة، وإنما كرّهه الإئمة إذا لم يحتج الى ذلك[3].

يُعتقد أن بدايات استعمال مصطلح المعجزة كانت في مطلع القرن الرابع الهجري أو أواخر القرن الثالث، إذ ألف محمد بن زيد الواسطي المعتزلي كتابا أسماه «إعجاز القرآن« أواخر القرن الثالث، فقد توفي سنة 306 هـ، ويدعم هذا الاعتقاد أن مؤلفا آخر وهو علي بن ربن الطبري ألف كتابه »الدين والدولة في إثبات نبوة محمدﷺ» إبّان الربع الثاني من القرن الثالث ولم يتضمن أي إيرادٍ للفظ المعجزة، وإنما استعمل لفظ الآية غالبا أو البرهان والحجة[4].

مع ظهور علم الكلام الذي كان أحد أسباب انتشاره ونضوجه خلال القرنين الثاني والثالث الجدالات العقدية الإسلامية الداخلية والخارجية مع أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى، كالدّهريّين والبراهمة حول

(1) نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن من البعثة النبوية إلى عصرنا الحاضر، ص 54.

(2) حسن ضياء الدين عتر، المعجزة الخالدة، ص20.

(3) انظر: أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج3، ص307.

(4) انظر: صلاح عبدالفتاح الخالدي، البيان في إعجاز القرآن، ص30.

مسائل تتعلق بإثبات النبوة وصدق النبي، تبلورت لهذا العلم مصطلحات خاصة لها دلالاتها المعرفية بغية صقل دليل عقلي حازم ومتين اتجاه صالح المسألة، فكانت هناك حاجة شديدة إذن لصياغة مثل هذا الدليل واعتباره موجبا للعلم بصدق النبي، هنا كان لابد لمصطلح المعجزة أن يظهر كدليل معرفي لتمييز النبي عن مدعي النبوة، يقول القاضي عبدالجبار المعتزلي: "وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيدا بعلم معجز، دال على صدقه، فلابد من أن يفعل ذلك"[1].

يستمر مفهوم المعجزة بالحضور في الكلام الأشعري، من حيث أنها الدليل على إثبات النبوة، أي:" ما ظهر على يدهﷺ من الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة والحجج النيرة الخارقة للعادة والخارجة عما عليه العادة وتركيب الطبيعة، والله سبحانه لا يظهر المعجزات ولا ينقض العادات إلا للدلالة على صدق صاحبها وكشف قناعه وإيجاب الإقرار بنبوته"[2]. ويمكن القول بأن التحول الذي جرى من الآية الى المعجزة كان لعدة أسباب يمكن ايجازها:

- الجدل العقدي أين كانت هناك حاجه لإيجاد حجة عقلية مشتركة في مواجهة الفرق والديانات الأخرى، فكانت آيات التحدي النص المؤسس لدى كل الاتجاهات.
- همّ الدفاع عن النبوة، أين وجب التمييز بين النبي والساحر والكاهن وصحاب الكرامة.
- تأثير العلوم العقلية وبالأخص المنطق، حيث لزم إيجاد تعريفات وحدود تتسم بالدقة والصحة.
- حين بدأ يستقل علم العقيدة كان لا بد من إفراد باب خاص بالنبوات يتضمن مصطلحاته الخاصة وغايته وقواعده.

إذا كانت المعجزة رفيقة كل نبي، يتساءل طرابيشي: "فلماذا قضت المشيئة الإلهية أن ينفرد الرسول دون سائر الرسل والأنبياء بأن يكون نبيا بلا معجزة؟"[3]، وإن كان هو يقصر فكرة المعجزات على ما هو حسي، فإن القرآن الكريم أسس لفكرة المعجزة (في شكلها العقلي والمعنوي) أو الإعجاز من خلال ما تشير إليه بعض آيات القرآن الكريم التي جاءت معلنة التحدي، وأنه ليس في مقدور الإنس والجن أن يأتوا بمثله:

1- ﴿قُلۡ فَأۡتُواْ بِكِتَٰبٖ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهۡدَىٰ مِنۡهُمَآ أَتَّبِعۡهُ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾[4].

2- ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾[5].

(1) عبدالجبار بن أحمد الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، ص 564.

(2) محمد بن الطيب الباقلاني، التمهيد، ج1، ص132.

(3) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص 17.

(4) القصص 49.

(5) الإسراء 88.

3- ﴿ وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ أَن يُفۡتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصۡدِيقَ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَتَفۡصِيلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ، أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾[1].

4- ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ، فَإِلَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾[2].

5- ﴿أَمۡ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥۚ بَل لَّا يُؤۡمِنُونَ ، فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ ﴾[3].

6- ﴿ وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ، فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ﴾[4].

"وقد اتفق العلماء على ترتيب نزول آيات التحدي المذكورة على النحو المتقدم"[5]، إلا أنه وقع اختلاف لدى المفسرين في ترتيب نزول آية سورة يونس "قل فأتوا بسورة مثله" مع آية سورة هود "قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات"، فهناك من رأى أسبقية التحدي بعشر سور على التحدي بسورة مثله، وذلك من باب التنزل في التحدي من الأشد الى الأيسر ومن الكثير الى القليل، أي من كل الكتاب الى عشر سور مثله ثم إلى السورة، وذلك من باب التهكم وإظهار العجز. أما الرأي الثاني وهو أن التحدي بسورة وقع قبل التحدي بعشر، فهو الذي استقرت عليه الرواية من الثقات كما يقول الزركشي، ورواه ابن الضريس في فضائل القرآن عن ابن عباس، وهو قول ابن عطية، ووجهه: أن ما وقع أولا هو التحدي بسورة مثله في البلاغة أو الاشتمال على أخبار المغيبات والأحكام وأخواتها، فلما عجزوا عن ذلك، أمرهم بأن يأتوا بعشر سور مثله في النظم، وإن لم تشتمل على ما اشتمل عليه[6].

يرى السيد محمد رشيد رضا في تفسيره المنار أن الرأي الأول معقول لو أيّده تاريخ نزول الآيات، لكن الرأي الثاني أرجح، ذلك أنه بعد النظر والتأمل في جميع آيات التحدي وتاريخ نزول سورها، أنها لم يكن مراعى بها الترتيب التاريخي في مخاطبة المشركين، وأن تهمة الافتراء تتعلق بالأخبار الغيبية التي جاء بها الوحي، والتي تنقسم إلى ثلاثة: أخبار الدار الآخرة، أخبار وعد الله لرسوله وللمؤمنين ووعيده لأعداءه، ثم أخبار قصص الأنبياء التي وقعت فعلا، وهي المعنية بالتحدي، كون الأولى والثانية يمكن أن تشملها السورة الواحدة، كما أن الأخبار المستقبلية لا يظهر صدقها إلا بتأويلها أي وقوع مدلولها، أما أخبار الرسل فهي التي

(1) يونس 37، 38.

(2) هود 13، 14.

(3) الطور 33، 34.

(4) البقرة 23، 24.

(5) قحطان عبدالرحمن الدوري، التحدي في آيات الاعجاز، ص 37.

(6) انظر: قحطان عبدالرحمن الدوري، التحدي في آيات الاعجاز، ص 40.

تظهر فيها حكمة التحدي بالسور العشر على أتمها وأكملها من الوجوه اللفظية والمعنوية المختلفة، ويكون العجز عن معارضتها أقوى حجة وبرهانا على كونها من عند الله تعالى لا مفتراة من عند محمد ﷺ.لأنها وقائع بشرية تاريخية لها روايات متواترة في جملتها، بعضها مدون عند أهل الكتاب وغيرهم، وبعضها محفوظ عند العرب كأخبار عاد وثمود وابراهيم واسماعيل، فدعوى افترائها من أصلها مكابرة ظاهرة البطلان، كما أن التحدي بالسور التي فيها القصص إنما يراد به التحدي بها كلها، لا بالقصص التي فيها دون غيرها، ويظهر أن عجز البشر عن معارضة هذه القصص في جملة سورها بفصاحتها وبلاغتها، في كل أسلوب من أساليبها، وكل نظم من أناظيمها، لا يتحقق في سورة واحدة أو اثنتين أو ثلاث منها [1].

بينما يذهب سيد قطب في ظلال القرآن الى أن ترتيب آيات التحدي غير مهم إطلاقا، ذلك أنه لا تتوفر لدينا مرجحات يقينية تجعلنا نقدم آية على أخرى، لذلك فإن نزولها كان حسب حالات المخاطب واعتراضاته والوقائع التي نزلت فيها، بغرض التحدي بنوع القرآن لا بمقداره، وعندئذ يستوي الكل والبعض والسورة[2].

3.3. فكرة الإعجاز في سياقها:

لاريب أن القرآن الكريم نزل كالصاعقة على مسامع العرب، حين أدهشهم بسحر أسلوبه وبلاغته وروعة فصاحته وتأثيره في النفوس بما يخالف ما تعودوا عليه وخرقا لعادتهم في الكلام، فذهبوا يحاولون تفسير وإنكار هذا الحدث الجلل بالقول مرة:

- أنه شعر أو كهانة، ﴿بَلۡ قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمٍ بَلِ ٱفۡتَرَىٰهُ بَلۡ هُوَ شَاعِرٞ فَلۡيَأۡتِنَا بِأٓيَةٖ كَمَآ أُرۡسِلَ ٱلۡأَوَّلُونَ﴾[3]، فيرد القرآن ﴿وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ ، وَلَا بِقَوۡلِ كَاهِنٖۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾[4]، ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ﴾[5].
- ومرة أنه ساحر مجنون أو هو في نفسه مسحور: ﴿وَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٞ كَذَّابٌ﴾[6]، ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلٗا مَّسۡحُورٗا﴾[7]، ﴿أَمۡ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةُۢۚ بَلۡ جَآءَهُم بِٱلۡحَقِّ وَأَكۡثَرُهُمۡ لِلۡحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾[8]، فيرد القرآن مواسيا النبي ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ﴾[9].

(1) انظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج12، ص35 -38.

(2) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج4، ص 1861.

(3) الأنبياء 5.

(4) الحاقة 41، 42.

(5) يس 69.

(6) ص 4.

(7) الإسراء 47.

(8) المؤمنون 70.

(9) الذاريات 52.

- تضاف الى التهم السابقة التي كالوها تهمة الاختلاق أو الافتراء، أو أن أشخاصا أعانوه على كتابته وتأليفه، ﴿ وَٱنطَلَقَ ٱلۡمَلَأُ مِنۡهُمۡ أَنِ ٱمۡشُواْ وَٱصۡبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمۡۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٞ يُرَادُ ، مَا سَمِعۡنَا بِهَٰذَا فِي ٱلۡمِلَّةِ ٱلۡأٓخِرَةِ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا ٱخۡتِلَٰقٞ﴾[1].﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ إِفۡكٌ ٱفۡتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيۡهِ قَوۡمٌ ءَاخَرُونَۖ فَقَدۡ جَآءُو ظُلۡمٗا وَزُورٗا ، وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ﴾[2]. فيرد القرآن ﴿ أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ إِنِ ٱفۡتَرَيۡتُهُۥ فَلَا تَمۡلِكُونَ لِي مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِۦۖ كَفَىٰ بِهِۦ شَهِيدَۢا بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۖ وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[3].
- وفي موضع آخر وفي سياق اعتراضاتهم المختلفة التي سجلها القرآن الكريم، وبعد أن رأوا أن الآيات تتنزل بين حين وآخر حسب المناسبات والظروف وما يعتريه من أحوال جسدية ونفسيه أثناء الوحي، طلبوا من النبي أن يأتي بالقرآن كله دفعة واحدة وهذا مكر منهم، لأن تنزله متفرقا حسب المناسبات وما يستجد من اعتراضاتهم دليل على تنزله غضا طريا يناسب حال الجدال بينهم، لا اقتباسا عن أساطير الأولين، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا﴾[4].

الملاحظ أن القرآن الكريم اكتفى بنفي هذه التهم الواهية التي يعلمون تهافتها في قرارة أنفسهم، فهم أعلم بحال شخص النبي عليه الصلاة والسلام وهو الذي عاش بينهم دهرا. لذلك جاءت اتهاماتهم المختلفة تعبر عن تخبط وعدم يقين بخصوص هذا الوحي الجديد، ﴿ ٱنظُرۡ كَيۡفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلۡأَمۡثَالَ فَضَلُّواْ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ سَبِيلٗا ﴾[5]. وكانت ردود القرآن الكريم تتنزل بحسب تلك الوقائع والاعتراضات، وأهم اعتراض نصل اليه هو قولهم ﴿ وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُنَا قَالُواْ قَدۡ سَمِعۡنَا لَوۡ نَشَآءُ لَقُلۡنَا مِثۡلَ هَٰذَآ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ﴾[6]. إذ ينطوي هذا الكلام على تحد خفي منهم، أي بمقدورنا أن نأتي بمثل ما أتيت به، وإن فعلنا ذلك ثبت أن ما جئت به لا يزيد عن كونه أساطير الأولين وأنه مفترى كالذي افتريناه وقلناه من عندنا. "أمام هذا التحدي منهم كان لابد للقرآن أن يتحداهم علانية وبقوة ليبين أنه معجزة النبي إليهم، فآيات التحدي كانت مناسباتها وأسباب نزولها هذه الجملة منهم على القرآن وتكذيبهم للرسول."[7].

وهنا يتبين لنا ومن خلال ما سبق أن القرآن الكريم ليس منشئا لهذا النوع من الاستدلال ابتداءً، وإنما كان تحديه لهم استجابة لدعواهم ولما اعتقدوه أنه سبيل الاستدلال على ربانية هذا النص، فقولهم أنهم

(1) ص 6، 7.
(2) الفرقان 4، 5.
(3) الأحقاف 8.
(4) الفرقان 32.
(5) الفرقان 9.
(6) الأنفال 31.
(7) نعيم الحمصي، فكرة اعجاز القرآن من البعثة النبوية إلى عصرنا الحاضر، ص 19.

لو أرادوا لقالوا مثل هذا وأنه أساطير الأولين، يدل على اعتقادهم أنهم لو عجزوا عن الإتيان بمثله لكان هذا الوحي كلاما إلهيا على وجه اليقين أو على الأقل مدعاة للنظر والتأمل والتحري، لا الإعراض والمكابرة. وهو ما دعاهم اليه بعد ذلك القرآن الكريم وعجزوا عن تحديه، فكان حريا بهم عندئذ أن ينظروا ويتدبروا ويتأملوا حتى يعلموا أنه كلام غير مفترى وأنه من عند الله، " فقد أطبقت جماهير علماء المسلمين على أن المعجزة علم الصدق، فجميع آيات الأنبياء تدل على صدقهم دلالة معلومة بالضرورة، كما رأى أبو المعالي والرازي وغيرهما، ويصح أن يقال: أنها تفيد صدق الرسول بالنظر والاستدلال حسب رأي الكعبي وأبي الحسين البصري، فالمعجزة تعلمنا صدق الرسول علما ضروريا أو علما نظريا"[1].

إذن فالإعجاز كنوع من الاستدلال على ربانية النص جاء وفق سياق معين يتناسب والخلفية الذهنية لدى القوم المخاطبين، ذلك أن العجز في حد ذاته لا يدل على ربانية نص ما بشكل مباشر وضروري من ناحية عقلية، ولكنه كاف لأن يجعل ذلك النص محل نظر وتأمل وتدبر حتى يُعلم أنه كلام الله. فيكون العلم نظريا لا ضروريا، وهذا سبب اختلاف العلماء بعد ذلك في وجوه إعجازه، إذ أن وجه الإعجاز هو الدليل على ربانية النص لا العجز نفسه، وهنا فارق كبير. ذلك أن العجز لا يدل إلا على تفوق النبي وتأخر القوم لا أكثر ولا أقل. "وترجع بساطة الفكرة في زمن النبي الى سذاجة الثقافة وعدم تعقدها قبل مخالطة الأعاجم ودراسة الفلسفة والعلوم الأخرى"[2].فكان العجز في ذاته حسب منطقهم وثقافتهم كافيا لأن يحصل لديهم علم ضروري بصدق النبوة. ومثل ذلك كان يحصل لدى الأقوام الغابرة عند مشاهدتهم للمعاجز الحسية، وهذا ما يؤكد رأي ابن رشد السابق حول نقده لفكرة المعجز الدال على صدق النبوة لدى المتكلمين، حيث نبّه على حال المخاطبين ومسلماتهم المنطقية حتى يكون الاستدلال صحيحا.

ويرجع كون التحدي أو العجز أداة استدلال، الى ذلك الفارق المهول بين ما يأتي به النبي وما يحوزه القوم من معارف حول موضوع التحدي، إذ لا يمكن سد تلك الفجوة الرهيبة بين قدرات النبي وقدرات قومه بالتعلم والتقوية، فليست المسألة هنا مجرد تفوق بين أقران بحيث يسمح العقل بجواز وإمكانية سد ذلك الفارق، ولكن يبلغ الإعجاز مبلغا يُطيح فيه بأي إمكانية عقلية أو نفسية للحاق بمستوى ما يظهر على يد النبي (تفاوت نوعي)، إلى حد الصعق والاندهاش المهول الذي يوجد في النفس علما يقينيا أو ظنيا على الأقل بأن مظاهر النبوة لا يمكن أن تكون نتيجة اجتهاد بشري، ومن ثم وجب عقلا وفق هذا العجز الظاهر النظر في حال مدعي النبوة لاستكمال العلم بصدق دعواه، ولابد من استحضار المقدمة التي اشترطها ابن رشد، وهي حال المخاطب ومسلماته المنطقية حتى يكون دليل المعجز صحيحا أمامه، عندما قال: " بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سَلّم أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يد أحد من

(1) حسن ضياء الدين عتر، المعجزة الخالدة، ص 82.

(2) نعيم الحمصي، فكرة اعجاز القرآن من البعثة النبوية إلى عصرنا الحاضر، ص 34.

الفاضلين إلا على يدي رسول"[1]، ومن المعلوم أن جزءا من قوم النبي ﷺ كانوا من أهل الكتاب ممن يسلمون بفكرة النبوة والمعجزة أصلا، بل وحتى المشركين أنفسهم كانت لديهم معرفة وتصور بأن المعجزة شيء دال وله برهان وجيه، بدليل أنهم طلبوا منه معجزات حين قولهم مثلا: ﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا ﴾[2]، ثم ما بيناه سابقا من أن الاستدلال بالعجز جاء تناسبا مع قولهم:"لو شئنا لقلنا مثل هذا"، وهو قول منهم يوحي بأنهم لو عجزوا لأدركوا صحة البرهان، ومن ثم، عندما يُعلم صدق النبي وتوجهه الخيري وتصريحه بأن ما يظهر على يديه ليس من صنع خبراته، فيكون التحدي هنا صالحا للاستدلال وإقامة الحجة كونه يُقحم المخاطبين في اشتباك قصد النظر والتدبر، ولا مفر منه عندئذ إلا بالإعراض والمكابرة، وهذا كله بخلاف ما ذهب اليه ابن الراوندي.

تتجاوز فكرة التحدي أو الإعجاز إشكالية إلحادية أخرى، وهي مسألة الذوق، إذ أنه من وجهة نظرهم، يرجع تفوق نص الوحي من كل وجوه إعجازه الى حس ذوقي وإرادة إثبات، جعلت من المسلمين القدامى الذين ألفوا في موضوع الإعجاز يُسلّمون بأن هذا النص في أعلى مراتب الإعجاز من كافة الوجوه، وهذا مالا يمكن أن يُسلم به قوم آخرون، والحقيقة أن مثل هذا الادعاء يبطل إذا ما استحضرنا تأثير نص الوحي في قوم النبي عليه الصلاة والسلام وهم المبرّزون في فنون الكلام العربي، إلى حد أن عجزوا عن تحديه مع توفر الداعي الشديد، بل إلى الحد الذي جعلهم يقولون أنه سحر، فكيف يوصف بالسحر ما يمكن إرجاعه الى حس ذوقي؟ أو إرادة جماعة أضفت التقديس على نص معين؟!، إضافة الى ذلك إجماع المسلمين عبر قرون فيما بعد على فرادة نص الوحي وإعجازه من وجوه لغوية ومعنوية عديدة، لا يمكن أن تجتمع في نص آخر، ولم يثبت أن اجتمعت، ويدعم هذا التقرير القرآني روايات كثيرة خارج النص القرآني والتي تصف حال المخالفين حين سماعهم له، كأقوال الوليد بن المغيرة وعتبة بن ربيعة المشهورة التي وردت في المصادر التاريخية، ثم الدارسين للغة القرآن من عرب ومستشرقين والذين يُجمعون على لغة القرآن العالية والفريدة. فلا يمكن عندئذ إرجاع ذلك الإجماع الى مجرد ذائقة ومزاج فني أو تدبير واتفاق إرادة، لا سيما إذا اعتبرنا اللغة كيانا متطورا عبر الزمن يتيح إمكانية التفوق على كل نص قديم، على الأقل في وجه من الوجوه، وهذا مالم يحدث مع نص الوحي.

إذن يسقط هنا جانب آخر من اعتراض ابن الراوندي، فوضع بطليموس أو اقليدس لكتاب في العلوم، أو وضع شاعر أو كاتب لنص فني، يعتبر فريدا من حيث وجوده كما الأشياء كلها، لكن لا يسلَم من المماثلة الحاصلة واقعا، بل والتفوق عليه، على الأقل في جانب من الجوانب العلمية أو الفنية، فأين كتب بطليموس واقليدس من كتب علوم اليوم؟ لا شك إذن أن تلك الوجوه من الإعجاز في القرآن الكريم ترجع الى مناح علمية وفنية لا يمكن تجاوزها بتقادم الزمن، لذلك فالتحدي نوع من إثبات حضور المطلق.

(1) محمد بن أحمد ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص212.

(2) الإسراء 90.

من جهة أخرى، يمكن أن نستدل على أن الإعجاز أو العجز ليس الدليل الوحيد على صدق النبي والوحي كما قد يُظن، ذلك أن الباحث المحايد قد ينظر في النص القرآني ويتدبره فيجد فيه ما يمكن أن يدل على سماوية هذا النص، فيؤمن عندئذ ويصدق دون أن يمر على آيات التحدي أو يسمع بها، فيكون إيمانه حينئذ غير متعلق بالعجز إطلاقا. ولكن سيتبدى له الإعجاز فيما بعد كحقيقة نهائية مستنتجة. ومثال ذلك أصحاب النبي الذين آمنوا به قبل نزول آيات التحدي، لذلك فإن القرآن الكريم حين قال: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[1]، كان يقر ويسجل حقيقة أكثر مما ينشئ دليلا بفكرة العجز.

يتضمن القرآن الكريم في نفسه على ما يدل على أنه دليل النبوة وإثباتها، من خلال آيات كثيرة تشير الى أن القرآن بنفسه سبب كاف للهداية وتصديق النبوة، وأنه يقوم مقام معجزات وآيات غيره من الأنبياء السابقين، يقول تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ وَأَنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يُرِيدُ ﴾[3]. "فبناء نبوته ﷺ على دلالة القرآن ومعجزته، وصار له من الحكم في دلالته على نفسه وصدقه أنه يمكن أن يُعلم أنه كلام الله تعالى، وفارق حكمه حكم غيره من الكتب المنزلة على الأنبياء، لأنها لا تدل على أنفسها إلا بأمر زائد عليها، ووصف منضاف إليها، لأن نظمها ليس معجزا"[4].

بقدر ما كانت العبارة القرآنية "من مثله" تحمل غموضا يواري كنه تلك المماثلة، كانت همم وجهود علماء الإسلام تتجه عبر قرون الى كشف ذلك الغموض عبر انتزاع واستلال تلك الأوجه من الإعجاز لمواجهة كل من يهون ويقلل من قيمة نص الوحي أو يشكك في ربانيته، ولقد تعددت تلك الوجوه من الإعجاز بقدر تعدد زوايا النظر وطاقة كل ناظر في الكشف عنها، بحيث يتبدى في كل عصر وحسب أفقه المعرفي جانب أو وجه إعجازي جديد يناسبه، ولعل ذلك من أسرار عدم إفصاح نص الوحي عن وجه المماثلة، بحيث يبقى نصا معطاءً عبر العصور بإمكانه إقامة الحجة ابتداءً من دليل التحدي الى دليل الآيات. ومما يدل على سمو نص الوحي وضعف القدرة البشرية أمامه تلك المؤلفات الغزيرة في وجوه إعجازه وبيان دقائق عجائبه، والتي لم يحظ بها أي كتاب آخر، لأن لكل كتاب طاقة تستنفد وروح تموت، "ومن أجلّ مظاهر الإعجاز في القرآن، أن تعبيره يظل جاريا على نسق رفيع واحد من السمو في جمال اللفظ، ورقة الصياغة، وروعة التعبير، برغم

(1) الإسراء 88.

(2) العنكبوت 51.

(3) الحج 16.

(4) محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، ص 19.

تنقله بين موضوعات مختلفة من التشريع والقصص، والمواعظ والحجاج، والوعد والوعيد، وذلك ما يعجز عنه جميع من عرفنا من فحول العربية والبيان"[1].

أما من حيث مضمونه المعنوي فيكفي أن نورد كلام علي بن ربن الطبري الذي اختصر الكثير فقال: " إني لم أطلع على كتاب يأمر بالخير وينهى عن الشر، ويقدم شريعة الله والعقيدة في النبوة وإلهام الرغبة في الجنة والبعد عن النار كالقرآن، فعندما يحمل لنا شخص كتاباً يحمل نفس المميزات ويوحي إلينا بهذه الطلاوة وهذه الروعة في القلوب ويحوز مثل هذا النجاح، ويكون بنفس الوقت أميا لم يتعلم أبدا فن الكتابة والبلاغة، فهذا الكتاب يكون بلا شك إحدى علامات نبوته"[2].

4.3. الآية - الوجه الآخر للاستدلال -:

إذا كان الجدل الكلامي قد انصب على مفهوم المعجزة، بوصفه أساس الاستدلال على صدق النبوة، فإن ذلك يثير سؤالا أكثر تأسيسا: هل يمثل هذا المفهوم البنية الأصلية للاستدلال في القرآن الكريم؟ لا سيما وقد بينا أنه نشأ من خلال ما تشير إليه آيات التحدي المحدودة العدد، والتي بدورها جاءت ضمن سياق جدل مع معارضي النبي ﷺ، وردا على تحد خفي منهم، فلم ينشأ المفهوم ابتداءً على أنه السبيل الأول للاستدلال، بينما نجد القرآن الكريم حافلا بلفظ "الآية" خلال سياقات استدلالاته.

في منطق الحجاج بين المنظور الإيماني والإلحادي، نجد الإلحاد يتبنى سمة نقدية حادة تتجه إلى الأدلة الإيمانية، بالقول بأن كافة الأدلة المقترحة من قبل المؤمنين لا ترقى الى مستوى الكفاية للوصول إلى حالة اليقين التي يتحقق بها الإيمان بأن نصا ما يمكن أن يكون مصدره إلهيا أو نتيجة تجربة تواصل مع قوة غيبية، أوالقول بأن الأدلة تنطوي على مغالطات كما فعل ابن الراوندي في نقده السابق لفكرة التحدي أو الإعجاز، الذي أعقب عليه نعيم الحمصي بالقول:" وإن كان لا يبلغ في قوته حد زلزلة فكرة الإعجاز من أذهان المؤمنين بها، فإن الإيمان الديني هو الشرط اللازم الكافي للقول بها، فإذا وُجد وُجدت وإذا زال زالت"[3]. فإذا كان الإيمان الديني سابق على القول بها، فعلى ماذا بني الإيمان الديني إذن؟أليست صحة الدين مبنية على القول بها أولا؟

إن هذا القول في الحقيقة يدعم ما قلناه سابقا، من أن الإعجاز أو العجز ليس السبيل الوحيد لإثبات ربانية نص الوحي، خاصة مع غياب هذا المصطلح في زمن الإسلام المبكر، وقد جُعلت المعجزة مرادفا للفظ قرآني آخر وهو الآية. ثم نجد اختلافا بين المسلمين بعد ذلك في مسألة الإعجاز إلى اتجاهين، الأول يرى أن الإعجاز سابق على الإيمان الديني وهو الدليل على صحته، والآخر يرى أن الإعجاز ثابت لأن الدين صحيح.

(1) نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن من البعثة النبوية إلى عصرنا الحاضر، ص 404 -405.

(2) نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن من البعثة النبوية إلى عصرنا الحاضر، ص 57.

(3) نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن من البعثة النبوية إلى عصرنا الحاضر، ص 54.

بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ الآية، هي العلامة الظاهرة أو الأمارة، "وحقيقته لكل شيء ظاهر، وهو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته، إذ كان حكمهما سواء، وذلك ظاهر في المحسوسات والمعقولات، فمن علم ملازمة العلم للطريق المنهج ثم وجد العلم علم أنه وجد الطريق، وكذا إذا علم شيئا مصنوعا علم أنّه لا بدّ له من صانع"[1]، وجمع آية: آي وآيات، ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ﴾[2]، أي علامة ملكه، والآية في القرآن الكريم كأنها علامة شيء ثم يخرج منها إلى غيرها[3].

ومن المعاني الأخرى للفظ الآية، الحجة، الدليل أو البرهان، حيث استعملها القرآن الكريم في مواضع كثيرة لهذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾[4]، فمن دلائل قدرته سبحانه وتعالى أن جعل الليل والنهار والنوم والنشاط آيات كونية، تتجلى للإنسان في صورة ظواهر طبيعية مترابطة وواضحة، بما تقتضيه الآية من معنى الظهور والحضور في مجال الإدراك والمشاهدة(العلامة)، حيث تمثل حضورا دائما يشهد به الإنسان انتظام الكون ودقته(ظهور الحجة في الفكر).

كما تعنى الآية الجملة في القرآن الكريم، لها ابتداء ووقف، كما في قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[5]، أي أن الله تعالى قادر على أن يبدل بعضا من آياته المكتوبة أو يزيلها ليأتي بما هو أنفع منها وأنسب لمقتضى الحال، ويرى الطبري أن معنى الآية هنا يراد به الحكم المنقول أو المبدل، أي انتقال التشريع من حكم الى آخر، سواء كان ذلك من المنع إلى الإباحة، أو من الحظر إلى الإطلاق، أو من النهي إلى الإذن[6]، فالظهور والحضور بيّن من حيث أن الآيات المكتوبة والمقروءة علامات واضحة تدل على حكم إلهي.

والآية بمعنى المعجزة، بناءً على آيات قرآنية كثيرة تتحدث عن خوارق الأنبياء المؤيدة كدلالة أو حجة لإقناع أقوامهم، كقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا بَيِّنَٰتٍ قَالُواْ مَا هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرًى وَمَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِيٓ ءَابَآئِنَا ٱلْأَوَّلِينَ﴾[7]، فالمعجزة علامة واضحة على التأييد الإلهي لصاحب الدعوى، من حيث أنها حاضرة وماثلة في الإدراك الحسي، ومن ثم دلالتها العقلية والنفسية على صدق النبي.

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص101.
(2) البقرة 248.
(3) محمد بن الحسن ابن دريد، جمهرة اللغة، ج1، ص 251.
(4) الروم 23.
(5) البقرة 106.
(6) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج2، ص401.
(7) القصص 36.

كما تأتي الآية بمعنى العظة والعبرة، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾[1]، حيث تتكرر هذه الآية بعد سرد قصص أقوام الأنبياء السابقين وما لحق بهم في الدنيا والآخرة، ليكون مصيرهم علامة على صدق الوعيد الإلهي.

تعد مسألة العلاقة بين الدال والمدلول من أخصب الإشكالات التي شغلت الدرس اللساني الحديث، بوصفها المدخل الأساس لفهم طبيعة العلامة اللغوية وآلية اشتغالها في إنتاج المعنى، وقد سبق الفكر اللغوي الحديث في هذا الباب تراثٌ عربي أصيل تناول قضية الدلالة ضمن علوم أصول الفقه والمنطق والبلاغة، وإن اختلفت المصطلحات والمنطلقات المعرفية، حيث نجد أن الباحثين الدلاليين المعاصرين يميلون الى قراءة الألفاظ ضمن شبكات من العلاقات، أو تحليل المعنى وكيفية تشكله في النص، وهذا قريب من حيث النتائج إلى ما وصل إليه الجرجاني في نظرية النظم، التي ترى أن الدلالة لا تقوم على الألفاظ المفردة بمعزل عن سياقها، بل على العلاقات النحوية والتركيبية التي تنتظم بها الألفاظ في الجملة، وهو ما يقترب من الرؤية البنيوية القائمة على العلاقات وكذلك نظرية الحقول الدلالية عند ايزوتسو، فلم تقدم هذه المناهج معاني جديدة غير معروفه سابقا، وإنما بقيت دلالة الآية تدور حول: العلامة/الدليل والحجة/المعجزة/العبرة/الطائفة من الكلام، فيمكن أن نستخلص أن دلالة الآية أوسع بكثير مما تدل عليه المعجزة.

فالمعنى الجوهري للفظ الآية من خلال كل المعاني السابقة: أنها العلامة الظاهرة التي يتوصل بها إلى إدراك أمر خفي لا يُدرك بذاته، فتكون الآية جسرا بين الشاهد والغائب، وبين الظاهر والباطن، وهذا يستلزم منها أن تكون بيّنة أي واضحة محسوسة أو مدركة، وأنها تحيل إلى شيء خارج عنها لتدل عليه، بحيث يكون هذا المدلول خفيا لا يدرك مباشرة وإنما بواسطتها، ففيها معنى اللفت والاستنطاق العقلي، إذ تحمل في ذاتها دعوة ضمنية إلى النظر والتفكير، لذلك تقترن الآيات في القرآن الكريم بأفعال الإدراك العقلي كالتدبر والتفكر، فهي خطاب إلى العقل عبر الحس. فيمكن أن نقول مثلا: آية النار أو الاحتراق وجود الدخان واللهب، وآية البلاغة النطق بالقول البليغ، وآية الاتصال مع الإله **الكلام عن الألوهة**.

تعتبر قضية الألوهة منتهى الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى، في بحثها وجوابها عن سؤال مصدر الأشياء ومآلاتها، تلك العلة الأولى التي ينتظم بها الفكر بعد أن يسمو إليها من علة إلى أخرى، ليتوج بفكرة المطلق أو الإله في آخر المطاف، ففكرة الألوهة من الوجهة الفلسفية المحضة تبدو في أسمى قمم ما بعد الطبيعة، وبالتالي تبدو في أعلى آواج ما وصل إليه الفكر البشري، وليست _كما يزعم بعض علماء الاجتماع _ فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعكاس عقائد البيئات التي يحيا فيها أولئك المفكرون، وفي تفنيد هذا الرأي يقول ريبو[2] Rebot: "إن التوحيد النقي هو مكسب فاز به العقل النظري

(1) الشعراء 103.

(2) ريبو هو عالم نفساني فرنسي ولد سنه 1839 وتوفي سنة 1916، يعتبر مؤسس علم النفس العلمي في فرنسا.

عندما جعل يصعد في سلسلة العلل الثانوية نحو العلة الأولى أكثر منه حدسا من أحداس الإدراكات الشعبية"[1].

إذن فالطريق الطبيعي لسير العقل يفضي الى هذه الفكرة، بل ويلزمه لاتخاذ موقف منها، إما بالايمان بوجود ذات إلهية مفارقة أو القول بقدم المادة والعدمية، يضاف الى ذلك الإلزام العقلي تلك الحاجة النفسية الملحة لوجود فكرة الإله التي تحقق توازنا نفسيا لا يمكن إنكاره، فنكون أمام ذات إنسانية مهيأة بحكم الطبيعة أن تبحث في الموضوع لتسد تلك الحاجة العقلية والنفسية معا.

تلتقي هذه النفس المهيأة والمحتاجة وهي في سعيها نحو البحث عن المعنى وعلة الوجود بمبدأ النبوة، الذي يعرض نفسه بفضل شاهده الوحيد_النبي_ بوصفه ظاهرة موضوعية مستقلة عن الذات الإنسانية التي تعبر عنه[2].عبر سلسلة الأنبياء الذين لا يمكن أن يشتركوا في مبدأ النبوة من باب تفسيرها كهيجان نفسي واندفاع عاطفي نحو فكرة الإله، لا سيما في التجربة المحمدية التي نجد فيها النبي مقاوما وليس مندفعا بل وشاكا فيما يراه ويسمعه في بداية تلقيه للوحي، حتى يُدرك في نهاية الأمر أن ما يجده ليس سوى شيء مفروض عليه لا يملك أمامه إلا التلقي والقبول.

5.3. الكلام عن الألوهة - الآية الكبرى للاستدلال -:

أسفرت تجربة الوحي تلك عن آية أو علامة تدل على اتصال مع السماء أو الذات الإلهية الكاملة والسامية، وهي نص الوحي الذي يعد التعبير الأسمى عنها وبكل ما يتعلق بها، وفي ذلك تحقيق لمعنى آخر للآية وهو الكمال والسمو، والذي عُبر عنه لاحقا بأنه معجز.

يمكن أن يُدرك تفوق حال النبوة في تعبيرها عن الإله إذا ما قارنا كلامها عنه بأفكار البشر السابقين وكلامهم عنه، إذ يظهر الإله عند الشعوب البدائية كقوة هوجاء طاغية غير مفهومة ولا يملك البشر إزائها غير الاسترضاء بأشياء متخيلة من واقعهم البسيط، ثم وقوعهم في خطأ الشرك أو التعدد ما يعد انتقاصا من مقام الألوهة، أما عند الفلاسفة فالوضع أفضل من حيث وصولهم الى التوحيد كعلة أولى مستغنية وتتمتع ببضع الصفات السامية، ويكفي عندهم أنها تحقق انتظاما فكريا يشبع اندفاعهم العقلي، لكن تبقى بعيدة عن حاجات البشر النفسية ولا سبيل للارتباط الروحي بها، ومن هنا يظهر التفوق النبوي في كشفه وكلامه عن مسألة الإله، بصفة تشبع الحاجة العقلية والنفسية معا، من حيث كونه علة الوجود وخالقه ومدبره والمتصرف فيه والمتعالي عنه، ومن ناحية أخرى، الإله الذي يسمح للبشر أن يتقربوا منه ويتعرفوا عليه، كل حسب مرتبته وطاقته، ولا أدل على ذلك من جهود المتكلمين والمتصوفة الذي أوغلوا في التأمل والتفكر قصد المعرفة والتنزيه.

(1) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص18.

(2) انظر: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 87.

إذن ينعدم في التجربة البشرية توفر مثل هذا المعطى الثمين(نص الوحي) الذي يجيب عن التساؤلات الوجودية من جهة ويلبي الحاجات النفسية بالارتباط الروحي من جهة أخرى، إذ تنفرد النبوة بجلال الكلام والتعبير عن الألوهة في نظام لغوي فريد يحقق مقصد المعرفة بأبلغ ما يمكن، في تجلي منظومة الأسماء الحسنى ومجموع الآيات التي تتكلم عن الذات الإلهية وصفاتها، وتلك الأدعية والتبتلات المتطلعة إلى الخفايا القدسية، لا سيما إذا استحضرنا أيضا حال النبي كونه أميا لا فيلسوفا ولا صوفيا، لذلك يمكن اعتبار الكلام عن الألوهة الوجه الأعلى للإعجاز وآية الاتصال مع الذات الإلهية. فطبيعة الخطاب عن الألوهة نفسها تمثل أثرًا يستحق أن يُفحص بوصفه قرينة على مصدر الخطاب.

إذا كانت فكرة المعجزة تحيل في استدلالها إلى الذات الإنسانية والعجز البشري وخروج مظاهر النبوة عن حد قدرات البشر لإثبات سماوية النص، فإن الآية تحيل إلى المعطى الكامل السامي الماثل في الواقع كعلامة هادية تدل على شيء ما، الذي يقابل الطرف الآخر في المعادلة وهو المخاطَب أو الناظر (النفس المهيأة والمحتاجة)، الذي يدعوه إلى التأمل والتفكر، والذي يُعد بعد ذلك (المعطى الخارجي_الوحي_) علامة واضحة على الإتصال الإلهي، لذلك يستعمل الوحي معنا دقيقا لوصف ذلك الانفلات بين الطرفين وهو "الإعراض"، فالقرآن كلام الله كونه يتكلم عنه في أجل وأسمى أسلوب، ويشهد لذلك التجربة البشرية التي عرفت ترقيا في نظرتها للألوهية إلى أن تُوجت بكلام الوحي، الذي يسد حاجة تلك النفس المهيأة والمحتاجة، هذا الإلتقاء بين الحاجة والمعطى الخارجي مَظهرُ الرحمة الإلهية.

4. خاتمة

خلص هذا البحث إلى أن مفهوم المعجزة لم يكن في التراث الإسلامي مجرد وصف لخارق العادة، بل غدا محورا لنظرية متكاملة في الاستدلال على صدق النبوة، وهو ما جعله عرضة للنقد والمراجعة منذ وقت مبكر، وقد تبين أن اعتراض ابن الراوندي لم يكن موجها إلى إمكان وقوع الخوارق في ذاتها، بقدر ما انصب على دلالتها المنطقية على صدق مدعي النبوة، إذ أنكر وجود ملازمة عقلية ضرورية بين وقوع المعجزة وثبوت الرسالة، وهو اعتراض اتسم بالدقة والقوة بحيث أثّر في الجدل الكلامي اللاحق.

هناك من حاول أن يُرجع أساس نشأة فكرة المعجزة في الفكر الإسلامي إلى الجدالات الدينية القائمة آنذاك مع الديانات الأخرى، فتكون المعجزة الإسلامية فكرة مستلفة من الواقعة الإنجيلية وغيرها، والتي تضفي على المبعوث هالة قدسية قد ترفعه الى درجة التأليه أحيانا بفعل المعجزات الحسية التي تنسب إليه، لكن القرآن الكريم أسس لهذه الفكرة من خلال ما يعرف بآيات التحدي، التي جاءت في سياق الرد على من أدعى القدرة على الإتيان بمثل القرآن، فكان العجز في تصور قوم النبي ومستواهم الفكري كافيا لحصول علم ضروري بصدقه.

يتبين أيضا أن معظم الردود الكلامية، على اختلاف اتجاهاتها، لم تتجه إلى نقض اعتراض ابن الراوندي القائم على نفي الملازمة العقلية بين المعجزة وصدق النبي نقضا مباشرا، وإنما أعادت تأسيس دلالة المعجزة

على مبادئ أخرى، كالحكمة الإلهية، وامتناع صدور القبيح عن الله تعالى عند تأييده للكاذب، أو العادة الإلهية المستقرة، أو على جملة من القرائن التي يستفاد منها اليقين بصدق النبي، ومن ثم انتقل موضع الاستدلال من مناقشة الملازمة العقلية ذاتها إلى بيان الإطار العقدي والمعرفي الذي يمنح المعجزة قيمتها البرهانية.

يوافق ابن رشد من حيث المبدأ على أن مجرد خرق العادة لا يكفي لإثبات النبوة، فيضيف بعدا معرفيا جديدا أو مقدمات وسيطة تجعل الاستدلال(هو معجز إذن هو من عند الله) صحيحا منطقيا، وهي ما يمكن تسميته بالإطار المعرفي المسبق للمخاطَب، أي مجموع المعتقدات والمسلمات المنطقية التي يحملها المخاطَب قبل تلقيه للمعجزة، فلا بد من شرطين أساسيين، أولهما: أن يسلم المخاطب بوجود الرسالة كأمر ثابت في الواقع، ثانيا: أن يسلم بأن مثل هذه الخوارق لا يمكن أن تصدر إلا عن أنبياء.

جاء نقد الإمام ابن تيمية للإجتهاد الأشعري في تأسيسه لمفهوم المعجزة أقرب إلى معالجة جوهر اعتراض ابن الراوندي، حين رفض جعل معجزة النبي من جنس الخوارق الأخرى، فتصبح المعجزة حينها دالة بذاتها على صدقه، لا بالقرائن التي تحيط بها، فيصبح الاستدلال (هو معجز إذن هو من عند الله) أكثر إصابة كون المعجز يتضمن لزوماً المصدر الإلهي، لكن كل ذلك لا يسلم من النقد، لأنه يفترض مسبقا أننا قادرون على التمييز بين الفعل الإلهي والفعل البشري، وهذا التمييز لا يتم إلا بمعيار خارجي، وهو ما ينفي الذاتية.

لم يجعل القرآن الكريم لفظ "المعجزة " محور خطابه في إثبات النبوة، وإنما غلب فيه استعمال لفظ "الآية"، وهو مفهوم أوسع دلالة وأكثر شمولا، يتجاوز الخارق الحسي إلى كل علامة تهدي إلى الحق، سواء أكانت في الوحي أم في الأنفس، أم في الآفاق، وهو ما يفتح أفقا أرحب لفهم طبيعة الاستدلال القرآني، ويكشف أن الإعجاز ليس الطريق الوحيد لإدراك ربانية الوحي، بل قد يكون ثمرة لاحقة للإيمان والتدبر، كما قد يكون دليلا سابقا عليه بحسب حال المخاطب ومنهجه في النظر.

إن المعنى الجوهري للفظ "الآية" في الاستعمال العربي هو العلامة الظاهرة التي يتوصل بها إلى إدراك أمر خفي لا يدرك بنفسه، فهي واسطة بين الظاهر والمستور، وبين الشاهد والغائب، ولذلك فإن لكل حقيقة آية تناسبها وتكشف عنها، فالأثر يدل على مؤثره بمقدار المناسبة بينهما، فآية البلاغة هي الكلام البليغ الذي يدل على رسوخ ملكتها في المتكلم، وآية العلم إحكام القول وصحة البرهان، وعلى هذا القياس إذا ادعى شخص أنه تواصل مع الله تعالى، فإن أول ما يُنتظر أن يدل على صدق هذه الدعوى هو الخطاب الذي ينسبه إلى الله، لأنه الأثر الطبيعي لذلك التواصل، حيث تنطبع مفاهيم الألوهية في وعي النبي، فإذا كان ذلك الخطاب متفردا في مضمونه، وكاشفا عن معاني الألوهية وهدايتها وكافيا لسد حاجات الإنسان العقلية والنفسية، وكان على نحو يعجز البشر عن الإتيان بمثله، غدا هو الآية الدالة على وقوع هذا التواصل، ومن هذا المنطلق يمكن فهم القرآن الكريم بوصفه آية النبي الأولى، لا لمجرد كونه خارقا للعادة،

بل لأنه الخطاب الذي تجلى فيه هذا التواصل، فهي الأثر الذي يناسب الدعوى ويكشف عن مصدرها، فعرّف القرآن الكريم بالله تعالى وكشف عن أسمائه وصفاته وأفعاله، وقدم تصورا متماسكا عن الإله لم تعرفه التجربة البشرية بهذا المستوى من الكمال والاتساق، فكان نص الوحي الفريد من نوعه على مسرح التجربة البشرية الذي استطاع أن يقارب الخفايا القدسية للذات الإلهية ويُعرّف بها.

5. قائمة المراجع

- الأصفهاني، الراغب، (1992)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، سوريا، دار القلم.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، (1957)، التمهيد، تحقيق: الأب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، لبنان، المكتبة الشرقية.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، (1958)، كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، تحقيق: الأب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، لبنان، المكتبة الشرقية.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، (1997)، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، مصر، دار المعارف.
- بدوي، عبدالرحمن، (1993)، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مصر، سينا للنشر.
- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، (2000)، النبوات، تحقيق: عبدالعزيز بن صالح الطويان، السعودية، مكتبة أضواء السلف.
- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، (2004)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، السعودية، مجمع الملك فهد.
- الحمصي، نعيم، (1980)، فكرة إعجاز القرآن من البعثة النبوية إلى عصرنا الحاضر، لبنان، مؤسسة الرسالة.
- الخالدي، صلاح عبدالفتاح، (1989)، البيان في إعجاز القرآن، الأردن، دار عمار.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، (1987)، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، لبنان، دار العلم للملايين.
- الدوري، قحطان عبدالرحمن، (1997)، التحدي في آيات الإعجاز، لبنان، مؤسسة الرسالة.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، (1964)، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية.

- رضا، محمد رشيد، (1947)، تفسير المنار، مصر، مطبعة المنار.
- الرومي، فهد بن عبدالرحمن، (2003)، دراسات في علوم القرآن الكريم، السعودية، مكتبة الملك فهد.
- الطبري، محمد بن جرير، (2001)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مصر، دار هجر.
- طرابيشي، جورج، (2008)، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، لبنان، دار الساقي.
- عتر، حسن ضياء الدين، (1994)، المعجزة الخالدة، لبنان، دار البشائر الإسلامية.
- الغزالي، أبو حامد، (1967)، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، لبنان، دار الأندلس.
- غلاب، محمد، (1947)، مشكلة الألوهية، مصر، دار إحياء الكتب العربية.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، (1979)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، لبنان، دار الفكر.
- قطب، سيد، (2003)، في ظلال القرآن، مصر، دار الشروق.
- بن نبي، مالك، (1987)، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبدالصبور شاهين، لبنان، دار الفكر المعاصر.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق، (1997)، الفهرست، تحقيق: ابراهيم رمضان، لبنان، دار المعرفة.
- الهمذاني، عبدالجبار بن أحمد، (1996)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبدالكريم عثمان، مصر، مكتبة وهبة.

6. Bibliography List

- Al-Asfahani, al-Raghib (1992), Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an [Vocabulary of the Rare Words of the Qur'an], ed. Safwan Adnan al-Dawudi, Syria, Dar al-Qalam.
- Al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayyib (1957), Al-Tamhid [The Introduction], ed. Fr. Richard Joseph McCarthy, S.J., Lebanon, Al-Maktaba al-Sharqiyya.
- Al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayyib (1958), Kitab al-Bayan an al-Farq bayna al-Mu'jizat wa-al-Karamat wa-al-Hiyal wa-al-Kahana wa-al-Sihr wa-al-Naranjat [The Book of Clarification on the Difference between Miracles, Saintly Wonders, Tricks, Divination, Magic and Illusions], ed. Fr. Richard Joseph McCarthy, S.J., Lebanon, Al-Maktaba al-Sharqiyya.
- Al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayyib (1997), I'jaz al-Qur'an [The Inimitability of the Qur'an], ed. al-Sayyid Ahmad Saqr, Egypt, Dar al-Ma'arif.

- Al-Dawri, Qahtan Abd al-Rahman (1997), Al-Tahaddi fi Ayat al-I'jaz [The Challenge in the Verses of Inimitability], Lebanon, Mu'assasat al-Risala.
- Al-Ghazali, Abu Hamid (1967), Al-Munqidh min al-Dalal [Deliverance from Error], ed. Jamil Saliba and Kamil Ayyad, Lebanon, Dar al-Andalus.
- Al-Hamadhani, Abd al-Jabbar ibn Ahmad (1996), Sharh al-Usul al-Khamsa [Commentary on the Five Principles], ed. Abd al-Karim Uthman, Egypt, Maktabat Wahba.
- Al-Hamsi, Na'im (1980), Fikrat I'jaz al-Qur'an min al-Bi'tha al-Nabawiyya ila Asrina al-Hadir [The Idea of the Inimitability of the Qur'an from the Prophetic Mission to Our Present Era], Lebanon, Mu'assasat al-Risala.
- Al-Khalidi, Salah Abd al-Fattah (1989), Al-Bayan fi I'jaz al-Qur'an [Clarification of the Inimitability of the Qur'an], Jordan, Dar Ammar.
- Al-Rumi, Fahd ibn Abd al-Rahman (2003), Dirasat fi Ulum al-Qur'an al-Karim [Studies in the Sciences of the Noble Qur'an], Saudi Arabia, Maktabat al-Malik Fahd.
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir (2001), Jami' al-Bayan an Ta'wil Ay al-Qur'an [The Comprehensive Exposition of the Interpretation of the Verses of the Qur'an], ed. Abd Allah ibn Abd al-Muhsin al-Turki, Egypt, Dar Hajar.
- Atar, Hasan Diya al-Din (1994), Al-Mu'jiza al-Khalida [The Eternal Miracle], Lebanon, Dar al-Bashair al-Islamiyya.
- Badawi, Abd al-Rahman (1993), Min Tarikh al-Ilhad fi al-Islam [From the History of Atheism in Islam], Egypt, Sina Publishing.
- Ben Nabi, Malek (1987), Al-Zahira al-Qur'aniyya [The Qur'anic Phenomenon], trans. Abd al-Sabur Shahin, Lebanon, Dar al-Fikr al-Mu'asir.
- Ghallab, Muhammad (1947), Mushkilat al-Uluhiyya [The Problem of Divinity], Egypt, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya.
- Ibn al-Nadim, Muhammad ibn Ishaq (1997), Al-Fihrist [The Catalogue], ed. Ibrahim Ramadan, Lebanon, Dar al-Ma'rifa.
- Ibn Dureid, Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan (1987), Jamharat al-Lugha [The Compendium of Language], ed. Ramzi Munir Baalbaki, Lebanon, Dar al-Ilm lil-Malayin.
- Ibn Faris, Abu al-Husayn Ahmad (1979), Mu'jam Maqayis al-Lugha [Dictionary of the Standards of Language], ed. Abd al-Salam Muhammad Harun, Jordan, Dar al-Fikr.
- Ibn Rushd, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad (1964), Manahij al-Adilla fi Aqa'id al-Milla [Methods of Proof in the Doctrines of the Religion], ed. Mahmud Qasim, Egypt, Anglo-Egyptian Bookshop.

- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim (2000), Al-Nubuwwat [Prophethoods], ed. Abd al-Aziz ibn Salih al-Tuwayyan, Saudi Arabia, Islamic University Library.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim (2004), Majmu' al-Fatawa [Collection of Fatwas], ed. Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim, Saudi Arabia, King Fahd Complex.
- Qutb, Sayyid (2003), Fi Zilal al-Qur'an [In the Shade of the Qur'an], Egypt, Dar al-Shuruq.
- Rida, Muhammad Rashid (1947), Tafsir al-Manar [Exegesis of al-Manar], Egypt, Matba'at al-Manar.
- Tarabishi, George (2008), Al-Mu'jiza aw Subat al-Aql fi al-Islam [The Miracle or the Slumber of Reason in Islam], Lebanon, Dar al-Saqi.