

علم الكلام وتأسيس المسألة الدينية

يحيى محمد

من وجهة نظر منطق الحق الذاتي إن الكشف عن الواجبات العقلية يفضي إلى تأسيس المسألة الدينية. إذ يجعل من علاقة التكليف محكومة بتلك الواجبات والحقوق، وبدونها لا يمكن تأسيس هذه المسألة وإثباتها. فبالواجبات الإلهية القائمة على العدل والألطف يتحقق تبرير ثبوت المسألة، في حين أنه بفعل الواجبات الملقة على المكلف يتحقق إثباتها. فالإثبات لا يكون من غير ثبوت، وما ليس بثابت لا يقبل الإثبات.

هذا من الناحية المنطقية، أما من حيث الكشف الذاتي فالأمر ينعكس، حيث يصبح الإثبات سابقاً للثبوت، كسبق صورة الشيء في ذاتنا مقارنة بالشيء الموضوعي لها، إذ لا يمكن معرفة الجانب الموضوعي للشيء ما لم يدرك سلفاً، فنحن نتحسس بالشيء كصورة في ذهننا أولاً قبل أن نعلم حقيقة ما هو عليه إن كان له وجود في الخارج أو ليس له وجود؟ وبعبارة أخرى، يتخذ إحساسنا بالصورة حضوراً مباشراً، خلافاً لعلمنا بوجود الشيء خارجاً، حيث يستدل عليه ويتصف بالكسب أو العلم غير المباشر. ومن حيث التعبير الفلسفي للماهية والوجود، يكون للماهية بعدها الذاتي خلافاً لما للوجود من بعد موضوعي، لذا يصدق القول بأن الوجود يتقدم على ماهيته بالإعتبار الموضوعي، وبالعكس تتقدم الماهية على وجودها بالإعتبار الذاتي.

إذاً لكي تتأسس المسألة الدينية لا بد أن تتخذ علاقة الواجبات بين المكلف والمكلف صورة الثبوت والإثبات. فإذا كان من مهمة المكلف إثبات المسألة الدينية، فإن من مهمة المكلف أن يجعل هذه المسألة ثابتة ليتم إثباتها. فالواجب الملقى على عاتق المكلف سابق على الواجب الملقى على عاتق المكلف، وما يجب على الأول هو جعل المسألة الدينية ثابتة بفعل ما عليه من واجبات الألطف تبعاً لقاعدة العدل التي مرت معنا، مثل أن لا يفعل القبيح وأن يجري الجزاء ويهيء الألطف للمكلف وما إلى ذلك. أما ما يجب على الثاني فهو أن يتخذ النظر وما يترتب عليه من لوازم، بما في ذلك إثبات المسألة الدينية وما يستلزمها من الطاعة التكليفية. وحتى الجزاء فهو بالنسبة للمكلف واجب ثبوتي، بينما هو لدى المكلف واجب إثباتي.

لذلك يعد التكليف العقلي متقدماً على التكليف الشرعي؛ لإعتبارين كما صرح بذلك القاضي الهمداني، أحدهما: إن الشرع يعتمد على العقل، والثاني: إن النظر هو الطريق المؤدي إلى معرفة الله وعدله وتوحيده^[1]. والمبرران غير منفصلين عن بعضهما، حيث أن الثاني يكشف عن فحوى الأول جزئياً أو كلياً. ومن الناحية المنطقية إن توقف الشرع على الإدراك العقلي لا يدل على ضرورة وجوب هذا الأخير، فربما كان بمثابة الشرط لتحقيق الوجوب الشرعي لا غير، مع أنه ليس من المعلوم وجوب الشرط ما لم توجد أمارات أخرى دالة عليه.

هكذا أن من بين الأغراض الهامة وراء الواجبات العقلية للمكلف، وعلى رأسها وجوب النظر، إثبات كلا المسألتين الإلهية والدينية. وقد أفضى الأمر إلى أن يكون لمنطق الحق الذاتي تشريع يوازي التشريع الديني، بل لولا الأول ما كان للثاني وجود، طالما أن تأسيس الخطاب من الخارج مدين إلى التشريع العقلي.

وبهذا يمكن تصور حالة المنازعة بين التشريعين، طالما أن لكل من الخطاب الديني والمنطق المذكور اعتباراتهما المستقلة في التشريع. بل من ضمن إعتبارات الدائرة العقلية عموماً كون العقل قيماً على التشريع الديني، ولها في ذلك بعض المبررات؛ أبرزها الاعتماد على الوثيقة العقلية عند التأسيس الخارجي للخطاب. فطالما أن العقل مقبول في هذا التأسيس فلماذا لا يُقبل في تأسيسه الآخر؟! وهذا ما أثار حفيظة الدائرة البيانية التي قلبت القضية رأساً على عقب، حيث بنظرها أنه لا أهمية للتشريع العقلي إن لم يصادف موافقة التشريع الديني، مما يعني أن القيمة للأخير لا الأول.

وعموماً يرى منطق الحق الذاتي أن أول الواجبات هو الواجب العقلي المتمثل بوجوب النظر، والذي يؤدي إلى معرفة الله وصفاته الرئيسية. فعلى ذلك يتأسس التشريع العقلي الخاص بسائر اللطاف ومتفرعات الحسن والقبح، كما يتأسس الخطاب الديني من الخارج. فبحسب هذا المنطق أنه لا يمكن الاستدلال بالسمع ما لم تتقرر جملة من الأمور العقلية، كمعرفة الله وعدالته وحكمته وأنه لا يفعل القبيح مطلقاً. فلهذه المعارف أهمية خاصة لتصحيح صدق الباري في كلامه وإخباره، وأنه لا يجري المعجز على يد الكذابين. وعندئذ يمكن الاستدلال بالسمع والاحتجاج به، لأن صحته تتوقف على هذه الأمور العقلية. (9) ومن الواضح أن جميع هذه القضايا، باستثناء معرفة الله، هي قضايا معيارية تحددها قاعدة الحسن والقبح العقليين. بل حتى معرفة الله إنما تتحقق بشكلها الطبيعي عبر تلك القضية المعيارية الخاصة بوجوب النظر العقلي كما أسلفنا. وبالتالي فإن إثبات المسألة الدينية متوقف على تلك القاعدة. لذلك قال بعض اتباع هذا المنطق: إن عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح يوجب هدم أساس إثبات الصانع، ويلزم عنه إفحام الأنبياء، وبالتالي يوجب هدم أصل الشريعة. (10)

ويمكن القول أن التشريع العقلي لدى هذا المنطق يفضي إلى تأسيس العديد من المسائل الوجودية، وعلى رأسها المسألة الإلهية. ولأجل ذلك ظهر البحث في القضايا الكونية، كالبحث في الجسم والأعراض والجوهر والجزء والخلاء والمكان والزمان وغيرها. فالغرض من هذه البحوث هو إثبات المسألة الإلهية، وأن الغرض من هذه الأخيرة هو إثبات التكاليف العقلية والدينية وفقاً للحق الذاتي، رغم ما يفضي إليه الأمر من الدور كما لاحظنا في السابق. وعرفنا أيضاً أن التكاليف الدينية تتوقف على صحة التكاليف العقلية من غير عكس. فبحسب هذا المنطق تحتوي العقول على إدراك الأمور التكليفية بصورة اجمالية، ولا تُعرف تفاصيلها إلا عبر السمع أو الخطاب الديني. (11) وهو بذلك يجعل من هذه التكاليف مبرراً لإثبات منظومة الحقائق الدينية. لذلك كان وجوب النظر هو أول هذه التكاليف وأساس إثبات سائر التكاليف

الآخري، سواء العقلية منها أو الدينية.

ويضيف هذا المنطق إلى أن الخطاب الديني قد حثّ على النظر؛ كمنبه لما ينبغي على العقل فعله، لذلك أشار جماعة من أتباعه إلى أن الله تعالى قد وبّخ الكفار بسبب تركهم الاستدلال بعقولهم على وحدانيته وربوبيته بما يشاهدونه في أنفسهم وغيرهم، فقال تعالى: ((لآيات لأولي الألباب)) (آل عمران 190/)، وقال: ((لأولي النهي)) (طه 54/)، وقال: ((أفلا تعقلون)) (البقرة 44/)، وقال: ((لقوم يعقلون)) (البقرة 164/)، وقال: ((وقالوا لو كنّا نسمع أو نعقل)) (الملك 12) (10/ ويتوقف اثبات المسألة الدينية على العديد من الواجبات والشروط العقلية التي تجمعها نظرية اللطف، ومن ذلك اثبات البعثة وعصمة الأنبياء، وكذا الأئمة لدى بعض المذاهب، حيث أن هذه القضايا هي المفصل المباشر لتأسيس الخطاب من الخارج، كالذي سنتعرف عليه أدناه:

لمنطق الحق الذاتي عدد من المبررات التي تؤكد وجوب بعثة الأنبياء على الله تبعاً لنظرية اللطف، كالتي ذكرها الشيخ الطوسي بقوله: «الذي يدل على حسن بعثة الرسل فهو ما يؤدونه إلينا من المصالح والالطاف؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن في أفعال المكلف ما إذا دعاه إلى فعل الواجب العقلي أو صرفه عن فعل القبيح العقلي، أو ما إذا فعله دعاه إلى فعل القبيح والاخلال بالواجب، فيجب إعلامه ذلك، لأن الأول لطف له والثاني مفسدة، ويجب عليه تعالى إزاحة علة في التكليف في فعل اللطف على ما بيناه فيما مضى، ولا يمكن إعلام المكلف ذلك إلا بأن يبعث إليه نبياً يعلمه ذلك، وإنما قلنا ذلك لأنه لا يمكن الوصول إلى ذلك باستدلال عقلي، ولا يحسن خلق العلم ضرورة بذلك لأن التكليف يمنع منه، فلم يبق بعد ذلك إلا بعثة الرسول ليعرفه ذلك، وهذا الوجه الذي نقول أنه متى حسنت بعثة الأنبياء وجبت، فلا ينفصل الحسن من الوجوب، وإنما قلنا لا يمكن العلم بهذه الالطاف ضرورة؛ لانا قد بينا أن العلم بالله تعالى إنما يكون لطفاً إذا كان كسباً، وإن كان ضرورة لا يكون لطفاً. (13)»

بهذا المعنى تكون التكاليف السمعية الطافاً للتكاليف العقلية، فاللطف يدعو إلى كل من فعل الواجبات وترك المناهي، ومنها الواجبات والمناهي العقلية، فمثلاً «إننا نعلم ضرورة أن الإنسان إذا واطب على فعل الصلاة والصوم مثلاً دعاه ذلك إلى العلم بالله تعالى وصفاته، ليعلم أن العبادة هل هي لا ثقة به أم لا. وكل لطف واجب كما تقدم. (14)»

وشبيه بذلك ما أكده القاضي الهمداني حول تحديد وجوب لطف النبوة بما تقرر لدى العقل من أن الأفعال يدعو بعضها إلى بعض ويصرف بعضها عن بعض «فاذا علم الله أن فعل المكلف ما إذا تمسك به كان أقرب إلى فعل الواجبات، أو أنه يكون فاعلاً لها لا محالة، ولم يكن في قوة العقول ما يمكن معه الوقوف على تفاصيله، فلا بد من حكمة أن يبعث إليهم من يعرفهم به. وبعبارة أخرى أن ما يحصل للمكلفين من الصلاح في بعض أفعالهم التي لا يمكنهم أن يقفوا عليها بعقولهم فلا بد من أن يزيح الله عنهم بالبيان ونصب الأدلة، كما لا بد فيما هو لطف من

فعله تعالى ان يفعله، فاذا لم يكن لضرورة العقل مدخل في معرفة ذلك، ولا لادلة العقول والنظر مجال، فلا بد من طريقة اخرى يعلمهم الله بواسطتها، وهذه هي طريقة السمع والنبوة. « واكد القاضي ايضاً بان سبب وجوب البعثة هو ان فيها وجوهاً تحسن عليها. (15)

كما قدّم هذا الشيخ تفصيلاً حول وجوب البعثة وعدمه، فذكر ثلاثة أحوال:

- 1- «فأما ان يكون من المعلوم من حالهم - اي حال المكلفين - التمسك بسائر ما كلفوه عقلاً، سواء تمسكوا بما نزل عن طريق النبوة او لم يتمسكوا به، ومثل هذا المكلف لا تجب بعثة الرسول له لتأكيد ما يستملك به الامور العقلية، ولكنها واجبة لما يتصل بالتكليف السمعي.
- 2- ان يكون المعلوم من حالهم انهم لا يتمسكون بما في عقولهم او بعضها، وهؤلاء لا تؤثر البعثة في حالهم من حيث اداؤهم الواجبات العقلية، ولذلك لا تجب بعثة الرسول اليهم عقلاً، ولكنها تجب سمعاً لاقامة الحجة، ومعرفة التكليف السمعي.
- 3- واخيراً فان هناك من المعلوم من حاله انه اذا تمسك ببعض الشرائع صلح في بعض ما كلف به شرعاً وعقلاً واختار الواجب، ولولاه كان لا يختاره، وهذا النوع هو الذي تحسن البعثة له وتجب عقلاً وشرعاً. وإذا فان النبوة تجب للمكلفين جميعاً، وإن اختلفت سبل وجوبها لهم» (16).

نستخلص مما سبق النقطتين التاليتين:

أ - أن سبب وجوب بعثة الانبياء يعود الى كونها لطفاً؛ لحثها على الواجبات ومنها الواجبات العقلية وتفصيلها لما يجمله العقل من واجبات ومنهيات.

ب - أن تعيين هذا الوجوب مستند الى ملاحظة جهات الحسن فيها.

فحول هاتين النقطتين سنجمل نقاشنا عبر الفقرتين التاليتين:

- 1- أول ما يلاحظ أنه لا يمكن البت في وجوب اللطف، فليس كل ما يدعو الى فعل الحسن يكون واجباً، ولا كل ما يدعو الى فعل القبيح يكون محظوراً. ويظل العلم بهذا الوجوب متوقفاً على العلم بالحكمة. والعلم العقلي بطبيعة الأخيرة منفي لمجمل الأفعال الإلهية. ولو اخذنا بنظرية اللطف لأعتبرنا بأن من الواجب ملئ فراغ الفترات الشاغرة للأنبياء والائمة، فاستمرار وجودهم من غير انقطاع يعمل على حفظ الدعوة الى فعل الحسن وتجنب القبيح، بل لكان من الواجب ايضاً أن تكون بعثات الانبياء ورسالاتهم شاملة لكل الناس على السواء، لذات العلة من

لطف الدعوة الى فعل الحسن وتجنب القبيح، ولأصبحنا اليوم نحفل بوجود عدد من الانبياء او الأئمة، طالما ظلت الحاجة اليهم قائمة لرفع اللبس والانقسام بين الناس حول معرفة الحقيقة الدينية وتقويم السلوك، وذلك لنفس المبررات والدواعي التي وجبت بها بعثة الانبياء في السابق.

2- كذلك يمكن القول أنه لا دليل على وجوب النبوة تبعاً لملاحظة وجوه الحسن فيها، إذ ما الذي يؤكد أنه لا بديل لهذه الوجوه؟ فلعل هناك مصالح أخرى سوى البعثة لا نعلمها قد تستوجب التعيين؛ مثل افتراض أن تكون حكمة الله ناظرة الى ما يتحقق للانسان من مكاسب وتطورات بفعل الخبرة التاريخية، كالذي يُشاهد في القضايا الدنيوية التي تتقبل البحث العلمي. وبالتالي يتعذر علينا معرفة الواجبات الإلهية الفعلية؛ طالما ليس باستطاعتنا العلم بكافة وجوه الحسن والحكمة في الخلق والتدبير.

على ان هناك صورة اخرى لاثبات النبوة منسوبة الى الحكماء (الفلاسفة)، وهي طريقة كلامية غير فلسفية، وتقريرها كالتالي: «كلما كان صلاح النوع مطلوباً لله تعالى كانت الشريعة واجبة، وكلما كانت الشريعة واجبة كانت البعثة واجبة، فكلما كان صلاح النوع مطلوباً فالبعثة واجبة» (17). وواضح انه لا يمكن البت في المقدمة الاولى، اذ قد يكون صلاح النوع مطلوباً بأمر آخر غير المسألة الدينية. كما ان استخدام مصطلح (الوجوب) إن كان يقصد به ما تعارف لدى اهل الكلام من ان تركه قبيح؛ فهو غير لازم عن تلك المقدمة، وإن كان يقصد بالوجوب ما تعارف لدى اهل الفلسفة من معنى مرادف للضرورة والحتمية؛ فهو غير معقول بالمرة.

ومن الناحية العقلية الصرفة تظل مسألة البعثة مرجحة تبعاً لقضايا الاحتمال، حيث من مصلحة الناس ان يأتيهم الانبياء لحثهم على الفعل الحسن وتجنب القبيح، وان يطمئنوا الى ان ما يفعلونه من خير وما يصيبهم من شر لا يذهب سدى، فمثل ذلك لا يتحقق بقوة اخرى افضل من النبوة. اما اثباتها فيعتمد على دراسة الواقع الخاص بمدعي النبوة وفقاً للقرائن الاستقرائية وحسابات الاحتمال، كالذي فصل الحديث عنه المفكر الصدر في (المرسل، الرسول، الرسالة)، فلو ثبت صدق جزئية واحدة موجبة لدل ذلك على صدق القضية على النحو الكلي.

هكذا عرفنا بأنه تبعاً لمنطق الحق الذاتي فإن تأسيس المسألة الدينية يستند الى الواجبات المعيارية قبل اي اعتبار اخر، فتبدأ العملية باثبات الواجبات المتعينة على المكلف، وعلى رأسها وجوب النظر، ليتم من خلالها اثبات حالة الثبوت التي تتعين بها الواجبات المفترضة على المكلف، ومنها واجبات بناء المسألة الدينية وفق بعثة الانبياء والعصمة. لكن الامر مع منطق حق الملكية يختلف تماماً، فهو لا يسمح بوجود واجبات عقلية مفترضة سلفاً، طالما أن كل واجب تكليفي مبعثه من المالك الحقيقي لا غير، مما يعني أنه لا بد من إذن شرعي لتبرير الواجبات دون أن يكون للعقل حظ من التشريع. وايضاً فإنه بحسب اعتبارات البداهة الأولية لهذا المنطق لا مجال للقول بواجبات المكلف، طالما أن الأخير يمتلك سلطة الواجبات باطلاق دون أن تعلق

عليه سلطة أخرى كما هو واضح. وهذا يعني أن المسألة الدينية لا يمكنها أن تتأسس على القضايا المعيارية، فأى تأسيس لها على هذه القضايا يفضي بها الى التناقض والصدام مع الأصل المولد، وهو ما كان يعيه أصحاب هذا المنطق تماماً.

والسؤال المطروح: على ماذا تتأسس المسألة الدينية إذاً؟

من الواضح أنه لم يبق من الأمر شيء سوى أن يكون تأسيسها قائماً على القضايا الوجودية أو التكوينية. وإذا كنا نعلم أن الغالب على المسألة الدينية هو المضمون المعيارى، فهذا يعني أن المعيار أصبح يتأسس وفقاً للأمر الوجودي، مما يقرب هذا الاتجاه من الإعتبارات التي عول عليها النظام الوجودي، بخلاف ما كان عليه منطق الحق الذاتي الذي جعل الأخير قائماً على الأول، مثلما يتعلق بالأساس الأول للواجبات الملقاة على عاتق المكلف، وهو وجوب النظر، والذي تتأسس عليه المسألة الإلهية والدينية.

نعود لنسأل: ما هي القضايا الوجودية المعول عليها في اثبات المسألة الدينية؛ كبعثة الانبياء وما إليها؟ إذ كنا مع منطق الحق الذاتي نعتمد على قاعدة العدل ومشتقاتها فيما يخص المكلف، وعلى وجوب النظر العقلي فيما يخص المكلف. لكن ماذا مع منطق حق الملكية؟

من المقرر لدى هذا المنطق أن اثبات المسألة الدينية يستند أساساً الى نظرية (الكلام الإلهي). إذ تشكل هذه النظرية المناط الذي يربط القضايا العقلية بالدينية، كالذي يوضحه نص الإمام الغزالي التالي: «إن المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته، فإن كل ذلك ما لم يثبت؛ لم يثبت الشرع، إذ الشرع يبنى على الكلام فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع، فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما يستند إليه، ونفس الكلام أيضاً فيما اخترناه لا يمكن اثباته بالشرع». (18)

وما يعنيه هذا النص هو تأسيس المسألة الدينية عبر العقل النظري، إذ لا مجال للعقل العملي كالذي يفيد منطق الحق الذاتي. وبعبارة أخرى لا مجال للقول بنظرية اللطف والوجوب العقلي على المكلف. لكن قد تثار مشكلة بهذا الصدد، وهي أن عدم أخذ اعتبارات الوجوب السابقة يمكن أن يفضي الى جواز اتصاف الأخبار الإلهي بالكذب والخداع، وهو ما ينفيه أصحاب هذا المنطق اعتماداً على العقل النظري، إذ اعتبروا كلام الله كلاماً نفسياً ثابتاً وصادقاً يستحيل عليه الكذب. فالصدق والكلام كلاهما من الصفات الذاتية للمكلف. (19) وتبرير هذه المقولة يستند الى قولهم بأنه لما كان الصدق من صفات الله تعالى، وأن الكذب نقص، فإن النقص محال عليه. وهم وإن جوزوا الكذب في مواضع مختلفة؛ إلا أنهم جوزوه لاغراض صحيحة من وجود ضرورة وحاجة، والله منزّه عن الضرورة والاغراض والمصالح. (20)

وتواجه هذه المسألة مشاكل أربع كما يلي:

الأولى: إن استخدام العقل النظري لتبرير نفي الكذب الإلهي يمكن أن يثير مشكلة حول صلاحيات هذا العقل وفقاً لذات البدهاة الأولية لحق الملكية، فماذا نقول لو أن المالك يمنعنا من استخدام هذا العقل؟ صحيح ما قد يجب على ذلك بأنه لا دليل على هذا المدعى، لكن صحيح أيضاً أنه لا دليل على العكس، إذ ما الدليل على جواز استخدام العقل قبل ورود الشرع وقيام المسألة الدينية؟ فلو اعتمدنا على المرجعية الدينية في جواز استخدام العقل لأوقعنا ذلك في الدور، إذ كيف نعلم حجية هذا الاستخدام من غير اثبات المسألة الدينية، وإن اثبات هذه المسألة موكل على عدم ممانعة المالك في استخدام العقل، والعلم بعدم الممانعة لا يعرف إلا من حيث ثبوت المسألة الدينية، وهكذا نقع في الدور والتسلسل.

الثانية: لا يوجد لدى العقل ما يدل على استحالة الكذب في الأخبار الإلهي، فطالما أن القدرة حاصلة والاختيار ممكن، فذلك يجعل من الصدق والكذب امرين ممكنين، وإن حتمية أحدهما لا تكون إلا على ضوء الفهم الوجودي كالذي يبيئنا به النظام الوجودي.

الثالثة: لا يتوقف الأمر عند الحد السابق، فحتى مع سلامة حتمية صدق الأخبار الإلهي، تظل هناك مشكلة أخرى تتعلق بالصدق البشري، إذ كيف يمكن التأكد من صدق الناس الذين ينقلون كلام الله تحت عنوان النبوة؟ فقد تكون دعوى النبوة كاذبة، سيما وأن أصحاب هذا المنطق يرون أن الأفعال البشرية هي أفعال الهية، وإن كل شيء يعود إليه بحكم العادة، وإن من الجائز أن ينقلب كل شيء إلى ضده، وعليه ما المانع من أن يظهر الله المعجزات على يد الكذابين؟ وإذا كانت قد جرت عادة الله أن لا يظهر المعجز على يد الكذابين فكيف نعلم بذلك ونثبت ونحن لم نطلع على الغيب ولم نعرف أن كان أجراها سابقاً على يد كذابين أم لا؟

فكل ما يقوله أصحاب هذا المنطق هو إحالة ظهور المعجزة عند دعوى الكاذب؛ باعتبارها تتضمن تصديقاً، فالخارق للعادة «يتمتع من الدعوى لأنه يكون تصديقاً لكاذب، وتصديق الكاذب محال، ولا يتمتع مع عدمها.» أو أن المعجزة لا تظهر على يد الكاذب؛ لأنها لو ظهرت لدلت على صدقه، وتصديق الكاذب مستحيل في قضايا العقل. (21)

وحقيقة الأمر أنه لا توجد استحالة عقلية فيما ذكر، لكن القائلين بذلك اضطروا لهذا القول؛ لأنهم لا يملكون دليلاً آخر يمكنهم به إثبات المسألة الدينية، مثلما الجأتهم الضرورة إلى اعتبار الكلام الإلهي صادقاً صدقاً محتملاً. وكل ذلك يتنافى مع الاعتبارات المعيارية لهذه القضايا. وقد ظهر من أصحاب هذا الاتجاه من ناقض نفسه، فجمع بين الأخذ بنظرية التقييح والتحسين الشرعيين، وبين الاعتقاد بوجوب عصمة الأنبياء عقلاً في الحالة التي لا تناقض فيها مدلول المعجزة، وهي عبارة عن صدقهم فيما يبلغون. (22)

الرابعة: أضف إلى ما سبق أن في هذا المنطق ما يفقد مدلول المعجزة عن معناها. ذلك أنه إذا كانت السببية عبارة عن عادة الهية تتضمن الخلق المستمر للأعراض، وأنه لا يوجد تأثير لبعض الأشياء على البعض الآخر، بل الله هو المؤثر المباشر، فذلك يجعل من المعجزة فعلاً لا يختلف

نوعاً عن سائر الأفعال الإلهية الأخرى، فليس هناك خرق لقوانين الطبيعة، ولا إيقاف لتأثير بعض القوى على البعض الآخر، إنما الموجود هو أفعال نتوهم أنها جاءت خارقة للقوانين، وإلا فالكل عبارة عن فعل الله المباشر، وكل شيء جازئ الحصول، وبالتالي فإن مقولة (لا فاعل في الوجود إلا الله) كما يقرها هذا المنطق لا تبرر لنا المعجزات بمعناها الخارق، ومن ثم فإنها لا تبرر صدق دعوى النبوة.

أخيراً نقول بأن اتباع هذا المنطق يدركون أن ما يترتب على نفي عقلية الحسن والقبح يفضي الى استحالة اثبات الصدقين الخاصين بالإله والنبوة، أي أنه يفضي بالنتيجة الى عدم امكان تأسيس المسألة الدينية برمتها، ومن ثم عدم اثبات صحة ما يخبرنا التشريع الديني بقبح الكذب والخداع، إذ قد يكون ذلك من الكذب المتعلق بالكلام الإلهي، او الكذب المتعلق بالنبوة. فلأجل الفرار من مثل هذه اللوازم الفاسدة اعتبروا الصدق من الأمور الحتمية في الكلام الإلهي، مع أن التسليم بالصفة الذاتية الثابتة للكلام الإلهي لا يستلزم ضرورة الاتصاف بالصدق دون الكذب، فالكلام شيء، وصدقه او كذبه شيء آخر، ومثلما يحتاج الأول الى دليل، فالآخر يحتاج الى دليل غيره. أما اقوالهم عن علاقة النبوة بمقولة الصدق التي يترتب عليها تأسيس المسألة الدينية؛ فهي مضطربة وضعيفة. إذ لا مبرر للقول باستحالة إجراء المعجزات على يد الكذابين، كما لا مبرر للقول بأن ذلك جار ضمن العادة الإلهية من دون خرق.

وبذلك نصل الى أن كلا المنطقتين السابقتين لم يتمكن من اثبات المسألة الدينية بالادلة العقلية التي تم طرحها وفق ما تعارف عليه من الأصول المولدة.

[1] نظرية التكليف، ص. 409