المبحث الثالث

في المعجزة والسببية عند الغزالي وإبن رشد

المعجزة والسببية عند الغزالي
المعجزة والسببية عند ابن رشد
موقف ابن رشد النقدي
المعجزة والسببية عند العقاد

المعجزة والسببية عند الغزالى وابن رشد

أولاً : المعجزة والسببية عند الغزالى :

عندما أثار الفلاسفة قبل الغزالى " خاصة الفارابى وابن سينا " مسألة العلل وإدراكها كما أثارها أرسطو وأيدوا ما ذهب إليه أرسطو من قدرة العقل على إدراك العلل القريبة والبعيدة وأن لا شئ موجود يخرج على قوانين السببية التى تحكم الكون وأن جميع الظواهر بما فيها الخوارق واقعة فى دائرة الوجوب .. عند ئذ آثار الغزالى فى العديد من مؤلفاته وظيفة العقل وحاول بمختلف الأدلة والبراهين إثبات أن العقل لا يهتدى إلى دقائق الشرع أو ما وراء الأسباب الظاهرة ، وان العقل فى مجال درك العلوم والمعارف يشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة . (١)

وحاول الغزالى تقديم قول حاسم فى مسألة المعجزات وخوارق العادات فى كتاب الإحياء أولاً ثم فى كتاب تهافت الفلاسفة حيث أكد الغزالى على :

١ - أن المعجزات بوصفها أمور خارقة للعادة لابد أن تقع فى دائرة الممكن أو الجائز العقلى وليس فى دائرة الوجوب ، لأن المنكرين للإمكان فى المعجزات ليس لهم دليل على إنكارهم سوى مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار مثلاً ، وفرق شاسع بين حصول الظاهرة عند وجود ما يسمى سبباً وبين حصوله بما يسمى سبباً ، ولأن العلة الأولى فى الإيجاد هى الله ، أما العلة التى نراها أسباباً ظاهرة ليست عللاً أو أسباباً حقيقية .

٢ - أن الاقتران بين السبب والمسبب ، أو بين المعجزة والتصديق بها هو اقتران جرت العادة على مشاهدته ومن ثم فإن معجزات الأنبياء ليست مخالفة لقوانين الكون ، وعلة ذلك عند الغزالى أن السبب ليس علة للمسبب ولكن ظاهرة تقرن بالمسبب ، فالأسباب ظواهر تعاون المسببات أو تقرن بها وليست هى علتها .

---

(١) راجع : المنقذ من الضلال للغزالى ص ١٤٦-١٤٨

٣ – أن جميع الحوادث والممكنات ليس لها علة إلا إرادة الله الذى لو شاء أن تحدث لحدثت وإن لم يشأ لم تحدث رغم الأسباب والمسببات ، وأن إرجاع الحوادث ومنها الخوارق للسببية وحدها فيه جحد للقدرة الإلهية .

٤ – أن حصول المعجزات والخوارق والكرامات أمر طبيعى ومطلوب للدلالة على صدق الأنبياء وقدرة الخالق .

٥ – أن الكلام فى المعجزات والخوارق وكرامات الأنبياء والصالحين ليس فيه للقدماء قول ويقصد بهم " أرسطو ومن تبعه من العرب كالكندى والفارابى وابن سينا " والمعتزلة ثم ابن رشد بعد ذلك " لأن الفلاسفة اخضعوا إطراد القوانين وعدم إطرادها للأسباب والعلل الطبيعية ، أما الغزالى فقد علل التخلف الذى يقع فى بعض الأحيان بتخلف القوابل عن أن تكون مستعدة لأن تؤثر فيها أسبابها وأن إطراد القوانين وعدم إطرادها خاضع لإرادة مخترعها وأن هذا التخلف ممكن فى ذاته . وفى إطار ذلك تفهم المعجزات والخوارق .

٦ – أن المعجزة هى الأمر الخارق للعادة المقرون بالتحدى ، وهى اقتران جرت العادة عليه ومن ثم فهى ممكنة الحدوث وخارجة عن إطار السببية والعلية لأن فاعلها هو الله .

– ولكى يثبت الغزالى أن المعجزة كخارقة للعادة غير خاضعة لأحكام الطبيعة وأسبابها وضع الخوارق كلها فى دائرة الممكن على اعتبار أن الواجب والضرورى هو اللازم والمعتاد والأصل فى المعجزة أنها غير معتادة ولا مألوفة .

– واثبت الغزالى أن خروج المعجزة عن أسباب الطبيعة أمر ممكن لأن هناك أسباباً لا نعلمها ولا نشاهدها ، وليس بلازم أن تكون الأسباب كلها هى تلك الأسباب التى نشاهدها ومن ثم فإن هناك أسباباً لا تخضع للعقل وظواهر لا يدرك العقل أسبابها ومنها الخوارق لذا فإن اقتران المعجزة بالأسباب الطبيعية ليس ضرورياً لأن المعجزة فى حقيقتها كما يقول الغزالى هى آية غير معتادة وغير مألوفة .

- وسوف نلاحظ أن الغزالى بدأ يعرض مسألة المعجزات والخوارق فى إحياء علوم الدين دون براهين منطقية على غير الصورة التى عرضها فى تهافت الفلاسفة حيث اتخذ من مسألة المعجزة والسببية سبيلاً لإثبات تهافت قدرة العقل على إدراك علل الخوارق والحكم عليها ، لكى يثبت أن العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست ضرورية بل اقترانية وأن المعجزات كخوارق تقع فى دائرة الممكنات ولا تخضع للضرورة والحتمية الطبيعية .

- ولقد استدل الغزالى على أن المعجزات هى خوارق العادات بالمعجزات والكرامات العديدة التى وقعت للنبى ﷺ وأوردها فى كتاب الإحياء فقال: قد خرق الله العادة على يده ﷺ غير مرة : إذ شق له القمر بمكة لما سألته قريش آية ، وأطعم النفر الكثير فى منزل جابر وفى منزل أبى طلحة ويوم الخندق ، وأطعم الجيش من تمر يسير ساقته بنت بشير فى يدها ، ونبع الماء من بين أصابعه ﷺ فشرب العسكر كلهم وهم عطاش ، وإهراق الماء له فى عين تبوك وبئر الحديبية بعد أن كان لا ماء فيها فشرب الجيش وهم ألوف .

ورمى الجيش بقبضة من تراب فعميت عيونهم ونزل فى ذلك القرآن : وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى (١) ، وأبطل الله تعالى الكهانة بمبعثة ﷺ فعدمت وكان ظاهرة موجودة ، وحن الجذع الذى كان يخطب إليه لما عمل له المنبر حتى سمع من جميع أصحابه مثل صوت الابل فضمه إليه فسكن (٢) ،وأخبر عليه السلام بالغيوب ووردت الاحاديث بوقوعها منها : إنذار عثمان بأن تصيبة بلوى بعدها الجنة ، وأخبر أن عماراً تقتله الفئة الباغية ، وأخبر بأن الحسن يصلح الله به فئتين من المسلمين عظيمتين ، وإخباره عن رجل قاتل فى سبيل الله أنه من أهل النار فظهر ذلك بأن الرجل قتل نفسه ، وأخبر سراقة بأن سيوضع فى ذراعيه سوار كسرى فكان له ذلك ، وأخبر بمقتل الأسود العنس الكذاب ليلة قتله وهو بصنعاء اليمن وأخبر بمن قتله ، وأخبر ﷺ أنه يقتل أبى بن خلف الجمحى فخدشه

---

(١) الأنفال : ١٧ ورو ى الحديث ابن مردوية فى تفسيره وأخرجه مسلم من حديث سلمة بن الأكوع من حديث جابر وابن عباس .

(٢) حديث حنين الجذع أخرجه البخارى من حديث جابر وسهل بن سعد .

يوم أحد خدشاً لطيفاً فكانت منيته فيه ، وأخبر ﷺ أن طوائف من أمته يغزون فى البحر فكان ذلك ، ومسح ضرع شاة حائل لا لبن فيها فدرت وكان ذلك سبب إسلام ابن مسعود ﷺ وفعل ذلك مرة أخرى فى خيمة أم معبد الخزاعية ، وغير ذلك من كرامات النبى ﷺ ومعجزاته الحسية كثير والتى أوردها الغزالى (١)

وبعد أن أورد الغزالى هذه النماذج من المعجزات والخوارق قال : وهذه كلها أشياء إلهية لا تعرف البتة بشئ من وجوه تقدمت المعرفة بها لا بنجوم ولا بكشف ولا بخط ولا بزجر لكن بأعلام الله تعالى ووحيه .

ووصف الغزالى معجزة القرآن فقال : ثم لا يتمارى فى تواتر القرآن وهى المعجزة الكبرى الباقية بين الخلق ، وليس لنبى معجزة باقية سواه ﷺ إذ تحدى بها بلغاء الخلق وفصحاء العرب والفصاحة صنعتهم وبها مناقستهم ومباهاتهم ، وكان ينادى بين أظهرهم أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، وقال ذلك تعجيزاً لهم فعجزوا عن ذلك وصرفوا عنه .. وما استطاعوا أن يعارضوا ولا أن يقدحوا فى جزالته وحسنه ، وقد مرت القرون والسنون ولم يقدر أحد على معارضته (٢) .

وأثبت الغزالى أن المعجزات والكرامات كلاهما وحى إلهى وقدرة إلهية وإنها غير مكتسبة ولا متعلمة ، وأن كلاهما إستمداد من تأييد سماوى وقوة إلهية ولا تكتسب بمهارة أو تعليم ، وأن المعجزات ليست وحدها دلائل الصدق بل إن جميع الشمائل التى يتحلى بها الأنبياء هى دلائل الصدق والإعجاز .

ويفسر الغزالى ذلك بقوله : إعلم أن من يشاهد أحواله ﷺ وأصغى إلى سماع أخباره المشتملة على أخلاقه وأفعاله وأحواله وعاداته وسجاياه وسياسته لأصناف الخلق وهدايته إلى ضبطهم وتألفه أصناف الخلق وقوده إياهم إلى طلعته مع ما يحكى من عجائب أجوبته فى مضايق الأسئلة وبدائع تدبيراته فى مصالح الخلق ومحاسن اشاراته فى تفصيل ظاهر الشرع الذى يعجز الفقهاء والعقلاء عن إدراك

---

(١) راجع احياء علوم الدين جـ٢ ص ٣٨٣-٣٨٧ .

(٢) إحياء علوم الدين الغزالى جـ٢ ص ٣٨٥ ٣٨٧ .

أوائل دقائقها فى طول أعمارهم ، لم يبق له ريب ولا شك فى أن ذلك لم يكن مكتسباً بحيلة تقوم بها القوة البشرية بل لا يتصور ذلك إلا بالإستمداد من تأييد سماوى وقوة إلهية ، فكانت شمائله ﷺ ، وأحواله شواهد قاطعة بصدقه(١) .

ويصف الغزالى كيفية إدراك الأسباب بمسبباتها فى عالم الأسباب " الشهادة " وكيف أن عملية الإدراك موقوفة على جوهر الإنسان والقدرة على الإدراك ومثال ذلك عنده معارف الأنبياء ودليل إمكانها ووجودها ..

ويرى الغزالى أن الأنبياء إذا بلغ معراجهم إلى عالم الملكوت فقد بلغوا المبلغ الأقصى وأشرفوا منه إلى السفل ونظروا من فوق إلى تحت ، إطلعوا أيضاً على قلوب العباد ، وأشرفوا على جملة من علوم الغيب . إذ من كان فى عالم الملكوت كان عند الله تعالى " وعنده مفاتيح الغيب " أى من عند الله تنزل أسباب الموجودات فى عالم الشهادة ، وعالم الشهادة أثر من آثار ذلك العالم يجرى منه مجرى الظل بالإضافة إلى الشخص ومجرى الثمرة بالإضافة إلى المثمر والسبب ، ومفاتيح معرفة المسببات لا توجد إلا من الأسباب ، ولذلك كان عالم الشهادة مثالاً لعالم الملكوت ، لأن المسبب لا يخلو من موازاة السبب ومحاكاته نوعاً من المحاكاة على قرب أو على بعد . (٢)

وفى المنقذ من الضلال يفصل الغزالى القول فى حقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها ، وأن النبوة لا تدرك بالعقل وكذلك معجزات الأنبياء لأن طلب اليقين بالنبوة والمعجزة لا يكون بحس ولا بعقل ، ويوضح ذلك بقوله : " فكما أن العقل طور من أطوار الآدمى يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل .

والشك فى النبوة ، إما أن يقع فى إمكانها أو فى وجودها ووقوعها أو فى حصولها لشخص معين . ودليل إمكانها وجودها ودليل وجودها وجود معارف فى

---

(١) المرجع السابق ص ٣٨٣ .

(٢) مشكاة الأنوار : الغزالى ص ٥٣ .

العالم لا يتصور أن تنال بالعقل كعلم الطب والنجوم فإن من بحث عنهما علم بالضرورة إنها لا تدرك إلا بإلهام إلهى وتوفيق من جهة الله ولا سبيل إليه بالتجربة . فمن الأحكام النجومية ما لا يقع فى كل ألف سنة مرة ، فكيف ينال ذلك بالتجربة ؟ وكذلك خواص الأدوية . فتبين بهذا البرهان أن فى الإمكان وجود طريق لإدراك هذه الأمور التى لا يدركها العقل ، وهو المراد بالنبوة ، لأن النبوة عبارة عنها فقط .. كذلك معجزات الأنبياء لا سبيل إليها للعقلاء ببضاعة العقل أصلاً ، وأما ما عدا هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف . (١)

ويبرهن الغزالى على أهمية التصديق بالمعجزة والنبوة وكيفية حصول العلم الضرورى بهما فيقول : إذا فهمت معنى النبوة "بالتواتر ومعرفة الأحوال والتسامع" فأكثر النظر فى القرآن والأخبار يحصل لك العلم الضرورى بكونه ﷺ على أعلى درجات النبوة ، فمن هذا الطريق أطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصا ثعباناً وشق القمر فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ربما ظننت أنه سحر وأنه تخييل وأنه من الله تعالى وترد عليك أسئلة المعجزات فإذا كان مستند إيمانك كلاماً منظوماً فى وجه دلالة المعجزة فينجزم إيمانك بكلام مرتب فى وجه الإشكال والشبهة عليها ، فليكن مثل هذه الخوارق إحدى الدلائل والقرائن فى جملة نظرك حتى يحصل لك علم ضرورى . (٢)

وإذا كان الغزالى قد اكتفى بعرض المقدمات والوصف للمعجزات فى المنقذ من الضلال والاقتصاد فى الاعتقاد والإحياء ، فإنه قد تعمد بحث مسألة المعجزة وعلاقتها بالسببية والعقل فى كتاب التهافت بغية الرد على أراء الفلاسفة ورجال الكلام فى هذه المسألة .

وسوف نلاحظ أن آراء الغزالى فى المعجزات وخوارق العادات والتى عرضها فى تهافت الفلاسفة كانت من الدوافع الرئيسية وراء اهتمام ابن رشد بهذه

---

(١) المنقذ من الضلال : الغزالى . ص٨٥-٨٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٧-٨٨ .

المسألة ومحاولته الرد على الأشعرية والغزالى فيها بآراء لا تتعارض مع العقل أو الشرع .

ذهب الغزالى فى التهافت إلى أن المعجزة هى الأمر الخارق للعادة المقرون بالتحدى الواقع فى دائرة الممكن ، والتصديق بها أمر طبيعى لأن التصديق بها هو اقتران جرت العادة على مشاهدته .

واعتبر الغزالى أن المعجزة أمر خارج عن السببية الكونية . لأن الحوادث ليس لها علة إلا إرادة الله الذى لو شاء أن تحدث لحدثت وإن لم يشأ لم تحدث . أى أن القدرة الإلهية هى السبب الحقيقى والعلة الفاعلة لكل ما يقع فى الكون من ظواهر أو خوارق . ودليل ذلك عنده كما ذكر فى التهافت : " إن الإقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس ، فإن إقرانها أو لزوم حدوثها لما سبق فى تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً فى نفسه غير قابل للفوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل وهلم جرا ، إلى جميع المقترنات . (١)

وهكذا حاول الغزالى إثبات أن السبب شئ والمسبب شئ آخر وأن الترابط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً والسبب فى ذلك عنده أن الطبيعة ليست سبباً أو مصدراً للأسباب ومسبباتها أو الحوادث وان وجود الأشياء ومنها الخوارق والمعجزات أمر ممكن دون الرجوع للأسباب الكونية وترابطها وأن إحداثها بالأسباب أو بغيرها أمر ممكن لأنه لا يستحيل على الله سبحانه ذلك وليس بلازم أن تكون الأسباب هى تلك الأسباب الظاهرة التى نشاهدها لأن فى مقدورات الله عجائب وغرائب لم نطلع عليها ينكرها من يظن أنه لا موجود إلا لما يشاهده .(٢)

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢٣٧-٢٣٨ . ود/ محمود حمدى زقزوق : المنهج الظنى فى بين الغزالى وديكارت ص ١٦٦-١٧٢ .

(٢) د. محمد عبد الستار نصار فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ص ٢٣٧-٢٥٧ انظر د. الطبلاوى : موقف ابن تمية من فلسفة ابن رشد ط ١٩٨٩ ص ١٨٦-١٨٩ .

وهذه مبررات الغزالى لإنكار السببية والعلية فى مسألة المعجزات :

- إن التصديق بالمعجزات والنبوات والخوارق وتقرير وجودها أمر لا يستند على البرهنة المنطقية والعلل الطبيعية لأن دليل إمكانها هو دليل وجودها .

وتفسير ذلك عنده : أن مهمة العقل أن يقودنا إلى فهم المجردات كوجود الله والوحى وليس من مهامه إدراك أمور غيب تفوق قدرته ، وأن مهمة العلم وصف الظواهر المقترنة وليس من مهمته أن يصل إلى العلل ولا سيما العلل الأولى أو البعيدة . ويمكن ملاحظة تراجع الغزالى عن هذا الرأى فى كتاب الإحياء وخاصة عند بحث علاقة العقل بالشرع واثبات عدم تناقض العلوم الدينية والعقلية . فهو يرى : أن العقل هو الملكة التى تميز بها الإنسان لمعرفة الحقيقة ، وأنه " كالأساس" والشرع كالبناء وكلاهما يقودان إلى ذات الحقيقة ، وهما لا يتناقضان لأن مصدرهما واحد وغايتهما واحدة ، فالعقل نموذج من عند الله " نور الله " والوحى صادر من عند الله فمصدرهما واحد وليس من المعقول أن يحدث تناقض بينهما فيما يوصلان إليه من معارف ، فالشرع عقل من خارج . والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان ومتحدان ويقرر كل منهما الآخر .(١)

ويظهر تراجع الغزالى واضحاً عندما يقرر أن العقل رغم قصوره عن درك مسائل الوحى كان له الحق فى تفحص هذه الأمور لمعرفة ما إذا كانت هذه المسائل جائزة أم مستحيلة ، فإذا كانت الأمور جائزة عقلاً وجب على المرء قبولها والتصديق بها ، وإذا كانت من المستحيلات التى تناقض العقل لا يمكن قبولها أو التصديق بها ، إذ لا يمكن عزل العقل وإبعاده حتى عن مسائل الوحى والمعجزات وفى نفس الوقت لا يجوز الاكتفاء بمجرد العقل فى إدراك هذه المسائل فالأشياء لها حقيقة وإلى دركها طريق (٢) .

- إن القول بالحتمية والضرورة فيه استبعاد للقدرة الإلهية والإرادة التى هى العلة الحقيقية لجميع الحوادث والخوارق والمعجزات ، لأن السبب ليس بالضرورة علة

---

(١) الإحياء : ج٣ ص ١٦، ١٨ .

(٢) الغزالى : الإحياء جـ٣ ص ١٦-١٧ ، وفى المنقذ من الضلال ص ١٣٦-١٥٦ .

للمسبب ولكنه ظاهرة تقرن بالمسبب ، إذ الأسباب ظواهر تقارن بالمسببات وليست هي علتها ، وعليه فإن العلل القريبة أو الأسباب الظاهرة ليست علاً حقيقية ، لأن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ففي المقدر أو الممكن خلق الشبع دون الأكل وهكذا .(١)

- إن اطراد القوانين في إحداث الظواهر اطراداً عقلياً لا يلغي وقوع الخوارق والمعجزات ، لأن التخلف الذي يقع في بعض الأحيان بتخلف القوابل عن أن تكون مستعدة لأن تؤثر فيها أسبابها ، وعلى ذلك فإن إطراد القوانين أو عدم إطرادها خاضع لإرادة مخترعها فهو ممكن في ذاته ، لذا فإن التصديق بالمعجزات يتطلب إثبات أن العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست ضرورية بل اقترانية .

- بما أن السبب أو الفاعل لا يأخذ هذا الوصف إلا إذا كان ذا إرادة ، ولما كانت عناصر الطبيعة ليست كذلك وإنما تفعل بالطبع فإن إطلاق اسم السبب أو الفاعل عليها إنما هو ضرب من المجاز ، وإذا كان الاعتياد هو المألوف فإن المعجزات هي الآية الغير معتادة لأنها الخارقة لقوانين العادة أو السببية الطبيعية وعلى ذلك كان من الجائز خلق الشبع دون الأكل لإثبات أن المقترنات ليست ضرورية بل ممكنة لأن الممكن هو ما لم يقم دليل على وجوبه أو استحالته ، وكانت المعجزات من الممكنات لأنها ليست من المستحيلات أو الواجبات . (٢)

- بما أن من وظائف العقل المعرفية إدراك حقائق النبوة والأرشاد إلى الوحي وتيسير فهم الشرائع ، وبما أن الطبيعة وأسبابها خاضعة للإرادة والقدرة والعلم الإلهي ، فإن وجود الأشياء وإحداثها بأسبابها أو بغير أسبابها من الأمور الممكنة لأنه لا يستحيل على الله شئ ، وأن الأسباب الظاهرة كعلل فاعلة غير مستقلة بتأثيرها عن القدرة الإلهية ، فكانت المعجزات من الجائزات (٣)

---

(١) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٣٠ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٣٧-٢٣٨ .

(٣) الفخر الرازي : النبوات وما يتعلق بها ص ٧٩، ١٦٨ .

- إن أدلة النقل تؤيد دلالة المعجزات الحسية على صدق النبوة كما تؤيد اعتياد طلب المعجزات واقترانها بالنبوات والرسالات فكان لكل نبي معجزة خارقة للأسباب ، مثال ذلك طلب قوم عيسى عليه السلام مأدبة من السماء ، كما سألوه شفاء المرضى وإحياء الموتى ، وكان دليل الإمكان وجود هذه المعجزات وتحققها ، ووجود المصدقين والمؤيدين ووجود المنكرين والمعاندين ، ودليل ذلك فى القرآن قوله تعالى فى سورة الأنعام: " وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين " (١) " ولو نزلنا عليك كتاباً فى قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين " (٢) " وقالوا لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون " (٣) " وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون " (٤) فهذه الآيات دالة على الجواز والإمكان ولا تدل على اطراد الأسباب واستمرارها وحتميتها . (٥)

ولنا ملاحظة :

فقد لاحظنا غلبة الطابع الكلامى وخاصة الأشعرى فى معالجة الغزالى لمسألة المعجزات وخوارق العادات ، كما لاحظنا تعارض الآراء التى وردت فى تهافت الفلاسفة مع الآراء التى أوردها فى باقى المؤلفات كالإحياء أو المنقذ من الضلال أو الاقتصاد فى الإعتقاد حول هذه المسألة وعند عرضه للمبررات التى تؤيد القول بالجواز والإمكان وترفض حتمية الأسباب الطبيعية ، كما ترفض أن تكون المعجزات خرق للعادات وقوانين الضرورة والحتمية .

ورغم هذه الملاحظة فإن القول بالإمكان أو الجواز الذى يرفضه ابن رشد كما سيظهر عند عرض موقفه ، هو أقرب إلى الروح العلمية القائلة بالتطور فى العلوم،

---

(١) الأنعام : ٤ .
(٢) الأنعام : ٧ .
(٣) الأنعام : ٨ .
(٤) الأنعام : ٣٧ .
(٥) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ١٤٦-١٤٨ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ . راجع كذلك : د/ عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى ص ٦٧ . وفى دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٣١ .

لأن القول بلزوم الأسباب والمسببات يوحى بالجمود والتلقائية كما يوحى بثبات النظام الكونى والطبيعى تبعاً لثبات القوانين والعلل الطبيعية .

- ويؤيد هذا القول بأن ظواهر الكون ترجع إلى نوعين من الأسباب أو العلل أحدهما ظاهرة قريبة وأخرى بعيدة فوق قدرات العقل ومشاهدات الحس ، وهى العلل الواقعة فى عالم ما وراء الطبيعة أو الغيب ومعروف أن هذا الرأى يتعارض مع ما ذهب إليه أرسطو وابن رشد وغيرهم من القائلين بالترابط الضرورى والحتمى بين الأسباب ومسبباتها ، وهى وجهة النظر المؤيدة لثبات المعارف ووحدة القوانين والأسباب . وكان " ديفيد هيوم " - الفيلسوف الإنجليزي المعروف - من المؤيد بين للقول بالإمكان والجواز لأنه الأقرب إلى فكرة تطور العلوم واستحداث القوانين وتطور المكتشفات ، وهو يؤيد هذا بقوله : " إنه ليس ثمة عليه ولا ارتباط ضرورى بين العلة ومعلولها وكل ما هنالك عادة ذهنية تكونت على إثر توالى الحوادث وتعاقبها فحملتنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى ومخيلة أسبغت على الحادثة الأولى سراً كامناً وقوة خارقة للعادة ، وللمخيلة دخل كبير فى أغلب مظاهر تفكيرنا وخاصة ما اتصل منها بالمعتقدات الشعبية . (١)

- ويؤيد هذا القول أيضاً علم النفس الذى يفسر كلمة العادة التى قال بها الغزالى وغيره بما يوحى بالترابط الضرورى والاقتران ، وأعطى معان غير التى أوردها ابن رشد عند محاولته تفسير كلمة العادة عند الغزالى فكلمة العادة فى علم النفس والتعلم هى الرابطة بين المثير والاستجابة وأن العادة تنتج من التكرار والتلازم والاستمرار والترابط بين العلة والمعلول أو الفعل ورد الفعل وتكرار الممارسة والمشاهدة فكل ذلك يولد العادة ، وهى التى يطلق عليها ابن رشد الحتمية الضرورية بين الأسباب ومسبباتها والتى يرفض ابن رشد أن تكون المعجزات خرقاً لها .

---

(١) د/ محمد عبد الستار نصار : فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ص ٢٥٨ .

ثانياً : المعجـــزة والسببية عند ابن رشـــد :

حاول ابن رشد إثبات خطأ التأويلات التى قدمها الأشعرية والغزالى وغـــيرهم فى هذه المسألة ، وخاصة ما أورده الغزالى فى التهافت وعاب عليهم مسلكهم لأنـــهم تركوا أدلة القرآن وفى نفس الوقت لم ينتصروا للعقل ولجأوا إلى الجدل الخطـــابى والمماثلة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى ، وأكد أن طريقتهم قـــد تكـــون مقنعـــة ولائقة بالجمهور دون أن تكون لائقة أو مناسبة لأهل البرهان .

ولا شك أن معالجة ابن رشد لمسألة السببية والمعجزة والخوارق قد أظـــهرت مدى تأثره بآراء أرسطو فى العلل الأربع " المادية والصورية والفاعلـــة والغائيـــة " وما عرضه فى كتابه السماع الطبيعى وما بعد الطبيعة إذ على أســـاس هـــذه الآراء رفض ابن رشد أن تقع المعجزات فى إطار الممكن على اعتبار أن الممكن هو مـــا يمكن أن يوجد أولاً يوجد وهو المحتمل وقوعه أى الذى يحدث صدفة ، والصدفـــة تعنى أن القوانين الطبيعية ليست حتمية بمعنى الكلمة ، وأن خروج الجائز إلى حـــيز الوجود يقتضى تغيراً فى الإرادة القديمة ومن ثم لابد من القول بحدوث الإرادة مـــع حدوث المراد .

من أجل ذلك طلب ابن رشد أن تخضع المعجزات وخوارق العادات لقوانيـــن السببية والضرورة لأن القول بالإمكان وخرق العادات هو تعطيل للأسباب وخـــرق للنظام وإنكار لحكمة الخالق ولأن الإمكان لا يمكن تطبيقه إلا على الطبيعة الجـــامدة ومن وجهة النظر الإنسانية وحدها ، وأن الإتقان والحكمة والنظام وتسلســـل العلـــل الذى نراه فى الموجودات يتنافى ضرورة مع القول بالجواز والإمكان ، ولأن القـــول بالإمكان هو إلغاء للأسباب وإلغاء للعقل الذى يدلنا على أسباب الموجودات ، ولـــذا فالمعجزات يجب أن تقع فى دائرة الواجب العقلى ولا تقع فى دائرة الممكنات ولذلك فالعقل لا ينكر المعجزات والمعجزات لابد أن تساير الأسباب والعقل .

وهذه مبررات ابن رشد للقول بالضرورة والسببية :

١ – من الثابت والضرورى أن يكون هناك ترتيب ونظام لا يوجد أتقن منه ولا أتـــم منه ، فالإمتزاجات الموجودة فى الموجودات محـــددة ومقـــدرة والموجـــودات

الحادثة عنها واجبة ويوجد ذلك دوما ولا يختل ، بدليل قوله تعالى : " صنع الله الذى أتقن كل شئ " (١)

وقوله تعالى : " ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور (٢) " ويعلق ابن رشد على ذلك بقوله " أى تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه الصفة " من الجمال والإتقان " ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة " فمن زعم أن الحركة الشرقية لو كانت غربية ، والغربية شرقية لم يكن ذلك فرق فى صنعة العالم فقد أبطل الحكمة . (٣)

٢ - إن الترابط الضرورى بين الأسباب والمسببات يؤدى إلى القول بالحكمة والغائية ، فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل ، وأنه إذا ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها - كما يتوهم الأشعرية - لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات ولكان كل فاعل صانعا وكل مؤثر فى الموجودات خالقا وهذا معناه أبطال الخلق والحكمة إذا أبطلنا الضرورة والسببية . وليس العقل - كما يقول ابن رشد - شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . (٤)

٣ - إن ثبات المعرفة العقلية وثبات نواميس الكون هو المصدر لليقين والمعارف الصحيحة وأساس العلم ، لان العقل يستمد المعلومات من المحسوسات بواسطة التفكير ، وكل فكر من أفكارنا هو صورة منتزعة من العالم المادى ، ولذا فتفكيرنا هو الذى يهدينا إلى أن أشياء العالم مرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، وأنها خاضعة لنواميس معينة ، وان هذه النواميس ثابتة لا تتبدل

---

(١) النمل "٨٨" .

(٢) الملك : "٣" .

(٣) د. عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية ص ١١٤/١١٥ . ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٠٢

(٤) المرجع السابق ص ١١٥ .

لأنها صادرة عن علم الله الذى هو ثابت وأبدى ، والعقل الإنسانى هو صورة تلك النواميس الثابتة ، ولأنه ثابت يمكن اعتباره أساساً لليقين ، ولهذا كان تساؤل ابن رشد : فكيف للغزالى أن يعطل السببية وينكر الترابط الضرورى . ويقول بأن المعجزات خوارق للعادات واقتران جرت العادة عليه مع أن الإيمان بالسببية طريق رئيس من طرق الإيمان بالله ،.ولأن من يرفع السببية يرفع العقل ويبطل العلم ولا يبقى علم من العلوم ضرورياً حتى ولا علم من ينكرون السببية.(١) .

٤ – إن القول بالإمكان أو العادة خرق لنظام الكون الذى يحكمه قانون السببية الذى لا يخضع للاحتمال ، وأن القول بالسببية أكثر صدقاً لأنه يؤيد الاعتقاد بالحكمة والغائية التى تسير بمقتضاها أفعال الموجودات فى هذا الكون سمائه وأرضه ، فى حين أن فكره العادة والإمكان إذا ما قورنت بألفاظ الضرورة واللزوم كانت ألفاظاً مموهة ، وأن لفظ العادة إذا ما حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى مثل قولنا جرت عادة فلان أن يفعل كذا ، وهذا يؤدى إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية أى ممكنة ومحتملة وأنه ليس هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم ، وعلى ذلك رفض ابن رشد أن يختل نظام السببية أو يخضع للإمكان أو أن تكون المعجزات هى خوارق لهذا النظام لأن فى اختلاله اختلال الحكمة الإلهية والإتقان . (٢)

٥ – إن السببية دليل الحكمة ووجود الصانع ، وتفسير ذلك عند ابن رشد أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه : إما ان يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل كون الإنسان متغذياً ، وإما أن يكون من جهة الأفضل " أى أن تكون المسببات بذلك أفضل ، أو من جهة الاضطرار

---

(١) د/ ماجد فخرى : ابن رشد فيلسوف قرطبة ص ١٠٨ ، خليل شرف الدين : ابن رشد ص ١٣٢-١٣٣ .

(٢) راجع ما كتبه ابن رشد فى تهافت التهافت ص ١٠٢-١٢٣ ، د. عاطف العراقى فى كتابه تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١١٥-١١٧ .

فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هناك حكمة أصلاً ولا تدل على صانع بل إنما تدل على الاتفاق ، وهذا يدلنا على أن دلالة الموجودات عند الأشاعرة ليست من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قبل الجواز أى من قبل ما يظهر فى جميع الموجودات أنه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . ولو كان هذا الجواز على السواء فليس هنا حكمة ، ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم . فإن كان من الممكن وجود الموجودات على غير ما هى عليه وإن هذا كوجودها على ما هى فليس هنا موافقة بين الإنسان وبين أجزاء العالم . (١)

٦ - إن السببية مرتبطة بعملية الإدراك ، لأن معرفة الأسباب من الواجبات العقلية والشرعية ، ولا يمكن اعتبار المسببات من الغيبيات وارجاع معرفتها إلى الله لأن ذلك من التواكل وتفسير ذلك عند ابن رشد : أن هناك نوعين من الأسباب :

أ - الأسباب التى من خارج التى تجرى على نظام محدود بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التى من خارج ، فوجب أن تكون أفعالنا جارية على نظام محدود فى أوقات محدودة ومقدار محدود ، وهذا واجب لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج .

ب- أن النظام المحدد الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عبادة وهو اللوح المحفوظ الذى يتضمن علم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها وهو العلة فى وجود هذه الأسباب ، ولذا كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده ، فهو العالم بالغيب والحقيقة وحده وفى ذلك جاء قوله تعالى : " قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله . (٢)

---

(١) المرجع السابق تجديد فى المذاهب الفلسفية ص ١٦ .

(٢) النمل : ٦٥

٧ - أن السببية خاضعة للإدراك لأن الوجوب والإمكان والاستحالة قضايا عقلية ، والعقل هو الذى يحكم ويدرك ويقرر ، فما قدره العقل موجوداً ولم يمتنع عليه تقديره سمى ممكناً وإن امتنع سمى مستحيلاً ، وإن لم يقدر العقل على تقدير عدمه سمى واجباً ، أى أن الإمكان والاستحالة والوجوب قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود أو مسبباً حتى توجد أو تكون وصفا له ، والعقل - أيضاً - كما يقول ابن رشد ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، فمن يقول بإنكار الأسباب الفاصلة التى تشاهدها فى المحسوسات فقول سو فسطائى ، وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ها هنا أسباباً ومسببات ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل ، ولا ينبغى أن يشك فى أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض وإنها ليست مكتفية لنفسها فى هذا الفعل بل بفاعل من خارج هو شرط فعلها بل فى وجودها . (١)

٨ - أن المعجزات وخوارق العادات يجب أن تخضع للعقل والسببية وألا تخرج بحال على نظام العلة والمعلول لأن الترابط الحتمى بين الأسباب ومسبباتها دليل الحكمة والغائية والعناية الإلهية لان الحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموناداها كما يتوهم الأشعرية لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات ولكان كل فاعل صانعاً وكل مؤثر فى الموجودات خالقاً ، وهذا إبطال للحكمة ، لأن القول بالجواز يعنى أن الأشياء يمكن أن تتغير خصائصها دون نظام ، فالنظام وترابط الأسباب ومسبباتها دليل الحكمة والغائية فى الكون كله سمائه وأرضه فهى علاقة تربط بين عمل الأسباب وعمل العقل الإنسانى.(٢)

---

(١) راجع ماكتبه ابن رشد فى تهافت التهافت ص ١٣٠ و د. محمود حمدى زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ص ١٨٩ .

(٢) د/ عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١١٥-١١٨ .

ولقد كانت فكرة الحكمة والغائية هى أساس نقد ابن رشد للغزالى والأشـــعرية لقولهم بالإمكان والجواز فرد عليهم بمبدأ ترتيب الأشياء وفق مبدأ السببية وقوانيـــن الطبيعة وفهمها بالاعتماد على المنطق والبرهان وقال فى رده على الغزالى : اعلـم أن الذى قصده الشرع من معرفة العالم أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع لـــه وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه ، فالطريق الذى سلكه الشرع بالناس فى تقريـر هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية . (١)

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٩٣ وفى النزعة العقلية لابن رشد د/ عـــاطف العراقـى ص ١٣٠ .

ثالثاً: موقف ابن رشد النقدى :

١ - **من الأشعرية** : كان الأشاعرة الهدف الأول والمباشر لإنتقادات ابن رشد ، الذى اتهمهم بعدم الوضوح فى المنهج ورأى أن منهجهم كان بعيداً عن العقل وكذلك الشرع ورأى أن الأشعرية قد انتهجت طريقاً لا يؤدى إلى اليقين بوجود الله ، وهى ليست طريقة عقلية تصلح للعلماء أو الفلاسفة وأنها ليست طريقة شرعية تصلح للجمهور .

واتهم الأشعرية بأنهم كفروا كل من خالفهم ولم يتبع طريقتهم الناقصة أو المحدودة ، وأتهمهم بالجهل والضلال لأن طريقتهم لا تصلح للجمهور أو الخواص كما اتهمهم بأنهم ليسوا من أهل التأويل لأن طرقهم ناقصة عن شرائط البرهان ومعارفهم مشوهة لأنها مبنية على أصول سو فسطائية وأنها تجحد الكثير من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء فى بعضها البعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط .

وأكد ابن رشد أيضاً أن الأشعرية من أهل الاختلاف وأنهم اختلفوا فيما بينهم فضلوا وأضلوا ، كما أنتقد قولهم فى النظر لأن بعضهم قال أن أول الواجبات النظر وقال آخرون الإيمان وخرج بعضهم على مقصد الشارع عند التأويل وصرحوا بالتأويل أمام العامة ، وهذا كله فى نظر ابن رشد كفر وتضليل ، كما انتقد إتباعهم طريقة واحدة من طرق الإقناع الثلاث وهى : القياس اليقينى أو البرهانى ، والقياس الجدلى ، والقياس الخطابى ، وانهم اكتفوا بالقياس الخطابى وكثيراً ما جعلوا منه قياساً مغالطياً سو فسطائياً ولهذا - فى نظر ابن رشد - قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت حجتهم وتفرقوا فرقاً وكانوا سبباً لنشوء البدع فى الإسلام .

كما انتقد ابن رشد قول الأشاعرة بأن كل ما يتحقق فى الطبيعة يرجع إلى علم الإلهى ، وأن المعجزات هى من الممكن العقلى ، على اعتبار أن الممكن هو الذى يمكن أن يوجد أو لا يوجد ، وهو ما يحدث صدفة وان المصادفة تعنى أن القوانين

الطبيعية ليست حتمية بمعنى الكلمة ، وأن القول بالإمكان والاحتمال وخرق العادة فيه إنكار لحكمة الخالق ، وأن الإمكان لا يدل على شئ سوى الجهل بالأسباب الحقيقية وراء الأسباب الظاهرية .

وقد حاول ابن رشد اتخاذ موقف توفيقى ونقدى فى نفس الوقت من الأشعرية عندما حاول إثبات أن إنكار السببية وعدم وقوع الخوارق أو المعجزات فى إطارها يؤدى إلى إنكار الخلق والحكمة والغائية ، فهو يقول للأشعرية مباشرة : أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه : إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل كون الإنسان متغذياً ، وإما أن يكون من جهة الأفضل أى لتكون المسببات بذلك افضل وأتم مثل كون الإنسان له عينان ، وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من جهة الاضطرار فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد ، فلا تكون هناك حكمة أصلاً ولا تدل على صانع بل إنما تدل على الاتفاق . وهذا يدل عند ابن رشد على أن دلالة الموجودات عند الأشعرية ليست من حكمة تقتضى العناية ولكن من قبل الجواز ، أى من قبل ما يظهر فى جميع الموجودات أنه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها فى نفس الوقت ، ولو كان هذا الجواز على السواء فليس ها هنا حكمة ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم .(١)

هكذا حاول ابن رشد إثبات أن من الضرورى الاعتقاد بوجود الحكمة والغائية التى تسير بمقتضاها الموجودات فى هذا الكون كله سمائه وأرضه وان هذه الحكمة والغائية تستلزم الترابط الضرورى بين الأسباب والمسببات .

٢ - **موقفه من الغزالي** : لقد رفض ابن رشد مفهوم المعجزة الذي أورده الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة حين رأى أن المعجزة هي الأمر الخارق للعادة الذي يقع في دائرة الجواز ، وأن الإقتران بين السبب والمسبب أو بين المعجزة والتصديق بها هو اقتران جرت العادة عليه .

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت . ص ١٠٢ - ١٢٣ ، و د. عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١١٦ .

وهذا يعني أن الغزالي يرجع العلاقة بين الأسباب والمسببات إلى العادة لا إلى الضرورة والحتمية .

ورأى ابن رشد أن المعجزات ليست هي جملة الأسباب والمسببات التي يجب أن تنتهي آخر الأمر إلى سبب أول لا مسبب له هو مبدأ الحركة والفعل في الكون ، وإلا أمكن وجود معلول لا علة له وهو محال ، ولا بات كل موجود بالعرض أو الاتفاق وفي ذلك ما فيه إنكار الحكمة في فعل أو مخلوقات الصانع .

كما رفض ابن رشد ربط الغزالي المعجزة بفكرة الإمكان والعادة وقال : إن لفظ العادة الذي يستخدمه الغزالي لفظ مموه وإذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي مثل قولنا : جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا ، وهذا يؤدي إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية وأنه ليس هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم . (١)

ووصف ابن رشد قول الغزالي بأن المعجزات هي خوارق للعادات بأنه سفسطه و شعوذة لأنه قول يفيد أن الأشياء يمكن أن تتغير خصائصها دون نظام ومن هنا تكون كلمة العادة التي يقول بها الغزالي هي كلمة بغير ذات معنى ، وقد حاول ابن رشد التأكيد على ترابط العلل والأسباب بالوقائع والمعجزات لأن هذا الترابط وحده هو الذي يؤدي إلى الاعتراف بالحكمة والغائية في الكون كله سمائه وأرضه .

وأن هذا الترابط هو الذي يؤكد أن المعجزات وكذلك الخوارق لا تخرج على نظام الحتمية الكونية وليس كما يقول الغزالي الذي وضعها في دائرة الممكن وأن هذه الممكنات لا تحدث إلا عندما تتعطل الاسباب الكونية بقدرة إلهيه ، ورأى أبن رشد أن قول الغزالي بأن الممكن لا يستدعي موضوعاً وإلا لاستدعى الممتنع موضوعاً مثله بأنه قول سو فسطائي لأن الممتنع له موضوع يقابله وهو الموجود الذي يصح عليه كلا الإمكان ونقيضه أي الامتناع تبعاً لحاله الحقيقي ، ويتساءل ابن رشد متهكماً : كيف أجاز الغزالي لنفسه أن ينكر السببيه الطبيعية في حين أن الإيمان بها طريق رئيسي من طرق الإيمان بالله .

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٠٢ - ١٢٣، . د. عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية ص ١١٦ - ١٧٧ .

وأكد ابن رشد أن المعجزات ليست من خوارق العادات لأن المعجزة لا تخوق الحتمية الطبيعية ودليل ذلك عنده القرآن الكريم بوصفه المعجزة الحقيقية المتميزة عن سائر المعجزات ، فالقرآن معجزة متوافقة مع العقل والسببية الكونية ، ويدلل ابن رشد على صحة هذا الرأى بأدلة منها أ- أن وجود المعجزات مرتبط بالتصديق بالنبوات والرسالات . ب- أن التصديق بوجود الرسل وخالقهم ضرورة قبل الإيمان والتصديق بالمعجزات والخوارق . ج- أن القرآن كمعجزة متميزة لم يكن خارقاً من طريق السماع أو الحس كانقلاب العصا حية ، فهو يتميز بمناسبته لمقتضى الحال ، وأن النبى ﷺ لم يدع أحداً من الناس إلى الإيمان برسالته عن طريق تقديمه خارقاً من خوارق الطبيعة ، وإذا كانت قد ظهرت على يد النبى ﷺ كرامات أو معجزات حسية فإنها لم تظهر إلا أثناء أحواله ومن غير أن يتحدى بها .

ورأى ابن رشد أن الغزالى اعتمد فى فهمه للمعجزات والخوارق على كلمة مبهمة ليس لها معنى وهى كلمة العادة وأن القول بالعادة يتعارض مع القول بالحتمية والضرورة . وحاول ابن رشد تفسير كلمة العادة التى فسر بها الغزالى المعجزة فقال : " إننا إذا حاولنا فهم هذه الكلمة نقترح لها ثلاث معان أو افتراضات منها : إما أن تكون عادة للفاعل للذى هو الله ، وإما أن تكون عادة للموجودات أو الحوادث ، وإما أن تكون عادة لعقلنا فى الحكم على الموجودات .

فإن كانت عادة عند الفاعل فذلك محال لأنه لا يمكن أن يكون لله عادة . وإن كانت عادة فى الموجودات ، فالموجودات ليست ذوات نفوس عاقلة بل هى موجودات طبيعية ، والعادة عند من لا نفس له هى طبيعة وقانون . وأما إن كانت عادة لدينا نحن البشر ، أى من فعل عقلنا ، فالعقل ليس شيئاً سوى قوة إدراك الموجودات بأسبابها ، أى أن العقل هو مجموعة النواميس والقوانين التى تسير الكون . وعلى ذلك تكون السببية التى فى الكون هى نفسها السببية التى فى العقل ، وأن رفع السببية إذن هو رفع للعقل وخرق للنظام وإبطال للعلوم . (١)

---

(١) راجع ذلك فى : تهافت التهافت . تحقيق سليمان دنيا . ط٢ ١٩٧١ ص ١٠١-١٠٢ . و د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٧٨-٧٩-٣٤٩ .

ولم يتوقف نقد ابن رشد عند الغزالى والأشعرية بل حاول انتقاد بعض آراء المعتزلة رغم انه يعترف أن مؤلفاتهم لم تصل إلى بلاد الأندلس ولم يطلع عليها ورغم هذا فهو ينتقد الكثير من مواقفهم وآرائهم فى التأويل والوجوب العقلى ، ورأى ابن رشد أن المعتزلة أقل خطراً من الأشعرية التى كانت سبباً فى انتشار البدع لأن طريقتهم كما يقول ابن رشد لا تؤدى إلى اليقين الحقيقى فى وجود الله وأنها ليست طريقة عقلية تتوافق مع طرائق الفلاسفة والعلماء وليست هى بالطريقة الشرعية التى تصلح للجمهور .

ومع ذلك وجه ابن رشد نقده للمعتزلة وحاول إظهار مدى بعد المعتزلة عن طرق الصواب ورأى أنهم لم يحاولوا إيجاد نوعين من التعاليم أو التفاسير أحدهما لأهل الخطابة من العوام والآخر للخاصة من أهل البرهان أو العلماء ، وأن المعتزلة قد اخطأوا لأنهم حصروا أنفسهم فى منهج واحد هو تفسير الشرع على ضوء العقل ، والدفاع عن العقائد بالمنطق . ورأى ابن رشد أن المعتزلة قد تجاهلت الكثير من النواحى العملية والإنسانية التى عالجها الدين وأنهم أفسدوا على العامة إيمانهم .

وهذا الموقف النقدى لابن رشد من المعتزلة والأشاعرة والغزالى كان دعوة لأن يقف الخطابيون عند الظاهر وأن ينفذ أهل البرهان إلى الباطن وألا يصرحوا بالتأويل إلا لأهل التأويل وأن يحجبوه عن العامة حفظاً لإيمانهم .

رابعاً : المعجزة والسببية عند العقاد :

لقد ظهر أثر الفلسفة الرشدية على العقاد بوضوح فى مسألة السببية وفى غيرها من المسائل رغم ميله إلى رأى الأشعرى والغزالى فى كون المعجزات خوارق دالة على قدرة الله وإرادته وأنه ليس من الضرورى تلازم العلل مع معلولاتها أو الأسباب مع مسبباتها [١] وإذا كان العقاد قد لخص آراء ابن رشد فى المعجزة وأشار إلى احتمال تأثر فلاسفة الغرب بآرائه فى مسألة السببية ومنهم الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم ، فإنه يعود لبحث مسألة السببية بشئ من التفصيل ويرد على ابن رشد اتهامه للغزالى بالجهل والسفسطة ، ويشرع فى تفسير كلمة الاقتران والعادة والسببية التى قال بها الغزالى وغيره .

بدأ العقاد بحث مسالة المعجزة والسببية ببيان معنى المعجزة وحقيقتها والغاية منها ، وأثار عدد من التساؤلات حول طبيعة الأسباب ووظيفتها ومدى استقلالها ، وهل يمكن أن تتغير نواميس الكون وقوانينه دفعة واحدة ؟

والمعجزة عند العقاد هى حدث أو شئ لا يخالف العقل ولكنه يخالف المألوف والمتواتر فى المحسوس ، فالمهم عند العقاد ليس مفهوم المعجزة ولكن مدى صدقها ووقوعها أو مدى لزومها ، ويقول العقاد إذا كان كل عمل من الأعمال خلق مباشرة فى إرادة الله فلا فرق فى حكم العقل بين وقوع المعجزة ووقوع المشاهدات المتكررة فى كل لحظة ، ولا يكون الاعتراض على المعجزة بأنها شئ يرفضه العقل أو لا يجوز التفكير فيه وإنما يكون الاعتراض الصحيح هو : هل هى وقعت فعلاً أم لم تقع ؟ ، وهل هى لازمة أو غير لازمة للإقناع [٢]

---

(١) راجع ما أورده العقاد فى مؤلفه عن ابن رشد " طبعة دار المعارف " سلسلة نوابغ الفكر العربى رقم "١" صفحات ٦٦-٧٠ ، ص ٧٦-٨٢ وكذلك ما أورده من آراء فى السببية والخلق فى مؤلفه الفلسفة القرآنية وما آثاره من تساؤلات وآراء حول المعجزة وفائدتها وصلتها بقوانين الطبيعة وما أشار إليه فى كتاب : التفكير فريضة إنسانية فى الجزء الخامس من المجموعة الكاملة ص ٢٦٣ .

(٢) عباس محمود العقاد : الفلسفة القرآنية ص ١٨ .

ويشير العقاد إلى أهمية إدراك الغاية من وقوع المعجزة بعد التصديق بها وأهمية الاعتقاد الجازم فى إرجاع جميع الوقائع والأسباب إلى إرادة الله وحدها ، فإلى هذه الإرادة وحدها تعود الأسباب والمسببات وليس إلى لزوم الترابط الطبيعى بين الأسباب ومسبباتها .

ويوضح العقاد هذا المعنى فيقول : " فلا يمتنع عقلاً أن تقع المعجزة وإنما الذى يمتنع عقلاً أن تقع عيناً لغير ضرورة مع إمكان الاستغناء عنها إذا تبين أن إقناع المكابرين كان ممكناً بغيرها " .

ويحدد العقاد طريق البحث فى المعجزات وفهمها بالعديد من التساؤلات حول المعجزة وأسباب الكون فيقول : هل يمكن أن تتغير نواميس الكون وقوانين الطبيعة كلها دفعة واحدة ؟ . وعلى هذا التساؤل يجيب العقاد نعم يمكن ، ولا فرق فى ذلك بين تغييرها فى فترة ما وتغييرها فى جميع هذه الآفاق والأكوان ، ولكن الذى لا يمكن هو وقوع التغيير عبثاً مع إمكان اجتنابه والاستغناء عنه ، هكذا ينبغى أن يكون البحث فى حقائق المعجزات لأن تغيير الحوادث كلها فى قدرة العقل المطلق أهون من قضية عقلية مجردة يستوى فيها حساب الكثير وحساب القليل ، ولكن الشئ الذى لا يقع فى العقل المطلق هو العبث الذى لا يساغ فى العقل المطلق ولا فى سائر العقول .

ويبرهن العقاد على كون الخوارق بما فيها السحر والمعجزات والحيل لا تخرج جميعاً عن إرادة الله ، ووجوب وقوعها بعلمه وإرادته وإذنه ، لان أدلة العقل والنقل دالة على ذلك ، فالقرآن الكريم قد أشار فى غير موضع إلى الخوارق من باب الإعجاز أو من باب السحر وقد ردها كلها إلى السبب الأخير الذى ترجع إليه جميع الأسباب وهو إرادة الخالق وإذنه كما فى قوله تعالى " أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله " (١) ، وكما فى قوله تعالى وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين

---

(١) آل عمران : ٤٩ .

ببابل هاروت وماروت ، وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر ، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله " (١) .

فكان هاروت وماروت يفعلان ما يفعله أصحاب الحيل العجيبة وهم يقولون إنها من خفة اليد أو استهواء الأبصار وفتنة العقول ، وأيّا كان ما فعلاه فالحكم فيه وفى جميع الخوارق أن العقل لا يمنع وقوعه منعه للمستحيل ، وأن المرجع فيه إلى مطابقته للحكمة الإلهية وضرورة التوسل به أو إمكان التوسل بغيره فى مقام الإقناع . (٢)

ولقد حاول العقاد أن يكون موضوعياً فى حكمه وموقفه من مسألة السببية والمعجزة كما حاول وضع المسألة فى إطار الفهم العصرى للخوارق والعادات ، كما أشار إلى المعنى النسبى فى فهم هذه المسألة ومدى ارتباطها بقدرة العقل البشرى وتطور الزمان ، ويقول موضحاً هذه المعانى: قد نرى شواهد ومظاهر فى عصر من المعجزات وبعد مرور سنين وتقدم العلوم تظهر أنها ليست خرقاً للعادة وليست من المستحيل العقلى ، فالمعجزات قد تسمى فى عرف المسلم بخوارق العادات ولا يجوز لأحد أن ينكرها لأننا تعودنا فيما علمناه فى هذا العصر على الأقل أموراً كثيرة كانت فى تقدير الأقدمين من خوارق العادات وهى اليوم من الممكنات المتواترة .

وهنا يشير العقاد إلى إمكان المعجزة واستمرارها على اعتبار إنها ليست بأعجب مما هو حادث اليوم من مكتشفات وعلوم واستحداث للقوانين والنظريات أو ما هو مشاهد أمام الأبصار والبصائر ، فالمعجزة عند العقاد ليست هى بمحتاجة إلى قدرة أعظم من القدرة التى تشهد أو تشاهد . (٣)

---

(١) البقرة : ١٠٢ .

(٢) عباس العقاد : الفلسفة القرآنية ص ١٨-١٩ .

(٣) عباس العقاد : التفكير فريضة إنسانية . المجموعة الكاملة ج٥ ص ٢٦٣ .

وإذا كان العقاد قد أبدى موافقته ضمنياً على رأي ابن رشد في المعجزة والسببية خاصة في كتابه الموجز عن حياة ابن رشد وفلسفته والذي أظهر فيه مدى إعجابه بالفلسفة الرشدية وأثرها في الفكر الغربي والعربي على السواء ، حتى أنه أشار إلى مدى المشابهة والتأثر بين رأى ديفيد هيوم الإنجليزي في المعجزة ورأى ابن رشد ، ورأى العقاد أن كلاهما لا يرى في المعجزة خارقة وأن أقوالهما في الأسباب متشابهة ، ومع هذا نراه في مؤلفه عن الفلسفة القرآنية يتعرض بشئ من التفصيل لمسألة السببية وعلاقتها بالخوارق وفيه نرى بوضوح ميل العقاد إلى رأى الغزالي والأشعري بل نرى أنه يحاول تبرير موقف الغزالي في مسألة السببية والمعجزات ويحاول تفسير كلمة الاقتران التي عرف بها الغزالي المعجزة ، ونراه يردد ما قاله الغزالي بوصفه رأى متوافق مع العلم ومشاهدات الحس .

ويؤكد العقاد هذه المعاني فيقول: أما مسألة الأسباب فالمعلوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقرن أو تقارن بالمسببات وليست هي علتها وهو رأى يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفي بوصف الظواهر ولا يدعي استقصاء عللها ، وأن الغزالي قد أجمل رأيه في مسألة السببية والمعجزة في كتابه تهافت الفلاسفة حيث قال : الإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الأخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل : الرى والشرب ، والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وحز الرقبة والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه فخلقها على التساوق لا لكونه ضروريات في نفسه غير قابل للفوت بل لتقدير ، ففي المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة وإدامة الحياة مع حز الرقبة وهلم جرا ، إلى جميع المقترنات التي أنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته . (١)

---

(١) عباس العقاد : ابن رشد ط دار المعارف ص ٧٧.

ويؤكد العقاد على أهمية رأى الغزالي الذي أورده في تهافت الفلاسفة للسببية وكلمة الاقتران التي تجاهلها ابن رشد ويقول العقاد في كتابه الفلسفة القرآنية : من المتفق عليه اقتران الحوادث بالأسباب ، يقول بذلك العلماء والفلاسفة كما يقول به عامة الناس فى أقوالهم التى تجرى مجرى العادة ، فالأسباب موجودة لا خلاف فيها من أحد ولكن الخلاف الأكبر فى السبب ما هو وماذا يعمل ؟ وهل الأسباب العاملة عنصر مستقل فى الكون والحوادث المعمولة عنصر آخر يخالفه فى الكنه والقوة ؟ وهل السببية قوة تنتقل بين الأشياء والحوادث أم هى قوة خاصة لبعض الأشياء والحوادث ؟ .

ويجيب العقاد على هذه التساؤلات بتساؤلات أخرى تحمل معنى وفى نفس الوقت تضيف معانى جديدة إلى المقصود فيقول : لكل شئ سبب ما فى ذلك خلاف ولكن ما هو السبب ؟ هل هو موجد الشئ الذى خلقه ولولاه لم يخلق ؟ أم هو حادث سابق للشئ أو مقترن به يلازمه كما حدث على نسق واحد .

ويشير العقاد إلى ضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات فيقول : أما أن السبب هو موجد الشئ فيمنعه فى العقل افتراضات قوية كأقوى ما يكون الاعتراض فى المسائل الفكرية ، فكل ما يقرره العقل وهو واثق منه أن سبب الشئ يسبقه أو يقترن به كلما حدث على نسق واحد ولكن السبق لا يستلزم الإيجاد ، ومثاله النور والصوت فى قذيفة المدفع فإن العين ترى النور قبل أن تسمع الأذن صوت القذيفة ، ولا يقول أحد أن النور هو سبب الصوت أو أنه هو سبب القذيفة ، وإن تكررت رؤيته وسماع الصوت بعده مئات المرات وغير ذلك من المتلاحقات التى تقترن على ترتيب واحد ولا يستلزم تلاحقها أن يكون السابق منها موجداً لما لحقه بأى معنى من معانى الإيجاد . (١)

ويؤكد الأستاذ العقاد فى غير موضع على أن سببية الكون الظاهرة يفسرها الوصول إلى سبب الحركة مع الاعتراف بأن هذه الظواهر تنسب إلى أسباب

---

(١) عباس العقاد : الفلسفة القرآنية ص ١٤، ١٥، ٦٤ .

تلازمها أو تقارنها ، وقد تكون هناك أسباب أخرى خفية لا نعلمها ولا نشاهدها وراء حدوثها ، ويوضح العقاد هذه المعانى بقوله : إن التلازم بين الأسباب والنتائج فى وقائع الطبيعة ليس تلازماً عقلياً كتلازم المقدمة والنتيجة فى القضايا العقلية ، وإنما هو تلازم المشاهدة والإحصاء ، وأن غاية ما نملكه فيه أن نسجل هذه المشاهدة أو هذا الإحصاء ، فحدوث الصوت من القذيفة يقع على التواتر كما نسمعه ، ولكن لا يلزم عقلاً من تسلسل الحوادث التى تقع مع القذيفة أن نسمع ذلك الصوت وإنما تستلزم حدوثه لأنه قد حدث قبل ذلك مرات ولا زيادة على ذلك فى دواعى الاستلزام ، فكل ما هنالك من ظواهر وأسباب طبيعية إنما هو مقارنات فى الحدوث أى اقتران " كما ذهب الغزالى " ولا تفسير فيها أمام العقل بتعليل الإيجاد .

وقد ظهرت أشعريه العقاد فى موقفه التوفيقى بين رأى الفلاسفة والغزالى عندما يقول : إن العقل ينتهى فى مسألة الأسباب إلى نتيجة واحدة تصح عنده بعد كل نتيجة وهى : أن الأسباب ليست هى موجدات الحوادث ، ولا هى مقدمة عليها بقوة تخصها دون سائر الموجودات ولكنها مقارنات تصاحبها ولا تغنى عن تقدير المصدر الأول لجميع الأسباب وجميع الكائنات .

وفى هذا الموقف يستشهد العقاد برد الغزالى على الفلاسفة مؤكداً ميله إلى رأى الغزالى فى مسألة السببية والمعجزة ، فهو يرى أن رأى الغزالى لا يختلف كثيراً عن آراء بعض الفلاسفة المحدثين وأصحاب العلوم أمثال نيوتن و هيوم وديكارت وغيرهم خاصة فى مسألة السببية ويردد العقاد رأى الغزالى ورده على الفلاسفة حين يقول : إن الخصم يدعى أن فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عن ما هو طبعه ، ولكن هذا غير صحيح ، إذا أن فاعل الاحتراق الحقيقى هو الله تعالى بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، أما النار فهى جماد لا فعل لها ، وليس للفلاسفة من دليل على قولهم إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاه النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به [١] .

---

(١) عباس العقاد : فى الفلسفة القرآنية ص ١٥ .

ولكى يثبت العقاد أن اقتران الحوادث وتلازم العلل المشاهدة ليس دليلاً على معرفة السبب وتحديده وأن المعلولات يمكن أن تحدث بغير علل حسية مشاهدة أو معروفة ، لجأ العقاد إلى إثبات مدى موافقة نظريات العلم مع أقوال السابقين وخاصة الغزالى فيقول العقاد : ويقرب من رأى الغزالى هذا قول نيوتن صاحب مذهب الجاذبية فإنه يضرب المثل بجسم يتحرك من ألف باء ومن باء إلى جيم ومن جيم إلى الدال ، فلا يمكن أن يقال فى هذه الحالة أن حركة الجسم من ألف إلى باء هى سبب حركاته التالية من باء إلى جيم أو من جيم إلى الدال . ويشبه هذا المثل أصحاب ديكارت عن ساعة تدق وساعة أخرى تدق بعدها على الدوام ، فلا يمكن أن يقال أن دقات الساعة الأولى هى سبب منشأ لدقات الساعة الثانية ، وهكذا كل تلاحق فى الحوادث والمشاهدات .

ويستشهد العقاد على عدم التلازم الضرورى بين الأسباب والمسببات برأى ديفيد هيوم فى السببية فيقول : وقد ظهر الفيلسوف الإنجليزي هيوم بعد هؤلاء فبسط القول في مسألة السببية بسطاً وافياً يفسر هذه الآراء المهملة ولا يخرج عن فحوى ما قدمناه ، فإننا إذا نظرنا للأسباب الكبرى تعذر على العقل أن ينسب الظواهر الطبيعية إلى هذه الأسباب التى تلازمها ثم يقف عندها ، فمن العسير على العقل أن يسلم أن الظواهر المادية هى أسباب الحوادث بطبيعة مستمدة منها ملازمة لها مستقرة فيها ، لأن التسليم بهذا تسليم بوجود مئات أو ألوف من المادات كلها خالد وكلها موجود بذاته وكلها مع ذلك مؤثر فى غيره وهذا مستحيل .

وهكذا أثبت العقاد أن الأسباب الطبيعية ليست هى وحدها موجدات الحوادث ولا هى مقدمة عليها بقوة تخصها دون سائر الموجودات ولكنها مقارنات تصاحبها ولا تغنى عن تقدير المصدر الأول لجميع الأسباب وجميع الكائنات وهو الله ، وهذا ما يؤكده العقاد حين يقول : والذى ينساق عندنا فى مساق العقل أن الحوادث كبيرها وصغيرها لا يمكن أن تحدث إلا بأمر الخلق المباشر من إرادة الله فلا

ينساق عندنا فى مساق العقل أن الحادثة تحدث بفعل الأسباب أو النواميس ثم بفعل الإرادة الإلهية ، لأن الناموس لا يملك وحده قدرة الانطباق والتوافق التى يسببها الحوادث " ألف حادث " على نسق واحد ولابد له من القدرة التى يتابع بها هذا التسبب مرة مرة وحادثاً حادثاً بلا فرق هنا بين الجملة والتفصيل ، فلا فرق بين الحادث الذى يقع مرة واحدة والحادث الذى يقع ملايين المرات فكلها تتوقف فى بادئ الأمر على إرادة الخلق والإنسان . (١)

---

(١) عباس العقاد : الفلسفة القرآنية ص ١٥،١٨ .