

الْفَضْلُ الرَّابِعُ
«السببية» عند متلَمي المسلمية

obeikandi.com

(أ) تَهْيِيد :

يفترض مبدأ السببية^(١) كون الحوادث لا تحصل إلا بواسطة أسباب مباشرة أو غير مباشرة تؤديها وتتحكم بصيرورتها، وذلك مما يحض العقل على اكتشاف هذه الأسباب مسبقاً بغية تفسير وجود الأشياء على النحو التي هي عليه، وما يدفعه لاحقاً إلى تحديد طبيعة هذه الأشياء في مجرياتها.

من هذا المنطلق أتت السببية على أنواع أشملها السببية الطبيعية أو الحسية، وهي تلك العلاقة التي تربط شيئاً بآخر، فيكون الأول سبباً والثاني مسبباً عنه، كقولنا مثلاً: إنَّ النار هي سبب احتراق القطن.

(١) يُعرف لا لاند السببية بأنها من مسلمات العقل الأساسية، ومن مبادئه الأولية، انظر:

(A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de al philosophie, p.v.f, 12 edition, p. 726)

وتعني لفظة «السبب» في العربية الخيل الذي تربط بواسطة الخيمة بالوئد، وبالمعنى الأعم «ما يتوصل به إلى غيره» وتعني عند الغزالي ما يدل على حصول الشيء عنده وليس على حصول الشيء به.

(الشيخ عبدالله البستاني، قاموس البستان، المطبعة الأمريكية، بيروت، ١٩٢٧م)

والسبب التام هو الذي يوجد السبب بوجوده فقط، والسبب غير التام هو الذي يتوقف وجود السبب عليه لكن لا يوجد السبب بوجوده فقط (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٣، ص١٢٧)
وقد استعمل ابن رشد مصطلحي «السبب» و«العلّة» بمعنى مترادف، ورأى أنَّ السبب والعلّة هما اسمان مترادفان يُقالان عن الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية.

(راجع ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م بالقسم الثاني، ص ٤٣١) وعن التفرقة بين السبب والعلّة قبل إنا لعلّة ترادف السبب إلا أنها تغايره، فتراد بالعلّة المؤثر والسبب ما يفضى إلى الشيء في الجملة، أو يكون باعثاً عليه (جميل صليبا - المعجم الفلسفي، ج٢، ص٩٦)

وهناك تفرقة أخرى من وجهين: أحدهما أنَّ السبب ما يحصل الشيء عنده لابه، والعلّة ما يحصل به، والثاني أنَّ المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط، على حين أنَّ السبب يفضى إلى الشيء بواسطة أو بوسائط.

(جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص ٦٤٨)

ويميز ابن حزم (ت ٥٦٦ هـ) بين العنة والسبب، فالعلّة عنده «هي اسم لكل صفة توجب أمراً إيجابياً ضرورياً. والعلّة لا تفارق المعلول لبنة ككون النار علة الإحراق، والثلج علة التبريد، لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده، وأمّا السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى الانتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر أنه لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه ضرورة.

(راجع ابن حزم، «الإحكام في أصول الأحكام»، تحقيق محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، ج٢، ص٧٧، ١٠٣) وإذن فالعلّة عنده - ابن حزم - علاقة ضرورية بين شئين، وهي علاقة طبيعية، أي تكون بين أشياء الطبيعة، أما السبب عنده فهو بمعنى الباعث، ولا تنصف العلاقة بين السبب والمسبب بالضرورة، ومن هنا كان السبب خاصاً بالكائنات التي لها حرية الإرادة.

أما إذا شئنا الخوض في البحث عن الأسباب البعيدة، فتقيم حينذاك علاقة بين العالم كلاً والله تعالى، حيث يكون الله تعالى العلة الفاعلة والغائية، ويكون العالم مسبباً عنه محدثاً، وذلك بما فيه الوسائط الكامنة في الخسوسات والتي تُرد بالفعل إلى الله تعالى، وهذه هي السببية الماورائية أو السببية الالهية بمعناها العام^(١).

ويرتبط مفهوم «السببية» بمفهوم «الإمكان والقوة»^(٢) والمشكلة التي اختلف حولها المتكلمون مع الفلاسفة دارت حول طبيعة هذا الإمكان.

أهو ذهني محض، أم هو واقع متحقق ينتزعه الذهن استقراءً من الموجودات، وبخاصة إذا علمنا أن هذا المفهوم ارتبط دائماً بمفهوم القوة عند الفلاسفة، بينما أنكره الأشاعرة، فإذا لم يكن في الطبيعة إمكانات أو أشياء ممكنة الحدوث على الأقل أو على الأكثر، فكيف يتم الإنتقال إذاً من حال إلى أخرى.

ويعني آخر فإن من أنكر العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات - الأشاعرة - أنكر معها الإمكان في المادة، وجعل من الله تعالى سبب الأسباب الوحيد، ولعل ذلك

(١) راجع هـكتور جيراو جهامي، «مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة»، دار المشرق بيروت، ١٩٨٥م، ص ١٩.

(٢) يرد مفهوم الإمكان أو الممكن في معنيين: معنى منطقي ذهني، ومعنى واقعي طبيعي، والاول يأتي عكس معنى الضرورة التي تقتضيها شمولية القضية، فالقضية إما أن تكون مطلقة، وإما ذات جهة، وإما شرطية، والقضية ذات الجهة منها ما هي ضرورية، ومنها ما هي ممكنة، ومنها ما هي مستحيلة، وهنا يأتي معنى الإمكان الذهني الذي يشكل وسطاً بين مفهوم الإستحالة والضرورة

أما إذا انتقلنا من قوانين الطبيعة، وجدنا أن الأمور المقدرة الوجود في الزمان المستقبل تسمى ممكنة الوجود، ولذا نجدها تأتي على ثلاثة أصناف: على التساوي، وعلى الأقل، وعلى الأكثر. وهي تكون بالتالي ركناً أساسياً من أركان العلوم الطبيعية، وإن جاءت أحياناً نتيجة الاعتقاد بما يحصل بالاتفاق، إذ هذا النوع من الوجود ليس واجباً ضرورة، ولا يوجد على الأكثر أو غالباً.

(راجع ابن رشد، تلخيص منطوق أرسطو، المجلد الثالث، ص ٩٨٨)

وجدير بالذكر أن أرسطو أول من حلل مفهوم الإمكان هذا، إذ جعله من أسس مذهب الفيلسوف، في الطبيعيات والمنطقيات والإلهيات، وقد ربطه بمفهوم القوة نظراً إلى كونه مبدأ الحركة والتغيير، مركزاً أسس فلسفته على نشرته التبدل عبر الكون والفساد، وهي الحالة التي تنتقل فيها الكائنات من القوة إلى الفعل، مكتسبة صوراً عدة وفقاً لإمكاناتها وطاقتها، فقد حاول أرسطو أن يلتقي بعض الضوء على طبيعة الفعل في حركيته وتطوره وضرورته من خلال مفهوم القوة هذا.

(راجع ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، حققه موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٨م، ص ٥٨٥،

(١٠١٩ب).

يكون راجعاً إلى اعتقادهم بأن القول بالضرورة بين الأسباب والمسببات قد يؤدي إلى نوع من الشرك وتقاسم الأفعال بين الله تعالى والإنسان، أما من أقر هذه السببية من الفلاسفة المسلمين أثبت معها الإمكان في المادة، فجعلها تنتقل من حال القوة إلى حال الفعل من خلال نظرة اتصالية طبيعية، وهذا ما يدفعنا إلى ربط مفهوم السببية، طبيعية أم إلهية - بمفهومى الإمكان والقوة.

ويتضمن موضوع السببية البحث في العلاقة بين متغيرات العالم، وتحديد القوى الفاعلة والمؤثر في العالم، فإن مثل هذا التحديد له أهمية من حيث ارتباطه بموضوع الحكمة والعناية الإلهية من ناحية، وتفسيره لنظام العالم من ناحية أخرى.

وقد كان لموضع السببية مكانه البارز في اهتمام المسلمين سواء أكانوا فلاسفة أم متكلمين، نظراً لارتباطه لديهم بمشكلة ميتافيزيقية، وهي علاقة الله بالعالم وفعالته فيه، وكان للأشاعرة مكاناً متميزاً في بحث تلك المشكلة من وجهة النظر الإسلامية، بل إن التصور الأشعري للعلاقة السببية، خاصة عند الغزالي، قد لقي الكثير من الشهرة نظراً لجدته وتميزه.

وكان الخلاف في السببية بين الأشعرية والمعتزلة محضوراً في إجابة السؤال: إلى من تُسند الأسباب التي تولد الأفعال.

وأجابوا جميعاً بأن الفاعل لا بد أن يكون سبباً، ولا بد أن يكون قادراً مختاراً حياً، حتى يقع منه الفعل على وجه معين، ورأت الأشعرية أن الله تعالى هو الفاعل المنفرد بالفعل في ملكه، فهو تعالى خالق كل شيء، وإراداته وقدرته عز وعلا تشمل العالم بما فيه ومن فيه، ولا تأثير للقدررة للحادثة في الفعل، فالله تعالى خالق السبب والمسبب على التعاقب، وخلق فينا العادة بفعل تكرار الاقتران بين الأسباب والمسببات.

لقد رأت الأشعرية أن العلاقة بين العلة والمعلول ملازمة بتكرار العادة، يقول الغزالي حول هذا المعنى:

« .. لكنا لا نستطيع أن نجزم أن المعلول حدث بتأثير علة معينة على وجه الخصوص، فجز الرقبة ليس حتماً علة للموت، فكل منهما عرض لا يرتبط بالآخر،

وحما شيئان مخلوقان معاً على الاقتران بحكم إجراء العادة، والله خالقهما وأراد لهما
الاقتران» (١)

وإذا كان الله تعالى هو الفاعل لكل الأسباب والمسببات عند الأشاعرة فلا مجال
عندهم للقول بالسببية، وهذا الرأي كما هو معروف مرتبط بتفسيرهم للمعجزات،
وإقرارهم لها.

ويتناول هذا الفصل آراء الأشعرية فى السببية من خلال رفضهم القول بطبائع
مؤثرة، ونفهم الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات، وأيضاً آراء المعتزلة الذين
يذهبون إلى القول بالعلاقات الحتمية الضرورية بين الأسباب والمسببات، وإتفاق
الأشاعرة والمعتزلة، على القول بالجواز والإمكان إنقاذ لفكرة المعجزة التى يترتب عليها
التصديق بالنبوة، وصلة ذلك كله بالغائية والعناية الإلهية.

(ب) رفض الأشاعرة وبعض المعتزلة القول بطبائع مؤثرة:

إن القول بالخلق المستمر، بمعنى أن الله تعالى هو الفاعل لكل شئ وأنه تعالى يخلق
خلقاً مستمراً، يلغى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، بل إن المتكلمين -
والأشاعرة منهم خاصة - إنما أكدوا على هذا التدخل المستمر لإرادة الله تعالى على
صعيد خلق الاعراض - وبالتالي الجواهر وكل شئ فى العالم - لكى يسدوا الباب أمام
فكرة «الطبع» التى كان الفكر الفلسفى القديم يفسر بها التأثير، الذى يفسره العلم
اليوم بالسببية والحتمية.

ويلخص ابن ميمون هذه المسألة فى نص مركز يقول فيه:

«والذى دعاهم إلى هذا الرأى - الخلق الإلهى المستمر للاعراض - هو أن لا يقال بأن
ثمة طبيعة مؤثرة بوجه، وأن هذا الجسم تقتضى طبيعته من الأعراض الـ كذا، بل
يريدون أن يقولوا إن الله تعالى خلق هذه الأعراض الآن دون واسطة طبيعية، ودون أى
شئ آخر. فإذا قيل ذلك لزم عندهم ضرورة أن لا يبقى ذلك العرض.» (٢)

(١) الغزالي: «الاتقصاد فى الاعتقاد»، ص ١٠٨.

(٢) ابن ميمون: «دلالة الحائرين»، ص ٢٠٥.

ونجد بعضاً من المعتزلة قالوا بالطبع، مثل معمر بن عباد السلمى (ت ٢١٥ هـ) الذى قال: «إنَّ الأجسام تعقل الأعراض بإيجاب الخلقة، وكل جزء يعقل فى نفسه ما يحله من الأعراض، كذلك فكل نوع من أنواع الأعراض الموجودة فيه لا نهاية لعدده، وكل عرض اختص بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية» (١).

فالأعراض عند معمر غير مخلوقة لله تعالى، والله خلق الأجسام، ولم يخلق شيئاً من صفاتها من لون، طعم، رائحة، حياة أو موت، وإنما هذه الأعراض هى من فعل الأجسام الموات بطباعها، كذلك الأصوات فهى من الجسم ذى الصوت بطبعه، وفناء الجسم فعن الجسم بطبعه، كذلك نماء الزرع وذبوله، وكل فان فهو فان بطبعه» (٢).

وقد ذكر الأشعري أن معمرأ قد ذهب إلى القول «بأنَّ التلوين والإحياء والإماتة ليست أعراضاً، وأنَّ الله يفعلها فى الأجسام، ولكن بحسب طبيعة الجسم الحادثة به، فالله يُلون الجسم لأنه بطبعة قابلٌ للتلون، ولا يجوز أن يُلون الله جسماً ما لم يكن هذا الجسم بطبعه قابلاً للتلوين» (٣).

كذلك فقد قال النَّظَّامُ من المعتزلة (ت ٢٣١ هـ): «بأنَّ الأجسام تفعل بإيجاب الخلقة، بمعنى أنَّ الله طبع الأجسام بطباع، فطبع الحجر مثلاً على الذهاب عند الدفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه بالطبع» (٤).

وأبو القاسم البلخي أحد أقطاب معتزلة بغداد (ت ٣١٩ هـ) كان يقول أيضاً بأنَّ:

«الأجسام التى تظهر فى العالم مكونة من الطبائع الأربع، وإن كان الله تعالى قادراً على أن يحدثها لا من هذه الطبائع - كما ذكر أنَّ للأجسام طبائعاً بها تنهياً أن تفعل فيها وبها ما يعقله الحى القادر بقدرته، وذكر أنَّ فى الحنطة خاصية، وأنَّ لا يجوز أن

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١١١، الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٦٧.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٥٥، الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٦٦.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٨٩.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٥٥ - ٥٦، القاضى عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر عزمى،

ينبت عنها الشعير، ما دامت الطبيعة والخاصية فيها، وأن نطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله تعالى فيها حيواناً آخر (١) .

ولكن على الرغم من أن البلخي المعتزلي قد قال بالطباع على هذا النحو، فإنه لم يكن له أي صدى بين أصحابه، بل لقد بقى رأيه هذا - ورأى غيره من أصحاب الطباع من المعتزلة - رأياً مرفوضاً في أوساط المعتزلة أنفسهم.

يقول أبو رشيد النيسابوري أحد رجال المعتزلة (ت ٤٠٠ هـ) - وهو تلميذ للقاضي عبد الجبار - في سياق اعتراضه على البلخي :

«والذي يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غير معقول، وأنه تعالى قادر على أن ينبت من الخنطة وهي على ما هي عليه، شعيراً، ويخلق من نطفة الإنسان أي حيوان أراد. ولا نقول أنه يخلق الإنسان من الطباع الأربع ولا من أصول غيرها» (٢)

ويتفق القاضي عبد الجبار (ت ٤١٣ هـ) مع الأشاعرة في رفض وقوع الفعل بالطبع، لكن سبب الرفض يختلف، فالأشاعرة ترفض الفكرة لأنها تجعل لله شريكاً في الفعل، ولا فاعل عندهم إلا الله تعالى، والقاضي يرفض الطبع لأنه في رأيه قول بالاحتمية مما يبطل الإختيار بحسب القصد والداعي، وهذا يؤثر في مسئولية الإنسان عن فعله، مما يهز أصل العدل ومعنى التكليف (٣) .

ويرى القاضي أنه يجوز بعد وجود السبب عدم حدوث المسبب لوجود عارض يمنع وجود المسبب، وهذا القول من القاضي هو قول بالجواز والإمكان (٤) .

وقول الأشاعرة والقاضي عبد الجبار بالجواز والإمكان متفق عليه بين أغلب المتكلمين، وهم بذلك ينكرون الحتمية الضرورية، ويتفقون برؤيتهم للجواز والإمكان معارضين الفلاسفة وأصحاب الطباع من المعتزلة الذين يرون أن القوى الطبيعية إذا لاقت معقولاتها فعلت بإضطرار، فالنار مثلاً إذا لاقت الخشبة فإنها تحرقها ولا بد .

(١) (٢) النيسابوري «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» ص ١١٢، القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، تحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٨٦ وما بعدها.

(٣) رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف، مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار، رسالة ماجستير، مخطوط، ١٩٨٨م، ص ٣٧٨.

(٤) راجع، القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص ٣٩٨ وما بعدها، المغني، ج ٩، ص ١٢٠.

فلا يختلف موقف الأشاعرة من فكرة «الطبع» من موقف أغلب المعتزلة، بل إنهم قد عارضوها مثلهم، فقد وجد الأشاعرة أنفسهم بصدد آراء تعطى تأثيراً لقوى طبيعية فى تحريك جزئيات العالم، سواء كان هذا من جانب الطبائعيين الدهريين الذين قالوا بقدوم الطبائع الأربعة وردوا لامتزاجها كل ما فى العالم من تحولات، أم من جانب الفلاسفة الذين أقاموا قولهم بالضرورة السببية استناداً لنظريتهم فى العلل الأربعة وهم فى ذلك متابعين لأرسطوا، إذ أنهم ذهبوا إلى القول بأن مبادئ الجوهر الجسماني هي العلل الأربع، الداخلة فى تركيبية وهي علته المادية وعلته الصورية، وعلل خارجية وهي العلة الفاعلة والعلة الغائية، ولزوم تلك الأسباب للموجود من ضروراته (١).

ومجموع تلك العلل يمثل العلة التامة لوجود الشيء، فعند وجود الشرائط وارتفاع الموانع، فإن لزوم المعلول عن العلة هو أمرٌ ضرورى، فلا بد من حصول الاحتراق عند ملاقات النار لقبال، وحصول التبريد عند ملامسة الثلج (٢).

معنى ذلك أن فلاسفة الإسلام - فيما عدا الكندي - قالوا صراحة بالتلازم بين الأسباب ومسبباتها وبين العلل ومعلولاتها.

وقد رفض الأشاعرة رفضاً قاطعاً أى قول بطبيعة ذاتية للموجودات، أو أى قوى طبيعية مؤثرة فى العالم، فهم قد ذهبوا إلى أن العالم مدحذ، وأضن الله تعالى قد خلقه من العدم، وأن صلة الله تعالى بالعالم مستمرة غير منقطعة، وأن العناية الإلهية ترعى هذا العالم، بحفظه من الفناء.

فإذا كان الله تعالى قد خلق الأشياء حين مبتدئها، فإن خلقه لها قائم فى كل موجود دوماً، ما دام ذلك الموجود موجوداً.

وأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى مباشرة ابتداءً بلا واسطة، لأنه عز وعلو هو الفاعل المؤثر وحده بقدرته المباشرة فى كل ما يحدث، ويتحدد فى الكون، فالقدرة الإلهية مطلقة فى الطبيعة، وليس لأية ظاهرة طبيعية تأثير حقيقى فى الأحداث

(١) ابن سينا، «الشفاء» الطبيعات (السمع الطبيعي)، تحقيق سعييد زايد، ص ١١، ٢٠، الإلهيات، ج١، ص ٦١ -

(٢) ابن سينا الشفاء، الإلهيات، ج١، ص ٣٧، ٤٢، وابن رشد: «تهافت التهافت» ج١، ص ٢٥٥، الرازى: «المباحث المشرقية»، ج١، ص ٤٥٨ - ٤٦٩، الإيجى، المواقف، ص ١٦٨ - ١٦٩.

الكونية، وإنما كل شيء بموجب تسخير الله تعالى إياه، وهذا يوضح أن الأشاعرة يرون أن الأسباب العادية لا تأثير لها فيما قارنها، لا بطبيعتها، ولا بقوة أودعها الله فيها، بل لأن الله تعالى جعلها إمارات ودلائل على ما شاء من الحوادث من غير ملازمة عقلية بينها، وبين ما جعلت دليلاً عليه. ولهذا صح أن يخرق الله تعالى العادة فيها لمن يشاء، وفي أى وقت شاء، وهم بذلك يخالفون القول بتلازم الأسباب والمسببات، وأن العلاقة بينهما علاقة ضرورية، لا يمكن تخلف المسببات عن أسبابها.

فالأشعرية لا تقول بالعلية والضرورة فى علاقة الأشياء بعضها ببعض، وتنفى وجود قانون حتمى منظم تلك العلاقة، وترى أن تكرار حدوث علاقة بين سبب ومسبب إنما يرجع إلى العادة فحسب، وكل ما نراه إنما هو اقتران بين خلق الله للأسباب مع خلق مسبباتها، أما عن سبب هذا الاقتران دائماً فهو حكمة الله تعالى التى أرادت ذلك.

ولقد لخص الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) هذا الموقف فى الباب الرابع من كتابه «التمهيد» حيث قنّد أقوال أهل الطبائع بالحجج والبراهين المتتالية^(١).

ويستند مفهوم العلية لدى الباقلانى - ذلك المفهوم الذى يفيد إنكار الضرورة بين العلة والمعلول - إلى قضيتين :

الأولى: إطلاق القدرة الإلهية فى الطبيعة، فليس لأنه ظاهرة طبيعية فعل خاص بها يصدر عنها طبعاً وإنما كل شيء بموجب تسخير الله إياه.

الثانية: لا مقوم داخلى للجسم يجعل منه فاعلاً من تلقاء ذاته، ومن ثم فلا ضرورة فى فعل الأجسام، وإذا كانت الأجسام أجزاءً منفصلة لم ترتبط إلا بموجب مبدأ إلهى لا طبيعى، وإذا كانت الأعراض لا تبقى زمانين، أى منفصلة زمانياً، كما أن الأجسام منفصلة أجزاءً مكانياً، فإنه لم يبق فى تصور العالم الطبيعى وفقاً لمبدأ الانفصال إلا تصور المعلول مستقلاً عن العلة إنكار فكرة الضرورة^(٢).

(١) راجع فى هذا الباقلانى «التمهيد»، تحقيق الاب مكارئى اليسوعى، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م، ص ٤١ - ٤٢ - ٤٣، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٢) راجع الدكتور محمد محمود صبحى، «فى علم الكلام»، ج ١، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م، ص ٥٢٠ - ٥٢١.

ولما كان القول بالضرورة في العلية لازماً عن اعتبار الأجسام ذات طبائع خاصة أو « خصائص ثابتة » مؤثرة تلزم عنها أفعالها ضرورة، كان تكون طبيعة النار الإحراق، أو طبيعة الخمر الإسكار، فإنَّ الباقلائي يمهّد لنظرية جريان العادة ونقد مبدأ الضرورة بنقد فكرة الطبائع مستنداً إلى أنَّ الأجسام كلها لا تتفاوت في طباعها الذاتية، لأنها كلها جنس واحد، فلو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والرى وغير ذلك من الأمور الحادثة واقفة عن طبيعة من الطبائع، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه، فإنَّ كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والرى، لأنَّ الأجسام كلها جنس واحد؛ وإذا أوجب شيء ما أمراً أو أثر تأثيراً وجب أن يكون هو مثله وماجانسه موجِباً لمثل حكمه وتأثيره، فلو وجب الشبع والرى والإسكار عن تناول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب والحنظل .

يقول الباقلائي حول هذا المعنى :

« لو كان الإحراق والشبع والرى حادثة في النار والطعام والماء عن طبائع هي أعراض موجودة بها لم تخل من أن تكون موجودة في الأجسام عن طبيعة أو غير طبيعة . فإن كان عن غير طبيعة فقد انتفى القول بالطبع، وإن قيل عن طبيعة فلزم أن تكون هذه الطبيعة أيضاً موجودة عن طبيعة واستمر التسلسل » (١) .

ولا ينتقد الباقلائي فكرة الطبع في الأجسام فحسب، وإنما في حركات الأفلاك كذلك، فالحركة الدورية للفلك ليست ضرورية، فمن يدريكم أن الفلك لا يجوز أن يسكن يوماً أو يتحرك حركة مستقيمة، بل لقد وجد الباقلائي في ميدان الفلك متسعاً لنقد فكرة الضرورة، وذلك أن المنجمين قد ذهبوا إلى إيجاد علاقة ضرورية بين وجود الكواكب في أبراج معينة وبين العالم الأرضي، فجعلوا لها تأثيراً ضرورياً، ولما كانت هذه التأثيرات المدعاة ليست للكواكب ذاتها، كما أن مقابلتها للأبراج لا توجد لها طبعاً أو تأثيراً، ولا تخلق لها قدرة أو إختياراً، فقد بطل أنه تكون لهذه الكواكب أفعال وتأثير وطباع توجب حدوث ما يحدث في عالمنا وإنما يرجع ذلك إلى فعل الفاعل القادر المختار (٢) .

(١) الباقلائي، التمهيد، ص ٥٦ - ٥٨ .

(٢) نفسه، ص ٦٠ .

ونحن نوافق الباقلاني تمام الموافقة في أنَّ العالم بما فيه من نظام وإحكام لا يمكن أن يكون من فعل الطبيعة، بل يدل ذلك على أنَّ صانعه حيَّ عليمٌ قديرٌ مريدٌ حكيمٌ، ومعلومٌ أنَّ الفعل المتسق المتقن المحكم لا يصدر إلا عن عالم حكيم.

وما أجمل ما رد به ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) بقوله :

« وأين فعل الطبيعة من شمس تطلع في نيسان على أنواع من الحبوب، فترطب الحصرم والخلالة، وتنشف البر (القمح)، وتبيسها، ولو فعلت طبعاً لأبيست الكل، أو رطبت، فلم يبق إلا أنَّ الفاعل المختار استعملها بالمشيئة في يبس هذا للأدخار، والنضج في هذا للتناول، ثم أنها تبيض ورد الخشخاش وتحمّر الشقائق، وتحمض الرمان، وتحل العنب والماء واحد (١) .

وفي سياق المسألة ذاتها ينتقد الجويني (ت ٤٨٧ هـ) آراء القائلين بقدم الطبائع الأربعة على أساس من فكرة الجوهر والعرض، ويستدل على رأيه بأنَّ الطبائع التي يدعونها:

- ١- إما مختصة بالجواهر في الأزل، وهذا يعني قدم الجواهر، ويتعارض مع القول بحدوث العالم.
 - ٢- أو أنَّ تكون الطبائع والخواص منفردة بالوجود غير مختصة بجواهر قديمة، وهذا باطل لأنَّ ذلك يعني تقومها بانفسها مضاهية في ذلك للجواهر، وبهذا يكون القول بقدمها يعادل القول بقدم الجواهر، وهو ما سبق إثبات بطلانه،
 - ٣- أنَّ تكون الطبائع في حكم الأعراض، فينبغي أن لا تقوم بانفسها، لأنَّ الأعراض لا تقوم بانفسها.
 - ٤- أنَّ تكون الطبائع في حكم صفات الأنفس، فيبعد ثبوت الخواص على الأفراد لأنَّ خاصية لا يختص بها مختص فلا تعقل.
- ويخلص الجويني من هذا ليؤكد أنَّ القول بالطبائع القديمة باطلٌ، وعليه يبطل القول بطبيعة مؤثرة (٢) .

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، نقد العلم والعلماء، مطبعة النهضة بمصر، ١٩٢٨م، ص ٤٣.

(٢) الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق الدكتور على سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩،

ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

وقد رفض الجوينى القول بتأثير مخصوص للامتزاجات الطبيعية بما فى ذلك تأثير الدواء فيقول :

« وإذا قال من ينتحل القول بآثار الطبائع : إنَّ دواءً مخصوصاً يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الأخلاط يستحيل عنده أن يجذب جزءاً من المرة فى القطر، ولا يجذب جزءاً آخر فى مثل ذلك القطر، بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال » (١)

وذهب السنوسى شوطاً بعيداً فى إنكار تأثير الأسباب بما فيها التداوى بالأدوية فيقول :

« إنَّ تركيب امتزاج العناصر التى يذكرها الأطباء والطبائعيون وإخلالها واعتدالها لا تأثير لها فى وجود شئ ولا فساد، ولا أن باعتدال الطبائع يكون صحة الجسم، ولا أن بغلبة بعضها تكون الأمراض » (٢).

ويتابع الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) نهج من سبقه من الأشاعرة، وبخاصة الباقلانى، فى إنكار فعل الأجسام بالطبائع أو الضرورة بين الأسباب والمسببات، وقد دعم موقفه بالتصوف، ما دام الصوفى يرى - فى مقام التوحيد - الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته إلى الوسائط، كما يؤمن ف بمقام التوكيل أنه لا فاعل إلا الله، وهكذا أصبح موقف الغزالى من العلوية تحدده أشعريته وتصوفه معاً بلا فصل، فلا تصبح المعجزات لله بذلك استثناء فى قوانين طبيعية ضرورية وإنما تدخل الظواهر الطبيعية مثلها فى ذلك مثل المعجزات فى باب الإمكان من حيث تعلقهما معاً بمشئة الله وقدرته (٣).

فالطبيعة لا عمل لها أصلاً، بل كل عملها يرجع إلى الله تعالى مباشرة، ويقول الغزالى :

« إنَّ الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هى مستعملة من جهة

(١) الجوينى، العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية «تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا»، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ١٧.

(٢) السنوسى : «عقيدة أهل التوحيد الكبرى» مصر، ١٨٩٨م، ص ٨٧.

(٣) راجع الدكتور أحمد محمود صبحى، فى علم الكلام، ص ٦٣٢.

فاطرها، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته»^(١).

وينقد الغزالي فكرة الترابط الضروري بين العلة والمعلول، وهذا يعني أنه يخالف الفلاسفة في اعتقادهم بأن الإقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب ومسبباتها، اقتران تلازم بالضرورة.

ويرى أن الإقتران في الوجود بين شيئين لا يقتضى عليّة بينهما، فلا يستلزم وإثبات أحدهما الآخر، ولا نفى أحدهما نفى الآخر، بل إن الله تعالى يخلق الأثر حين يلتقي الجسمان، وهو عز وعلا قادرٌ على خلق الإحتراق دون إلقاء في النار^(٢).

ويرد الغزالي الإقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهات الإمكان أو الجواز، لا للضرورة أو الوجود، ويرى أن اقتران المسببات والأسباب، واطراء هذا الإقتران لزم عنه أن رسخت في أذهاننا جريانها على وفق العادة ترسخاً لا إنفصال عنه، هذه العادة مكتسبة وليست فطرية في الذهن، وهي حصيلة عامل نفسي ذاتي أخطأ الفلاسفة فجعلوه فيزيقياً موضوعياً ولا ضرورة إلا في ذهن الشاهد، أما المشاهد في التجربة فهو حصول الإحتراق عند ملاقة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به، فلا يقال أن الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة في الرحم، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه، وإنما يُقال أنها موجودة به، والموجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به^(٣).

وهكذا يجعل الغزالي سنن الكون، وقوانين الطبيعة متعلقة بإرادة الله تعالى كما يدخل الإقتران بين الأسباب والمسببات في جهة الإمكان لا للضرورة.

ولقد كان الدافع الذي دفع الأشاعرة إلى الذهاب لنفي طبيعة للموجودات هو إعتقادهم بأن مثل هذا القول يعطى فاعلية لغير الله، وهو الأمر الذي رفضه الأشاعرة بشدة، فالله تعالى هو الفاعل الوحيد، ولا خالق سواه، ولا تأثير لغير قدرته، والله تعالى فاعل بالإرادة التي من مقتضياتها التخصيص والإختيار، أما الجمادات فلا فعل لها^(٤).

(١) الغزالي «المنقذ من الضلال»، ص ١٠٤ . (٢) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، ص ٦١ وما بعدها.

(٣) نفسه، ص ٦٦ . (٤) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، ص ١٩٦، الباقلائي، التمهيد، ص ٤١.

وبالإضافة لرذخ الأشاعرة للقول بتأثير مخصوص للموجودات الطبيعية، فقد رأوا أيضاً أن آراء الفلاسفة فى تحديد المؤثرات فى العالم الطبيعى، بها كثير من الاضطراب والتشويش، حيث تتداخل أكثر من قوة مؤثرة، ويشير الغزالى إلى أن قصور التفسير بالضرورة السببية قد دفع الفلاسفة إلى إستناد حصول الشئ فى نهاية الأمر إلى مبدأ مفارق هو العقل الفعال، وهو أمر رأى الغزالى أنه يهدم التفسير بالسببية الطبيعية (١).

وإذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى نفس القول بأى طبيعة خاصة للموجودات، فإنهم بهذا قد فتحوا المجال أمام القول بإمكانات لا حد لها فيما يتعلق بالعالم الطبيعى، وتعد فكرتهم فى التجويز والإمكان أساساً هاماً لآرائهم فى السببية، فكل ما يمكن تصويره هو جائر عندهم غير ممتنع، جائز أن تصير الأرض فلماً، والفلك أرضاً، وأن تختلف كل هيئات العالم وأحجامه وعلاقاته، فكلها أمور ممكنة، ويجوز أن تكون على وجه آخر، فلا ضرورة هناك تحكم أى علاقة بين متغيرات العالم. فجائز أن تلاقى النار القطن ولا يحترق، وجائز أن تختلف كل الآثار المشاهدة للأجسام، إذا أنها لا تحمل أى ضرورة فجميع الموجودات ممكنة (٢) ويستحيل أن تكون الطبيعة فاعلاً بل الفاعل هو الله تعالى الذى هو فاعل بالاختيار، ولا إيجاب هناك ولا ضرورة.

(١) راجع الغزالى: «تهافت الفلاسفة»، ص ١٩٧.

ويذهب السنوسى إلى تكفير الفلاسفة لأنهم قالوا بالطبيعة وتأثيرها، مؤكداً أن من يقول مثل هذا القول فهو خارج عن الإسلام، وقد وجه اتهامه هذا إلى ابن سينا.
(السنوسى، عقيدة أهل التوحيد الكبرى، ص ٨٩).

ويشير الطوسى أيضاً إلى اضطراب آراء الفلاسفة حول هذه النقطة، إذا أنه يرى أن أقوالهم غير واضحة حول تداخل العديد من القوى المؤثرة فى العالم، سواء كانت مؤثرات طبيعية أو حركة أفلاك، أو مبدأ مفارق هو علة متممة، ثم فى النهاية استناد الكل لله تعالى. وهو يرى أن هذا التداخل يجعل من الصعب - وفقاً لآرائهم - تحديد الفاعل الحقيقى لتلك الأحداث من هو، أو أنه ليس بمتعدد أو أنه موجب بالذات، وليس فاعلاً بالاختيار، ويرى الطوسى أن وجود كل تلك النقاط الغامضة فى آراء الفلاسفة تتعارض مع قولهم بتلك الرابطة العقلية الضرورية وراء العلاقات المتطرفة بين متغيرات العالم. (راجع الطوسى، «الذخيرة»، تحقيق الدكتور رضا سعادة، الدار العالمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ٣٢٤ - ٣٢٥، ٣٢٧).

(٢) راجع ابن ميمون، دلالة الخاترين، ص ٢٠٧ - ٢٠٩، الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ١٩٥، ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ٥٦، السنوسى: «عقيدة أهل التوحيد الكبرى»، ص ٨٧.

(ج) آراء المتكلمين - وخصوصاً الأشاعرة - في «العادة» و«العجزة»:

واضح مما تقدم أنّ موقف أغلب المعتزلة من السببية لا يختلف في جوهره عن موقف الأشاعرة، فالسببية عندهم ليست علاقة ضرورية بين الحوادث، وإنما هي علاقة اقتران بينهما، والفعل الناتج هو فعل الله الصادر عن إرادة حرة، أما الإطار الذي نلاحظه في الطبيعة فهو عبارة عن «عادة»، وعادتنا نحن أن نتوقع حدوث الاحتراق كلما مست النار الخطب، وفكرة العادة هذه نجدها عند القاضي عبد الجبار، كما نجدها عند الباقلاني، وعند الغزالي، وعند أشعري آخر معاصر للغزالي هو أبو بكر بن العربي المشهور بتشدده (١).

فالقاضي عبد الجبار لا ينكر العادة، فهي عنده ما استقر في العقول من أمور متكررة، ولكنها لا تخلق فينا - كما تقول الأشعرية - وإنما نكتسبها بما نراه من تلازم الأسباب والمسببات، إن الله لا يفعل فعلاً متولداً إلا كما نفعه بالأسباب، وإن كان قادراً على أن يفعل المتولد بلا سبب، ولكنه لا يفعل لحفظ حكمة التلازم (٢).

والعادة - كما يرى القاضي - لا تخرج عن معرفة سبب حدوث المسبب ووقوعه بتأثيره على سبيل التكرار، وينكر أن يكون هناك معنى للعادة غير ذلك، وموقف القاضي من فكرة العادة لا يخرج عن إيمانه بتلازم الأسباب والمسببات، وهذا التلازم في الحدوث هو الذي ولد فينا مانعاً بالعادة (٣).

ويرى الباقلاني أنّ ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً، وإنما هو يجري مجرى العادة بمعنى وجود الشيء وتكراره على طريقة واحدة، فالأمر المعتاد هو الذي يتكرر على وجه واحد (٤).

فالله تعالى قد أجرى العادة أن يكون ذهاب الحجر عن مكانه، وحركته متولداً عن مفارقة يد العبد له، وترك اعتماده عليه، ولو أجرى الله العادة أن يكون ذهاب الحجر

(١) أبو بكر بن العربي، «العواصم من القواصم»، تحقيق عمّار الطالبي - الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١م، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٢) القاضي عبد الجبار، المحيط، ص ٢٨٤.

(٣) رابحه نعمان عبد اللطيف، مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبار، رسالة ماجستير، مخطوط، ١٩٨٨م، ص ٣٧٨.

(٤) الباقلاني، «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، ص ٥١.

وحركته متولداً عن مماسسة الانسان له، واعتماده عليه لكان ذلك جائزاً، كذلك لا يحدث الموت ضرورة عند ضرب العنق ولا يحدث النماء عن السقى والشبع والرى والإسكار ضرورة عن الأكل والشرب، وإنما هو مجرد تلازم، فنحن نشاهد ونحس تغير حال الجسم عند الشرب، والاحتراق عند لمس النار، وليس ذلك ضرورة وإنما في مستقر العادة.

ويتميز الغزالي بعرض هذه الفكرة - فكرة العادة - بوضوح في رده على الفلاسفة حيث ربطها بإبطال مبدأ السببية الذي يعتمد التفكير الفلسفى، فهو انتقد مبدأ السببية الطبيعية منكرأ كل ضرورة أو حتمية تُسبّر مجرى الأحداث في الكون، وركز على أهمية التجربة الحسية أساساً للمعرفة الانسانية في مضمار الطبيعات، فالاعتقاد والعادة هما اللذان يجلوآن لنا طبيعة العلاقة القائمة بين الأشياء، وهكذا يحل التلازم مكان الضرورة؛ والاحتمال مكان الحتمية.

يقول الغزالى :

« الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد سبباً له ، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين هذا ذلك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنيف « الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما ضرورة وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب، والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، وهلم جراً إلى جميع المقترنات، وهكذا فبخصوص ما نشاهده من « الاحتراق فى القطن » مثلاً عند ملاقاته النار، فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ويجوز حدوث إنقلاب القطن رماداً دون ملاقاته النار» (١) .

المسألة إذن فى رأى الغزالى ليست إلا أننا اعتدنا أن نرى القطن يحترق عند ملامسته النار، فقلنا أن النار هى سبب الإحراق، بينما أن الصحيح، أن المسألة مجرد اقتران وليست مسألة تأثير.

ولعلنا ندرك هنا متانة العلاقة بين نقد الغزالى لمبدأ السببية، وبين رأيه فى الإرادة

(١) الغزالى: «تهافت الفلاسفة» تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م، ص ٣٩، ٢٤٦.

الإلهية التي يحدها بأنها «عبارة عن إيقاعه الفعل، مع أنه غير ذاهل عنه، فالقصد إلى إحداث المحدث، والعمد إليه سمي إرادة» (١) .

والله تعالى مريدٌ لأفعاله، وكيف لا يكون مريداً، وكل فعلٍ منه أمكن أن يصدر منه ضده، ومالا ضد له، أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه، قبله أو بعده، والقدرة تناسب العندين والوقتتين مناسبة واحدة، فلا بد من إرادة صارمة للقدرة إلى أحد المقدورين» (٢) .

وإادة الله تعالى لا حد لها، ولا قيد، «فمن عرف الله تعالى عرف أنه يفعل ما يشاء، ولا يبالي ، ويحكم ما يريد ولا يخاف، قرب الملائكة من غير وسيلة سابقة، وأبعد إبليس من غير جريمة سالفة» (٣) .

ويشير الطوسي إلى أن كل الممكنات مستندة إلى إيجاد الله تعالى اختياراً بلا إيجاب ذاتي منه، ولا عليّة حقيقية في الأشياء، وإن كان قد ردّ العادة إلى الله تعالى في ترتيبه الحوادث بعضها إلى بعض ذلك الترتيب المطرد، وإن شاء تفريقها لفرقها، والله تعالى قد ربّ الموجودات على هذا النحو لحكمة لا يعلمها إلا هو، والإنسان إنما يدرك التغيرات المطردة في العالم بعادة ناتجة عن تكرار المشاهدة (٤) .

ويؤكد السنوسي على أن اختيار الله عز وجل خلق شئ عن خلقه شئاً آخر، لا يدل على أنه لأي من المخلوقين أثر في الآخر، لا بالطبع، ولا بالاختيار، بل إن كل منهما بالنسبة للآخر يتساوى وجوده وعدمه، إذ أن الله هو خالق الكل (٥) .

ويبدو أن أهم الاعتراضات التي تواجه قول الأشاعرة بالجواز والعادة، هو أن آراءهم تلك تهدم أساس المعقولية في العالم، فقد ذهب ابن رشد إلى أنه لا بد من نفي القول بالعادة، يقول:

«.. فلا أدري ما يريد باسم العادة، هل يريدون أنهاعادة الفاعل، أو عادة

(١) الغزالي: «معراج السالكين» ضمن مجموعة «فرائد اللآلئ» من رسائل الغزالي، القاهرة، ١٣٤٠هـ، ص ٤٩.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج١، ص ٩٦.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص ١٤٦.

(٤) الطوسي، الذخيرة، ص ٣٢٣.

(٥) السنوسي، عقيدة أهل التوحيد الكبرى، ص ٩٠.

الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر، والله تعالى يقول:

﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (٤٣) (١)، وأن أرادوا أنها للموجودات، فالعادة لا تكون إلا للذي نفس، وإن كانت في غير ذى نفس فهي في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشيء إما ضروريا وإما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه ليست شئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه، وبه صار الفعل عقلاً (٢).

ومعنى هذا كله - فى رأى ابن رشد - أنه لا بد من التسليم بالخصائص الضرورية لكل موجود من الموجودات، أما الجواز والإمكان، وإنقلاب فعل الشيء، فأمور لا يمكن التسليم بها.

وقد وجه ابن حزم الظاهرى (ت ٤٥٦ هـ) نقداً شديداً أيضاً لآراء الأشاعرة، بل إنه وصف تلك الآراء بالهوس، وأنها لا تستند لى أساس شرعى مشيراً إلى أن لغة القرآن تبطل قولهم، فلفظ الطبيعة موجود في لغة العرب القديمة، كذلك الجملة والسليقة، والسجية، والخليقة، كلها ألفاظ تشير لخلق الله تعالى المخلوقات كل بطبيعة خاصة، ويؤكد ابن حزم أن الله تعالى هو خالق الكل، وقد رتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً، ولا يمكن تبدلها عند كل ذى عقل، ولك موجود صفات خاصة هي طبيعته (٣).

وقد تنبه الغزالي إلى ما قد يوجه لفكرة العادة ورفض الضرورة السببية من مثل هذا الاتهام، على أساس أن آراء الأشاعرة تلك قد تجر إلى شناعات كثيرة، فالرابطة السببية إذا أضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص فإن هذا قد يؤدي إلى تجويز أن يكون بين يدي الإنسان سباع ضارية ونيران مشتعلة وجيوش مستعدة بالأسلحة ولا يراها لأن الله تعالى لم يخلق له الرؤية (٤).

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٣.

(٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١٩٨.

(١) سورة فاطر الآية (٤٣).

(٣) ابن حزم، الفصل فى الملل والاهواء والنحل، ج٥، ص ١١ - ١٢.

وقد حاول الغزالي إبعاد النظرية الأشعرية عن هذا الإتهام، فردّ النظام والمعقولية في العالم إلى العلم الإلهي الأزلي ، بأنّ مثل هذه الأمور لا تكون، كذلك بالقول بأنّ الله تعالى يخلق فينا علماً بأنّ الأمور المستشعنة كإنقلاب الكتاب غلاماً مثلاً أو فرساً أو مثل هذه الأمور - وعلى الرغم من كونها ممكنات في ذاتها، إلا أنّ الشك لا يتطرق إلى أنّها يمكن أن تحدث أبداً، لأنّ الله تعالى يخلق للإنسان علماً بأنّ هذه الممكنات لم يفعلها، وقد أجرى الاستمرار بهذا الإدراك مرة بعد مرة، مما يوسع في اعتقادنا أنّ المعلومات تتساوى وتتطرد في وجودها (١) .

يقول الغزالي حول هذا المعنى :

«إذا لا مانع من كون الشيء ممكناً في مقدرات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنّه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، فيخلق لنا علماً بأنّه ليس يفعله في ذلك الوقت» (٢) .

وهكذا انتقد الأشاعرة فكرة الضرورة أو الطبع، ورفضوا الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات ليجعلوا القدرة الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة، وليفتحوا الإمكان لمعجزات الأنبياء، فلا تصبح هذه خرقاً لقانون ضروري حتمي، الأمر الذي قد يشير الشك في حدوث المعجزات، في اندراجها تحت الإمكان والجواز لا الضرورة والوجوب لتبقى جميعها معلقة على حكم المشئة الإلهية التي لا تتقيد بشيء، والتي تتناول كل شيء، إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورية حتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلاً، ولكن لما كان كل شيء مما لا يستحيل على قدرة الله تعالى كانت المعجزات جائزة لأنّ القوانين الطبيعية نفسها ممكنة وليست واجبة .

والغزالي حينما ذكر أنّ تأثير الشيء ثابتاً أو ضرورياً، قرّن قوله هذا بإشارته إلى أنّ إثبات مثل هذا الاختصاص الضروري لتأثيرات الأجسام يعني أنّ القطنتين المتماثلتين لا بد من احتراقهما عند ملاقاتهما النار، مشيراً إلى أنّ مثل تلك الضرورة تتعارض مع عدم احتراق إبراهيم عليه السلام عند إلقائه في النار، ويذكر أنّ آراء الفلاسفة تمنع

(١) نفس المصدر، ص ١٩٩ .

(٢) نفسه، ص ١٠٠ .

إمكانية وقوع مثل هذا الأمر إلا بقلب طبيعة النار وسلب سخونتها، أو قلب ذات إبراهيم فيصبح حجراً وهو عنده أمرٌ محال^(١) وبالتالي يرى الغزالي أن المعجزة تحصل بخلق الله السبب وعدم خلقه لمسبب. لأنها منفصلان^(٢).

ولولا فكرة الجواز والإمكان ما أمكن للغزالي القول بوقوع المعجزة في وقتٍ مخصوص، فإن من يقول بتلازم الأسباب والمسببات تلازماً ضرورياً لا يجعل المعجزة داخلة بأى وجه من الوجوه في تركيب مذهبه، وهذا على عكس من يرى أن آراء التلازم ليس ضرورياً بين الأسباب والمسببات^(٣).

ومن هنا يتضح أن آراء الأشاعرة في السببية قد قامت دفاعاً عن المعجزة، على أساس أن القدرة الإلهية من الممكن أن تتدخل لتضفي على المخلوقات صفاتٍ مختلفة عما هو لها في العادة، مثل أن يعطى الله النار التي ألقى فيها إبراهيم عليه السلام صفة تقصر سخونتها على جسمها، أو يضفي على جسم إبراهيم صفة تجعله محتملاً لسخونة النار دون قلب أجناس الأشياء.

ويشير الغزالي إلى أن هذا القول معقول، فلا يبعد على القدرة الإلهية التدخل لتغيير صفات الأجسام، إذ أن المادة قابلة لصورٍ كثيرة ومن المشاهد حدوث استحالات للمادة، وإن كانت تلك الاستحالات تقع بحكم العادة في زمن متطول، فلا يُحال على القدرة الإلهية أن تقلب أطوار المادة في زمن مختصر فتحدث المعجزة أو تُحرق العادة^(٤).

هنا نتضح لنا فكرة الأشاعرة، لقد تبين لهم ما في فكرة المعجزات من خوارق لاتسبر على مقتضى الناموس الطبيعي وأن قدرة الله تعالى - وهي تظهر المعجزات - لاتخضع لقانونٍ على أو عقلي، أو بمعنى أدق رأوا التعارض بين القدرة الإلهية والقانون العلي الطبيعي فضحوا بالثاني لإنقاذ الأول^(٥).

(١) الغزالي: «تهافت الفلاسفة»، ص ١٩٨.

(٢) نفسه، ص ٢٣.

(٣) راجع الدكتور عاطف العراقي، «الترعة العقلية في فلسفة ابن رشد» ص ١٨١ - ١٨٢.

(٤) الغزالي: «تهافت الفلاسفة»، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٥) راجع الدكتور سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص ٤٨٣.

ويعود موقف الأشاعرة هذا إلى عدم إبرازهم قدرة العقل، وقوى الطبيعة الذاتية تحاشياً للمسّ بقدرة الله تعالى المطلقة، وهذا ما أدى إلى إدراج مسألة المعجزات عندهم نتيجة مباشرة لإنكار الضرورة والحتمية، وإلا فكيف تُفسر وقوع المعجزات فى أى وقت يشاؤها الله تعالى . وهكذا نجد أن العقل ليس سوى خادم للشريعة عند الأشاعرة الذين رفضوا السببية وعمل العقل فيها .

فالسمة الرئيسية التى يتسم بها مذهب الأشاعرة إخضاعهم العقل للدين، صحيح أنهم فهموا الدين بالعقل، ودافعوا عنه بالعقل إلى جانب دفاعهم عنه بالنقل، إلا أنهم فى المسائل التى وجدوا أن العقل يتعارض فيها مع النقل ضحّوا بالعقل جانباً أو على الأقل أخضعوه لحكم النقل وقد كان لابن جزم ردّ على طريقة الأشاعرة فى طرح قضية المعجزات، إذ أن ما ذهبوا إليه من نفى الطبيعة والضرورة السببية، والقول بالعادة فى انعلاقات المترددة بين الموجودات هو أمر لا يؤدى - فى رأيه - إلى تأكيد الإيمان بالمعجزة ، بل هو قتل من شأن المعجزة وأظهرها على أنها مجرد خرق للعادة (١) .

ويشير ابن رشد إلى أن التصديق بالمعجزة لا يكون طريقة القول بنفى الأسباب، بل التصديق بها يكون من التصديق بالوحي الذى أخبر عنها، وكما جاء بها دون جدل، إذ أنها أثير يرتفع عن مرتبة الشك إلى اليقين، والمنكر لها كافر، جاحد لما جاء به الشرع (٢) .

ويبين لنا ابن رشد كذلك أن القرآن الكريم يُعد المعجزة الحقيقية التى تختلف عن سائر ما يسميه المتكلمون بالمعجزات ، فالرسول - ﷺ - لم يدع أحداً من الناس - فيما يقول ابن رشد - إلى الإيمان برسالته عن طريق قيامه بفعل خارق من خوارق الطبيعة، ولكن الذى تحدى به الناس وجعله دليلاً على صدقه هو الكتاب العزيز .

(د) ارتباط السببية ، بالفائية والعناية الإلهية عند المتكلمين ؛

إن علاقة الله تعالى بالعالم أتت عند المتكلمين نتيجة نظرهم إلى السببية بين

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ، ج ٢ ، ص ٧٩ - ٧٩٢ .

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، ص ٢١٣ - ٢١٤ .

المحسوسات وفي عالم الطبيعيات، فالأشاعرة الذى أنكروا وجوب تولد المسببات عن أسبابها وجدناهم يضيفون الترابط بينهما إلى إرادة مخترعها أى الله تعالى، أما أن يكون البارئ تعالى قد خلق لنا علماً بالإمكانات الحاصلة بين الأشياء، فذلك لا يمنعه تعالى من أن يخرق العادات ساعة يشاء، ومعنى الإمكان عندهم أنه يجوز لهذه الأمور أن تقع وألا تقع.

وهذا المنطلق فى تفسير السببية ينحوص صوب الجواز والاحتمال مستبعداً كل ضرورة أو ثبات يجمع بين الأشياء، وهذا ما يبرر إمكانية تجاوز السببية الطبيعية واختراق العادات كلما اقترب الحدث من المعجزة، أما إن ابتعد عنها فذلك يعود مجدداً إلى جريان الأمور وفقاً للعادات حسبما ترسخت فى أذهاننا.

وقد استقى المتكلمون نظريتهم فى العلاقة بين الله تعالى والعالم من التعاليم الدينية، إذ جاء فى القرآن الكريم أن السموات والأرض هى من خلقه تعالى، لا خالق سواه: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ (١).

وإلى هذا يشير الغزالي بقوله :

« كل حادث فى العالم فهو فعله، وخلقه واختراعه، لا خالق له سواه، ولا محدث له إلا إياه، خلق الخلق وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقاً له فى قوله تعالى الله خلق كل شيء» (٢).

ولهذا السبب بالذات نفى المتكلمون - وخصوصاً الأشاعرة - الأسباب الطبيعية، وجاء مفهومهم للاقتدار الإلهى هو القدرة الإلهية على التغيير، فى أى لحظة ووفقاً لمحض المشئة.

وفى رأى ابن رشد أن آراء الأشاعرة القائلة بأن كل ما فى العالم من موجودات هى أمور ممكنة وجائز أن تكون على هيئة أخرى، وأن الله تعالى إنما يرجع أحد الوجوه الممكنة لمحض المشئة، فليس هناك ضرورة لترتيب الأسباب عندهم، هذه

(١) سورة البقرة، آية ٢٩.

(٢) الغزالي: «إحياء علوم الدين»، ص ١١٦.

الآراء تتعارض مع دليل العناية الإلهية كدليل على وجود الله، وهو الدليل القائم على وجود الملاءمة بين أجزاء العالم ومخلوقاته بما يحقق المنفعة والاتساق الكلي للعالم (١).

والحق أن القرآن الكريم يدعونا إلى الربط بين الأسباب والمسببات، وينبه إلى أن النظام الكوني مطرد السنن، له قوانين لا تتبدل، وكذلك الاجتماع البشري (٢).

يقول تعالى: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَسَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (١٦٤) (٣).

فهذه الآية الكريمة تدلنا على أن أفراد البشر الذين يعقلون، أي يستخدمون عقولهم استخداماً سليماً، هم الذين ينظرون في خلق السموات والأرض، وفي الظواهر الكونية على اختلافها، وهم الذين يربطون في نظرتهم تلك بين الأسباب والمسببات، فيعرفون كيف خلقت السموات والأرض، وكيف يتعاقب الليل والنهار، وكيف تسير السفن في البحار، وكيف ينزل المطر، وما هي عوامل نزوله، وكيف يرتبط بعضها ببعض الآخر، ويعرفون كيف تحيا الدواب على هذه الأرض وعلل حياتها، وما إلى ذلك (٤).

وينبه القرآن الكريم إلى أن النظام الكوني مطرد السنن له قوانين لا تتبدل وهي ما نصل إليه بالاستقراء العلمي القائم على المشاهدة الحسية (٥).

وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (٤٤) (٦).

(١) ابن رشد: «مناهج الأدلة»، ص ١١١ - ١١٢.

(٢) الدكتور أبو الوفا التفتازاني: «الإنسان والكون في الإسلام»، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥ م، ص ٣٦-٣٧.

(٣) سورة البقرة، آية ١٦٤.

(٤) الدكتور أبو الوفا التفتازاني: «الإنسان والكون في الإسلام»، ص ٣٧.

(٥) نفسه، ص ٣٧.

(٦) سورة يس، آية ٤٠.

وكذلك الاجتماع البشرى له قوانين لها نفس الإطار والثبات، ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء التاريخي، وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (١).

﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (٢).

﴿فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (٣).

وآراء الأشاعرة في السببية تمثل إشكالاً كبيراً أمام امكانية استخدامهم لدليل النظام والغائية، فهم قد نفوا أى سببية سواء فيما يتعلق بالضرورة الداخلية للعالم، أو ترتب الأسباب والمسببات في الفعل الإلهي لفرص الصلاح (٤) وبهذا أصبح من الصعب توقع أن يستخدموا دليل النظام والإلتقان دون أن يقعوا في إشكالات، وإن كان هذا لا يعنى أنهم لم يقولوا بنظام في العالم، ولكنهم أرجعوا هذا النظام للإدارة الإلهية التي تخص الجائزات بمحض المشئة.

والعالم مرتب ومنظم ومتناسق رجوعاً للقدرة الإلهية مباشرة، إذ أنهم حرصوا كل الحرص على التوكيد أن العالم بكل موجوداته وصفاته هو بالقدرة الإلهية المستبدة بالاختراع، ولاتأثير إطلاقاً بين أى موجودٍ وآخر، بل الكل واقع بالقدرة الإلهية (٥).

فآراء الأشاعرة في السببية جاءت لتؤكد على نفى أى خاصية للمادة تفيد الاختيار الإلهي لتسيير حوادث العالم بمحض المشئة، فالقصد الإلهي لإيجاد الحوادث يتدخل في كل مجريات العالم، والعالم بكل أجزائه خاضع لإرادة أن سيادة الله على العالم مطلقة وإرادته مهيمنة.

(٢) سورة الفتح، آية ٢٣.

(١) سورة الرعد، آية ١١.

(٣) سورة الروم، آية ٣٠.

(٤) قال معظم المعتزلة إن الله يفعل في الطبيعة فعلاً متولداً وبترتب أسباب، وقد أكدوا على قدرة الله تعالى انه يفعل ابتداء كل ما يفعله بأسباب، وعللوا اختيار الله تعالى للفعل بترتب الأسباب إلى حكمته التي تقتضى أن يفعل على أحسن وجه، وأفضل نظام، مشرين إلى أن تلك السببية التي يفعل الله تعالى بها في العالم لا بد أن لها ترتيبها وتسلسلها، بها صلاح ومنفعة أكثر للمخلوقات مما لو فعل مباشرة، فلا بد من تعلق ضرب من الصلاح واللفظ بنفس السبب فيما يتصل بالدين، أو يتصل بمنافع الدنيا، لذلك اقتضت حكمته ورحمته أن تكون الأمور على هذا الترتيب.

(راجع في هذا: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، ص ٣٩٧ - ٣٩٩).

(٥) الغزالي: «الاقتصاد في الاعتقاد»، ص ٥٣، ٦٤.

وجديرٌ بالذكر أن القرآن الكريم أشار إلى أن كل موجود له طبيعته الخاصة به، يقول تعالى: ﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ (٥٠) ﴿ (١) .

وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ (٤) ﴿ (٢) .

ويتحدث ابن حزم عن أن الله تعالى قد جعل لكل موجود طبيعة معينة قائلاً:

« .. خلق الله الطبيعة وربّتها على أنها لا يمكن تبديلها عند كل ذى عقل، كطبيعة الانسان بأن يكون ممكناً له التصرف في العلوم والصناعات إن لم تعترضه آفة، وطبيعة البر « أيا القمح » أن لا ينبت شعيراً ولا جوزاً، وهكذا كل ما في العالم» (٣) .

والحكمة تقتضى أن الموجودات في الكون إنما توجد وفق قوانين وسنن لا تتبدل، وليس أدل على انتظام أمر الكون من أنه خاضع لقوانين ثابتة (٤) .

يقول تعالى: ﴿ أَقْلَمَ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴾ (٦) ﴿ (٥) أى ليس فيها عيوب أو نقائص .

نما يذكر القرآن الكريم فى آيات كثيرة أن الله تعالى قد خلق المخلوقات على اختلافها بالحق، وهذا يعنى أنها لم تخلق باطلاً أو عبثاً، أو على أى نحو اتفق .

يقول تعالى: ﴿ أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ (٦) .

وقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِيْن (٣٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٣٩) ﴿ (٧) .

(١) سورة طه، آية ٥٠ .

(٢) سورة التين، آية ٤ .

(٣) ابن حزم: الفصل ٤، ج ٥، ص ١٦ .

(٤) راجع الدكتور أبو الوفا التفنيزانى، «الانسان والكون فى الاسلام»، ص ٥٩ وما بعدها .

(٥) سورة ق، آية ٦ .

(٦) سورة الروم، آية ٨ .

(٧) سورة الاحقاف، آية ٣٨ - ٣٩ .

ومعنى كلمة «الحق» الواردة فى مثل هذه الآيات، ما يوجد بمقتضى الحكمة، ولذلك توصف أفعال الله تعالى كلها بأنها حق، أى أنها تصدر عن الله تعالى بمقتضى علمه وحكمته (١).

وبشئ يسير من التأمل يدرك الانسان أن الكون كله يسوده نظامٌ دقيق محكم، إذ أن جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مطردة ثابتة لا تتبدل، وهذا هو معنى إيجادها بالحق أى بمقتضى حكمة معينة.

(١) وإلى هذا يشير ابن رشد، فى عبارات تدل على علمية تدل على علمية تفكيره قائلاً: «الحكمة ليست شئياً أكثر من معرفة أسباب الشئ، وإذا لم تكن للشئ أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود، فليس ها هنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره، كما أنه لو لم تكنها أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هناك صناعة أصلاً ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع. وأى حكمة كانت تكون فى الانسان، لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تاتى بأى عضو اتفق، أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف، وهذا كله إبطالٌ للحكمة وإبطالٌ للمعنى الذى سمي به (الله) نفسه حكيماً. تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك».

وهو يقول أيضاً: «وعلى ذلك فإن بناء المسببات على الأسباب هو الذى يدل على أنها (أى الموجودات) صدرت عن علم وحكمة».

(راجع فى هذا: ابن رشد: «الكشف عن مناهج الأدلة»، ص ٤١، ص ٨٨ نقلاً عن الدكتور أبو الوفا الشفتازانى، «الانسان والكون فى الاسلام»، ص ٥٩ - ٦٠).