

مشكل السببية بين الأشعرية والرشدية

إعداد: بلال حمزه

المدرسة العليا للتعليم

رئيس قسم الآداب

إن مشكلة السببية نشأت في الفكر الإسلامي عن رغبة المتكلمين (1) في دحض ورد الدهرية والملحدون الذين قالوا بتسلسل الأسباب إلى مالا نهاية له وتأثير بعضها بعض ناسفين بذلك أي قاعدة عقلية (2) يمكن للمعجزة أن تستقيم عليها.

ولما كان المتكلمون لا يسلمون بتسلسل الموجودات إلى مالا نهاية له ويقطعون بوجوده الله، وجب أن يكون هو السبب الوحيد لكل ما يحدث في جميع المحدثات. وهذه جمة تلتقي مع القاعدة الشرعية الدينية التي تنص علي أنه «لافاعل إلا الله». فأراد حمون نقد القائلين بالسببية وضرورة وجود الطبائع في الموجودات خشية مشاركتها ل الأول في فعله الذي ينفرد به.

وإذا كان مشكل السببية مطروحا في الحقيقة على مستويين اثنين هما المستوى الطبيعي والمستوى الفكري والانطولوجي، فإننا نلاحظ بادئ ذي بدء أن اختلاف حمين والفلاسفة (3) لا يقع إلا على المستوى الحسي والطبيعي لا على المستوى لوجي، ذلك أن الفلاسفة، كما يرى ابن رشد لا تنكر أن «الفاعل الأول» هو الفاعل قمي غير أنها ترى أن «الفاعلية» بالنسبة للفاعلات الأخرى «مقولة عليها باشتراك» (4).

ويقول ابن رشد مؤكدا هذا المعنى إن المتكلمين (هربوا من القول بالاسباب لثلا يدخل م القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله، وهيئات لفاعل ههنا إلا الله إذ كان مخترع ب) (5).

ويضيف فيلسوف قرطبة رادا على الدهرية (لا ينبغي أن يشك أن هذه الموجودات قد بعضها بعضا ومن بعض وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل بل بفاعل من فعله شرطي في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها) (6).

هكذا ينصح لنا أن الموجود لا تكون فاعلة عند الفلاسفة بإطلاق بل يترتب فعلها نرطين لا بد من اعتبارهما معا: فاعل لها من خارجها «وهو مبدعها ومخترعها» مة تخصصها من الداخل (وهي صفاها الذاتية الملازمة لها) (7).

وإذا امعنا النظر في موقف المتكلمين والفلاسفة من هذه المسألة بالذات بدا لنا أنه للاف حقيقة بين الفريقين فيما يخص السببية الإلهية أي رد الفعل الأول إلى الفاعل لكن يبقى الاختلاف والتباين قائمين بين الفريقين فيما يتعلق بالسببية الحسية بية، وهي التي سينصب عليها اهتمامنا في ما يلي.

لقد ذهبت الأشعرية إلى القول أن ما نشاهده من ارتباط بين المؤثرات والمتأثرات ارتباط مزعوم ولا شيء يضمن لنا ضروريته، بل في الحقيقة ليس هنالك سوى أننا

وتترجم هذا الموقف، المفرد السهيرة التي أصبح بها شرعي -
من كتابه "تهافت الفلاسفة" (9). فقال (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين
يعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا، بل كل شئيين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا اثم
احدهما متضمنا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر، مثل الري والشرب، والله
والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وش
الدواء، واسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات
الطب والنجوم والصناعة والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها :
التساوق، لا لكونه ضروريا في نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشيع
الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة وخلق الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جم
المقترنات) (10).

لكن على ماذا ينبغي موقف الغزالي هذا؟ أي ما هي أسس القول بالعادة وبأنها
المعتمدة في تفسير "التساوق" الذي نلاحظه بين الموجودات؟
إن الإجابة عن هذا السؤال ستمكنا من الوقوف على الأسس الأشعرية التي ار
عليها الغزالي ثم انطلق منها ليبرهن على مدى مشروعية "العادة" وقدره وإجرائية
المفهوم على "تفسير" الاطراد والضرورة.

إن القول بالعادة وانكار الضرورة والطبع والسببية ينبغي ابستمولوجيا على ال
مبدأ "التجوز". لكن الحقيقة هي أن الغزالي ليس هو أول من قال به (11) بل كل مشا
الأشعرية يقرون أنه لا يوجد شيء من الموجودات على هيئة ضرورية بل كل ماهو موجود
وجد عن الاتفاق والصدفة، وليس في الكون طبيعة ولا طبائع، بل يجوز كل شيء على
وجه اتفاق، ولو لا ذلك لما كانت الموجودات وجدت عن مختار مريد، بل المريد هو الذي ي
أحد المثليين دون تدخل أي ضرورة داخلية كانت أم خارجية.

ولربما يكون الأشاعرة قد وقعوا في كمين الظواهر والظنون التي تخطر ببال الإز
عندما يلقي أول نظرة على الوجود، كما عبر عن ذلك ابن رشد في قوله: (ولما كان ي
في بادئ الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر على أن يفعل الشيء وضده [
التساوي]، رأوا أنهم [أي الأشعرية] إن لم يضعوا أن الموجودات جائزة، لم يقدرُوا أن ي
بوجود فاعل مريد، كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضروريا) (12).

ويضيف ابن رشد في مقام آخر (إن الاشعرية من المتكلمين وضعوا في يج
الموجودات أفعالا جائزة، ولم يروا أن فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها ط
الموجودات، بل اعتقدوا أن كل موجود يمكن أن يكون علي خلاف ماهو عليه) (13).

هكذا إذن وبما أن الموجودات جائزة كلها في نظر الغزالي والاشعرية كا
لا يمكننا أن نقول بضرورة تساوق الموجودات، بل كلما شاهدنا الاقتدان وتكرر ذلك ع
أصبحنا متعودين عليه كما تكرر، وبالتالي تكون العادة إذن هي التي بمقتضاها نحكم
الاطراد والتساوق.

وللعادة دور آخر في ذهن الغزالي، ليس بأقل أهمية وهو كونها تستطيع أن ت
... 100 ...

القمر... [و] من جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا أحال جميع ذلك (14).
إذن لابد أن تكون قدرة الله مطلقة وغير مقيدة بالضرورة حتى يتم فعله أني شاء وكيف شاء، فيخرق الطبيعة فتتحقق المعجزة وتفهم على حقيقتها. هذا ولم يغفل الغزالي عما يمكن احتماله من ردود الفلاسفة، فاستطرد قائلا: (أن يدعي الخصم أن فاعل الاحتراق [مثلا] هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا ما ننكره - بل نقول: فاعل الاحتراق... هو الله تعالى... فأما النار فهي جماد فلا فعل لها (15).

هكذا يرى الغزال أن الجماد لا يفعل - بل لا ينسب الفعل إلا "لذي نفس" وإرادة وقدرة، وما ذهب إليه "الفلاسفة" من أن النار هي الفاعل للإحتراق قول مجاني لا برهان لهم عليه سوى "المشاهدة" وتلك لا تدل إلا على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به (فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به) (16) ولما ادعت "الفلاسفة" (على لسان الغزالي) أن الاقتران تلازم بالضرورة وأن إيجاد المسبب ملازم لوجود المسبب مثلما أن النار تحرق القطن لا محالة، إذ ليس في الامكان أن تكف عن فعل الاحتراق من تلقاء ذاتها، ولس هذا فقط بل إن إنكار السببية الحسية يفضي إلى محالات شنيعة منها مثلا: إمكانية تحويل كتاب تركناه في البيت إلى غلام!

أما رد الغزالي على هذا الاعتراض فهو أن النار ليست هي الفاعل، بل في المقدور (الالهي) الأكل دون الشبع، والشرب دون الري، ولقاء النار دون الاحتراق، والعكس صحيح، أن أنه يمكن الشبع دون الأكل، والري دون الشرب والاحتراق دون لقاء النار، وعلى هذا النمط يمكن إدراج دائرة المعجزات.

وهذا لا يؤدي إلى محالات شنيعة وفقدان كل نظام بل: (نقول إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم يعدم كونه لزم هذه المحالات، ونحن لا نشك في هذه الصورة التي أودعتموها، فإن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ونحن الاشعرية] لم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها علي وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه (17).

هذا هو الحل الذي يقترحه الغزالي وتحقيقه أن إمكان الشيء وكونه في المقدور الإلهي فعله ليس من شأنه أن يجعلنا نشك فيه، بل طالما لم ينفذ الله مقدراته نثبت نحن علي عادتنا، لكن هذا الثبات قابل للتغيير، وتلك القابلية تسمح بالقول إنه لا يستحيل علي الله تغييره إذا شاء، إلا أنه من دواعي الإطمئنان، أن الله علمنا أنه لن يغير تلك العادات.

ويجمل بنا هنا، أن نرسم تنقل الغزالي من مفهوم "العادة" إلى مفهوم "التجوز" ومنه إلى مفهوم "الامكان" والقدرة الالهية المطلقة.

فهذا التنقل من مفهوم إلى آخر داخل سياق واحد ينجم عنه خلط خطير بين مستويات الخطاب الديني والفلسفي. وهذا الخلط هو الذي شكل القاعدة الاساسية التي قد

وستترك الكلمة لأبن رشد حتى يبين لنا أن هذا التنقل والخلط «فعل سفسطائي» لا يمت إلى الحكمو بأي صلة.

يبدأ ابن رشد الرد على الغزالي انطلاقاً من الربط الذي قام به هذا الأخير بين السببية والمعجزة فيقول: (أما القول في المعجزة فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، وتجعل مسائل، فإنها مبادئ الشرع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم)(18).

فالفلاسفة حسب ابن رشد لم يتعرضوا للخوض فيما يعتبر مبدءاً من مبادئ الشرع، فالباحث في ميدان الأسس والمبادئ التي يقوم عليها الشرع يحتسبونه مخطئاً تجب عقوبته، إن مبادئ الشرع كسائر مبادئ العلوم. فلا بد من التسليم بها والاقرار بها مبدئياً وإلا فكيف يمكن الخوض فيما سواها مما تستلزمه؟

يقول فيلسوف قرطبة: (أما ما حكاه [الغزالي] في أسباب ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا أعلم احداً قال به إلا ابن سينا)(19). يعني أن الحديث عن أسباب المعجزة لم يتعرض له أحد من الفلاسفة سوى ابن سينا.

بعد هذا يتعرض ابن رشد لمسألة الأسباب والمسببات الحسية فيقول: (إما انكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات، فقول سفسطائي والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك... ومن ينكر ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل)(20).

هكذا يرى ابن رشد أن انكار السببية إذا كان عن قصد فهو قول "سفسطائي" وإذا كان عن غير قصد فهو ناجم عن شبهة وليس، ذلك أن (العقل ليس هو شيء أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها... ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل)(21).

وحتى معرفة علم المنطق «التي تحتج الاشعرية بضرورة تعلمها قبل كل المعارف» فإنها تفرض الاعتراف بالأسباب والمسببات، لأنه مما لاشك فيه عند ابن رشد أن (من يضع أنه لا علم ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً)(22). أما بخصوص الأفعال الصادرة عن الموجودات فمن الضروري حسب فيلسوف قرطبة أن تقع تلك الأفعال فيما يمكن أن يقبل الانفعال. ولذلك لا بد من معرفة ماهو الفعل، وما هو الانفعال: (لأن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات إنما يقع بإضافة ما من الإضافات التي لا تنتهي)(23). فالنار مثلاً إذا دنت من جسم فلا بد أن تحرقه إلا إذا عاقها عائق، لكن العائق لا يسلب من النار صفة الاحراق مادامت تحمل هذا الاسم وتتميز بتلك الطبيعة «أي طبيعة الاحراق».

وبالجملة يرى ابو الوليد «على غرار ارسطو» أن كل الموجودات المحدثه لها اربعة أسباب ضرورية في وجودها. وهي: الفاعلة والمادية والصورية والغائية.

ويقول ابن رشد إن المتكلمين «يعني الاشعرية» (لو علموا أن الطبيعة مصنوعة لله وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الاحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة [والطباع] قد أسقط جزءاً عظيماً من موجبات الاستدلال على وجود صانع

أما فيما يخص "العادة التي بنى عليها الاشعرية دليلهم فيتسائل ابن رشد عما ذا يريدون باسم العادة؟ أهي عادة الفاعل أم الموجودات أم عاداتنا نحن عند الحكم علي هذه الموجودات؟ ثم يجيب: (ومحال أن يكون لله تعالى عادة فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل وتوجب تكرار الفعل منه علي الاكثر، والله عز وجل يقول: {ولن تجد لسنة الله تبديلا}، وإن أرادوا أنها عادة الموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي نفس... فهي في الحقيقة طبيعة. وإما أن تكون عادة لنا في الحكم علي الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلا)(26).

بالنسبة لأبي الوليد فمفهوم العادة إذا مفهوم موه، إذا حقق لم يكن تحتته معني ولا مضمونا في هذا السياق، أما "التجوز" و"الاتفاق" (فلو كان مثلا ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا... لكان لافرق بن أن يخص الإنسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك مما يخص حيوانا من الشكل الموافق لفعله)(27).

وبالجملة - يقول ابن رشد: (فكما أنه من أنكر وجود المسببات مترتبة علي الأسباب في الامور الصناعية أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع الحكيم تعال عن ذلك علوا كبيرا)(28):

كان هذا باختصار شديد(29) هو نقد ابن رشد للسببية عند الاشعرية- ومن الملاحظ أنه لم يركز إلا علي السببية الحسية والطبيعية، أما السببية الالهية فهي أمر مسلم به عند الفلاسفة والمتكلمين كما مر بنا، إلا أن ابن رشد اثناء إثباته للسببية الحسية قد حرص علي أن يبين للأشعرية أن انكارها لتلك السببية ينتج عنه لا محالة خطران فادحان: الأول هو انكار العقل والبرهان ومن ثم انكار المعلومات والعلم ككل. والثاني، وليس بأقل خطورة من الأول فهو انكار الصانع وحكمته تعالى وجل عن ذلك.

أما عن المفاهيم التي وظفها الغزالي والاشعرية في استدلالاتهم فكان موقف ابن رشد منها غنيا عن التوضيح، حيث لم يعد مفهوم "العادة" سوى لفظا موهيا ولم يعد "التجوز" و"الاتفاق" إلا جهلا أو تجاهلا لطبيعة الموجودات،

وكذلك أصبح مفهوم "الامكان" والممكن" يترتب علي الفاعل والاستعداد والقابلية ولم يعد يعني "المقدور الالهي" فقط كما كان عند الاشعرية، وظل "الفاعل" يضم الفاعل الحقيقي والفاعل بالمجاز كما أمست "الإرادة" مقولة "باشتراك الاسم" على المرید الذي ينقصه كمال والمرید الذي لا نقصان فيه.

وليس هذا الضبط للمفاهيم الفلسفية وإفراغها من مضامينها الكلامية سوى مظهر من المظاهر الاساسية وسمة بارزة من السمات المبدئية التي تتسم بها المنهجية الرشدية والتي في الحقيقة تستوجب منا وقفة تأمل من اجل إعادة النظر إلي الفلسفة الإسلامية ككل ولم لا من أجل بناء إستمولوجيا إسلامية جديدة!

من كتاب "بنية العقل العربي" لمحمد عابد الجابري. الطبعة الأولى. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986، غير أننا هنا سوف نركز فقط على الأعرية وخصوصاً على مثلها الكبير. ابي حامد الغزالي ولو كان ينكر ذلك أحياناً. (أنظر "كتابه" تهافت الفلاسفة).

- (2) نعني تماشى والمنطق البشري.
- (3) نعني كل الفلاسفة ماعدى الدهرية.
- (4) راجع كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" لأبن رشد ضمن "فلسفة ابن رشد" دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى بيروت 1982، ص: 105.
- (5) راجع نفس المصدر. ونفس الصفحة الآتية الذكر.
- (6) الكشف عن مناهج الأدلة: م.س. ص: 105.
- (7) تهافت التهافت لأبن رشد، تحقيق سيمان دنيا. دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1981، ج. 1، ص: 99.
- (8) يتفق موقف الاشعرية هذا والموقف الذي تبناه فيما بعد الفيلسوف الانكليزي دافيد هيوم.
- (9) "تهافت الفلاسفة" للغزالي. تحقيق سيمان دنيا. دار المعارف، السبع السادسة، القاهرة 1980.
- (10) تهافت الفلاسفة، نفس المصدر، ص: 239.
- (11) راجع "بنية العقل العربي" م.س. ص: 205 حيث يؤكد الاستاذ الجابري على أن المعتزلة كانوا في الأصل سياقين إلى القول بالتجوز.
- (12) الكشف عن مناهج الأدلة، م.س. ص: 106.
- (13) تهافت التهافت: م.س. ص
- (14) انظر "تهافت الفلاسفة"، ن.م. ص: 237.
- (15) "تهافت الفلاسفة" ن.م. ص: 240.
- (16) تهافت الفلاسفة، ن.م. ص: 241.
- (17) تهافت الفلاسفة: م.س. ص: 245.
- (18) تهافت التهافت، م.س. ص: 245.
- (19) ن.م. ، ص: 774.
- (20) ن.م. ص: 781.
- (21) ن.م. ، ص: 785.
- (22) تهافت التهافت، م.س. ص: 785.
- (23) ن.م. ، ص: 783.
- (24) الكشف عن مناهج الأدلة: ن.م. ص: 105.
- (25) ن.م. ، ص: 105.
- (26) تهافت التهافت م.س. ص: 787.
- (27) الكشف عن مناهج الأدلة: ن.م. ص: 103.
- (28) ن.م. ، ص: 102.