مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (36) العدد (3)2014
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (36) No. (3) 2014

الوعي من اللاموضوعية إلى الموضوعية
(الأشاعرة وابن رشد نموذجاً)

خضر ناصر*

(تاريخ الإيداع 3 / 3 / 2014. قبل للنشر في 27 / 5 / 2014)

□ ملخّص □

يناقش هذا البحث أهم البراهين التي ساقها مفكرو التيار الأشعري حول مسألتين في غاية الأهمية هما: (حدوث العالم، وفكرة السببية) مبرزين أهم مواطن التفكك والضعف في الاستدلالات العقلية التي قدموها، مستعينين بقراءة ابن رشد الذي يعد رائداً للنزعة العقلية في الفلسفة العربية الإسلامية، خاصة وأن معالجة الأشاعرة لهاتين المسألتين مثلت عائقاً أبستمولوجياً واجه العقل العربي الإسلامي، وحال بينه وبين الفهم السببي للطبيعة والكون، وقد استشعر الفيلسوف ابن رشد خطورة غياب الوعي الموضوعي للكون والطبيعة والوجود في الفلسفة العربية الإسلامية وحاول التأسيس لرؤية تعتمد على العقل في محاولة لنقل المجتمع من حالة التسليم اللاهوتي إلى حالة التيقن العلمي.

الكلمات المفتاحية: الجوهر الفرد – الأعراض – المحدث – القديم – القياس – السببية – التأويل.

* قائم بالأعمال – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية– جامعة تشرين– اللاذقية –سورية.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (36) العدد (3)2014
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (36) No. (3) 2014

Consciousness from Non-Objectivity to Objectivity: the Example of Ashaera and Ibn Rushd

Khader Naser*

(Received 3 / 3 / 2014. Accepted 27 / 5 / 2014)

□ ABSTRACT □

This research discusses the most important pieces of evidence put forward by Ash'ari thinkers on two very important issues: formation of the world and the idea of causality. Depending on IbnRushd's reading, the paper also highlights the most important loose and weak points Ash'ari inferences. Ibin Rushd, a pioneer of the intellectual trend in Islamic philosophy, saw in the treatment of these two issues represented an epistemological obstacle faced by Arab-Islamic mind and stood between it and the causal understanding of the universe. The philosopher Averroes sensed the danger of the absence of objective consciousness of the universe and the nature in Arabic and Islamic philosophy. In an attempt transform society from a state of theological submission to one of scientific certainty, he tried to lay the ground for a vision depending on the mind.

Keywords: Atom, Features, Existence, Eternity, Getting across, Causation, Illustrating.

***Academic Assistant, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria.**

مقدمة:

بدأ تساؤل الإنسان عن منشأ الكون منذ تأمله أول مرة، وحاول جاهداً أن يقدم إجابات لتلك التساؤلات، فخرجت إجاباته متسقة مع إطارها الزماني والمكاني، منسجمة مع منظومة القيم الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعلمية.

وقد حاول الفكر الديني أن يقدم تفسيراته وبراهينه أيضاً، إلا أن تلك البراهين والتفسيرات خضعت لتأويلات مختلفة، اتصف بعضها بالاعتماد على النص الديني لخدمة منظومة القيم السائدة، والبعض الآخر اتصف بالعقلانية.

ويمثل الفكر الأشعري تياراً إسلامياً نشأ في ظروف ومناخ سياسي سيطر عليه النزاع من أجل السلطة وانهيار مفهوم الأمة الواحدة، وتنازع التيارات الفلسفية والكلامية من معتزلة وجبرية وخوارج وغيرهم، مشيرين إلى أن هذه المذاهب لم تناصر النزعة العقلية بل من الممكن عدّها عاملاً في إلغاء وإقصاء دور الإنسان.

في المقابل

ولذلك يأتي هذا البحث كمحاولة في تبيان حقيقة الوعي لدى الأشاعرة وابن رشد وموقف كل منهما من العقل، من خلال دراسة تفسيراتهم للكون، والقياس الذي استخدمه كل من الأشاعرة وابن رشد.

مما سبق تتبدى إشكالية البحث في الإجابة عن السؤال الآتي: ما هي طبيعة الوعي لدى كل من الأشاعرة وابن رشد، وبماذا اتصفت أفكارهم الأساسية حول علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الله بالعالم، وبالتالي علاقة الإنسان بالعالم؟

أهمية البحث وأهدافه:

تنبع أهمية البحث مما يأتي:

يعدّ محاولة في دراسة موقع الإنسان من العالم كعنصر فاعل ومفسر للطبيعة بوصفه الكائن العاقل، والطبيعة بوصفها المجال الرحب ليمارس الإنسان عقلانيته من خلالها.

. تبيان مواطن الخلط في الفهم الأشعري للنص مبينين كيف استطاع ابن رشد أن يكشف مواطن الخلل وعدم الاتساق في التسلسل الدلالي والقياس العقلي في البرهان الأشعري.

ويهدف هذا البحث إلىالإجابة عن التساؤل حول موقف الأشاعرة من القياس العقلي، وفيما إذا اعتمدوا الالتزام بالقواعد العقلية التي يجب الأخذ بها للاستدلال وذلك بالمقارنة مع ابن رشد.

منهجية البحث:

تم استخدام المنهج التاريخي، كونه يتناسب مع موضوع البحث، فدراسة ما جاء به الأشاعرة وفق المنهج التاريخي يساعدنا في الكشف عن أبعاد النص الأشعري ومضامينه والنقد الذي وجهه ابن رشد للأشاعرة.

1 –مسألة حدوث العالم:

ينطلق أبو الحسن الأشعريفي محاولة إثباته لحدوث العالم من دليل الخلق والصنعة، حيث يقول ((الإنسان إذا فكر في خلقته من أي شيء ابتدأ وكيف دار في أطوار خلقته طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة عرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته وينقله من درجة إلى درجة ويرقيه من نقص إلى كمال علم بالضرورة أن له صانعاً قادراً

عالماً مريداً، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور أثار الاختيار بالفطرة وتبين آثار الإحكام والإتقان في الخلقة))[1].

هنا يريد الأشعري أن يقول أنه ليس من المعقول أن ينتقل الإنسان في أدوار حياته المختلفة بذاته والدليل على ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يخلق لنفسه حاسة، ولا أن يضيف لجسمه عضواً جديدا، فكيف وهو في حال النطفة يستطيع أن يحول بذاته إلى مضغة ثم إلى لحم ودم ويصير بعد ذلك بشراً سوياً.

ولذلك لا بد من القول أن كائناً آخر هو الذي نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه، وما يقال بالنسبة إلى الإنسان يقال بالنسبة لغيره من الكائنات، فالعالم إذاً كله بحاجة إلى من يدبره ويسير به إلى الغاية من وجوده.

وينفي الأشعري أن تكون النطفة قديمة للدليل الذي ينقله الشهرستاني بقوله ((ذلك محال لأن النطفة تقبل الانتقال والتغير ويطرأ عليها سمات الحدوث بل هي لا تخلو من تلك السمات أصلاً وما لم يسبق المحدث يكون محدثاً مصنوعاً، وما يقال في النطفة يقال في غيرها من الأجسام لأنها لا تخلو كذلك من الانتقال والتغير أو جواز طريان الانتقال والتغير وما كان كذلك فهو محدث، وإذن فالعالم بجميع أجزاءه محدث ويستتبع ذلك إلى جانب احتياجه إلى ناقل ومدبر ويحتاج إلى موجد يوجده من العدم وهذا الناقل والمدبر هو سبحانه وتعالى))[2].

وكما أن الموجودات يستحيل ان تكون قديمة للدليل الذي سبق، فإن الإرادة الإلهية التي أوجدتها يستحيل أن تكون محدثة. أما دليل الأشعري على استحالة كون إرادة الله محدثة فهو ما يورده في كتاب الإبانة من أن العالم محدث بإرادة قديمة لأن تلك الإرادة لو كانت محدثة لخضعت لزمان لم تكن قبله موجودة، أي أن ذلك سيجعل الذات الإلهية عرضة للحوادث، وفي هذا نجد الأشعري يقول((ولا يجوز أن تكون إرادة الله محدثة مخلوقة، لأن من لم يكن مريداً حتى أراد لحقه النقصان))[3].

ويختصر الشيرازي دليل أبي الحسن مبيناً أنه دليل المتكلمين جميعاً لتنزيه الله عن الحدوث وإثبات ما وصف به نفسه من أنه قديم فيقول ((ثم يعتقدون أن الله عز وجل قديم أزلي أبداً كان وأبداً يكون، لأنه لو كان محدثاً لافتقر إلى محدث آخر؛ وذلك المحدث إن كان محدثاً افتقر إلى محدث آخر ويؤدي ذلك إلى التسلسل وعدم التناهي وذلك محال))[4].

أما بالنسبة لإثبات الصانع فلا خلاف بين الأشاعرة والفلاسفة على وجود صانع لهذا العالم. والخلاف يكمن في إسقاط أدلة وجود صانع للعالم وبالتحديد دليل الخلق والإبداع على نتائج لا تمت بصلة وغير متضمنة في هذه المقدمات، وهذا ما سينتقده ابن رشد لاحقاً، فوجود صانع للعالم لا يحيل ضرورة إلى كون العالم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ وأعراض متغيرة وغير ذلك من مقولات.

ولكن ما هو العالم الحادث الذي يقول به الأشاعرة، مم يتألف وهل يستند إلى الوحدة أم الكثرة؟ وكيف تنشأ أجسامه المركبة؟ وكيف تنحل أجسامه البسيطة؟

يقول أبو الحسن الأشعري ((إن العالم مؤلف من أجسام، وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض ولما كانت الأعراض ملازمة للجواهر بحيث لا يمكن أن توجد الجواهر بدون أعراض أو الأعراض بدون جواهر، ولما كانت

---

[1] – الشهرستاني. الملل والنحل (بيروت: دار المعرفة، 1993)، ص107.

[2] . الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة المثنى: بغداد، د.ت، ص11.

[3] – الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون: بيروت، د.ت، ط1، ص46.

[4] – الشيرازي، أبو الحسن، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، وزارة الأوقاف: القاهرة، 1999، ص116.

الأعراض متغيرة والمتغير حادث ولهذا لزم أن تكون الجواهر أيضاً حادثة، إذن فالأجسام هي مؤلفة من جواهر وأعراض حادثة مخلوقة ومن ثم فالعالم مخلوق محدث))[5].وهذا يعني أن هناك جوهر وهناك عرض، والأعراض ملائمة للجواهر والأعراض تلك لا تبقى زمانين فهي محدثة وطالما هي ملازمة للجواهر فالجواهر إذن محدثة مثلها لأن ما ينفك عن المحدث فهو محدث مثله. ويسوق الأشعري دليلاً آخر على لزوم حدوث الجواهر خلاصته أن الجواهر ليس بإمكانها أن تتبدل بذاتها، لذا لا بد من افتقارها لمحرك يصرفها على الوجه الذي يشاء.

وفي هذا يقول الأشعري ((إننا لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل من أحد أمرين إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو لا مجتمعة ولا مفترقة أو مجتمعة ومفترقة معاً، أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق، وهي بذاتها لا تجتمع ولا تفترق لأن حكم الذات لا يتبدل وهي تبدلت، فإذن لا بد من جامع فارق فيترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث))[6].

ولا شك أن الأشعري أراد أن يؤكد شمول الإرادة وشمول العلم وشمول القدرة الإلهية للموجودات ولا يتحقق ذلك إلا إذا كانت الموجودات متناهية، وتنتهي إلى حد فيشملها العلم المحيط والقدرة المحيطة والإرادة المحيطة. ويستند الأشعري إلى الكتاب والسنة في القول بوجوب التناهي والبداية في الأشياء كالحركة والزمان والعلة والمعلولات وانقسام الجسم إلى نهاية لا انقسام بعدها لقوله تعالى((وكل شيء أحصيناه في إمام مبين))[7] ، ويشير العلاف إلى أن الأشعري عدّ أن ((الإحصاء لا يحيط إلا بما له نهاية فيجب أن تكون أجزاء الجسم متناهية في عددها))[8].

وتعتبر نظرية الجزء الذي لا يتجزأ الأساس الذي تقوم عليه النظرة التحليلية للوجود عند الأشاعرة، وتعد من أهم المستندات التي تنطلق منها براهين الأشاعرة على مسألة حدوث العالم.

2 – نظرية الجزء الذي لا يتجزأ عند المتكلمين:

يذهب محمد علي أبو ريان للقول بأن ((العالم الطبيعي يتكون من جواهر وأعراض والأولى محل الثانية، أي أن الجواهر هي محل التغيرات أو الكيفيات التي تحدث، ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات العالم المحسوس، والذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها بقاء مكاني مع ما لها من خصائص ثابتة، فلا يماس الجزء جزءٌ آخر، وعلى هذا فهي متمايزة غير متصلة، كما أن الأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها أيضاً بقاء زماني، فإذا كان المكان مجموع ذرات فإن الزمان كذلك هو مجموع أنات منفصلة والعرض لا يبقى زمانين))[9].

ولكن كيف وظف الأشاعرة تلك النظرية في إثبات وجود الصانع والاستدلال على حدوث العالم أيضاً؟

يختصر دي بور هذا التوظيف عند الأشاعرة بقوله ((إن ما ندركه في هذا العالم هو أعراض تظهر وتختفي في كل لحظة ومحل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة لأنها محل للمتغيرات في داخلها أو خارجها، وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة لأن القديم لا يتغير وإذا كان كل شيء في العالم متغيراً فهو حادث ومخلوق لله، فمن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ نستدل بتغير الموجودات كلها على وجود الخالق))[10].

---

[5]. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص11.

[6] . الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص11.

[7] . سورة يس، الآية 62.

[8]. شرف، جلال، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف: مصر، 1975، ص65.

[9]. أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية: القاهرة، 1973، ص254.

[10] . دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة: مصر، 1948، ص120.

وينتقد ابن رشد هذا الاستدلال بحدة كما سنرى لاحقاً، لأن هذا الدليل لا يطابق قواعد القياس المنطقي من عدة أوجه سنذكرها فيما بعد. أما الباقلاني تلميذ أبي الحسن فقد نفى كون العالم صادر عن طبيعة من الطبائع، ويستدل على ذلك بطريقة لا يبتعد فيها كثيراً عن منهج أستاذه الأشعري ولكنه يسلك سلوكاً تسلسلياً لينطلق من مقدمات خاطئة يدلل على استحالتها وبالتالي يثبت صحة نقيضها، فالطبيعة المقصودة عنده إما أن تكون معنىً موجوداً أو معنىً معدوماً فإن كانت معدومة فهي ليست بشيء لأن العدم لا يجوز أن يفعل شيئاً.

ولذلك نجد الباقلاني يقول

أما الكثرة فهو يعرفها ((فإن قال قائل لم أنكرتم أن يكون صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها؟؟ قيل له أنكرنا ذلك لأن الطبيعة لا تخلو أن تكون معنى موجوداً أو معنى معدوماً ليس بشيء، فإن كانت معدومة ليست بشيء لم يجز أن تفعل شيئاً وأن يكون منها شيء أو ينسب إليها شيء، لأنه لو جاز ذلك جاز وقوع الحوادث من كل معدوم وعن كل معدوم لأن ما يقع عليه هذا الاسم فليس بذات))[11].

أما أن كانت تلك الطبيعة معنىً موجوداً فإنها ستكون إما طبيعية قديمة أو محدثة، فإذا افترضنا أنها طبيعة قديمة فإن الحوادث عنها ستكون قديمة ولكن الحوادث لا يصح أن تكون قديمة لأن ذلك يناقض تعريفها بأنها محدثة. أما لزوم كون الحوادث قديمة بقدم الطبيعة التي نشأت عنها فذلك لأن طبيعة الشيء والطبائع الصادرة عنه ستكون واجبة الوجود في القدم كوجود الماء مثلا يلازم دائماً سائلاً.وهنا يقول الباقلاني((وإن كانت الطبيعة التي نسب إليها السائل حدوث العالم وعلقه بها معنىً موجوداً لم تخل تلك الطبيعة الموجبة عندهم لحدوث من أن تكون قديمة أو محدثة، فإن كانت قديمة وجب أن تكون الحوادث الكائنة عنها قديمة لأن الطبيعة لم تزل موجودة ولا مانع من وجود الحوادث الموجبة عنها فيجب وجودها مع الطبيعة في القدم كما يجب اعتماد وجود الحجر مع وجود طبعه))[12].

ويعد الباقلاني النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة ، ولكن كيف وظف الباقلاني تلك النظرية في إثبات حدوث العالم؟

يذهب الباقلاني للقول ((وأن يعلم أن العالم محدث وأنه لا ينفك علويه وسفليه من أن يكون جسماً مؤلفاً أو جوهراً منفرداً أو عرضاً محمولاً وهو محدث بأسره، والدليل على ثبوت أعراضه تحرك الجسم بعد سكونه وتفرقه بعد اجتماعه وتغير حالاته وانتقال صفاته، فلو كان متحركاً لنفسه ومتغيراً لذاته لوجب تركه في حال سكونه وتغيره واستحالته في حال اعتداله وفي بطلان ذلك دليل على إثبات حركته وسكونه وألوانه وأكوانه وغير ذلك من صفاته لأنه إن لم يكن كذلك لنفسه وجب أن يكون لمعنى ما تغير عن حاله واستحال عن وصفه))[13].

ويرى الباقلاني أن هناك تلازم ضروري بين الأجسام والأعراض، لأن الجسم لا يخلو في جميع حالاته من أعراض تلازمه أو بقول آخر جميع أنواع التغير المختلفة التي لا تنفك عنه وهذا ما يدل على حدوث الأجسام عنده.

ولذلك نجده يقول ((والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث، ولم تخل منها لأننا باضطرار نعلم أن الجسم لا ينفك من الألوان ومعاني الألوان ومن الاجتماع والافتراق وما لا ينفك من المحدثات ولم تسبقه كان محدثاً لأنه إذا لم يسبقه كان موجوداً معه في وقته أو بعده، وأي ذلك وجد وجب القضاء بحدوثه وأنه معدوم قبل وجوده))[14].

---

[11]– الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية: بيروت، 1987، ص53.

[12]– المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

[13]– الباقلاني، الإنصاف، تحقيق محمد الكوثري، المكتبة الأزهرية: مصر، 2000، ص17.المرجع السابق ، الصفحة نفسها

[14]– المرجع السابق، نفس الصفحة.

ولكن لماذا لا يصح أن يكون الانتقال والتغير في الجسم ناشئاً عن طبيعة في ذاته هي علة انتقاله وتغيره؟

يرى الباقلاني أنه ليس هناك من مرجح للجسم بكيفية انتقاله على نحو معين من وجه لآخر وأن ليس ثمة مفر من الاعتراف بلزوم كون إرادة ومشيئة عاقلة اقتضت حدوثه على وجه معين دون وجه آخر.

يقول الباقلاني ((وأن يعلم أن للعالم محدثاً أحدثه والدليل على ذلك وجود الحوادث متقدمة ومتأخرة مع صحة تأخر المتقدم وتقدم المتأخر، ولا يجوز أن يكون ما تقدم منها وتأخر منها متقدماً ومتأخراً لنفسه، لأنه ليس التقدم بصحة تقدمه أولى من التأخر بصحة تأخره، فوجب أن يدل على فاعل فعله وصرفه في الوجود على إرادته وجعله مقصوراً على مشيئته يقدم منها ما شاء ويؤخر منها ما شاء))[15].

مما سبق يتبين لنا كيف نفى الأشاعرة أن يكون العالم قد صدر عن طبيعة، أو أن يكون قديماً مساوقاً لطبيعة قديمة، ولكن ماذا لو كان العالم قديم مساوق لفاعل قديم عاقل مريد؟وإذا كان ذلك الموجد قديم والعالم محدث فكيف صح صدور المحدث عن ذلك القديم ولا يصح عندهم عن طبع قديم في ذاته أو بالتسلسل؟

إن الاختيار والإرادة لزمن الحدوث هو الذي يبرر لا – استحالة صدور الحوادث عن ذلك القديم، إلا أن الوجود ليس وجوداً إلزامياً على الله بمجرد إرادته سبحانه وتعالى لأن الإرادة تنفي الجبر.

يقول الجويني تلميذ الباقلاني ((فإذا قيل العالم قديم وموجبه مؤثر مختار قلنا هذا باطل قطعاً فإن القديم يستحيل أن يكون ثبوته بإرادة إذ الموقع المخصص الذي لم يكن فكان هو المراد فأما ما لم يزل واقعاً فيستحيل ارتباط كونه بإرادة في الإيقاع))[16].

هنا نتسائل: كيف يتم الترابط بين إرادة الله في الإيجاد ووقوع الفعل بمقتضى الإرادة؟ إن ذلك الترابط عند الأشاعرة ليس مباشراً بل هو وجود محدث بإرادة قديمة، يقول الغزالي ((بم تنكرون على من يقول أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وان يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك أو أنه في الوقت الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك فما المانع من هذا الاعتقاد))[17].

إذاً فإرادة الخالق قديمة اقتضت حدوث العالم حين حدوثه وحدوث الحوادث كلها عند حدوثه، وهذا ما يؤكده الباقلاني في قوله ((نحن لا نزعم أن القديم سبحانه قادر بقدرة في الأزل على أن تكون الافعال مع القدرة وإنما نقول أنه قادر على أن يستأنف أفعاله وعلى أن يحدثها في زمان كانت قبله معدومة))[18] فالاختيار للمريد هي العلة الأساسية لجواز تأخر الحدوث عن الإرادة.

إذاً يتفق كل من الباقلاني والجويني وكذلك جميع الأشاعرة في إثبات الاختيار مع الإرادة وصدور الحوادث عن إرادة قديمة، ونلاحظ مما سبق أن الأشاعرة ركزوا على الإرادة الإلهية فقط ودورها في جواز حدوث العالم عن قديم وأقصوا كل إمكانيات تواجد تصورات مخالفة لهذا الرأي مع العلم أن العقل لا ينفي أن يكون العالم ككل قديم انطولوجياً وفي الوقت ذاته مساوقٌ لفاعل قديم يتصرف فيه ويدبر شؤونه. ومتأولين للنصوص القرآنية التي تفيد وجود المادة قبل وجود العالم على ما هو عليه كما سيرد عليهم ابن رشد فيما بعد.

---

[15]– المرجع السابق، نفس الصفحة.

[16]– الجويني، العقيدة النظامية، تحقيق الكوثري، المكتبة الأزهرية: مصر، 1992، ص16.

[17]– الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المعارف: مصر، 1972، ط5، ص96.

[18]– الباقلاني، التمهيد، ص54.

لقد رأى الأشاعرة ان العالم محدث، ولزوم قدم صانعه مع نفي قدم العالم بقدم صانعه، وهذا النفي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنفيهم للسببية، بل هو القاعدة التي يقوم عليها نفيهم للسببية.

3 . نفي السببية عند الأشاعرة واعتماد العادة بديلاً:

يعد نفي القاعدة السببية مبدأ من مبادئ الأشاعرة، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذي يبدو لنا في الكون لاستطاع ذلك، وبدل العالم بأن يخلق عرضاً بدلاً من عرض وهذا ما يسمى المعجزة، وهذا يعني عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، ولذلك نجدهم يؤكدون العلة الأولى (الله) ولا يعترفون بالعلل القريبة ويعتبرونها مجرد وهم، فالله هو خالقها وخالق ما يظهر لنا من أعراضها. يقول الجويني ((فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى لا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به وما تفرد الرب بالاقتدار عليه))[19].

ولكن إلى أي مدى يمكننا تأكيد نفي الأشاعرة للسببية؟ وهل أنكروا حقيقة أي علاقة بين المعلولات وعلاتها القريبة وحصروا علتها بالواحد القديم؟

إن موجز رأي الأشاعرة في نفي السببية المطلقة يقوم على ركيزتين أساسيتين:

الأولى هي نفي وجود فعل طبيعي مستقل عن أمر الله، والثانية هي نفي حتمية القانون الطبيعي، ويرى أحد المفكرين أن ((الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن جميع الممكنات مستندة إلى الله ابتداءً بلا واسطة وأنه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء وعلى أساس هذه الفكرة قالوا أنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة وذلك بخلق بعضها عقب بعض))[20]

إذاً فالفاعل هو الله عند الأشاعرة رغم تسلسلهم في الأسباب، هذا التسلسل أخذه المتكلمون عن الفلاسفة من حيث الشكل لا من حيث المضمون حسب ما يرى الجابري ((فإذا كان الجويني قد أخذ عن الفلاسفة فكرة تسلسل الأسباب إلى السبب الأول فهو إنما أخذ الشكل دون المضمون، وذلك أن نظرية الجوهر الفرد التي كان الجويني وغيره من الأشاعرة يفكرون داخلها لا تسمح قط بالقول بالسببية بالمعنى الفلسفي القائم على الاتصال والتأثير، ذلك أنه سواء تعلق الأمر بأفعال الإنسان أو بحوادث الطبيعة فالفعل والتأثير عندهم من عند الله))[21]

ويقول الأشاعرة أن علاقة الظاهرة بالسبب المؤدي إليها علاقة اقتران تحصل على سبيل الجواز لا الحتم، لأن الفاعل الحقيقي هو الله والحتم على الله باطل عندهم لأنه مريد مختار، وأما ما نراه من تكرار حصول الظاهرة فهو ليس سوى مستقر العادة فيها. وأما ما نراه من تكرار حصول الظاهرة فهو ليس سوى مستقر العادة فيها، ويقول الغزالي أبرز مفكري الاتجاه الأشعري ((الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن نفي الآخر فليس من الضرورة وجود أحدهما ووجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب، الشبع والأكل، الاحتراق ولقاء النار))[22]. إذاً فالغزالي يقر صراحة بنفي السببية بل إن السببية الحقيقية عندهي بين الشيء والإرادة الإلهية مباشرة. ولم يكن الباقلاني أقل تعصباً لمفهوم العادة من الغزالي، شأنه في ذلك شأن جميع الأشاعرة إذ يقول الباقلاني ((فأما ما يهذون – يقصد معتقدو السببية – من أنهم يعلمون حساً واضطراراً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة

---

[19] – الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي: مصر، 1950، ص187.

[20] – العراقي، محمد عاطف، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف: مصر، 1976، ط3، ص68.

[21] – الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1992، ص202.

[22] – الغزالي، تهافت الفلاسفة،ص239.

النار وشدة الشراب فإنه جهل عظيم وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه سكراناً أو محترقاً عما كان عليه فقط))[23].

هنا يتبادر لأذهاننا التساؤل الآتي: إن لم تكن النار هي علة الاحتراق فما هي العلة الحقيقية له؟ يستدرك الباقلاني بقوله ((فأما العم بأن هذه الحالة الحادثة المتجددة من فعل من، فإنه غير مشاهد بل مدرك بدقيق الفحص والبحث، فمن قال أنه من قديم مخترع قادر وهو الحق الذي نذهب إليه))[24].

إذن فالنار ليست علة الاحتراق فالله هو العلة وما يخدعنا ويظهر لنا النار على أنها علة إنما هو تكرار مشاهدة الاحتراق عند وجود النار فليس هناك وجوب إنما عادة ذهنية فحسب، يقول الباقلاني ((إن ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ول وجوباً وإنما هو يجري مجرى العادة بمعنى وجوده وتكراره على طريقة واحدة))[25].

ويقدم الغزالي مثالاً يوضح فيه معنى العادة أبلغ توضيح فيقول ((الاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقاة النار فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار))[26].

أما الباقلاني فيقدم دليلاً غاية في التهافت مفاده أننا إذا سلمنا جدلاً بوجود المعلول عند وجود العلة لزمنا من ذلك أن نسلم بكثرة المعلولات عند كثرة العلل ((ومما يدلل أيضاً على إبطال قولهم بفعل الطبائع علمنا بوجوب وجود كل معلول بعلة كلما وجدت العلة وتكررت كلما وجد مثلها ووجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها على قول من أثبت السبب والمسبب))[27]. هنا يريد الباقلاني أن يقول أنه إذا كان "س" هو علة "ع" فإن زيادة "س" ستؤدي إلى زيادة "ع" ولكن المشاهد ليس ذلك، ويستطرد الباقلاني مثاله ذلك فيقول ((فكان يجب أن يزيد الزرع أبداً وينمو وإن بلغ حد النهاية في مستقر العادة إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس حتى يزيد أبداً وينمو وأن توجب له هذه الأمور الزيادة في غير إبان الزرع وحينه كما توجب ذلك في وقت عادة خروجه، وفي علمنا أن السقي والتسميد يعود بتلفه إذا بلغ مقدارً ما، وأنه لا يوجب له في ذلك غير حين نمائه دليل على سقوط ما قالوه))[28].

أي أن الباقلاني يرى أنه إن كان الماء والتسميد للزرع هو علة نمائه لوجب زيادة نمائه بزيادة التسميد والري ولوجب نمو الزرع مع تلك الشروط حتى لو لم يكن وقت نموه المعتاد، إلا أن الملاحظ أنه إذا أكثر التسميد فسد الزرع ويستنتج من ذلك أن السماد ليس علة نمو الزرع بل إن العلة الأولى والأخيرة والمباشرة هي الله.

أما الغزالي فيسوق دليل الاحتراق الحادث بالمشاهدة عند ملاقاة النار للقطن فيقول ((نقول فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار))[29].

وكذلك يجوز الغزالي الاحتراق في القطن دون ملاقاة النار، ويذهب إلى أبعد من ذلك فيطالب الطبائعيين من الفلاسفة بتقديم دليلهم على أن النار هي علة الاحتراق حيث لا تكفي مشاهدة النار بقرب القطن لنبرهن أن النار علته فذلك لا يبرهن إلا على أن الاحتراق قد حدث عند النار وليس بسبب النار، يقول الغزالي ((فما الدليل على أنها –

---

[23]– الباقلاني، التمهيد، ص62.

[24]– المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[25]– الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، تحقيق: ريتشارد مكارثي، المكتبة الكاثوليكية: بيروت، 1958، ص35.

[26]– الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص239.

[27]– الباقلاني، المتهيد، ص61

[28]المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[29]– الغزالي،تهافت الفلاسفة، ص240.

يقصد النار – الفاعل وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول – حصول الاحتراق – عندها ولا تدل على الحصول بها))[30].

بل إنه يغالي في التعصب لمفهوم العادة حيث يرى أن قيام الميت وكتابته لكلمات منظومة وهو لا يزال ميتاً أمراً ليس بمستحيل على الله ولكنه مستنكر من البشر لإطرادالعادة بخلاف ذلك، فنجده يقول ((وأما تحريك الله تعالى يد الميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار، وإنما هو مستنكر لإطراد العادة بخلافه))[31].

ويستكمل ابن ميمون ما جاء به الغزالي حيث يقو ((وقالوا – يقصد الأشاعرة –أن الإنسان إذا حرك القلم فما الإنسان حركه لأن هذا التحرك الذي حدث في القلم هو عرض خلقه الله في القلم وكذلك حركة اليد المحركة للقلم عرض خلقه الله في اليد المحركة، وإنما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم، لا أن لليد أثراً بوجه ولا سبباً في حركة القلم وإنما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم لأن العرض لا يتعدى محله))[32].وأبلغ توضيح لعقيدة العادة عند الأشاعرة النص الذي أورده ابن تيمية على لسان الهروي الأنصاري وهو من علماء الأشاعرة الكبار إذ يقول ((ليس في الوجود شيء يكون سبباً لشيء أصلاً ولا شيء جعل لأجل شيء ولا يكون شيء بشيء، فالشبع عندهم لا يكون بالأكل، ولا العلم الحاصل بالقلب بالدليل، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق والنصر له سبب أصلاً لا في نفسه ولا في نفس الأمر بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادثن ويصدر مع الآخر مقترناً به اقتراناً اعتيادياً أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر يجعل أحدهما أمارة وعلماً ودليلاً على الآخر، بمعنى أنه إذا أحد المقترنين عادة كان الآخر موجوداً معه))[33].

ولكن لماذا كل هذا التعصب لنفي السببية؟ إن الأسباب كثيرة وأهم تلك الأسباب ما أورده ابن رشد من أن جملة الدوافع التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالتجويز هو ((الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية والخوف من أن يدخل عليهم في القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي))[34].

4 . النقد الرشدي لمسألتي نفي السببية وحدوث العالم:

يفرد ابن رشد في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" لإبراز خصائص الوعي الموضوعي والانتصار للنزعة العلمية من خلال تصديه للرؤية اللاموضوعية للعالم عند الأشاعرة فبالإضافة لتفنيده للحجج التي قامت عليها هذه الرؤية فقد عرض آراؤه التي يمكننا اعتبارها تأسيساً للنزعة العقلية الموضوعية وتعتبر أراؤه في هاتين المسألتين مفتاحاً للفهم الموضوعي عند ابن رشد.

أ . نقد ابن رشد لأدلة الأشاعرة في مسألة حدوث العالم:

يصف ابن رشد الطريقة التي بنيت عليها آراء الأشاعرة في حدوث العالم وإثبات الصانع ونفي السببية بأنها طريقة لا توافق الشرع ولا البرهان العقلي كما وصفها في كتابه مناهج الأدلة أو كما وصفها في كتاب فصل المقال بأنها سفسطائية لأنها تجحد كثيراً من الضروريات ولا توافق الجمهور من العامة ولا العلماء من الخاصة، وفي هذا يقول

---

[30] – المرجع السابق، ص240.

[31] – المرجع السابق، ص243.

[32] – ابن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق د. حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة، د.ت، ص204.

[33] – ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد سالم، دار الكتب العلمية: بيروت، د.ت، ص91.

[34] – ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ط1،ص170.

((وطرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم فيها لا – مع الجمهور ولا – مع الخواص أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص فلكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان))[35].

ويتمثل نقد ابن رشد بثلاث مبادئ أساسية:

المبدأ الأول: يبين ابن رشد فيه أن لا موجب لتكفير من لا يعتقد بحدوث العالم من الفلاسفة لأن الأمر ينطوي على شبهة عظيمة لا يجوز تكفير أحد لمجرد الاعتقاد بخلافها وهذه الشبهة سنوردها لاحقاً.

المبدأ الثاني: يبين فيه ابن رشد أن لفظ الحدوث بدعة في الدين لا يطابق ألفاظ القرآن الدالة على التكوين وان المتكلمين مبتدعون متأولون غير ملتزمين بضوابط الفهم اللفظي واستنباط المعنى الشرعي بالإضافة إلى أنهم مصرحون بما لا يجوز التصريح به أمام العوام.

المبدأ الثالث: ينتقد فيه ابن رشد نظرية الجوهر الفرد التي اعتمدها الأشاعرة في إثبات حدوث العالم وحتى في إثبات صانع العالم لأن تلك النظرية لا تستند إلى مقدمات صحيحة ولا توافق قواعد القياس العقلي كما أنها ليست من البراهين التي اعتمدها الشرع في إثبات ما يريد إثباته.

يعرض ابن رشد إذاً لمسألة حدوث العالم بين الأشاعرة والفلاسفة موضحاً نقطة الاختلاف الجوهرية في موضوع الحكم وما هو مختلف عليه حقيقة بحدوث أو بقدم، حيث يرى أن الموجودات على ثلاثة أصناف، وأن الاختلاف بالحكم بالحدوث أو بالقدم يرجع إلى التسمية عند أحد الأصناف حيث الاتفاق قائم بين كلا الطرفين علىالتسمية المسمى بها كلا الصنفين الآخرين، فالصنف الأول هو الأجسام المحسوسة من هواء وماء وحيوان ونبات...الخ وهذا لا خلاف على حدوثه بين الأشاعرة والفلاسفة، وفي هذا يقول ابن رشد ((فأما الطرف الأول فهو موجود وجد من شيء غيره عن شيء أي عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعني على وجوده وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس))[36].

هذا الصنف الأول من الموجودات الذي لا خلاف بين الأشاعرة وأي من الفلاسفة محدث أو على تسميته بالمحدث. أما الصنف الآخر المقابل للصنف الاول وهو الصنف الذي يتفق كلاً من الفلاسفة والأشاعرة على تسميته بالقديم، وإذا كانت وسيلة إدراك الصنف الأول هي الحس فهذا الصنف يدرك بالبرهان ويصف ابن رشد هذا الصنف بأنه ((لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان وهذا ايضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تعالى))[37].

إذاً فالاتفاق قائم على تسمية القديم وتسمية المحدث مع وصف ماهيتها وإدراك حدوث المحدث والبرهان على قدم القديم، أما الصنف الثالث وهو العالم بأسره فهو مختلف في تسميته بين قائل بمحدث وقائل بقديم، ويرى ابن رشد أن هذا الصنف له ثلاث سمات أساسية فهو: لم يكن من شيء، ولم يتقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء.

---

[35] – ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1997، ص122.

[36] ابن رشد، فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص104.

[37] – المرجع السابق، الصفحة نفسها.

يقول ابن رشد ((وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء – أعني عن فاعل – وهذا هو العالم بأسره))[38].

ويرى ابن رشد أن هذه السمات الثلاث لهذا الموجود متفق عليها وأن الخلاف يقع في مسألة واحدة وهي الزمان الماضي هل هو متناه أم غير متناه؟

يتفق المتكلمون مع الفلاسفة في ان الزمان هو عدد الحركات ولذلك لا يمكن أن يكون الزمان متقدم عليه أما الزمان المستقبلي فهو أيضاً غير متناه بينما الفلاسفة انقسموا لأنهم يقولون بالحياة الأخرى والخلود، أما بالنسبة للزمان الماضي فالمتكلمون يرون أنه متناه بينما الفلاسفة انقسموا إلى قسمين فبعضهم قال بأنه متناه وهو أفلاطون وبعضهم قال بأنه غير متناه وهذا رأي أرسطو، ويخلص ابن رشد إلى التوفيق بين مختلف الأطراف ليصف هذا الموجود بأنه الذي هو العالم بأسره بأنه يحمل شبهاً من القديم وشبهاً من الحادث فهو ليس بمحدث على الإطلاق لأن كل محدث فاسد بالضرورة وليس قديماً بالمطلق – يعني بذاته – لأن القديم لا علة له إلا أن ذلك لا ينفي كون العالم قديماً عنده وهذا ما سيتضح لاحقاً، ويطلق عليه أفلاطون اسم "المحدث الأزلي" والأزلي هو ما لا انتهاء له أما القديم فهو ما لا ابتداء له لأن مقارنة الزمان للعالم عند أفلاطون تتطابق مع رؤية المتكلمين مع نه متناه في الماضي أزلي في المستقبل، ويجب التنبه هنا إلى الفرق الجوهري في مسألة القدم حيث يجب التفريق بين القديم بذاته والقديم المتجدد المتغير فالقديم بذاته هو الله أما القديم المتجدد المتغير فهو العالم بأسره وهو رأي ابن رشد الذي يقول ((فهذا الوجود الآخر الأمر فيه بين من أنه قد أخذ شبهاً من الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سمي قديماً ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سمي محدثاً، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً فالمحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيق ليس له علة))[39].

والغاية التي يرنو إليها ابن رشد من كل ذلك تبيان المضمون الحقيقي لمذهب كل من المتكلمين والفلاسفة في مسألة العالم بأسره وأن كلاً من المذهبين لا يختلفان إلا بالتسمية فقط مع الاشتراك في القول بصفات كل من الموجودات وأن ليس هناك من داع لتكفير المتكلمين للفلاسفة لأن الأمر لا يعدو الاختلاف ولا يصل لمرحلة التقابل التي هي أقصى حدود التباعد بين المذاهب، يقول ((فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أي أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسألة، اعني أن اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك))[40].

كما أنه ليس هناك من دليل في القرآن يفيد ظاهره قطعاً بأن الله كان موجوداً مع العدم بل على العكس من ذلك فالنص القرآني يفيد أن وجوداً كان مع الله لقوله تعالى ((وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء))[41]. وبقوله ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان))[42].

ويستشهد ابن رشد بالآيات السابقة ليثبت أن ظاهر النص لا يفيد بأن العالم خرج من العدم بل أن الله قد خلق من شيء ويرى أن المتكلمين بقطعهم بحدوث العالم هم متأولون للنص غير أخذين بظاهره فكيف يقولون بانعقاد

---

[38] – المرجع السابق، ص105.

[39] – المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[40] – ابن رشد، فصل المقال، ص105 –106.

[41] – سورة هود، الآية 7.

[42] – سورة فصلت، الآية 11.

الإجماع عليه وكيف يكفرون الحكماء مع أن بعضهم قال ما يتفق مع ظاهر النص القرآني، يقول ابن رشد ((فالمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً بحدوث العالم على ظاهر الشرع بل متأولونفإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نص أبداً فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع قد انعقد عليه؟ والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فئة من الحكماء))[43].

ويرى ابن رشد أن طريق البرهان الذي اتبعه الاشاعرة للتدليل على حدوث العالم أو على وجود الصانع ليس من الطرق الموافقة لظاهر الشرع كما أنه ليس من الطرق المناسبة لخطاب الجمهور لأن الطريقة التي سلكها الشرع في تقرير أصوله أمام الجمهور هي الطريق البسيطة بحسب تعبير ابن رشد وهذه الطريق قليلة المقدمات ونتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها، يقول ابن رشد ((فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية فإنا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع وهي الطرق البسيطة، وأعني بالبسيطة: القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها))[44].

ويبدو أن لا خلاف بين المسلمين من فلاسفة ومتكلمين على وجود صانع لهذا العالم إلا أن المشكلة الحقيقة تكمن في قوة الدليل وقطيعته وموافقته للشرع والعقل وبرأي ابن رشد أن الاشاعرة لم يلتزموا بتلك المعايير حينما صاغوا حججهم وأخذوا منحى في الاستدلال يخرج لفظ الشرع عن مقصده ويعقد الدليل وفي الوقت ذاته يدخل في إطار المبتدع في الشرع وتأويل النص على غير المراد به والقول في ما لم يدل به الشرع ولو كان دليلهم صالحاً لخطاب العامة لما غاب ذلك في النص وظهر عندهم. أما في مسألة حدوث العالم فإنهم يذهبون شوطاً ابعد من ذلك حين يكفرون من يقول بخلاف ذلك.

مع العلم أن أدلتهم ظنية احتمالية وليست مما أحكم في القرآن من الآيات بالإضافة إلى أن ظاهر القرآن يخالف النص وعن أي أمة يتحدثون وهل فعلاً خرج الفلاسفة المسلمون من الإسلام حتى يخرجهم الأشاعرة هم وآراؤهم من ذلك الإجماع؟ نعم إنهم يكفرون كل من لم يتفق معهم في نظرتهم تلك وهذا لا يحيل إلى إجماع الأمة بقدر ما يحيل إلى إجماع الأشاعرة وإجماعهم هذا لا يحيل الدليل الظني إلى دليل شرعي.

أما عن ابتداع لفظ الحدوث فإن ابن رشد ينوه إلى أن هذا اللفظ لم يرد بالشرع ولم يصرح به القرآن أمام الجمهور ولا يجوز التصريح بغير التصور القرآني أمام العامة، لأن ذلك يثير مشاكل كلامية قد تشتت الناس عن المعنى المقصود والتصور المشروع في النص القرآني الذي هو الخلق وليس الحدوث كما يسميه الأشاعرة.

أما عن ابتداع لفظ الحدوث فإن ابن رشد ينوه إلى أن هذا اللفظ لم يرد بالشرع ولم يصرح به القرآن أمام الجمهور ولا يجوز التصريح بغير التصور القرآني أمام العامة لأن ذلك يثير مشاكل كلامية قد تشتت الناس عن المعنى المقصود والتصور المشروع في النص القرآني الذي هو الخلق وليس الحدوث كما يسميه الأشاعرة.

ويقر ابن رشد أن التشبيه الوارد في القرآن حول العالم مما يستنبطه الراسخون في العلم وهم من يحق لهم التأويل هو تشبيه يقربه من المحدث في عالم الحس والمشاهدة وأن السر الكامن وراء إخفاء المعنى والإبقاء على التشبيه برأي ابن رشد إنما هو لبيان الاختلاف بين حدوث العالم بأسره وحدوث ما هو مشاهد في الحس، يقول ابن رشد ((ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ولك تنبيهاً منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي

[43]– ابن رشد، فصل المقال، ص106.

[44]– ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، ص161.

في الشاهد وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب فإذن استعمال لفظ الحدوث بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور))[45].

أما في مسألة عدم اتساق أدلة الأشاعرة العقلية لإثبات الجوهر الفرد مع شروط القياس اعقلي نقول أن برهانهم يقوم على ثلاث مقدمات أساسية هي:

الجواهر لا تنفك عن الأعراض = الأعراض حادثة = ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

وينتقد ابن رشد تلك المقدمات وفق الآتي:

المقدمة الأول: القائلة بأن الجواهر لا تنفك من الأعراض:

يقو ابن رشد ((إنهم إن عنوا بالجواهر الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة، وإن عنوا بها الأجزاء التي لا تتجزأ وهذا ما يقصدونه ففيها – أي في هذه المقدمة – شك ليس باليسير وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند))[46].

أي أن الجوهر الفرد ليس معروفاً بنفسه فهو ليس بمعطى حسي، كما أن دليل الأشاعرة على وجوده هو دليل خطابي يقوم على مجرد التمثيل والتشبيه ولكن هذا التمثيل غير صحيح أيضاً فمثلاً حين يقول الأشاعرة بأن سبب كون الفيل أعظم من النملة لأن فيه من الأجزاء أكثر من النملة نكون قد شبهنا الكمية المتصلة بالكمية المنفصلة وأن الأشاعرة ظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة، يقول ابن رشد ((وذلك أن هذا الذي قالوه إنما يصدق في العدد فنقول أن عدداً أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه أعني الوحدات، أما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الكم المتصل أنه أعظم وأكبر ولا نقول أنه أكثر وأقل ونقول في العدد أنه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر))[47].

المقدمة الثانية: القائلة بأن جميع الأعراض حادثة:

يرى ابن رشد أن هذه المقدمة فاسدة أيضاً لأن ما ظهر لنا من الأعراض هو بعضها وليس كلها، فإذا جاز لنا تعميم الحدوث على كل الأعراض بما شهدناه منها حادثاً لجاز لنا أيضاً أن نعمم الحدوث على كل الأجسام بما شهدناه منها حادثاً أيضاً والانتقال بالتالي لتعميم الحدوث على الجواهر وبالتالي نستغني عن فكرة ارتباط الجواهر بالأعراض.

ومن جهة أخرى: كيف لنا أن نحكم على طبيعة الجسم السماوي بالحدوث بما شهدناه في عالم الحس حادثاً والمشكلة تكمن في أن طبيعة الجسم السماوي ليس من قبيل طبيعة الأجسام الأرضية فكيف يجوز لنا أن نعمم ما شاهدناه في عالم الحس على ما ليس بمتناول حسنا وليس بمشاهد وغير معروف بطبيعة وهذا من قبيل قياس الغائب على الشاهد وهذا القياس يشترط فيه أن يكون المقيس والمقياس عليه من طبيعة واحدة كما يقول ابن رشد ((فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطابي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب))[48].

---

[45]– ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص161.

[46]– ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص105.

[47]– المرجع السابق، ص106.

[48]– ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص109.

ويجب التلميح هنا إلى مسألة في غاية الأهمية وهي أن ما قاله ابن رشد هنا يتجسد في الوقت بقياس آخر ففي حين أن ابن رشد عقد المقارنة بين الجسم الأرضي والجسم السماوي إلا أن العلم الحديث كشف على أن الجسم السماوي هو من جنس الأجسام الأرضية ولا يختلفان من حيث التركيب والعناصر.

إلا أنه من الناحية الأخرى وعلى صعيد الميكروفيزياء يتضح لنا أنه لا يمكن قياس الجسيمات الذرية على حركة العناصر المحتوية لها، فعلى سبيل المثال لا يمكننا رصد سرعة وموقع الجسيم الذري في أن واحد كما أن الكوانتم أثبتت أن الطاقة عبارة عن مادة أو سيال... والغرض من كل هذه الأمثلة تبيان أن العلم التجريبي في الوقت الحاضر لا يعمد إلى التعميم ولا إلى إطلاق الأحكام دون المشاهدة المباشرة أو التعميم دون استواء طبيعة المقياس عليه مع المعمم معه، ولذلك إن كان يصح إطلاق لفظ الحدوث على المشاهد مباشرة في عالم الحس من خلال التغيرات الحاصلة به فإن المتتبع لتغيرات المادة لا يتبين بأية حال إن تلك التغيرات تؤدي للعدم.

المقدمة الثالثة: ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث:

يرى ابن رشد أن ما لا ينفك عن عرض معين بذاته فهو حادث مثله كأن نقول أن هذا الجسم لا ينفك عن السواد فلا يمكن أن يكون الحامل لهذا السواد قديماً ويبقى زوال السواد عنه فهو لا ينفك وجوده عن كونه مرتبطاً به.

أما الأشاعرة فإنهم أطلقوا اللفظ ليقولوا ما لا ينفك عن الحوادث متجاهلين بذلك إمكان تعاقب الأعراض على المحل ذاته وينوه ابن رشد إلى أن الأشاعرة قد انتبهوا إلى تهافت هذه المقدمة واستدركوا ذلك بقولهم باستحالة تعاقب أعراض لا نهاية لها في محل واحد لأن ذلك يستلزم تعاقب أعراض لا متناهية قبل حدوث عرض معين وبالتالي استحالة حدوث هذا العرض كأن يقول رجل لآخر لن أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها بذلك لا يمكن أن يعطيه ذلك الدينار أبداً، ويرى ابن رشد أن هذا التمثيل ليس بصحيح لأن الدنانير اللامتناهية واقعة في زمن لا متناه بين زمنين متناهيين زمن الابتداء وهو الوعد بالعطاء وزمن انتهاء هذا العطاء.

أما في مسألة تعاقب الجواهر فلا يصح مثل هذا التمثيل لأن تعاقب الجواهر ليس محصوراً بزمن ابتداء وزمن انتهاء.

أما قولهم بأن العرض الحاصل بين أعراض لا متناهية لا يمكن أن يحصل فهذا ما يرفضه ابن رشد مبيناً الفرق بين الواقع على جهة الدور والواقع على جهة الاستقامة، فالواقع على جهة الدور يمكن أن يكون لا متناهياً إن لم يعرض ما ينهيه، مثال ذلك: إن كان غيم كان مطر وإن كان مطر ابتلت الأرض، وإن ابتلت الأرض كان بخاراً وإن كان بخاراً كان غيماً.

ورغم أن ابن رشد لا يسوق لفظ القدم على العالم إلا ان نقده لأدلة الاشاعرة في حدوث العالم يدلنا على أنه كان من المعتقدين بقدم العالم حقيقة متفقاً بذلك مع أرسطو أو يمكننا القول أن العالم عنده في حدوث دائم أو كما يرى أحد الباحثين أن الذي يفنى عند ابن رشد هو الصور والأعراض أما الحامل لها فأزلي أبدي فيقول ((وأزلية هذا الحامل وأبديته لا تعنيان أن لا علة له فالعلة تنقل الموجودات من القوة إلى الفعل وهذا معنى الحدوث ومن الفعل إلى القوة وهذا هو معنى العدم))[49].

أما بالنسبة لمسألة نفي السببية فقد انتقد ابن رشد بحدة ليس المنهج فقط ولا طريقة الاستدلال الأشعري، بل إنه ينتقد رؤية الأشاعرة للعلاقات الكونية والروابط التي يتم بموجبها تأثير الظواهر ببعضها، وهذه الآراء الرشدية استقيناها أيضاً من كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" كون ابن رشد في هذا الكتاب يعرض رأيه بوضوح بعد أن يتطرق بشكل

[49]– سعادة، رضا، الصراع بين الفلسفة والدين، دار الفكر اللبناني: بيروت، 1990، ط1، ص55–56.

موجز وسريع إلى رأي الأشاعرة في هذه المسألة، حيث يرتكز الأشاعرة في مسألة نفي السببية على مبدأ التجويز لأن ذلك سيؤدي عندهم لضرورة تدخل إرادة الله في الموجودات لجعلها على ما هي عليه، ولولا كون الموجودات جائزة في الوجود لكانت محكومة بالضرورة مما سيلغي بالتالي الحكمة الإلهية الناشئة عن إرادة واختيار.

ويعرض ابن رشد لرأي الجويني كمثال عن عقيدة الأشاعرة في إبطال السببية فيقول ((إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز أصغر مما هو أو أكبر أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه))[50].

ويصف ابن رشد هذه المقدمة بأنها خطابية وأنها مما يعرض صحته على الإنسان للوهلة الأولى من النظر في الموجودات فحسب، كالإنسان الذي ينظر لأجزاء مصنوع معين فيرى أنه لا ضير لو كان على غير هذا الشكل إلا أن الخبير بالصنعة تلك سيرى أن الشكل الذي هو عليه تلك المصنوعات ضرورياً وحتى إن لم يكن ضرورياً فهو أتم وأشمل وفي إنكار ذلك جحود لحكمة الصانع وبالمقابل فتجويز كون الوجود على غير ما هو عليه إنكار لحكمة الخالق، يقول ابن رشد ((فهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لإقناع الجميع ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم))[51]. لا سيما وأن ابن رشد مثلاً هنا عن الإنسان ويتساءل عن الحكمة التي تكون في هيئته لو كانت جميع أفعاله يمكن أن تأتي بأي عضو منه أو بغير عضو أصلاً، فلو جاز مثلاً للأذن أن ترى فأي حكمة إلهية من جعل العين دون الأذن هي أداة الإبصار فقط.

بالإضافة إلى ذلك كله فإن إنكار الأشاعرة للضرورة والترتيب والتسلسل في الموجودات هو جحود لوجود صانع لهذا العالم لأن جواز الوجود على وجه معين مع إمكان الوجود على وجه آخر في الشيء ذاته يشير إلى الوجود بالاتفاق والمصادفة لا غير لأن وجود معين مع إمكان الوجود على وجه آخر في الشيء ذاته يشير إلى الوجود بالاتفاق والمصادفة لا غير لأن وجود الأسباب الضرورية برأي ابن رشد هي من البراهين الكبرى على وجود صانع لهذا العالم، يقول ابن رشد ((ولو علموا أنه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع للعالم وإلا كان النظام فيها بالاتفاق لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة))[52].

مما سبق يبدو لنا أن ابن رشد وضع حجر الأساس للنزعة العلمية التجريبية، فبدون الاعتراف بالعلاقات الضرورية والتسلسل الطبيعي للأسباب لا يمكننا إقامة منظومة علوم تتسم بالموضوعية

الخاتمة:

من كل ما سبق يمكننا اعتبار أن ابن رشد كان نصيراً للنزعة العقلية والعلمية في مواجهته وتصديه للفكر الأشعري، لك الفكر الي وقف حائلاً بين الطبيعة والفهم الموضوعي عند الإنسان لها، مما فتح الباب أمام غياب الذات العارفة والوعي الموضوعي حيث لم يستطع علم الكلام أن يقدم فهماً طبيعياً سببياً وبالتالي أن ينتقل إلى علم الطبيعة، بل أرجع الفكر الإنساني إلى الوراء في زمن أحوج ما نكون فيه للسيطرة على الطبيعة والاستفادة منها.

لقد أدى غياب دور الإنسان وقدرته على تفسير الطبيعة والكشف عن اسرارها لدى الأشاعرة واعتمادهم على قوة أخرى مفارقة كطرف ثالث على العلاقة بين الإنسان والعالم إلى غياب أي مذهب يفسر الكون والطبيعة بشكل علمي،

[50]– ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص112.

[51]– المرجع السابق، ص113.

[52]– المرجع السابق، ص107.

لأن المتكلم لم يجعل من نفسه صاحب نظرية حول – الحقيقة – بل اعتبر نفسه مدافعاً عن قضية موجودة في النقل وليس الإنسان الناظر في القضية، فالأشعري لم يكن لديه نتاج نظري بل إن الموضوعات موجودة ودوره يكمن في العرض والتوضيح واستخدام أساليب الدفاع الكلامية التي فندها ابن رشد في نقده للأشعري.

المصادر والمراجع:

1 – القرآن الكريم.

2 . الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1992، ط4.

3 . الشهرستاني، الملل والنحلل، ج1، دار المعرفة: بيروت، 1993، ط3.

4 . الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفرد جيوم، مكتبة المثنى: بغداد، د.ت.

5 . الشيرازي، أبي اسحق،الإشارة إلى مذهب أهل الحق، وزارة الأوقاف: القاهرة، 1999.

6 . شرف، جلال، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف: القاهرة، 1975، ط3.

7 . أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية: القاهرة، 1973.

8 . دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية: مصر، 1948.

9 . الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية: بيروت، 1987، ط1.

10 – الباقلاني، الإنصاف، تحقيق: محمد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 2000، ط2.

11 – الجويني، العقيدة النظامية، تحقيق: محمد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1992، ط2.

12 – الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف: مصر، 1972.

13 – الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي: مصر، 1950.

14 – العراقي، محمد عاطف، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف: مصر، 1976، ط3.

15 – الباقلاني، البيان عن الفروق بين المعجزات والكرامات، تحقيق: ريتشارد مكارثي، المكتبة الكاثوليكية: 1958.

16 – ابن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق: حسين أتاي، جامعة أنقرة: تركيا، 974.

17 – ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكتب العلمية: بيروت، د.ت.

18 – ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1988.

19 – ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1997.

20 – سعادة، محمد رضا، الصراع بين الفلسفة والدين، دار الفكر اللبناني، 1990، ط1.