فكرة السببية عند فلاسفة الإسلام

من منظور نقدي

إعداد

د.صفية العدوى خليـل

أستاذ مساعد الفلسفة بكلية الآداب

جامعة بنى سويف

المستخلص:

فكرة السببية تعد من الأفكار المهمة فى تاريخ الفكر الفلسفى ، فقد شغلت أذهان المفكرين قديماً وحديثاً ، وكان لها المكان الملحوظ فى الفكر الإنسانى بوصفها من القضايا الفلسفية المعاصرة التى لها أهميتها الكبرى فى مجال الفلسفة الإسلامية ، فهى قضية عقائدية ، الهدف منها معرفة ما يجرى فى الكون والطبيعة ، وما يحيط بالإنسان فى إطار العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وأحكام النظام والترتيب والتدبير والإتساق بين الأشياء ، وهذا ما أوضحناه من خلال رأى المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة المسلمين منهم الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد، حول فكرة السببية من منظور نقدى .

وإذا كان " ابن رشد " نقد الأشاعرة نقداً متعدد الجوانب، فإنه نقد أيضاً الغزالى الذى أنكر الضرورة بين الأسباب والمسببات، وبذلك حاول إبراز الجوانب الفلسفية والبرهانية الكامنة فى أعماق فكرة السببية.

الكلمات الدالة: *السببية - السبب- المسبب- العلة- المعلول- القضاء- القدر- الواجب- الممكن- الاقتران- الضرورى*

Abstract:

Muslim Philosophers' View of Causality: A Critical Perspective The concept of causality is so important in the history of philosophical thought that it has preoccupied the minds of philosophers since the ancient times. In Islamic

philosophy, it is such an important issue as it is related to faith and Islamic creed. It is concerned with what goes on in the universe and nature, and the context of human existence in terms of the relation between causes and effects, the laws of order, providence and consistency between things. This is what this paper attempts to revisit through the discussion of the views of the Mu'tazila and Ash'ariyya and other Muslim philosophers like Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, Al-Ghazali, and Averroes about the issue of causality from a critical perspective. Averroes criticized the Asha'ara in different ways and did the same with Al-Ghazali for denying the necessity of the relation between causes and effects. Thus, he showed the philosophical and evidential dimensions inherent in the concept of causality.

Descriptors *: Causality- Reason- Causative- Effect- Predestination- Fate- Destiny- Duty- Possible- Contiguity- Necessar*

الاستشهاد المرجعي:

صفية العدوى خليل (٢٠١٨). فكرة السببية عند فلاسفة الإسلام من منظور نقدي. ـ حولية كلية الآداب. جامعة بني سويف. ـ مج ٧، ج١. ـ ص ص ٩٥ :١٦٣

مقدمـــة:

السببية فعل يمارسه الله على العالم بوصفه إرادة تقود كل الأحداث إلى غايات، وتدامج الطبيعة مع الرحمة، فالله يعالج الفوضى بـالمعجزات، ولكن شريطة أن يتطلبها النظام، لأن النظام بالنسبة إلى الله هو قانون لا يمكن الانقلاب منه أبداً[١].

فالسببية مبدأ يمثل العلاقة بين السبب والمسبب، فهو مبدأ عقلـى يراد به أن لكل ظاهرة سبباً يحدثها، فما من شىء إلا كان لوجوده سبب أو مبدأ يفسر وجوده [٢].

إذن فالسببية تعد من الأفكار البديهية التى لا سبيل إلـى إنكارهـا، فالتعاقب المنظم فى الطبيعة والاعتقاد بأن لكل شـىء سـبباً قـد جعلنـا نتساءل عن السبب الكامن وراء تلك الظواهر. فالقرآن الكريم يدعو الناس إلى النظر فى العالم وما فيه من مخلوقات، وهى مما لا شـك فيـه تعـد دعوة إلى إرجاع الأشياء إلى أسبابها. فالزرع مثلاً لا يطلع من الأرض إلا بسبب عدم نزول المطر التى يكون السبب فى نماء الـزرع، ولـو انقطـع المطر لأجدبت الأرض، وليست الصـحراء فقـراً إلا بسـبب عـدم نـزول الأمطار، ويقـول تعـالى: ﴿إِنَّـا مَكَّنَّـا لَـهُ فِـى الأَرْضِ وَآتَيْنَـاهُ مِنْ كُلِّ شَـيْءٍ سَبَبًا﴾ الكهف/ ٨٤. ولا تقف دعوة القرآن الكريم عند هذا الحـد بـل تمتـد إلـى

(١) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصراً أحمد عويدات، المجلد الثانى، ط١، منشورات عويدات، بيروت- لبنان- ١٩٩٦م ص١٠٦٤.

(٢) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، جـ١، دار الكتاب اللبناني- بيروت، ١٩٨٢م، مـادة السببية، ص٦٤٩.

البحث فيما وراء تلك التى يمكن أن تعدها أسباباً قريبة لحدوث الأشياء ووجودها إلى ما هو بعيد – إلى العلة الأولى- إلى الله تعالى سبب الأسباب جميعاً وعلة العلل، وليس وراءه علة، وهو علة نفسه[١].

ففكرة السببية تعد من الأفكار المهمة فى تاريخ الفكر الفلسفى، فقد شغلت أذهان المفكرين قديماً وحديثاً، وكان لها المكان الملحوظ فى الفكر الإنسانى، ولا عجب أن احتلت تلك الفكرة فى فكرنا الإسلامى مكاناً بارزاً، ولعبت دوراً مهماً، وتشعبت حولها الآراء ووجهات النظر. فعبر تاريخ الفكر الفلسفى وقف المفكرون مواقف متباينة إزاء هذه المشكلة كل حسب نظرته إلى الأشياء وتماشياً مع مذهبه الفلسفى العام[٢]. فالسببية أو العلية هى موضوع فلسفى تعنى بالعلاقة بين حدث يسمى السبب، وحدث آخر يسمى الأثر[٣].

لقد اختلفت آراء الفلاسفة والمفكرين فى الأسباب ومسبباتها، واتسعت شقة الخلاف بينهم حتى بلغت درجة التضاد، فبينما ينكر بعضهم التلازم بين السبب والمسبب، إذ يقرر بعضهم هذا التلازم وعدم تخلفه فى حال أبداً. بل إن بعضهم تمادى فى هذا فجعل الأسباب قوى عاقلة، تعمل فى وعى وبصيرة، وذلك حين رآها تعطى نتائجها دون أن تنحرف أو تضل، وكان من هذا أن آمن كثير من هؤلاء بالطبيعة، وعدوها كائناً عاقلاً، يحمل فى كيانه مقومات وجوده.

---

(١) د. إبراهيم محمد صقر: قضايا فى الفلسفة الإسلامية، ط١، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م، ص٢٩٢.

(٢)المرجع السابق ص٢٩١.

(٣) مفهوم السببية https://ar.m.wikipedia.org .

وانظر: https://www.marefa.org .

ولا شك أن هذه النظرة إلى الطبيعة وأسرارها نظرة محدودة، قصرت عن أن ترى القدرة التى تربط عوالم الموجودات كلها برباط محكم وثيق، بحيث تجعل منها كياناً واحداً، يجرى لغاية واحدة، هى فى حكمة ونظام، كما قصرت تلك النظرة عن أن تمتد فترى ما وراء هذه الطبيعة وما أودع فيها من أسباب، تعمل بحكمة وتدبير من الإله الخالق والمبدع، إنه تعالى الذى يدفع أسباباً بأسباب، وأقداراً بأقدار. ولكن هل الأسباب المودعة فى الأشياء تعطى دائماً فى كل حين مسببات لا تختلف ولا تتخلف أبداً؟[1] وهذا ما نجيب عليه أثناء دراستنا لهذا البحث.

وهدفنا من هذا البحث هو التركيز على فكرة السببية بوصفها من القضايا الفلسفية المعاصرة التى لها أهميتها الكبرى فى مجال الفلسفة الإسلامية، فهى قضية عقائدية، الهدف منها معرفة ما يجرى فى الكون والطبيعة، وما يحيط بالإنسان فى إطار العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وأحكام النظام والترتيب والتدبير والاتساق بين الأشياء وبعضها الآخر، وهذا ما نوضحه من خلال رأى الفلاسفة المسلمين حول فكرة السببية من منظور نقدى، ومعرفة وجهة نظر كل فيلسوف أو مفكر حول ما يراه، وما هو مغزى الخلاف والجدال بينهم، وكيفية التمييز بين ما هو صواب وماهو خطأ؟ وهل الخلاف يكمن فى الإيمان بالأسباب والمسببات والاقتران الحتمى والضرورى بينهما؟ أم لا ضرورة بينهما؟

وتكمن إشكالية البحث فى طرح العديد من النقاط ومناقشاتها من خلال موقف فلاسفة الإسلام من فكرة السببية وذلك من منظور نقدى،

(١) د. عبد الكريم الخطيب: القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، ط٢، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧٩م ص١٨١.

وسوف تنحصر النقاط في الآتى:

- ما العلاقة بين الأسباب والمسببات؟ وهل العلاقة بينهما متلازمة أم غير متلازمة؟ وهل هى ضرورية أم لا ضرورة بينهما؟
- ما السبب والفارق بينه وبين العلة؟
- وهل هناك ترادف بين السبب والعلة؟
- ما موقف المعتزلة من السببية؟
- ما رأى الأشاعرة فى التلازم بين الأسباب والمسببات؟
- ما موقف فلاسفة الإسلام من فكرة السببية؟ والذى ينحصر فى:
  - موقف الكندى من مسألة السببية.
  - رأى الفارابى فى مبدأ السببية.
  - مشكلة السببية عند ابن سينا وموقفه النقدى.
  - رأى الغزالى فى التلازم بين الأسباب والمسببات ونقده للفلاسفة.
  - موقف ابن رشد النقدى للمنكرين لفكرة السببية.
- هل علاقة السبب بالمسبب ترتبط بالقضاء والقدر؟

وغيرها كثير من النقاط التى سوف نطرحها من خلال عرضنا لفكرة السببية عند فلاسفة الإسلام.

المنهج المتبع:

لتحقيق أهداف البحث ومناقشة نقاطه يمكننا الاستعانة بالمنهجين: المنهج التحليلى والمنهج النقدى، لمعرفة أفكار الفلاسفة المسلمين ووجهة نظرهم وحججهم، ومعرفة التمييز بين الصواب والخطأ، واستنباط ما يستخلص من آراء من خلال نصوصهم الفلسفية حول فكرة السببية من منظور نقدى.

العلاقة بين الأسباب والمسببات

مفهوم السبب والفارق بينه وبين العلة:

السبب لغوياً كما يقول "ابن منظور" هو كل شيء يتوصل به إلى غيره[١]. وكما يقول "الجرجانى" اسم لما يتوصل به إلى المقصود[٢].كما جاء فى قوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾الكهف/ ٨٤.

واصطلاحاً، السبب هو ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه[٣]. فهو اسمٌ لما يتوصل به إلى مطلوبه، ويسمى بالمبدأ أيضاً، وهو ما يحتاج إليه الشيء إما فى ماهيته أو فى وجوده، وذلك الشيء يسمى سبباً[٤].

والسبب عند الأصوليين هو ما كان طريقاً للوصول إلى الحكم من غير تأثير فيه ولا توقف للحكم عليه[٥].

أما السبب فى اصطلاح الفلاسفة، فله ثلاثة معان:

أ- السبب هو العامل فى وجود الشيء.

---

(١)ابن منظور: لسان العرب، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢م، مادة السبب، ص٤٥٩.

(٢)الجرجاني: التعريفات، معجم فلسفى، فقهى، لغوى، تحقيق د. عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١م، مادة السبب.

(٣) يوسف كرم، ود.مراد وهبة، ويوسف شلالة: المعجم الفلسفى، مكتبة يوليو، القاهرة، ١٩٦٦م، مادة السبب، ص١١٥.

(٤)د. عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى، ط١، الدار الشرقية للطباعة والنشر، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، مادة السبب، ص١٤٥.

(٥)د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، جـ١، مادة السبب، ص٦٤٨.

ب- السبب هو المبدأ الذى يفسر الشيء تفسيراً نظرياً.

جـ- السبب هو ما يفضى إلى الفعل ويبرره[١].

فالعلاقة بين السبب والمسبب هو مبدأ فلسفى وعلمى قائم على وجود سبب لكل موجود[٢].

أما العلة فهى فى اللغة اسم يتغير به وصف المحل بحلوله لا على اختيار كالمرض، فهو علة، لأن بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف. واصطلاحاً، العلة هى كل ما يؤثر فى غيره ويقابلها المعلول. والمعلول هو كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها. أى أن المعلول هو الأثر أو المسبب، وهو ما يحدث عن علة أو سبب معين[٣].

والعلة عند الأصوليين هى ما يجب به الحكم، فإذا نص القرآن الكريم أو السنة النبوية على وصف معين كان هذا الوصف علة للحكم الشرعى.

وقد اختلفت أنظار الأصوليين فى السبب، هل يشمل العلة أم لا يشملها؟ فرأى بعضهم أن السبب يشمل العلة، ورأى آخرون أن السبب لا يشمل العلة. فهم يفرقون بين العلة والسبب، ويرون أن السبب هو الأمر الذى جعل الشارع وجوده علامة على وجود الحكم، وانتفاءه علامة على

(١)المعجم السابق، جـ١، مادة السبب، ص٦٤٨.

(٢)المعجم الوسيط، ط٢، مطابع دار المعارف بمصر، ١٩٧٢م، مادة السببية. وانظر: https://www.almaany.com.

(٣)د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى، جـ٢، مادة العلة، ص٩٥، ٣٩٦- ٣٩٧. وانظر: المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، ص١٢٢.

انتفائه سواء أكان مناسباً لتشريع الحكم مناسبة ظاهرة أم لم يكن، إلا أنه إن كان مناسباً للحكم سمى علة، كما سمى سبباً، وإن لم يكن مناسباً سمى سبباً فقط، ولم يسم علة. فمثال: السبب المناسب لحكم "السفر" فإن الشرع جعله سبباً لجواز الفطر فى رمضان، وربط وجوده بقوله جل شأنه: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ البقرة/ ١٨٥، والسفر مناسب لتشريع هذا الحكم مناسبة ظاهرة، بوصف تضمنه المشقة التى يناسبها ويلائمها الترخيص والتخفيف، فيسمى علة كما يسمى سبباً. ومن هذا أيضاً "الإسكار" فإنه سبب لتحريم شرب الخمر، وهو أمر مناسب لهذا الحكم مناسبة ظاهرة، لأنه يؤدى إلى ذهاب العقل وضياعه، وفى المنع من تناولها حفظ العقول من الضياع فيسمى علة كما يسمى سبباً.

أما مثال السبب غير المناسب للحكم مناسبة ظاهرة كزوال الشمس سبب لصلاة الظهر، ولا يصح أن يسمى علة لصلاة الظهر، وغروب الشمس سبب لصلاة المغرب، ولا يصح أن يسمى علة لهذه الصلاة. فكل علة يصح أن تسمى سبباً مثل الإسكار علة وسبب لتحريم الخمر، والسرقة علة وسبب لقطع اليد، والقتل علة وسبب لمنع الميراث، وهكذا. ولكن كل سبب لا يسمى علة، فكما مثلنا بزوال الشمس وغروبها، وشهود هلال رمضان لوجوب الصلاة، فكل هذه أسباب فقط وليست عللاً[١].

أما العلة فى اصطلاح الفلاسفة، فيقول "ابن سينا" فى "رسالة

(١)د. زكى الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامى، منشورات جامعة قاريونس – بنغازي، ١٩٨٩م، ص٢٤٨، ٢٤٩. وانظر: د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، ص١٦١، ١٦٥.

الحدود": العلة هى كل ما يؤثر فى غيره، بينما المعلول هو كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها، أما وجود ذلك الغير ليس من وجودها[١].

أما "الغزالى" فيقول فى كتابه "معيار العلم": إن العلة تقتضى بالضرورة وجود المعلول، وإن المعلول لا يوجد إلا إذا وجدت العلة، فالمعلول هو الذات التى لا توجد بالفعل إلا من ذات أخرى موجودة بالفعل، وإن كل واحد من الذاتين إذا فرض موجوداً وجب أن يكون الآخر موجوداً، وإذا فرض مرفوعاً وجب أن يكون الآخر مرفوعاً، فوجود العلة يوجب إذن وجود المعلول، ورفعها يوجب رفعه[٢].

ولكن لو تساءلنا:

هل هناك ترادف بين السبب والعلة عند فلاسفة الإسلام؟

ظهر هذا الترادف بين السبب والعلة فى كثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين وشروحهم على أرسطو. فنجد "ابن سينا" يستخدم لفظى "سبب" و"علة"، كل واحدة منهما مكان الأخرى، فتارة يقول أسباب الموجودات، وتارة أخرى يقول علل الموجودات، ولكن الشائع عنده هو

(١)ابن سينا: رسالة فى الحدود (ضمن رسائل ابن سينا) تحقيق وترجمة وتعليق أملية جواشون، منشورات المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٢م، ص١٠٠. وانظر له أيضاً: الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢م، ص١٤٠.

(٢)الغزالى: معيار العلم فى فن المنطق، تحقيق د. سليمان دنيا، ط٢، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م ص١٨٨. وانظر له أيضاً: المستصفى فى علم الأصول، جـ٢، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٩٨٢م، ص٢٧٢ .

استخدام لفظة علة، حتى إنه فى رسالته "فى الحدود" يعرف لنا لفظة علة، ولا نجد ذكراً لكلمة سبب، نظراً لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة، وفى كتبه المنطقية كالجدل والبرهان، نجده تارة يستخدم لفظة "علة"، وتارة يستخدم لفظة "سبب". أما "الغزالي" فإننا نجد لديه المعانى نفسها التى ذهب إليها ابن سينا، وهذا واضح من كتابه "معيار العلم". كما ظهر هذا الترادف أيضاً فى شروح "ابن رشد" على أرسطو، فهو يقول: إن السبب والعلة اسمان مترادفان، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التى هى المادة والصورة والفاعل والغاية[1].

يتبين من هذا أن هناك اختلاف فى الآراء بين الفلاسفة الإسلاميين وبين علماء الأصول، حول الترادف بين العلة والسبب، فمنهم من يرى أن السبب يشمل العلة فهما مترادفان كما ذكر عند أغلب فلاسفة الإسلام كابن سينا والغزالى وابن رشد، ونجد أيضاً بعض آراء الأصوليين قد يستخدمون لفظ علة للدلالة على السبب، بينما بعضهم الآخر يرون أن هناك اختلافاً بين السبب والعلة، فالسبب لا يمكن أن يطلق عليه علة، فهو لا يكون إلا سبباً فقط ، أما العلة فقد يطلق عليها أيضاً سبباً وهذا قد أشرنا إليه سابقاً بالأمثلة الدالة على ذلك.

(1) د. محمد عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ط٢، دار المعارف بمصر، ١٩٧٤م، ص٤٨، ٤٩ هامش (١). وانظر ابن سينا: رسالة فى الحدود (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) ص٤١. وانظر الغزالى: معيار العلم فى فن المنطق، ص٢٩٣. وانظر: ابن رشد: تهافت التهافت، تقديم وضبط وتعليق د.محمد العريبي، ط١، دار الفكر اللبنانى للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣م، ص٢٨٩ .

ولهذا فإن العلاقة بين العلة والمعلول ترد إلى مبدأ العلية، فإذا كانت العلة ترادف السبب إلا أنها قد تغايره فيراد بالعلة المؤثر، وبالسبب ما يفضى إلى الشيء.

موقف المعتزلة من السببية:

نظرية السببية عند المعتزلة من القضايا الجوهرية التى ميزتهم عن باقى الفرق الإسلامية، فالسبب عندهم يأتى متقدماً على المسبب، كما يصح وجوده من دونه، أما العلة لا يتوقف إيجابها على شرط أو معنى آخر، فهى مؤثرة بذاتها على المعلول[١].

ولهذا يذهب المتكلمون من المعتزلة فى مسألة السببية إلى القول بتأثير الأسباب فى مسبباتها، فالسبب يوجب المسبب بناء على العلاقة الطبيعية بين السبب والمسبب. فقد أثبت المعتزلة لبعض الحوادث مؤثراً غير الله، ورأوا أن الإنسان فاعل محدث مخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز. كما قالوا أن الفعل الصادر عنه يكون إما بالمباشر وإما بالتولد، ومعنى التولد عندهم أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد والمفتاح، فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح، فكلتاهما صادرتان عنه، الأولى بالمباشرة، والثانية بالتولد[٢].

---

(1) www.islamtoday.net.

سليمان بن الحسن القرارى: نظرية السببية فى الفكر الاعتزالى.

(٢)الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، جـ٢، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م، ص١٩٧. وانظر عبد الرحمن الإيجى: المواقف، جـ١، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ، ص٢٤٣. وانظر د. محمد عاطف العراقى: المرجع السابق ص٥٠.

فالتولد عند المعتزلة يرتبط بتلازم الأسباب ومسبباتها، والاقتران الضرورى بينهما، ونجد للمعتزلة آراء فى التولد فهم على اختلافهم فى النظر إلى التولد اختلفوا فى تعريفه فمنهم يقول: الفعل المتولد هو الفعل الذى يكون بسبب منى ويحل فى غيرى. ومنهم يرى أنه الفعل الذى أوجبت سببه فخرج من أن يمكننى تركه. ومنهم يقول هو الفعل الذى يلى مرادى، مثل الألم الذى يلى الضربة، ومثل الذهاب الذى يلى الدفعة. وبعضهم فرق بين ما يتولد من فعل الإنسان الحى، وبين ما يتولد من غير الحى، وردوا إلى الإنسان كل مايتولد من فعله. أما ما يتولد من غير الحى كحرق النار، وتبريد الثلج فهو من فعل الله أو من فعل الطبيعة أو لا فاعل لها. وقال آخرون، كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى عزم وقصد وإرادة له، فهو خارج عن حد التولد، داخل فى حد المباشر، وهو قول "محمد بن عبد الله الإسكافى" (ت٣٤٠هـ) وهو من معتزلة بغداد. بينما نجد بعضهم يشير إلى أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها، ولم يمكن إضافتها إلى الله تعالى، ولم يكن أيضاً إضافتها إلى الإنسان، وإنما هى من فعل الطبيعة وهو قول "ثمامة بن الأشرس" (ت ٢٣٤هـ) وهو من معتزلة بغداد[١].

(١)القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (التوليد) جـ٩، تحقيق د.توفيق الطويل، وسعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م ص٥- ١١. وانظر الأشعرى: المصدر السابق ص٩٢، ٩٣. وانظر ابن المرتضى: المنية والأمل (فرق وطبقات المعتزلة) تحقيق وتعليق د. على سامى النشار، وأ.عصام الدين محمد على، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م ص٢١٢. وانظر أيضاً: D. B. Macdonald:

وقد ترتبط فكرة التولد بمبدأ السببية وهو مبدأ قال به المعتزلة، وقرروا أن الكون لم يخلق عبثاً، وأن له نظماً يسير عليها وأهدافاً يسعى إليها، وهو ما يسمى بالأسباب والمسببات[١]. وفى هذا يقول "القاضى عبد الجبار" (ت٤١٥هـ): "إن السبب إنما يوجب المسبب متى كان المحل محتملاً له، ووجد على الوجه الذى من حقه أن يولده... وإن السبب قد ثبت أنه يولد المسبب، كما هو عليه من حاله، ولا يتغير حاله فى آصل التوليد وكيفيته بالقصد والاختيار والعلم، ولو تغيرت حاله بالمقصود لخرج عن كونه سبباً"[٢].

من خلال هذا نود أن نشير إلى أن اهتمام القاضى عبد الجبار وسائر المعتزلة بالأفعال المتولدة، إنما هو إثبات لفكرة السببية والربط الحتمى بين الأسباب ومسبباتها، وهذا تأكيد لقدرة الله سبحانه وتعالى ومشيئته، وطبقاً للسنن والقوانين الإلهية التى تقر بتلازم الأسباب والمسببات فى الطبيعة، والاقتران الضرورى بين العلة والمعلول:

وعلى هذا أخذ القاضى عبد الجبار يوضح الفعل المباشر والمتولد عن طريق علاقة الترابط بين العلة والمعلول أو السبب والمسبب، فقد أقام الفعل الإنسانى فى ضوء الصلة بين العلة والمعلول، فوجود العلة دليل على وجود المعلول وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها، فالعلة

Development of Muslim theology, Beirut, 1965, P. 144- 152.

(١)د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، جـ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م، ص١٠٩.

(٢)القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (المخلوق) جـ٨، تحقيق د.توفيق الطويل، وسعيد مراد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ص١٦٩.

موجبة لمعلولها، فلو أطلق إنسان سهماً فقتل غيره، فالقتل فعل يتسبب عن إلقاء السهم، والإلقاء ليس عبثاً بل غاية، بل غايته هى إصابة الهدف المرمى، فإذا تحققت الغاية وهى الرمى أو الإصابة تحقق الترابط بين العلة والمعلول فى حركة الرمى والقتل، فتولد هذا الفعل عن تلك الحركة يعد تولداً لازماً لانفكاك عنه[١].

ولعل الدارس لرأى المعتزلة فى التولد يتساءل: هل فى القول بالتولد مايتنافى مع القول بتأثير الأسباب فى مسبباتها تأثيراً ضرورياً، وعلى نحو ليس فيه تخلف؟

نستطيع أن نجيب على هذا التساؤل بالقول بأن هذا التولد يدلنا على تأثير الأسباب فى مسبباتها، ولكنه فى بعض زواياه لا يقطع بتأكيد العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها[٢]. ولكن ليس الأمر كذلك فى العلة والمعلول، فالعلة تقتضى ضرورة أن يكون لها معلول سواء أعقبها أو لازمها، والمعلول سمى كذلك لأنه معلول لعلة سبقته أو لازمته. فمثلاً:

إذا كانت الشمس طالعة اقتضى ذلك أن يكون النهار موجوداً ضرورة، فالشمس هنا علة للنهار المعلول بها، كما يمكن القول بأنه إذا كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة بالضرورة، وليس ضرورياً أن تكون ساطعة. فهنا قد أدى وجود المعلول إلى الاستدلال على وجود العلة.

---

(١)القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (التوليد) جـ٩، ص١٣٥، ١٣٦. وانظر له أيضاً: المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق عمر السيد عزمى، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م ص٣٩٣.

(٢)د. محمد عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص٥١.

ولكن الأمر يختلف فى السبب والمسبب، فقد يحدث عارض يمنع وجود المسبب فمثلاً:

إذا أراد شخص أن يذهب للمسجد قاصداً الصلاة بدافع العبادة وابتغاء للثواب، ثم علم فى طريقه أن المسجد مغلق أو ليس به ماء للوضوء، فهذا المانع الذى عرض فجأة قد صرف الداعى الأول فلم يحدث الفعل وهو الصلاة، ولذا لايصح نسبته إلى الفاعل[١].

فالقاضى عبد الجبار يرى أن السبب يولد ولا يتخلف مسببه عنه، إلا أن يعرض عارض فيمنعه من التولد، ولكن متى ارتفع العارض وجب حصول المسبب عند حصول السبب[٢].

وتأكيداً على ذلك يشير القاضى عبد الجبار بأنه إذا كان المعلول يوجب بالضرورة عند وجود العلة، فقد يقع معلول لعلة ما، ولكن هذا الوقوع لايستند إلى فاعل مختار، لأن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة وجوب ضرورى وليست فاعلية.

أما وجود المسبب، لا يجب بالضرورة عند حصول السبب، فإنه قد يعرض عارض ويمنع وجود المسبب لأن ذات المسبب منفصلة عن ذات السبب. وليس كذلك معلول العلة، فإنه يجب عند وجود العلة حتى

(١) د. سامى نصر لطف: الحرية المسئولة فى الفكر الفلسفى الإسلامى، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٧م، ص١٤١، ١٤٢.

(٢)القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم، حققه وقدم له د: عبد الكريم عثمان، ط٢، مكتبة وهبة للنشر، القاهرة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م ص٣٨٨. وانظر: www.islamtoday.net. سليمان بن الحسن القرارى: نظرية السببية فى الفكر الاعتزالى.

يستحيل مع وجودها أن لا يثبت، ففارق أحدهما الآخر[١].

ولعل ما ذكره القاضى عبد الجبار وغيره من المعتزلة حول الأسباب والمسببات فهو أمر عارض، ولكنه لا يمنع الترابط الضرورى بين الأسباب والمسببات. فهم يعترفون بتأثير الأسباب فى مسبباتها، والاقتران الضرورى بينهما. وأن ما ذُكر يعد أمراً عارضاً وليس حتمياً فى كل ظاهرة من الظواهر التى تجمع بين السبب والمسبب، فهذا يرجع إلى الإرادة والمشيئة الإلهية والتى تهدف إلى حكمة وغاية عند الله سبحانه وتعالى، والتى تسير وفقاً لقوانين ثابتة فى مجرى الأحداث المتعاقبة، ووفقاً للقدرة الربانية والعناية الإلهية.

هكذا قد تتفق المعتزلة على قيام السببية، والعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، سواء أكان ذلك فى الكون وعالم المادة أم فى المجتمع ومحيط الإنسان، وهم بذلك يتجاوزون ويخالفون الجبرية الذين ردوا كل المسببات إلى الله تعالى، ورفضوا لذلك أن يعترفوا بمبدأ السببية بين الإنسان وبين الأفعال[٢]. وأرجعوا الأمر إلى الله، بحيث يصير العبد عندهم بمنزلة الجماد، ليس له حرية ولا إرادة ولا اختيار، وأسندوا أفعال الإنسان كلها إلى الله سبحانه وتعالى[٣].

---

(١)القاضى عبد الجبار: المصدر السابق ص٣٨٨- ٣٩٠.

(٢)د. محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٨٠هـ-١٩٨٨م ص١٤٤.

(٣)التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، المجلد الأول، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٦٣م، مادة الجبر، ص١٩٩. وانظر:
M. W. watt: free will and predestination in early Islam, London, 1953, p. 96.

ولهذا انتقدت المعتزلة، الجبرية فى رفضها لفكرة السببية، وكل من أنكر التلازم الضرورى بين السبب والمسبب، وبين العلة والمعلول، وأقرت بأن كل ما يوجد فى الطبيعة يسير على نظام خاضع للمشيئة الإلهية، والإرادة الإلهية، ووفقاً للعلم الإلهى الذى يعطى لكل مخلوق طبيعته الخاصة به.

رأى الأشاعرة فى التلازم بين الأسباب والمسببات:

السبب فى اصطلاح المتكلمين من الأشاعرة كما عرفه "الجرجانى" عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه، فليس للسبب تأثير فى مسببه، بل العلاقة بينهما علاقة اقترانية لا تأثير به[1].

فقد ذهب الأشاعرة إلى إنكار حتمية السببية والعلية، وقالوا إنه لاعلاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة، وذلك بخلق بعضها عقيب بعض، كالرى بعد شرب الماء، فليس للشرب دخل فى الرى، بل الرى واقع بقدرة الله واختياره، فله أن يوجد الشرب دون الرى، والرى دون الشرب، وكذلك الحال فى سائر الأفعال. وإذا تكرر صدور فعل منه وكان أكثرياً أو دائماً يقال إنه فعله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو خارق للعادة أو نادر. ولو أجرى الله العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير، ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند الضرب الشديد، بل يفعل ما ينافيه من اللذات، لوجب أن يكون الضرب

(1)الجرجانى: التعريفات، مادة السبب، ص١٠٢.

اليسير مولداً لعظيم الالم، والشديد مولداً ليسير الألم[١].

فهنا يبدو وكما هو ملاحظ إنه إذا كان القاضى عبد الجبار وسائر المعتزلة أقروا بتلازم الأسباب والمسببات فى الطبيعة، فإن الأشاعرة قالوا بلزوم العادة وجريانها. وعلى هذا فالأشاعرة فى الواقع لم يزيدوا على أنهم قد أتوا بنظرية أخرى فى العلية بدلاً من نظرية المعتزلة فى العلية والسببية، وهذه النظرية هى "نظرية العادة وجريانها" وبدلاً من أن يقولوا بتلازم الأسباب والمسببات فى الطبيعة قالوا بلزوم العادة[٢].

معنى هذا أن نفى القاعدة السببية تعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة، بدليل ذهابهم إلى أن الله تعالى إذا أراد تغيير النظام الذى يبدو لنا فى الكون لاستطاع ذلك، فإن نفيهم للقاعدة السببية يدل على عدم اعترافهم بالعلاقات الضرورية المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها[٣].

وبناء على هذا لم تقبل الأشاعرة فكرة التوليد، وأنكروا المبدأ الذى أورده القاضى عبد الجبار وغيره من سائر المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التوليد وهو مبدأ العلية، وعدّوا الفاعل الحقيقى للأفعال المتولدة هو الله،

---

(١)الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد، حققه د. محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى، ١٩٥٠م ص٢٤٣. وانظر الباقلانى: التمهيد "فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" ضبطه وقدم له وعلق عليه د. محمود محمد الخضيري، ود. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٧م ص٣٠٠- ٣٠١.

(٢)د. محفوظ على عزام: فى الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ط١، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م، ص١٦١.

(٣)د. محمد عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص٧٠.

فالله خالق هذه الأفعال، فإذا ما قذف الإنسان بالسهم لم يكن هو الفاعل على الحقيقة، وإنما الفاعل عندهم هو الله، ودليل ذلك ما ذكره "الباقلانى" حين ذهب قائلاً: "إن الأفعال المتولدة ينفرد الله تعالى بخلقها، وأنه لا مفر من إرجاع الأمر كله إلى الله"(١).

ولهذا يرفض القاضى عبد الجبار ما ذهب إليه الأشاعرة، لأن الذى يترتب على نفى كون الإنسان فاعلاً للمتولدات ونسبتها لله، إنما يترتب على ذلك نسبة المعاصى والشرور والقبائح إلى الله، وهذا محال فقد تنزه الله تعالى عن ذلك، لأن هذه الأفعال المتولدة تجمع بين جميع الأنواع من قبح وكذب وظلم إلى جانب الحسن والصدق والعدل. ومن المعلوم بديهياً أن الشرور محال فعلها أو انتسابها إلى الله. وهكذا فإن فاعلها الأصلى ليس إلا الإنسان، لأنه هو وحده الذى يظلم نفسه بفعل الشرور والمعاصى(٢). ولهذا يجب انتسابها إليه حتى يستحق عليها جزاء فعله.

يتبين مما سبق أن الأشاعرة أرادت من خلال ما ذكرته هو المحافظة على القدرة المطلقة لله سبحانه وتعالى، فأقرت بلزوم العادة وجريانها، بدلاً من تلازم الأسباب والمسببات. وذكرت أن النظام السائد فى الكون، والأنظمة الجارية فيه يرجع إلى المشيئة والقدرة الإلهية المطلقة، التى لا فاعل غيرها فى الطبيعة بكل نظمها وأقدارها. ولهذا انتقدها ابن رشد فى قولها بالعادة بدلاً من تلازم الأسباب والمسببات، وهذا

(١)الباقلانى: التمهيد "فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" ص٢٩٦.

(٢)القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (التوليد) جـ٩، ص١٣٥. وانظر د. سامى نصر لطف: الحرية المسئولة فى الفكر الفلسفى الإسلامى، ص١٤٧، ١٤٨.

ما نشير إليه بالتفصيل أثناء حديثنا عن رأى ابن رشد من فكرة السببية وموقفه النقدى للأشعرية، ولكل من أيد موقفهم ورفض الربط الحتمى والضرورى بين العلة ومعلولها، وبين الأسباب ومسبباتها.

موقف فلاسفة الإسلام من فكرة السببية

الكندى وموقفه من مسألة السببية:

تعد مسألة السببية من المسائل المهمة التى تعرض لها فلاسفة الإسلام، فقد أفاضوا فى الحديث عنها، فنجد "للكندى" (١٨٥- ٢٦٥هـ) فى هذا رسالتين الأولى "رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز"، والثانية "رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد".

ففى الرسالة الأولى نجده يتحدث عن السببية من خلال التفرقة بين فعل حقيقى وفعل بالمجاز، ويقسم الفعل الحقيقى إلى أول وثان، فالفعل الحقيقى الأول عبارة عن تأييس الأيسات عن ليس، أى إيجاد الموجودات من العدم، ويعد الكندى هذا الفعل لله تعالى الذى هو غاية كل علة، ويطلق عليه "الإبداع". أما الفعل الحقيقى الثانى فهو الذى يلى هذا الفعل فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه، فالعلة هى الفاعل المؤثر، أما المعلول فهو المفعول المؤثر فيه.

أما الفعل بالمجاز فقد قسمه قسمين: أحدهما يسميه الفعل وهو ماينتهى أثره بانتهاء فعل فاعله كالمشى للماشى، وثانيهما يسميه العمل وهو عبارة عن ثبات الأثر فى المنفعل بعد إمساك المؤثر كالنقش والبناء

وما أشبهه من جميع المصنوعات، فإن النقش والبناء وجميع المصنوعات هى أثره، أعنى المنفعل الذى كان علة تأثيرها[١].

أما عن رسالة الكندى فى "الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد" فقد أشار فيها إلى الأسباب والمسببات، والعلل والمعلولات التى تحدث من حولنا، فعنده أن لكل حادث سبباً، ولكل معلول علة، فهذا أمر لاينكره أحد. ويقسم فيها الكندى العلة وفق التقسيم الأرسطي[*] الذاهب إلى وجود أربع علل وهى العلة الفاعلة، والعلة الغائية، والعلة الصورية، والعلة المادية. ويرى الكندى أن علل

كون كل كائن، وفساد كل فاسد هى هذه الأربع علل، وحين يذكر العلة الفاعلة يفرق بين علة قريبة وعلة بعيدة، وما يقصده الكندى بالعلة القريبة للكون والفساد هو الأفلاك أو على حد تعبيره الجرم

(١)الكندى: رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، القسم الأول، ط٢ (منقحة ومصححة) دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٩م، ص١٣٤-١٣٦.

(*) تناول أرسطو موضوع العلية بالبحث لأن مهمة علم الطبيعة فى رأيه هى معرفة أسباب ما يحدث فيها من تغير. (انظر د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى، جـ٢، طه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٢٦٨. وانظر د. محمد على أبو ريان: أرسطو "ضمن معجم أعلام الفكر الإنسانى" تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م ص٤٩١). وهذه الأسباب هى العلل الأربعة:
علة فاعلة: وهى قد تكون مؤثرة فى المعلول كالنجار الذى يصنع الكرسى. وعلة مادية: وهى التى يلزم عن وجودها وحده حصول الشيء بالفعل؛ بل ربما كان بالقوة، كالخشب الذى يصنع منه الكرسى. وعلة صورية: وهى التى يجب عن وجودها وجود المعلول لها بالفعل، كالهيئة التى يتم عليها الكرسى. وعلة غائية: وهى التى يكون وجود الشيء لأجلها، فهى الغاية التى من أجلها وجد، كالجلوس على الكرسى. (انظر د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، جـ٢، ص٦٩. وانظر المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، ص١٢٢).

السماوى ، إذ أنه ذو تأثير كبير على عالم الكون والفساد، لأن الفلك هو السطح المباشر والعلة القريبة لعالم العناصر الأربعة. ولا يجب أن نفهم كلمة علة بعيدة، بمعنى أنها ليست ذات أهمية على عالم الكون والفساد، أو أنها ذات تأثير ضعيف، فالعكس صحيح تماماً، والمقصود من العلة البعيدة للكون والفساد هو أن هذه العلة علة العلل كلها، فهى المسببة لأسباب الكون والفساد، ولولاها لما فعلت العلل القريبة أفعالها. فكل الأشياء تنتهى فى عللها إلى نهاية واحدة أعنى علة واحدة لا متكثرة، ثم إن من ينظر فى الكثرة التى نراها بأعيننا وحواسنا سوف نجد أن هذه الكثرة تدل على الوحدة، وكثرة العلل تدل على وجود علة واحدة مثلما أن النظام يدل على المنظم، هذه العلة البعيدة على حد تعبير الكندى هى الله عزوجل، وهو يعد الله الفاعل للكل والمؤيس للكل عن ليس، وهو سبحانه المصور للكل والجاعل العلل والمعلولات سبباً فى حدوث ما يحدث، فكل ما يحدث مراد لله عزوجل، وكل حادثة بأمر الله ولا شىء يخضع للصدفة هنا، إذ أن الحكمة الإلهية تقتضى أن لا يحدث شيء عبثاً أو بالاتفاق. وإذا كان الله محدثاً للعالم، فقد أحدثه دفعة واحدة لا فى زمان، يستوى فى ذلك عالم العناصر وعالم الأفلاك بنظامه البديع، فالعالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه، وخروج أشيائه من القوة إلى الفعل ينتهى إلى إرادة فاعلة أو أمر الآمر[1].

(1)الكندى: رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) ص٢١٨، ٢١٩. وانظر د. فيصل بدير عون: فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها، ط١، مكتبة الحرية الحديثة للنشر، القاهرة، ١٩٨٠م ص٢٥٩-٢٦٣.

فالعالم كما يرى الكندى وحدة، لأن أجزاءه مترابطة، غير أن الوحدة فيه تحتاج إلى موحد، ولابد من الوصول إلى علة أولى أعطيت الوحدة فى الأشياء هى الواحد الحق[١]. وفى هذا يقول الكندى فى رسالته "الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز": أن للكون علة أولى هى الله الذى خلق العالم ودبره ونظمه وجعله علة بعضه الآخر، وبهذا كان الكون أيس من ليس لأنه من إبداع الله، وهذا يدل على حدوث العالم، لا إلى قدمه... فإن الفعل الحق الأول تأييس الأيسات عن ليس، وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة، وهذا الفعل من إبداع الله والذى ينفرد به تعالى[٢].

وبهذا أكد الكندى على الترابط بين العلة والمعلول، وأن لكل علة معلول يتبعها، وقد أقام الكندى دليل الحدوث لإثبات وجود الله على مبدأ العلية وهو أن لكل معلول علة، ولما كان العالم محدثاً فلابد له من علة أحدثته وأخرجته إلى الوجود بعد العدم، ولا يصح أن يكون علة نفسه، وهذه العلة هى الله سبحانه وتعالى خالق كل شىء ومحدثه ومبدعه[٣]. هذا ما أشار إليه فى رسالته " العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد" قائلاً: " إنه تعالى الحى الواحد الذى لا يتكثر البتة، وإنه هو العلة الأولى التى لا علة لها، الفاعلة التى لا فاعل لها، المحرك الأول غير المتحرك، المتممة التى لا متمم لها، والمؤيس الكل عن ليس، والمسير بعضه لبعض

(١)د.أحمد فؤاد الأهوانى: الكندى فيلسوف العرب، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،١٩٨٥م، ص٢٩٤

(٢)الكندى: رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) ص١٣٤- ١٣٦.

(٣)د. محمد صالح السيد: فلاسفة الإسلام، جامعة المنيا، ١٩٨٥م، ص٧٠.

أسباباً وعللاً. فإن نظم هذا العالم وترتيبه وفعله بعضه فى بعض، وانقياد كل كائن، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، أعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر...." (١).

فهنا نجد الكندى يؤكد فكرة السببية عن طريق الترابط بين العلة ومعلولها، والأسباب ومسبباتها، وعن طريق العناية الإلهية التى يخضع لها الكون، وما يتضمنه من نظام وترتيب على أحسن وجوه النظام، والكمال الإلهى. فكل ما فى الوجود خاضع لمشيئة الله سبحانه وتعالى، ويسير فى حدود السنن الكونية، وفى إطار العلاقة الضرورية والحتمية بين العلة والمعلول، والسبب والمسبب.

ففى كلام الكندى وآرائه رسالة مؤكدة على عظمة القدرة الإلهية، وسعة الحكمة، وفيض الجود، وكمال العناية الإلهية بكل شىء، وجعله بعض الأشياء أسباباً وعللاً لبعضهما الآخر. فالكندى يريد بهذا إلى جانب النظرة الفلسفية العلمية أن نتأمل النظام الكلى لهذا العالم تأملاً فيه روح التفلسف بمقدار ما فيه روح النظرة الفنية، بحيث يبدو لنا العالم كائناً واحداً منسجم التركيب يسرى فيه، فى جملته وتفصيله تيار الحياة(٢).

يعنى من هذا أن الكندى من المؤمنين بالترابط بين الأسباب

(١)الكندى: رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص٢١٥. وانظر أيضاً رسالته: "رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى" (ضمن رسائل الكندى الفلسفية، ص٢٦، ٣٠. وانظر له أيضاً: "رسالة فى حدود الأشياء" (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) ص١١٣.

(٢)د. إبراهيم محمد صقر: قضايا فى الفلسفة الإسلامية ص١٨٩، ١٩١. وانظر: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: الكندى وفلسفته، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٠م ص٨٠، ٨١.

ومسبباتها التى تخضع للسنن والقوانين الكونية، والتى تقتضيها العناية الإلهية، وأن كل ما فى الكون من ترتيب ونظام واتساق وإبداع من صنع الإرادة الإلهية، وأن السبب يؤثر فى مسببه، والعلة فى معلولها بإذنه تعالى وحكمته السارية فى الكون. ولهذا فإن إقراره لفكرة السببية قد أشار إليها فى كل رسائله الفلسفية، وإقراره بها أيضاً نجدها من خلال أدلة وجود الله التى تثبت عظمة الصانع كدليل الحدوث،ودليل الغائية والنظام والإتقان، ودليل عمل النفس فى البدن والذى أقامه على المقارنة بين عمل النفس فى البدن وعمل الله فى الكون، فكما أنه توجد نفس تحرك البدن، كذلك النظام والإتقان الموجود فى العالم يدل على المنظم والصانع والخالق وهو الله سبحانه وتعالى. فهذه الأدلة التى أشار إليها فى رسائله الفلسفية تدل على إيمانه بفكرة السببية والترابط الحتمى والضرورى بين السبب والمسبب، وبين العلة والمعلول.

رأى الفارابى فى مبدأ السببية:

لقد آمن "الفارابى" (٢٥٩- ٣٣٩هـ) بحتمية العلاقة بين السبب والمسبب، والعلة والمعلول، وذكر أن لكل معلول علة، ولكل نتيجة سبباً. ويقول فى كتابه "التعليقات": "العلة يجب أن توجد مع المعلول، فإن العلل التى لا توجد مع المعلولات ليست علاً بالحقيقة بل معدات أو معينات وهى كالحركة..."[١].

(١) الفارابى: التعليقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٤٦هـ، ص٦.

ذهب الفارابى إلى أن الضرورة الحتمية بين الأسباب والمسببات هى المسيطرة على العالم الطبيعى، فلا شىء يقع بالصدفة أو الحظ، ولا شىء يحدث عشوائياً، بل كل شىء بقدر، وما أمر الله إلا كلمح البصر. وأن ماحدث ويحدث واقع بناء على خصائص ذاتية وضعت فى الموجودات منذ النشأة الأولى. والأشياء كما يرى الفارابى تترتب عن الله سبحانه على حسب ترتيب علمه بها لا العكس، ولما كان علمه سبحانه أزلياً فلا شىء يغيب عن علمه تعالى، بل كل شىء يحدث إنما هو حادث بناء على ما علم سبحانه وقدر(١).

والفارابى فى تقريره للسببية يعتقد أن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب ومسبباتها، اقتران تلازم بالضرورة، وليس فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب، فهو يؤكد حتمية السببية بصيغة واضحة فيقول: "كل ما لم يكن فكان، فله سبب"(٢)، والمعروف أن مالم يكن فكان هو "الممكن الوجود" الذى لا يصير وجوده واجباً متحققاً بالفعل إلا بعلة تكون سبباً لحركة الممكن من حالة القوة التى كان فيها إلى ما يصير إليه بالفعل(٣).

(١)المصدر السابق. وانظر: د. فيصل بدير عون: الفلسفة الإسلامية فى المشرق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٢٨٠، ٢٨١.

(٢)الفارابى: فصوص الحكم، نشرة محمد حسين آل يس، بغداد، ١٩٧٦م، ص٤٣.

(٣)الفارابى: مبادئ الموجودات "ضمن رسائل فلسفية" تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، بنى غازى، ١٩٧٣م، ص٥٦. وانظر د. زينب عفيفى: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى، تصدير د. عاطف العراقى، مطبعة دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٢م، ص١٢٨.

والواقع أن نظرية الفارابى فى العلل لا تغوص فقط فى أعماق الفلسفة الطبيعية بالبحث عن أسباب الموجودات، بل إنها ترتبط أيضاً بكثير من المجالات الميتافيزيقية فى فلسفته، ويبدو ذلك واضحاً حين يركز بحثه على بيان أهمية العلة الفاعلة، فمثلاً نجده يتطرق إلى البحث فى ممكن الوجود، وواجب الوجود[١]، فيذهب قائلاً: " إن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود، ولما كان الممكن لابد أن تتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود، كذلك واجب الوجود فلا غنى بوجوده عن علة... فالموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو برئ من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شىء من أنحاء النقص، فوجوده تعالى أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة الوجود فى أعلى أنحائه، ومن كمال الوجود فى أرفع المراتب..."[٢].

لقد تبين من خلال هذا النص أن الفارابى فى إقراره لفكرة السببية، قد جعلها مقترنة بالعلة الأولى وهو الله سبحانه وتعالى، فهو عنده وكما ذكر فى نصه، الموجود الأول، والسبب الأول لوجود سائر الموجودات، وهو علة كل الممكنات والواجبات، فهو إذن يربط العلة بمعلولها، ويرى أن المعلول يرتبط وجوده بوجود العلة ضرورة. وأن الانتقال من الإمكان إلى الوجوب لابد له من علة وهو الله سبحانه وتعالى، فهو علة كل الممكنات وعلة كل الواجبات، والسبب الأول لوجود المسببات.

---

(١) د. زينب عفيفى: المرجع السابق ص ١٢٢.

(٢)الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ط٢، مطبعة حجازى بالقاهرة١٣٦٨هـ- ١٩٤٨م ص٢، ٣.

ومن الواضح أن فكرة الفارابى للسببية والعلية لا تقتصر على الواجبات والممكنات الوجودية بل تمتد أيضاً إلى حديثه عن العلل الأربعة، فالعلل عنده كما هى عند أرسطو أربعة: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية. ونلاحظ أن الفارابى يستعمل ألفاظاً "كمبادئ وأسباب" على أنها مرادفة فى بعض وجوهها بكلمة علل، إذ يقول: "الأسباب الطبيعية أربعة: المادة، والصورة، والفاعل، والغاية"[1].

هذا بالإضافة إلى تأثره بالجوانب الدينية التى يعتنقها، والتى ظهرت بصورة واضحة عند دراسته للعلة الغائية. ويعدّ الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين اتجهوا اتجاهاً مخالفاً لأرسطو من جهة، وللمتكلمين من جهة أخرى فى بيان العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، فبينما يجعل أرسطو العلة النهائية أو القصوى علة غائية فقط، نجد الفارابى يعدها علة فاعلة غائية، وبذلك يجعل فعل الله مستمراً، بينما نجد الأشاعرة من المتكلمين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة وهى الله، ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية[2].

وينتهى الفارابى من بحثه فى العلل بإثبات أن كل علة مكملة للأخرى، ولا يمكن أن تقوم أحدهما مقام الأخرى. فلكل علة دورها فى التأثير، ولكن على اختلاف فى تأثير كل واحدة منها، فالغائية تؤثر فى العلة الفاعلة من جهة اتجاه الفعل، والفاعلية تؤثر فى الغائية من جهة وجود الفعل الذى بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية، وهاتان العلتان

(1)الفارابى: الثمرة المرضية، نشر وتقديم فريدريك ديتريش، مطبعة بريل، لندن، ١٨٩٠م ص٥٧.

(2)د. زينب عفيفى: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى ص١٢٢.

الوجوديتان يرتبطان بالعلتين المادية والصورية اللتان تكونان ماهية الشيء وطبيعته، وبهذا ترتبط العلل الأربع لتوضح لنا ماهية الشيء.

ولهذا فإن نظرية الفارابى فى مشكلة السببية لا ترتبط بالصراع بين نظرة الفلاسفة، ونظرة المتكلمين كما ارتبط اسم "ابن رشد" فى دراسته المستفيضة ونقده لنظريات الأشاعرة على وجه الخصوص، حيث نجد أن الأشاعرة قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله؟ وسنرى أنهم أغلقوا ملاحظة القوانين الطبيعية، ويرون أنه لا شيء يحصل فى العالم حسب قوانين ثابتة مع ضرورة حقيقية، وإنما يرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة، والسنة الإلهية، والله عندهم ليس هو العلة الأولى كما هو عند الفارابى وفلاسفة الإسلام، بل هو فاعل الطبيعة وظواهرها[١].

هكذا يتبين مما سبق أن الفارابى فى تأكيده على الاقتران الحتمى بين العلة والمعلول والسبب والمسبب، يتفق مع الكندى، ومع ما ذهبت إليه المعتزلة من قبل، فقد جعل الأسباب مؤثرة فى مسبباتها بإذنه تعالى وعلمه ومشيئته، وأن الإيمان بالعلاقة الحتمية بين العلة والمعلول، أوبين الأسباب والمسببات ليس معناها خروج عن الإرادة الإلهية، فهى تخضع للإرادة والمشيئة الإلهية، وللأسباب الكونية التى تقتضيها الحكمة الإلهية وفق قوانين تحكم سائر المخلوقات أهمها قانون الحتمية وهو ارتباط العلة بالمعلول.

(١)المرجع السابق ص١٢٦، ١٢٧.

مشكلة السببية عند ابن سينا وموقفه النقدى:

فكرة السببية من موضوعات العلم الإلهى عند "ابن سينا" (٣٧٥-٤٢٨هـ) وقد تقتضيها العناية الإلهية، فالسبب عند ابن سينا كما أشار إليه فى كتابه "عيون الحكمة": "هو كل ما يتعلق به وجود الشىء من غير أن يكون وجود ذلك الشىء داخلاً فى وجوده أو متحققا به"(١).

ويعبر ابن سينا عن السبب بمعنى آخر فيقول فى كتابه "النجاة": "السبب هو كل ما يكون قد استتم له وجود فى نفسه إما عن ذاته، وإما عن غيره، ثم يحصل عنه وجود شىء آخر"(٢).

ويستطرد ابن سينا حديثه عن فكرة السببية فى كتابه "التعليقات" قائلاً: إن عرفنا الأشياء بأسبابها ولوازمها عرفنا حقائقها ولوازمها، لكنا لا نعرفها بأسبابها، بل من حيث هى موجودة محسوسة لنا، كما إذا أدركنا شيئاً جزئياً فإنا ندركه حساً، والإحساس بالحقيقة هو أن ندرك شيئاً حادثاً لم ندركه من قبل... ولولا القوة البدنية فينا لم يكن لنا سبيل إلى إدراك شىء، والفرق بين الانفعال والاستكمال، أن الانفعال يعد فيه زوال شىء مع حدوث شىء. والاستكمال يعد فيه حدوث شىء فى شىء لم يكن فيه ضده فزال عنه وحدث هو فيه، بل هو كاللوح إذا كتب فيه شىء(٣).

(١)ابن سينا: عيون الحكمة، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، ط١، دار القلم، بيروت- لبنان، ١٩٨٠م ص٥١.
(٢)ابن سينا: النجاة "فى الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية"، نقحه وقدم له د. ماجد فخرى، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥م، ص١٢٠.
(٣)ابن سينا: التعليقات، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٧٧.

وفى المقالة السادسة من "كتاب الشفاء" قدم لنا ابن سينا تحليلاً وافياً لمشكلة السببية، كما يتصورها تحت عنوان "فصل فى المتقدم والمتأخر وفى الحدوث" استهل هذه المقالة بتحديد مفاهيم القبل والبعد بناء على تصوره للحدوث، الذى يقوم عنده على فكرة أن العلة الفاعلة سابقة على المعلول الضرورى لها، لا فى الزمان ولكن فى الوجود، وجعل هذه المقالة المذكورة البرهنة على هذه الأسبقية الأنطولوجية. فالأسبقية الأنطولوجية هى تلك الأسبقية التى يكون فيها المتقدم شرطاً ضرورياً للمتأخر، ولكن وجود الأول لا يستلزم وجود الثانى، وإن كان شرطاً ضرورياً لوجوده. وأما الثانى فلا يكون له وجود إلا وقد سبقه وجود الأول. ومن أمثلة ذلك الواحد والكثرة، فلا يلزم عن وجود الواحد أن تكون الكثرة موجودة، ولكن الكثرة لا يكون لها وجود إلا إذا كان الواحد موجوداً، لأن الكثرة تتحقق بواسطة التركيب[1].

نلاحظ هنا أن ابن سينا يتحدث عن العلاقات السببية من خلال تفسيره للعلة والمعلول، وذكر الأمثلة الخاصة بالوحدة والكثرة ليستدل بها على أسبقية العلة على معلولها، لأن المعلول لايكون له وجود إلا بأسبقية العلة، فهو يشترط وجوده بوجود العلة، بينما العلة لا يشترط وجودها بالمعلول، فوجودها ليس من وجود غيرها.

---

(1)ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) تحقيق د. محمد يوسف موسى، ود. سليمان دنيا، وأ.سعيد زايد، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، جـ٢، طبعة القاهرة، ١٩٨٣م، ص٢٥٧-٢٥٩. وانظر: www.ebnsina.com.

أحمد أغبال: مبدأ السببية عند ابن سينا.

وعن العلة والمعلول يقول ابن سينا فى رسالته الرابعة "ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات": أن العلة هى كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجودها. أما المعلول هو كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها[١].

ولهذا يتابع ابن سينا أرسطو فى تقسيم الأسباب والعلل إلى أربعة أقسام وهى العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، وأن سائر العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية وليست هى لأجل شىء آخر[٢]. فالعلل عند ابن سينا كل واحدة مكملة للأخرى، ولا يمكن أن تحل علة مكان علة أخرى.

أما عن موقف ابن سينا النقدى، فقد وقف موقف الناقض الداحض للفلاسفة القائلين بعلة واحدة كأصل الموجودات، فهؤلاء الفلاسفة اليونانيون الأوائل كانوا بداية التفكير الفلسفى، فمنذ طاليس وبدأ السؤال الأزلى الذى حاول الفلاسفة الإجابة عليه وقدموا له تفسيرات وإجابات مختلفة متباينة فيما بينها، مشتركة فى شىء واحد هو أنها جميعاً تبحث عن علة هذا الكون وأصل الموجودات المتملئ بها. فجميع الفلاسفة كانوا يبحثون في أن أصلاً واحداً نشأ عنه الكون، وكان تصورهم جميعاً لهذا الأصل تصوراً مادياً، فمنهم من قال بالماء، ومنهم من قال بالهواء، ومنهم من قال بالنار، وغيرها من الأصول. فكل منهم قال بأصل مادى حاول من

(١)ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، ط٢، دار العرب للنشر، القاهرة، ١٩٨٩م، ص١٠٠.
(٢)ابن سينا: الشفاء "الإلهيات" ص٢٥٧، ٢٥٨. وانظر له أيضاً: النجاة ص١٢٠.

خلاله أن يفسر نشأة الموجودات وأن يصل به إلى أصل الكون[١].

ونجد ابن سينا فى كتابه "الشفاء" ينقد أيضاً "أنطيفون" القائل بالمادة دون الصورة، وينقد "الفيثاغوريين" لأن اهتمامهم المفرط بالأعداد يؤدى إلى التركيز على القول بالعلة الصورية أساساً، وذلك حتى يتسنى لابن سينا التسليم بالعلة المادية والعلة الصورية معاً، ثم العلة الفاعلة والعلة الغائية.

ولابد أن نشير إلى أن تركيز ابن سينا على نقد أنطيفون وغيره قد أدى إلى إغفال الاتجاه العلمى الصحيح، الذى يركز على دراسة المادة وخصائصها. إذ لا يخفى أننا إذا أدخلنا عللاً أخرى وركزنا عليها- كما فعل أرسطو وابن سينا- فقد أفسدنا الاتجاه العلمى. وكان الأجدر بابن سينا بدلاً من متابعته لأرسطو وتأثره بأفلاطون الذى جعل أساس العلم الحق، الغاية والقصد، أن ينظر إلى ما يمكن أن يتمخض عن مذهب أنطيفون وأمثاله، فى اتجاهات تفيد فى دراسة الطبيعة من بعض زواياها. ولكن ماذا نفعل حيال أرسطو وابن سينا اللذين ألبسا دراستهما للطبيعة ثوباً ميتافيزيقياً[٢].

ولكن بالرغم من ذلك فقد نجد نظرة ابن سينا لمشكلة السببية تتسم بالنظرة الإيمانية للعلاقة الضرورية والحتمية بين السبب والمسبب، وإن هذه العلاقة تخضع للقدرة الإلهية التى تتسم بالحكمة فى اقتران الأسباب بمسبباتها، واقتران العلة بمعلولها.

(١)د. إبراهيم محمد صقر: قضايا فى الفلسفة الإسلامية، ص٣١٩، ٣٢٠.
(٢)د. محمد عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص٨٧، ٨٩. وانظر ابن سينا: الشفاء "الإلهيات" ص٢٥٧ .

إلى جانب ذلك وكما هو ملاحظ أن ابن سينا يتحدث عن فكرة السببية من خلال اهتمامه البالغ بالعناية الإلهية، فقد ربطها بالأسباب والمسببات، وذكر أن كل ما فى الطبيعة بل كل ما فى العالم يوجد على أحسن وجه، ويسير على نظام محكم طبقاً لما تقتضيه العناية الإلهية والقدرة الربانية فى خلق كل شىء على أحسن ما يكون، وعلى أفضل ما يمكن. وهذا يعنى أن العناية الإلهية عند ابن سينا قد درست فى إطار العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وأن هذا النظام السائد فى الكون، والخاضع لمشيئة الله وقدرته يقوم على الترابط بين الأسباب ومسبباتها، وبين العلة ومعلولها، وهذا يدل على العناية الإلهية والقدرة الإلهية بكل شىء فى الوجود.

رأى الغزالى فى التلازم بين الأسباب والمسببات ونقده للفلاسفة:

إذا كنا قد عرضنا لرأى ابن سينا فى مشكلة السببية، فإننا ننتقل منه إلى بيان رأى "الغزالى" (٤٥٠- ٥٠٥هـ)، والانتقال من ابن سينا إلى الغزالى هو انتقال من فيلسوف يدير بحوثه فى السببية حول العلل الأربع، ويحلل العلاقة بين كل علة والأخرى تحليلاً فلسفياً، إلى مفكر جعل دراساته لموضوع السببية مصبوغة بالصبغة الكلامية الجدلية، كما أنها تدور حول التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هذه العلاقات تعد ضرورية أم أنه لا ضرورة بينهما، بمعنى أن هذه العلاقات إنما هى مجرد اقتران ليس فيه ضرورة.

والواقع أن الغزالى قد سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبى الحسن الأشعرى، والباقلانى، فيما يختص بقولهم إن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب، إنما هو اقتران مرده إلى العادة، لا إلى الضرورة العقلية. وقد حاول الغزالى نقد العلية فى كافة كتبه سواء كان ذلك عن طريق مباشر أو غير مباشر[١]. ونفى ضرورة اقتران ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبباً، فليس من الضرورى عنده وجود أحدهما وجود الأخرى[٢].

لقد انتقد الغزالى هؤلاء الفلاسفة الذين يربطون الأسباب بمسبباتها، وأيد قول الأشعرى الذى ذهب إلى أن الاقتران بين الأسباب والمسببات يرجع إلى العادة، لا إلى الضرورة الحتمية، وأن العلاقة بينهما مجرد اقتران لاضرورة فيهما. ولكن لو تساءلنا: ما الأسباب التى دفعت الغزالى إلى مهاجمة الفلاسفة ونقده لهم فى الترابط بين الأسباب والمسببات؟ وما هو سبب إنكاره لهذا الترابط؟ ولماذا هاجم الغزالى فكرة السببية والاقتران الضرورى بين العلة والمعلول، وذكر أنه لا ضرورة بينهما؟ على الرغم أنه صرح فى كتابه "معيار العلم" أن العلة تقتضى بالضرورة وجود المعلول، وأن كل واحد من الذاتين إذا فرض موجوداً وجب أن يكون الآخر موجوداً، وإذا فرض مرفوعاً وجب أن يكون الآخر مرفوعاً، فوجود العلة كما يقول الغزالى يوجب إذن وجود المعلول، ورفعها يوجب رفعه. وهذا سبق أن أشرنا إليه بالتفصيل من قبل.

---

(١)د. محمد عاطف العراقى: المرجع السابق ص١٠٣.

(2) www.m.ahewar.org.

حيدر خالد: مبدأ السببية والعادة عند الإمام الغزالى.

لقد أشار الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة" موضحاً تبريره لإنكار الترابط بين الأسباب والمسببات قائلاً: "إن الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفى الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات، من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى"[1].

فإنكار الغزالى للسببية هو رفع للعقل وضرب للعلم، لأن من شأن العقل أن يقوم بعملية الربط بين الأشياء، ومن ثم فإن نقد العقل هو نقد للعلم. فالله خلق الكون وجعل له نظاماً وهذا النظام هو بمثابة السنن والقوانين الكونية، وبدونه يصبح الكون عرضة للتغيرات العشوائية[2].

فالسببية إذن فى نظر الغزالى ليس وراءها إلا الإرادة الإلهية، فهو يقول: "لا مجال هنا للتكلم عن ضرورة عقلية أو طبيعية لقانون السببية، فالله وحده هو الذى يجرى الحوادث بإرادته، وهو الذى- إذا شاء- يقلب الموازين والقوانين، ففى قدرته أن يخلق شبعاً من غير أكل، وربما من

(1)الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، ط٤، دار المعارف بمصر، ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م ص٢٣٩.

(2) السببية فى الفكر العربى..https://philosamis.wordpress.com

غير شرب، وشفاء من غير دواء، واحتراقاً من غير نار... ولا توجد ضرورة عقلية على وجود علامة حتمية بين السبب والمسبب، وإنما اعتيادنا مشاهدة التعاقب بين حادثتين بانتظام هو الذى جعلنا ندعى أن الحادثة الأولى علة الحادثة الثانية"[١].

ويعد هجوم الغزالى على فكرة الترابط الضرورى بين العلة والمعلول، أعنف هجوم شنه مفكر على فلاسفة العصر أمثال "الفارابى وابن سينا"، ولم يكن هذا الهجوم إلا لأنه اعتقد أن الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات يؤدى إلى إنكار المعجزات، وهو يذهب فى كتابه "تهافت الفلاسفة" إلى القول: بأن مخالفة الفلاسفة تعد أمراً ضرورياً إذ ينبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، بحيث إن من سلم بالتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها، فإنه ينفى بالتالى قلب العصا ثعباناً، وإحياء الموتى، وشق القمر[٢].

معنى هذا أن الغزالى يعتقد بأن إصرار الفلاسفة على الاقتران بين الأسباب والمسببات، والتلازم الضرورى بينهما يؤدى فى رأيه إلى إنكار المعجزات، والتى ترتبط عنده بقدرة الإله الخالق فى إيجاد السبب دون المسبب، وهى ترجع إلى تقديرات الله سبحانه وتعالى، وأفعاله المحكمة فى الكون.

---

(١)الغزالى: مجموعة رسائل الإمام الغزالى (المنقذ من الضلال، الأحاديث القدسية، قانون التأويل) وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م، ص١٠.

(٢)الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٢٣٦. وانظر د. زينب عفيفى: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى ص١٣٤.

لقد أفاض الإمام الغزالى فى الحديث عن السببية وأخذ يجادل الفلاسفة حول هذه القضية، وذكر أن الاقتران بين السبب والمسبب لا ضرورة بينهما، وإنما هو من تقدير الله تعالى الذى خلق المسبب عند وجود السبب دون أن يكون هذا أمراً ضرورياً، وأخذ يتخذ مثالاً عملياً وهو احتراق القطن عند ملاقاته للنار فيقول: "فلنعين مثالاً واحداً وهو الاحتراق فى القطن مثلاً، عند ملاقاة النار، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار... بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد فى القطن والتفرق فى أجزائه، وجعله حراقاً أو رماداً، هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار وهى جماد، فلا فعل لها"[1].

فمن خلال ما سبق يتبين أن رمى الغزالى الفلاسفة بإنكار المعجزات أمر غير مقبول شرعاً، فالحق ليس هناك تناقض على الإطلاق بين الإيمان بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وبين الإيمان بالمعجزات، فالاقتران بين السبب والمسبب، أو العلة والمعلول لا يعنى إنكار المعجزات الإلهية، لأن هذا الاقتران يتم بمشيئة الله سبحانه وتعالى ولا يتجاوز القدرة والإرادة الإلهية. فلا تلازم إذن بين الإيمان بضرورة الأسباب ومسبباتها، وبين إنكار المعجزات فحاشى لله من إنكار معجزاته الإلهية، والتى تدل على حكمة وعظمة القدرة الإلهية بجعل بعض الأشياء أسباباً وعللاً لبعضها الآخر. وأن إنكار الغزالى لهذا الاقتران يتنافى مع روح العلم ومع القوانين التى أودعها الله فى الكون، والذى خلق كل شىء طبقاً لطبيعته ووفقاً لقانون الحتمية وهو ارتباط العلة بالمعلول.

(1)الغزالى: المصدر السابق ص٢٣٩، ٢٤٠.

موقف ابن رشد النقدى للمنكرين لفكرة السببية:

لقد تحدثنا من قبل عن العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، وذكرنا أن هناك من يقر بهذه العلاقة الحتمية والتى تقتضيها العناية الإلهية كالمعتزلة، وفلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى وابن سينا، وهناك من لم يقر بهذه الحتمية ويرى أن هذا الاقتران يرجع إلى العادة لا إلى الضرورة الحتمية كالأشاعرة والغزالى. ولكن لو تساءلنا: ما رأى "ابن رشد" (٥٢٠- ٥٩٥هـ) حول هذه المشكلة؟ وما موقفه من هؤلاء الذين لايقرون بهذه العلاقة الحتمية بين الأسباب ومسبباتها، وبين العلة ومعلولها؟

لقد أقر "ابن رشد" مبدأ السببية، وذكر أن كل ما هو فى العالم يجرى على نظام كونى خاضع لمشيئة الله، وأن هذا النظام يقوم على الترابط بين الأسباب والمسببات والعلاقة الضرورية بين كل منهما. ويقول فى كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة": "ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التى من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة ومقدار محدود، وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر.. وقد علم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها، فهو تعالى العلة فى وجود هذه الأسباب، ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده، فهو وحده العالم

بالغيب، كما قال تعالى: ﴿ قُلْ لا يَعْلَمُ مَنْ فِى السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ الْغَيْبَ إِلا الله﴾ النمل/ ٦٥..." [١].

إلى جانب ذلك أيد ابن رشد فكرة السببية واقتران الأسباب بمسبباتها عن طريق دليل العناية وهو الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، وعن طريق دليل الاختراع فالله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التى تقترن بها أسبابها التى جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها. فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله، هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع. أما الحس والعقل فإنه يرى ههنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجارى فى الموجودات إنما هو من قبل أمرين، أحدهما: ما ركب الله فيها من الطباع والنفوس.

والثانى: من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج.. وأما الشرع فسبحان من أحاط اختراعاً وعلماً بجميع أسباب الموجودات، فإن للوجود فاعلاً ومخترعاً له، وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات، ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشىء لم يعرف حقيقة الاختراع[٢].

يتبن من هذا أن ابن رشد قد أيد فكرة السببية وفسرها عن طريق الإرادة الإلهية وربط الأسباب بمسبباتها، وفسرها أيضاً عن طريق دليل العناية، ودليل الاختراع اللذين يوضحان الأنظمة الجارية فى الكون، فالله

(١)ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ط دار الآفاق، بيروت، ١٩٨٢م، ص١٠٧، ١٠٨.
(٢)المصدر السابق ص٤٥- ٤٦، ص١٠٨، ١١١.

سبحانه وتعالى خلق كل ما فى الوجود من أجل منفعة الإنسان، فقد خلق الشمس والقمر والنجوم والليل والنهار والنبات والحيوان والبحار والأنهار والماء والنار والتراب والهواء وغيرها من أجل منفعة الإنسان، فقد سخر للإنسان كل ما أحاط به من موجودات من أجل منفعته كما قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ إبراهيم/٣٣. فالأسباب مرتبطة بمسبباتها بإذنه تعالى ومشيئته، وبما تقتضيه الحكمة الإلهية.

ولهذا انتقد ابن رشد قول الأشاعرة الذين قالوا بنظرية العادة وجريانها، وبدلاً من أن يقولوا بتلازم الأسباب والمسببات، قالوا بلزوم العادة، واعترض على قولهم هذا ابن رشد ورد عليهم بأنه لابد من الاعتراف بالعلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، لأن عدم القول بذلك يدل على عدم الفهم، وعلى الجحد بالصانع تعالى، كما أن القول بأن الله سبحانه وتعالى أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير فى المسببات قول مخطئ وبعيد عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها.

وأضاف ابن رشد إلى هذا أن الذى قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول وهو عدم التلازم بين الأسباب والمسببات، هو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات التى فى هذا العالم، كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن هناك أسباب فاعلة غير الله، فهذا خطأ من قبل الأشاعرة، لأن الله سبحانه وتعالى هو الخالق للأسباب

والعالم بها، والأسباب مؤثرة فى مسبباتها بإذنه تعالى وحفظه[١].

ويستطرد ابن رشد نقده للأشعرية قائلاً: ينبغى أن نعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله فى مسبباتها، كمن جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه وتعالى، أو كمن جحد صفة من صفاته تعالى، فإنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هى المعرفة بالأسباب الغائبة. والقول بإنكار الأسباب جملة قول غريب جداً عن طباع الناس، والقول بنفى الأسباب فى الشاهد ليس له سبيل فى إثبات سبب فاعل فى الغائب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد، فهؤلاء إذ يلزمهم أن يعترفوا بأن كل فعل له فاعل، وأنه لا فاعل إلا الله سبحانه وتعالى، وأن كل ما فى الوجود لا يكون إلا بإذنه تعالى ومشيئته[٢].

ونود الإشارة إلى أن ابن رشد إذا كان قد نقد الأشاعرة نقداً متعدد الجوانب، فإنه نقد أيضاً الغزالى، إذ أن الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة" على وجه الخصوص قد نقد الضرورة بين الأسباب والمسببات، كما قال بفكرة العادة لتفسير العلاقات بين الأسباب والمسببات. أما ابن رشد فقد ذهب إلى أنه لابد من نفى القول بالعادة[٣].

وعن نقد ابن رشد لفكرة العادة يقول فى كتابه "تهافت التهافت": "فلا أدرى ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة

(١)المصدر السابق ص٨٨، ٨٩.
(٢)المصدر السابق ص٨٩، ١١٢.
(٣)د. محمد عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م، ص١٧٢.

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 عزوجل يقول: ﴿ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلًا﴾ فاطر/ ٤٣. وإن أرادوا أنها عادة للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذى نفس، وإن كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشىء إما ضرورياً، وإما أكثرياً، وإما أن تكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات، فإن هذه ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً..."[١].

ولهذا أكد ابن رشد على ضرورة التلازم بين السبب والمسبب أو العلة والمعلول، لأن ذلك يقتضى الحكمة أو أحكام النظام والترتيب فى الموجودات، وبين الأشياء وبعضها مع الأخرى، وكذلك يدل على حكمة الله تعالى فى خلقه وموجوداته، يضاف إلى ذلك أن المنطق والعقل يقضيان بالتتابع والتلازم بين الأسباب والمسببات.

ويقرر ابن رشد أنه على الرغم من وجود الخاصية الطبيعية لكل شىء ولكل موجود، وكذلك لكل موجود فعل فاعل معين، لكنه يؤكد أن الفعل الذاتى يكون بإذن الله تعالى، وأنه يمكن أن يعطل هذه الخاصية أو الطبيعة الخاصة بالأشياء وأفعالها، كما أنها تسير طبقاً لطبيعتها وفعلها، فالنار مثلاً قد توجد إلى جوار القطن ولا يحترق، وأيضاً المعجزة الإلهية

(١)ابن رشد: تهافت التهافت، تقديم وضبط وتعليق د. محمد العريبى، ص٢٩٢.

الخاصة بسيدنا إبراهيم (عليه السلام) عندما ألقى به فى النار ولم يحترق[1].

فابن رشد يؤمن بالمعجزات والخوارق الإلهية فى الكون والموجودات، ورغم ذلك رفض التأويل فى الشرائع والمعجزات وغير ذلك من الغيبيات، لأنها أمور إلهية لا يرقى العقل الإنسانى إلى إدراكها، فيجب الإقرار بها على ظواهرها دون تأويل يؤدى إلى إنكارها أو الإخلال بمضمون النصوص فيها.

ولهذا لم ينحرف ابن رشد عن طريق المؤمنين بعقيدتهم، بل حاول إبراز الجوانب الفلسفية والبرهانية الكامنة فى أعماق هذه المسائل المهمة[2].

هكذا فإن ما أيده ابن رشد من التلازم والترابط الضرورى بين الأسباب والمسببات، وما ذكره من العناية الإلهية والنظام والترتيب السائد فى الكون، وخلقه تعالى بعض الأشياء أسباباً وعللاً لبعضها الآخر، يدل على عظمة القدرة الإلهية، وكمال العناية الإلهية بكل شىء، وبجعله الأسباب مؤثرة فى مسبباتها بإذنه تعالى وعلمه، ولهذا فإن من خرج على هذا الاعتقاد يعد خروجاً على الإيمان بنظام الكون الإلهى، وعن روح العلم، والقوى الطبيعية التى أودعها الله فى الكون.

(1)د. محمد محمود عبد الحميد أبو قحف: مذهب التأويل فى فلسفة ابن رشد، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا، ١٩٩٩م، ص١٦٢.
(2)المرجع السابق ص١٦٢، ١٦٣.

هل علاقة السبب بالمسبب ترتبط بالقضاء والقدر؟

لعل فكرة القضاء والقدر(*) ترجع إلى فكرة السببية، فإذا كانت إرادتنا تجرى على نظام محدود، وإذا كان كل ما فى العالم الخارجى يجرى أيضاً على هذا النظام، فإن هذا يقوم على منطق الأسباب والمسببات، والعلاقات الضرورية بين كل منهما.

فليست فكرة القضاء والقدر تصور لنا إرادة الله وكأنها مسلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا، وأنها تسيرنا وتجعلنا كالريشة فى مهب الريح، ولكنها فكرة لا تخرج عن مجال السببية، فهى إرجاع السبب إلى مسبباته المحدودة الضرورية. وهذه الأسباب لا تقف أمامنا دون تحقيق لحريتنا، بل هى عبارة عن ناموس الكون، وهذا الناموس ثابت محدد وضرورى، وليس قابلاً للتغيير فى جوهره. فالأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً، أعنى بإرادتنا، وبالأسباب التى من خارج(١).

بالإضافة إلى ذلك فإن عقيدة القضاء والقدر لا تتنافى مع الأخذ بالأسباب، فإن الله سبحانه وتعالى عالم بكل شىء، وعالم بترتيب المسببات على أسبابها التى يباشرها العبد باختياره من غير إكراه ولا جبر، وأن

(*)القضاء فى الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلى الإلهى فى أعيان الموجودات على ما هى عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد، مثل كل نفس ذائقة الموت. أما القدر فهو علم الله الأزلى بما كان وما سيكون وما هو كائن، وإحاطة علمه تعالى بكل شىء، فالله سبحانه وتعالى قدر كل شىء وعلمه منذ الأزل، ولا زال يعلمه إلى ماشاء الله. (انظر الجرجانى: التعريفات ص١٥٥. وانظر د. جميل صليبا. المعجم الفلسفى، جـ٢، ص١٨٦. وانظر يوسف كرم، ومراد وهبه، ويوسف شلالة: المعجم الفسلفى ص١٢٨).

(١)د. محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص٢٥٦.

العبد إذا فعل السبب ترتب على ذلك المسبب، فإن ذاكر نجح، وإذا سعى فى الأرض وكد فيها جنى كده وتعبه. و لكن علم الله الأزلى بالأسباب والمسببات لا يجعل العبد مجبوراً ولا مضطراً على الفعل، وذلك لأن العلم الإلهى صفة انكشاف وظهور، وليس صفة تأثير وإيجاد[١].

ومن ثم فإذا صح فهمنا هذا نستطيع أن نقول أن القدر هو الأسباب التى أودعها الله سبحانه فى المخلوقات، بحيث لو جرت الأسباب إلى غاياتها لنتج عنها مسبباتها التى تلازمها والتى لا تتخلف أبداً، فالنار سبب الضوء والدفء والإحراق، فإذا أوقدت النار أخرجت ضوءاً، وأعطت دفئاً، وأحرقت ما تتصل به من الأشياء التى أودعها فيها من الأسباب ما يجعلها قابلة للاحتراق. والماء ينبت الزرع، ويروى الظمأ، فإذا نزل بأرض ألقى فيها بذر، كان من شأن الأرض والبذر والماء أن يخرجا نباتاً، إذا لم تكن الأرض قد فسدت أسبابها، والبذرة قد فسد تكوينها. ففى كل شىء قدر، أى أسباب، وكيفيات تنتج مسببات إذا تلاقت أسبابها بأسباب لأشياء أخرى، تلك الأسباب المودعة فى الأشياء هى القدر، والمسببات التى تحدث من تلاقى الأسباب بعضها ببعض هى القضاء[٢].

يتضح من هذا ومع الفهم الصحيح لعقيدة القضاء والقدر أن العمل والأخذ بالأسباب لا يتعارض إطلاقاً مع هذه العقيدة، فعلم الله السابق بالأفعال لا يعنى إجبار العبد أو اضطراره. فليس هناك من شك فى أن الأمور كلها بقضاء الله وقدره، ولكن هذا القضاء لا يعنى جبراً أو

(١)د. عوض الله جاد حجازى وآخرون: فى العقيدة الإسلامية والأخلاق، مراجعة د.عوض الله جاد حجازى، ط١، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م، ص٥٥.
(٢)عبد الكريم الخطيب: القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ص١٧٨.

اضطراراً، فالإنسان يفعل بإرادته واختياره. فالإيمان بهذه العقيدة وعلاقتها بالسبب والمسبب لايتعارضان مع علم الله وإرادته، وبما أودعه فى الكون من النظام والترتيب والعناية الإلهية بكل شىء فى الوجود، فقضاء الله وقدره محيط بالإنسان فى كل الأحوال، فالإنسان يختار أفعاله بإرادته ولكن فى نفس الوقت خاضع لمشيئة الله وقضائه وقدره.

وقد ساد هذا الرأى بنصه عند أغلب الفلاسفة ومفكرى الإسلام مثل "الفارابى" الذى قرر أن فى وسع الإنسان أن يفعل الخير متى أراد، فهو حر فيما يريد ويفعل. ولكن هذه الحرية تخضع لسنن الكون وقوانينه، وكل ميسر لما خلق، وعناية الله محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل مخلوقاته، وكل كائن بقضائه وقدره، فللعبد مجاله، وللكون نظامه، ولا يتحقق مجال العبد إلا إن توفر له قدر من الحرية[1].

ونجد هذا الأمر أيضاً عند "ابن سينا" الذى يرى أن الإنسان ما هو إلا واحد من هذه الكائنات، يتحرك بقدرته، ويتصرف بإرادته، دون خروج على النظام العام، وهذا النظام هو ما نسميه بالقضاء، فقضاء الله هو علمه المحيط بالمعلومات. أما القدر فهو إفاضة الكائنات على حسب ما فى علمه أى إيجاب الأسباب للمسببات، وإذا وجد السبب وجد المسبب، وبذكر السبب والمسبب تظهر الحكمة الإلهية فى وجود هذه الموجودات، وأنها وجدت على أكمل مايمكن أن يكون. وعلى هذا فالإنسان عند ابن سينا حلقة فى سلسلة هذا النظام العام، يقع سبباً فيحدث وينتج، ويتصرف فى حرية

(1)الفارابى: الثمرة المرضية ص٦٤. وانظر د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، جـ٢، ص١٤٥.

وطلاقة، ويجيء مسبباً، ولكنه يخضع لمؤثرات أقوى منه[١].

وفى هذا يذهب "الغزالى" إلى القول: بأن الله تعالى مريد للكائنات مدبر لها، فلا يجرى فى الكون قليل أو كثير، صغير أو كبير، خير أو شر، نفع أو ضر، إيمان أو كفر، عرفان أو نكران، فوز أو خسران، زيادة أو نقصان، طاعة أو عصيان، لا يجرى شىء من ذلك إلا بقضائه وقدره، وحكمته ومشيئته. فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، لا يخرج عن إرادته لفتة ناظر أو فلتة خاطر، بل هو المبدئ المعيد، الفعال لما يريد، لا راد لأمره، ولا معقب لقضائه، ولا مهرب لعبد من معصيته إلا بتوفيقه ورحمته، ولا قوة على طاعته إلا بمشيئته، فلو اجتمع الإنس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك[٢].

أما "ابن رشد" فقد أشار بأن عقيدة القضاء والقدر لا تعنى الحتمية أو الإجبار، ولا تلغى حرية الإرادة، فالقدر ليس إكراهاً ولا إجباراً، بل هو تحديد النظام الكونى والسببى لأفعالنا وسلوكنا. فهو يرى أن الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدد وضرورى طالما أن كل شىء فى العالم لابد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية المحددة. وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولاتوجد إلا بموافقة الأسباب التى من خارج، وأن

(١) ابن سينا: الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) حيدرآباد، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٣هـ، ص١١٦. وانظر له أيضاً: القضاء والقدر (ضمن كتاب جامع البدائع) ط١، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٣٥هـ-١٩١٧م، ص٥٨ ، ٥٩. وانظر د. إبراهيم مدكور: المرجع السابق ص١٤٦.

(٢)الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ١، ط١، طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية، دار الفكر، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م، ص١٥٦.

النظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة فى وجود هذه الأسباب، ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده[1].

يتبين من هذا أن القضاء والقدر كما أشار إليهما ابن رشد يعنيان النظام والترتيب، ولا يمكن تصور حرية الإنسان وإرادته إلا داخلهما، مما يدل على أن حرية الإنسان ليست مطلقة، ولا تختار اختيارات مطلقة، بل هى مقيدة بالأسباب الخارجية المتعلقة بالكون الخاضعة لمشيئة الله سبحانه وتعالى.

فجميع الفلاسفة السابق ذكرهم يتفقون على أن عقيدة القضاء والقدر لاتعنى الجبر والإكراه، لأن علم الله الأزلى بالأسباب وبما يفعله العبد لايعنى أنه مضطر أو مجبر على فعله، فهذه العقيدة لا تشكل عائقاً أمام المسئولية والعمل، ولا تنزع عن الإنسان أهلية التكليف، بل تلزم الإنسان العمل والسعى والجد والاجتهاد فى كل ما كلف به الله سبحانه وتعالى.

هكذا يتضح أن الإيمان بالقضاء والقدر لم يتعد التصديق بأن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هى عليه أزلاً بأسبابها، ولكن علم الله تعالى الأزلى بالأسباب لا يجعل الإنسان مجبراً على أفعاله، بل الإنسان حر ومختار ومسئول عن أفعاله، ولكنه يسير داخل هذه المشيئة الإلهية. فهو حين يريد شيئاً يختاره بإرادته، ولكن مشيئة الله إما أن تمكنه من تحقيق

(١)ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص١٠٧، ١٠٨.

فعله، وإما أن تحول قدرته عن التنفيذ أو يسلبها أو يضع دونها عقبات، فهذه ترجع إلى مشيئته تعالى وقضائه وقدره. ولكن لا يعنى هذا أن يقف الإنسان مسلوب الإرادة والحرية والتفكير، بل عليه أن يكمل مسيرة حياته ويؤمن بأن هذا قضاء الله وقدره وحكمته. وأن العالم يسير على نظام محكم دقيق لا يتغير إلا بأمر من الله سبحانه وتعالى، ولا يمكن تصور الإنسان والإرادة البشرية إلا داخل هذا النظام لا خارجه، وكثير ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه، وهذا النظام هو ما يسمى بالقضاء والقدر.

الخاتمـــة:

يمكن إجمال أهم نتائج البحث فى النقاط الآتية:

١- لقد ارتبطت فكرة التولد بمبدأ السببية عند المعتزلة، وقرروا أن الكون لم يخلق عبثاً، وأن له نظماً يسير عليها وأهدافاً يسعى إليها، وهو ما يسمى بالأسباب والمسببات، فالسبب يوجب المسبب بناء على العلاقة الطبيعية بين السبب والمسبب والاقتران الضرورى بينهما. وقد أقام القاضى عبد الجبار وسائر المعتزلة الفعل الإنسانى فى ضوء الصلة بين العلة والمعلول، فوجود العلة دليل على وجود المعلول وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها، فالعلة موجبة لمعلولها. وهم بذلك يتجاوزون ويخالفون الجبرية الذين ردوا كل المسببات إلى الله تعالى ورفضوا لذلك أن يعترفوا بمبدأ السببية بين الإنسان وبين الأفعال.

٢- أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى إنكار حتمية السببية والعلية، وقالوا إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة، فالأشاعرة فى الواقع لم يزيدوا على أنهم قد أتوا بنظرية أخرى فى العلية بدلاً من نظرية المعتزلة فى العلية والسببية، وهذه النظرة هى "نظرية العادة وجريانها" وبدلاً من أن يقولوا بتلازم الأسباب والمسببات فى الطبيعة، قالوا بلزوم العادة. معنى هذا أن نفى القاعدة السببية تعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة بدليل ذهابهم إلى أن الله تعالى إذا أراد تغيير النظام الذى يبدو لنا فى الكون لاستطاع ذلك، فإن نفيهم للقاعدة السببية يدل على عدم اعترافهم بالعلاقات الضرورية المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها.

٣- كان الكندى من المؤمنين بالترابط بين الأسباب ومسبباتها التى تخضع للسنن والقوانين الكونية والتى تقتضيها العناية الإلهية، وأن السبب يؤثر فى مسببه، والعلة فى معلولها بإذنه تعالى وحكمته. فقد أقام الكندى دليل الحدوث لإثبات وجود الله على مبدأ العلية وهو أن لكل معلول علة. ولهذا نجد فى آرائه رسالة مؤكدة على عظمة القدرة الإلهية، وسعة الحكمة، وفيض الجود، وكمال العناية الإلهية بكل شىء، وجعله بعض الأشياء أسباباً وعللاً لبعضها الآخر. فالكندى يريد بهذا إلى جانب النظرة الفلسفية العلمية أن نتأمل النظام الكلى لهذا العالم تأملاً فيه روح التفلسف بمقدار ما فيه روح النظرة الفنية، بحيث يبدو لنا العالم كائناً واحداً منسجم التركيب يسرى فيه، فى جملته وتفصيله تيار الحياة.

٤- يؤكد الفارابى حتمية السببية بصيغة واضحة، فهو فى تقريره للسببية يعتقد أن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب ومسبباتها، اقتران تلازم بالضرورة، وليس فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا للمسبب دون السبب، ويربط العلة بمعلولها، ويرى أن المعلول يرتبط وجوده بوجود العلة ضرورة. والواقع أن نظرية الفارابى فى العلل لا تغوص فقط فى أعماق الفلسفة الطبيعية بالبحث عن أسباب الموجودات، بل إنها ترتبط أيضاً بكثير من المجالات الميتافيزيقية فى فلسفته، ويبدو ذلك واضحاً حين يركز بحثه على بيان أهمية العلة الفاعلة. هذا بالإضافة إلى تأثره بالجوانب الدينية التى يعتنقها، والتى ظهرت بصورة واضحة عند دراسته للعلة الغائية.

٥- يعدّ الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين اتجهوا اتجاهاً مخالفاً

لأرسطو من جهة، وللمتكلمين من جهة أخرى فى بيان العلاقة بين الأسباب والمسببات، فبينما يجعل أرسطو العلة النهائية أو القصوى علة غائية فقط، نجد الفارابى يعتبرها علة فاعلة غائية، وبذلك يجعل فعل الله مستمراً، بينما نجد الأشاعرة من المتكلمين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة وهى الله، ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية، والله عندهم هو فاعل الطبيعة وظواهرها. ولهذا فإن نظرية الفارابى فى مشكلة السببية لا ترتبط بالصراع بين نظرة الفلاسفة، ونظرة المتكلمين كما ارتبط اسم ابن رشد فى دراسته المستفيضة ونقده لنظريات الأشاعرة.

٦- قدم ابن سينا تحليلاً وافياً لمشكلة السببية كما يتصورها، بتحديد مفاهيم القبل والبعد بناء على تصوره للحدوث الذى يقوم عنده على فكرة أن العلة الفاعلة سابقة على المعلول الضرورى لها، لا فى الزمان ولكن فى الوجود. فالأسبقية الأنطولوجية هى تلك الأسبقية التى يكون فيها المتقدم شرطاً ضرورياً للمتأخر، ومن أمثلة ذلك الواحد والكثرة، فلا يلزم عن وجود الواحد أن تكون الكثرة موجودة، ولكن الكثرة لا يكون لها وجود إلا إذا كان الواحد موجوداً، واستدل على ذلك بأسبقية العلة على معلولها لأن المعلول لا يكون له وجود إلا بأسبقية العلة، فهو يشترط وجوده بوجود العلة، بينما العلة لا يشترط وجودها بالمعلول، فوجودها ليس من وجود غيرها.

٧- لقد وقف ابن سينا موقف الناقض الداحض للفلاسفة القائلين بعلة واحدة كأصل الموجودات، فهؤلاء الفلاسفة اليونانيون الأوائل كانوا بداية التفكير الفلسفى، فمنذ طاليس وبدأ السؤال الأزلى الذى حاول الفلاسفة الإجابة عليه، وقدموا له تفسيرات، وإجابات مختلفة متباينة فيما بينها، مشتركة فى شىء واحد هو أنها جميعاً تبحث عن علة هذا الكون وأصل الموجودات الممتلئ بها. فجميع الفلاسفة كانوا يبحثون فى أن أصلاً واحداً نشأ عنه الكون، وكان تصورهم جميعاً لهذا الأصل تصوراً مادياً، فمنهم من قال بالماء، ومنهم من قال بالهواء، ومنهم من قال بالنار، وغيرها من الأصول. فكل منهم قال بأصل مادى حاول من خلاله أن يفسر نشأة الموجودات وأن يصل به إلى أصل الكون. ولكن انتقد ابن سينا هذا المبدأ وأكد على ضرورة التسليم بالعلل الأربع، وأن كل واحدة مكملة للآخر، ولايمكن أن تحل علة مكان علة أخرى. فهو يدير بحوثه فى السببية حول العلل الأربع، ويحلل العلاقة بين كل علة والأخرى تحليلاً فلسفياً.

٨- يعد هجوم الغزالى على فكرة الترابط الضرورى بين العلة والمعلول، أعنف هجوم شنه مفكر على فلاسفة العصر أمثال "الفارابى وابن سينا"، ولم يكن هذا الهجوم إلا لأنه اعتقد أن الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات يؤدى إلى إنكار المعجزات، ولهذا وجد أن مخالفة الفلاسفة يعد أمراً ضرورياً إذ ينبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، وأخذ يجادل الفلاسفة حول هذه القضية مؤكداً أن الاقتران بين السبب والمسبب لاضرورة بينهما، وإنما هو من تقدير الله تعالى الذى خلق المسبب عند وجود السبب دون أن يكون هذا أمراً ضرورياً، فليس من

ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مؤيداً الأشاعرة فى هذا. فالسببية إذن فى نظر الغزالى ليس وراءها إلا الإرادة الإلهية، ولا مجال عنده للتكلم عن ضرورة عقلية أو طبيعية لقانون السببية. فالله وحده كما يرى هو الذى يجرى الحوادث بإرادته، وهو الذى إذا شاء يقلب الموازين والقوانين.

٩- أقر ابن رشد مبدأ السببية، وذكر أن كل ما هو فى العالم يجرى على نظام كونى خاضع لمشيئة الله، وأن هذا النظام يقوم على الترابط بين الأسباب والمسببات والعلاقة الضرورية بين كل منهما، وانتقد قول الأشعرية الذين قالوا بنظرية العادة وجريانها، واعترض على قولهم ورد عليهم بأنه لابد من الاعتراف بالعلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، لأن عدم القول بذلك يدل على عدم الفهم وعلى الجحد بالصانع تعالى، كما أن القول بأن الله سبحانه وتعالى أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير فى المسببات قول مخطئ وبعيد عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها. فالأشاعرة هربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن هناك أسباباً فاعلة غير الله، فهذا خطأ من قبل الأشاعرة لأن الله سبحانه وتعالى هو الخالق للأسباب والعالم بها، والأسباب مؤثرة فى مسبباتها بإذنه تعالى وحفظه.

١٠- إذا كان ابن رشد قد نقد الأشاعرة نقداً متعدد الجوانب، فإنه نقد أيضاً الغزالى الذى أنكر الضرورة بين الأسباب والمسببات، وقال بفكرة العادة، ورد عليه ابن رشد بأنه لابد من نفى القول بالعادة، فالمنطق والعقل يقضيان بالتتابع والتلازم بين الأسباب والمسببات. وقرر ابن رشد أنه على

الرغم من وجود الخاصية الطبيعية لكل شيء ولكل موجود، لكنه يؤكد على أن الفعل الذاتى يكون بإذن الله تعالى، وأنه يمكن أن يعطل هذه الخاصية أو الطبيعة الخاصة بالأشياء وأفعالها. فابن رشد يؤمن بالمعجزات والخوارق الإلهية فى الكون والموجودات، ورغم ذلك رفض التأويل فى الشرائع والمعجزات وغير ذلك من الغيبيات، لأنها أمور إلهية لا يرقى العقل الإنسانى إلى إدراكها، فيجب الإقرار بها على ظواهرها دون تأويل يؤدى إلى إنكارها أو الإخلال بمضمون النصوص فيها، فابن رشد لم ينحرف عن طريق المؤمنين بعقيدتهم، بل حاول إبراز الجوانب الفلسفية والبرهانية الكامنة فى أعماق هذه المسائل المهمة.

١١- لعل فكرة القضاء والقدر ترجع إلى فكرة السببية، فإذا كانت إرادتنا تجرى على نظام محدود، وإذا كان كل ما فى العالم الخارجى يجرى أيضاً على هذا النظام، فإن هذا يقوم على منطق الأسباب والمسببات، والعلاقات الضرورية بين كل منهما، فليست فكرة القضاء والقدر تصور لنا إرادة الله وكأنها مسلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا، وأنها تسيرنا كالريشة فى مهب الريح، ولكنها فكرة لا تخرج عن مجال السببية، فهى إرجاع السبب إلى مسبباته المحدودة الضرورية، وهذه الأسباب لا تقف أمامنا دون تحقيق لحريتنا، بل هى عبارة عن ناموس الكون، وهذا الناموس ثابت محدد وضرورى، وليس قابلاً للتغيير فى جوهره. ومن ثم فإذا صح فهمنا هذا نستطيع أن نقول إن القدر هو الأسباب التى أودعها الله سبحانه فى المخلوقات، بحيث لو جرت الأسباب إلى غاياتها لنتج عنها مسبباتها التى تلازمها والتى لا تتخلف أبداً، فتلك الأسباب المودعة فى الأشياء هى القدر، والمسببات التى تحدث من تلاقى الأسباب بعضها ببعض هى القضاء.

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر العربية:

١- ابن المرتضى: المنية والأمل (فرق وطبقات المعتزلة) تحقيق وتعليق د. على سامى النشار، وأ. عصام الدين محمد على، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.

٢- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ط دار الآفاق، بيروت، ١٩٨٢م.

٣- ابن رشد: تهافت التهافت، تقديم وضبط وتعليق د. محمد العريبي، ط١، دار الفكر اللبنانى للطباعة والنشر، بيروت،١٩٩٣م.

٤- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢م.

٥- ابن سينا: التعليقات، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.

٦- ابن سينا: الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) حيدرآباد، دار المعارف العثمانية، ١٣٥٣هـ.

٧- ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) تحقيق د. محمد يوسف موسى، ود.سليمان دنيا، وأ. سعيد زايد، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، جـ٢، طبعة القاهرة، ١٩٨٣م.

٨- ابن سينا: القضاء والقدر (ضمن كتاب جامع البدائع) ط١، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٣٥هـ- ١٩١٧م.

٩- ابن سينا: النجاة "فى الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية"، نقحه وقدم له د. ماجد فخرى، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥م.

١٠- ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، ط٢، دار العرب للنشر، القاهرة، ١٩٨٩م.

١١- ابن سينا: رسالة فى الحدود (ضمن رسائل ابن سينا) تحقيق وترجمة وتعليق أملية جواشون، منشورات المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٢م.

١٢- ابن سينا: عيون الحكمة، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، ط٢، دار القلم، بيروت- لبنان، ١٩٨٠م.

١٣- الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، جـ٢، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م.

١٤- الباقلانى: التمهيد "فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" ضبطه وقدم له وعلق عليه د. محمود محمد الخضيرى، ود. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٧م.

١٥- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، المجلد الأول، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٦- الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد، حققه د.محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى، ١٩٥٠م.

١٧- الغزالى: المستصفى فى علم الأصول، جـ٢، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٩٨٢م.

١٨- الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، ط٤، دار المعارف بمصر، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٦م.

١٩- الغزالى: مجموعة رسائل الإمام الغزالى (المنقذ من الضلال، الأحاديث القدسية، قانون التأويل) وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م.

٢٠- الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ١، ط١، طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية، دار الفكر، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.

٢١- الغزالى: معيار العلم فى فن المنطق، تحقيق د. سليمان دنيا، ط٢، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

٢٢- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ط٢، مطبعة حجازى بالقاهرة،١٣٦٨هـ-١٩٤٨م.

٢٣- الفارابى: التعليقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٤٦هـ.

٢٤- الفارابى: الثمرة المرضية، نشر وتقديم فريدريك ديتريش، مطبعة بريل، لندن، ١٨٩٠م.

٢٥- الفارابى: فصوص الحكم، نشره محمد حسين آل يس، بغداد، ١٩٧٦م.

٢٦- الفارابى: مبادئ الموجودات "ضمن رسائل فلسفية" تحقيق د.عبدالرحمن بدوى، بنى غازى، ١٩٧٣م.

٢٧- القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق عمر السعيد عزمى، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢٨- القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (التوليد) جـ٩، تحقيق د. توفيق الطويل، وسعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.

٢٩- القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (المخلوق) جـ٨، تحقيق د. توفيق الطويل، وسعيد مراد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة.

٣٠- القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، ط٢، مكتبة وهبة للنشر، القاهرة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٣١- الكندى: رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، القسم الأول، ط٢ (منقحة ومصححة) دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٩م.

٣٢- الكندى: رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد

عبدالهادى أبو ريدة، القسم الأول، ط٢ (منقحة ومصححة) دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٩م.

٣٣- الكندى: رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عبدالهادى أبو ريدة، القسم الأول، ط٢ (منقحة ومصححة) دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٩م.

٣٤- الكندى: رسالة فى حدود الأشياء (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عبدالهادى أبو ريدة، القسم الأول، ط٢ (منقحة ومصححة) دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٩م.

٣٥- عبد الرحمن الإيجى: المواقف، جـ١، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.

ثانياً: المراجع العربية:

٣٦- د. إبراهيم محمد صقر: قضايا فى الفلسفة الإسلامية، ط١، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

٣٧- د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، جـ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م.

٣٨- د. أحمد فؤاد الأهوانى: الكندى فيلسوف العرب، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.

٣٩- د. زكى الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامى، منشورات جامعة قاريونس- بنغازى، ١٩٨٩م.

٤٠- د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى، جـ٢، ط٥، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠م.

٤١- د. زينب عفيفى: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى، تصدير د.عاطف العراقى، مطبعة دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٢م.

٤٢- د. سامى نصر لطف: الحرية المسئولة فى الفكر الفلسفى الإسلامى، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٧م.

٤٣- د. عبد الكريم الخطيب: القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، ط٢، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧٩م.

٤٤- د. عوض الله جاد حجازى وآخرون: فى العقيدة الإسلامية والأخلاق، مراجعة د. عوض الله جاد حجازى، ط١، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م.

٤٥- د. فيصل بدير عون: الفلسفة الإسلامية فى المشرق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٠م.

٤٦- د. فيصل بدير عون : فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها، ط١ ، مكتبة الحرية الحديثة للنشر، القاهرة، ١٩٨٠م.

٤٧- د. محفوظ على عزام: فى الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ط١، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م.

٤٨- د. محمد صالح السيد: فلاسفة الإسلام، جامعة المنيا ، ١٩٨٥م .

٤٩- د. محمد عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، ط٢، دار

المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م.

٥٠- د. محمد عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ط٢، دار المعارف بمصر، ١٩٧٤م.

٥١- د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: الكندى وفلسفته، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٠م.

٥٢- د. محمد على أبو ريان: أرسطو "ضمن معجم أعلام الفكر الإنسانى" تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م.

٥٣- د. محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٥٤- د. محمد محمود عبد الحميد أبو قحف: مذهب التأويل فى فلسفة ابن رشد، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا، ١٩٩٩م.

٥٥- د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

ثالثًا: المعاجم والموسوعات العربية:

٥٦- ابن منظور: لسان العرب، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢م.

٥٧- الجرجانى: التعريفات، معجم فلسفى، فقهى، لغوى، تحقيق د. عبدالمنعم الحفنى، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١م.

٥٨- المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور،

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة،١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

٥٩- المعجم الوسيط، ط٢، مطابع دار المعارف بمصر، ١٩٧٢م.

٦٠- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصراً أحمد عويدات، المجلد الثانى، ط١، منشورات عويدات، بيروت- لبنان، ١٩٩٦م.

٦١- د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، جـ١، دار الكتاب اللبنانى- بيروت، ١٩٨٢م.

٦٢- د. عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى، ط١، الدار الشرقية للطباعة والنشر، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

٦٣- معجم أعلام الفكر الإنسانى، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م.

٦٤- يوسف كرم، ود. مراد وهبة، ويوسف شلالة: المعجم الفلسفى، مكتبة يوليو، القاهرة، ١٩٦٦م.

رابعاً: المراجع الأجنبية:

65- D. B. Macdonald: Development of Muslim Theology, Beirut, 1965.

66- M. W. watt: Free will and predestination in early Islam. London, 1943.

خامساً: المعلومات المستقاة من شبكة المعلومات:

1- https://ar.m.wikipedia.org.

2- https://philosamis.wordpress.com.

3- https://www.almaany.com.

4- https://www.marefa.org.

5- www.ebnsina.com.

6- www.islamtoday.net.

7- www.m.ahewar.org.