الفصل الرابع

«السببية» عند متكلمي المسلمين

(أ) تمهيد:

يفترض مبدأ السببية [1] كون الحوادث لا تحصل إلابواسطة أسباب مباشرة أو غيرمباشرة تؤديها وتتحكم بصيرورتها، وذلك مما يحض العقل على اكتشاف هذه الأسباب مسبقاً بغية تفسير وجود الأشياء على النحو التى هى عليه، وما يدفعه لاحقاً إلى تحديد طبيعة هذه الأشياء فى مجرياتها.

من هذا المنطلق أتت السببية على أنواع أشملها السببية الطبيعية أو الحسية، وهى تلك العلاقة التى تربط شيئاً بآخر، فيكون الأول سبباً والثانى مسبباً عنه، كقولنا مثلاً: إنَّ النار هى سبب احتراق القطن.

---

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

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

وتعنى لفظة «السبب» فى العربية الحبل الذى تربط بواسطة الخيمة بالوتد، وبالمعنى الأعم «ما يتوصل به إلى غيره» وتعنى عند الغزالى ما يدل على حصول الشئ عنده وليس على حصول الشئ به.

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

والسبب التام هو الذى يوجد المسبب بوجوده فقط، والسبب غير التام هو الذى يتوقف وجود السبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط (التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ٣، ص١٢٧)

وقد استعمل ابن رشد مصطلحى «السبب» و «العلة» بمعنى مترادف، ورأى أنَّ السبب والعلة هما اسمان مترادفان يُقالان عن الأسباب الأربعة التى هى المادة والصورة والفاعل والغاية.

(راجع ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤ بالقسم الثانى، ص ٤٣١) وعن التفرقة بين السبب والعلة قيل إنا لعلة ترادف السبب إلاَّ أنها تغايره، فيُراد بالعلة المؤثر وبالسبب ما يفضى إلى الشئ فى الجملة، أو يكون باعثاً عليه (جميل صليبا – المعجم الفلسفى، جـ٢، ص٩٦)

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

(جميل صليبا، المعجم الفلسفى، جـ١، ص ٦٤٨)

ويميز ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) بين العلة والسبب، فالعلة عنده «هى اسمٌ لكل صفة توجب أمراً إيجابياً ضرورياً. والعلة لا تفارق المعلول لبتة ككون النار علة الإحراق، والثلج علة التبريد، لا يوجد أحدهما دون الثانى أصلاً، وليس أحدهما قبل الثانى أصلاً ولا بعده، وأمَّا السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى الإنتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر أنه لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشئ المسبب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه ضرورة.

(راجع ابن حزم، «الإحكام فى أصول الأحكام»، تحقيق محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، جـ٢، ص٧٧، ١٠٣) وإذن فالعلة عنده – ابن حزم – علاقة ضرورية بين شئين، وهى علاقة طبيعة، أى تكون بين أشياء الطبيعة، أما السبب عنده فهو بمعنى الباعث، ولا تتصف العلاقة بين السبب والمسبب بالضرورة، ومن هنا كان السبب خاصاً بالكائنات التى لها حرية الإرادة.

أما إذا شئنا الخوض فى البحث عن الأسباب البعيدة، فتقيم حينذاك علاقة بين العالم كلاّ والله تعالى، حيث يكون الله تعالى العلة الفاعلة والغائية، ويكون العالم مسبباً عنه محدثاً، وذلك بما فيه الوسائط الكامنة فى المحسوسات والتى تُرد بالفعل إلى الله تعالى، وهذه هى السببية الماورائية أو السببية الالهية بمعناها العام [1].

ويرتبط مفهوم «السببية» بمفهومى «الإمكان والقوة» [2] والمشكلة التى اختلف حولها المتكلمون مع الفلاسفة دارت حول طبيعة هذا الإمكان.

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

وبمعنى آخر فإنَّ من أنكر العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات – الأشاعرة – أنكر معها الإمكان فى المادة، وجعل من الله تعالى سبب الأسباب الوحيد، ولعل ذلك

---

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

(٢) يرد مفهوم الإمكان أو الممكن فى معنين: معنى منطقى ذهنى، ومعنى واقعى طبيعى، والأول يأتى عكس معنى الضرورة التى تقتضيها شمولية القضية، فالقضية إمّا أنْ تكون مطلقة، وإما ذات جهة، وإما شرطية، والقضية ذات الجهة منها ما هى ضرورية، ومنها ما هى ممكنة، ومنها ما هى مستحيلة، وهنا يأتى معنى الإمكان الذهنى الذى يشكل وسطاً بين مفهوم الإستحالة والضرورة

أمّا إذا انتقلنا من قوانين الطبيعة، وجدنا أنَّ الأمور المقدرة الوجود فى الزمان المستقبل تسمى ممكنة الوجود، ولذا نجدها تأتى على ثلاثة أصناف: على التساوى، وعلى الأقل، وعلى الاكثر. وهى تكون بالتالى ركناً اساسياً من أركان العلوم الطبيعة، وإنْ جاءت احياناً نتيجة الاعتقاد بما يحصل بالاتفاق، إذ هذا النوع من الوجود ليس واجباً ضرورة، ولايوجد على الأكثر أو غالباً.

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

وجديرٌ بالذكر أنَّ أرسطو أول من حللّ مفهوم الإمكان هذا، إذ جعله من أسس مذهبه الفلسفى، فى الطبيعات والمنطقيات والإلهيات، وقد ربطه بمفهوم القوة نظراً إلى كونه مبدأ الحركة والتغير، مُركّزاً أسس فلسفته على نشرته التبدل عبر الكون والفساد، وهى الحالة التى تنتقل فيها الكائنات من القوة إلى الفعل، مكتسبة صوراً عدة وفقاً لإمكاناتها وطاقاتها، فقد حاول أرسطو أنْ يلقى بعض الضوء على طبيعة الفعل فى حركيته وتطوره وصروته من خلال مفهوم القوة هذا.

(راجع ابن رشد، «تفسير ما بعد الطبيعة»، حققه موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٨م، ص ٥٨٥، ١٠١٩ب).

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

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

وقد كان لموضع السببية مكانه البارز فى اهتمام المسلمين سواء أكانوا فلاسفة أم متكلمين، نظراً لارتباطه لديهم بمشكلة ميتافيزيقية، وهى علاقة الله بالعالم وفعّاليته فيه، وكان للأشاعرة مكانٌ متميزٌ فى بحث تلك المشكلة من وجهة النظر الإسلامية، بل إنَّ التصور الأشعرى للعلاقة السببية، خاصة عند الغزالى، قد لقى الكثير من الشهرة نظراً لجدته وتميزه.

وكان الخلاف فى السببية بين الأشعرية والمعتزلة محصوراً فى إجابة السؤال: إلى مَنْ تُسند الأسباب التى تولد الأفعال.

وأجابوا جميعاً بأنَّ الفاعل لابد أنْ يكون سبباً، ولابد أنْ يكون قادراً مختاراً حياً، حتى يقع منه الفعل على وجه معين، ورأت الأشعرية أنَّ الله تعالى هو الفاعل المنفرد بالفعل فى ملكه، فهوتعالى خالق كل شئ، وإراداته وقدرته عز وعلا تشمل العالم بما فيه ومن فيه، ولا تأثير للقدرة الحادثة فى الفعل، فالله تعالى خالق السبب والمسبب على التعاقب، وخلق فينا العادة بفعل تكرار الاقتران بين الأسباب والمسببات.

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

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

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

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

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

(ب) رفض الأشاعرة وبعض المعتزلة القول بطبائع مؤثرة :

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

ويلخص ابن ميمون هذه المسألة فى نص مركز يقول فيه :

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

---

(١) الغزالى: « الاقتصاد فى الاعتقاد »، ص ١٠٨.

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

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

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

وقد ذكر الأشعرى أنَّ معمراً قد ذهب إلى القول «بأنَّ التلوين والإحياء والإماتة ليست أعراضا، وأنَّ الله يفعلها فى الأجسام، ولكن بحسب طبيعة الجسم الحادثة به، فالله يُلون الجسم لأنه بطبعة قابلُ للتلون، ولا يجوز أنْ يلون الله جسماً ما لم يكن هذا الجسم بطبعه قابلاً للتلوين (٣) .

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

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

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

---

(١) البغدادى، «الفرق بين الفرق» ، ص١١١، الشهرستانى: الملل والنحل» جـ١ ، ص٦٧ .

(٢) البغدادى، الفرق بين الفرق، «ص٢٥٥، الشهرستانى: «الملل والنحل» جـ١ ، ص٦٦ .

(٣) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» جـ٢ ، ص٨٩.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل» جـ١ ، ص ٥٥ – ٥٦، القاضى عبد الجبار، «المحيط بالتكليف» ، تحقيق عمر عزمى، ص٣٨٠ .

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

ولكن على الرغم من أنَّ البلخي المعتزلي قد قال بالطبائع على هذا النحو، فإنه لم يكن له أي صدى بين أصحابه، بل لقد بقي رأيه هذا – ورأي غيره من أصحاب الطبائع من المعتزلة – رأياً مرفوضاً في أوساط المعتزلة أنفسهم.

يقول أبو رشيد النيسابوري أحد رجال المعتزلة (ت ٤٠٠ هـ) – وهو تلميذٌ للقاضي عبدالجبار – في سياق اعتراضه على البلخي :

«والذي يذهب إليه مشايخنا أنَّ الطبع غيرمعقول، وأنَّه تعالى قادرٌ على أن ينبت من الحنطة وهي على ما هي عليه، شعيراً، ويخلق من نطفة الإنسان أي حيوان أراد. ولا نقول أنَّه يخلق الإنسان من الطبائع الأربع ولا من أصولٍ غيرها» (٢)

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

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

وقول الأشاعرة والقاضي عبد الجبار بالجواز والإمكان متفقٌ عليه بين أغلب المتكلمين، وهم بذلك ينكرون الحتمية الضرورية، ويتفقون برؤيتهم للجواز والإمكان معارضين الفلاسفة وأصحاب الطبائع من المعتزلة الذين يرون أنَّ القوى الطبيعة إذا لاقت معقولاتها فعلت بإضطرار، فالنارمثلاً إذا لاقت الخشبة فإنها تحرقها ولابد .

---

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

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

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

فلا يختلف موقف الأشاعرة من فكرة «الطبع» من موقف أغلب المعتزلة، بل إنهم قد عارضوها مثلهم، فقد وجد الأشاعرة أنفسهم بصدد آراء تعطى تأثيراً لقوى طبيعية فى تحريك جزئيات العالم، سواء كان هذا من جانب الطبائعيين الدهريين الذين قالوا بقدم الطبائع الأربعة وردوا لامتزاجها كل ما فى العالم من تحولات، أم من جانب الفلاسفة الذين أقاموا قولهم بالضرورة السببية استناداً لنظريتهم فى العلل الأربعة وهم فى ذلك متابعين لأرسطوا، إذ أنهم ذهبوا إلى القول بأنَّ مبادئ الجوهر الجسمانى هى العلل الأربع، الداخلة فى تركيبة وهى علته المادية وعلته الصورية، وعلل خارجية وهى العلة الفاعلة والعلة الغائية، ولزوم تلك الأسباب للموجود من ضروراته [1].

ومجموع تلك العلل يمثل العلة التامة لوجود الشئ، فعند وجود الشرائط وارتفاع الموانع، فإنَّ لزوم المعلول عن العلة هو أمرٌ ضرورى، فلابد من حصول الاحتراق عند ملاقاة النار لقابل، وحصول التبريد عند ملامسة الثلج [2].

معنى ذلك أنَّ فلاسفة الإسلام – فيما عدا الكندى – قالوا صراحة بالتلازم بين الأسباب ومسبباتها وبين العلل ومعلولاتها.

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

فإذاكان الله تعالى قد خلق الأشياء حين مبتدئها، فإنَّ خلقه لها قائمٌ فى كل موجود دوماً، ما دام ذلك الموجود موجوداً.

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

---

(١) ابن سينا، «الشفاء» الطبيعات (السماع الطبيعى)، تحقيق سعيد زايد، ص ١١، ٢٠؛ الإلهيات، جـ١، ص ٦١ – ٧١.

(٢) ابن سينا الشفاء، الالهيات، جـ١، ص ٣٧، ٤٢، وابن رشد: «تهافت التهافت»، جـ١، ص ٢٥٥، الرازى: «المباحث المشرقية»، جـ١، ص ٤٥٨ – ٤٦٩، الإيجى، المواقف، ص ١٦٨ – ١٦٩.

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

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

ولقد خَص الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) هذا الموقف فى الباب الرابع من كتابه «التمهيد» حيث فَنَّدَ أقوال أهل الطبائع بالحجج والبراهين المتتالية [١].

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

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

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

---

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

(٢) راجع الدكتور أحمد محمود صبحى، «فى علم الكلام» جـ١، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م، ص٥٢٠ – ٥٢١.

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

يقول الباقلانى حول هذا المعنى :

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

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

---

(١) الباقلانى، التمهيد، ص ٥٦ – ٥٨ .

(٢) نفسه، ص ٦٠.

ونحن نوافق الباقلانى تمام الموافقة فى أنَّ العالم بما فيه من نظام وإحكام لا يمكن أنْ يكون من فعل الطبيعة، بل يدل ذلك على أنَّ صانعه حىّ عليمٌ قديرٌ مريدٌ حكيم، ومعلومٌ أنَّ الفعل المتسق المتقن المحكم لا يصدر إلاّ عن عالم حكيم.

وماأجمل ما رد به ابن الجوزى (ت ٥٩٧ هـ) بقوله :

« وأين فعل الطبيعة من شمس تطلع فى نيسان على أنواع من الحبوب، فترطب الحصرم والخلالة، وتنشف البر (القمح)، وتيبسها، ولو فعلت طبعاً لأيبست الكل، أو رطبته، فلم يبق إلا أنَّ الفاعل المختار استعملها بالمشيئة فى يبس هذا للادخار، والنضج فى هذا للتناول، ثم أنها تبيض ورد الخشخاش وتحمر الشقائق، وتحمض الرمان، وتحل العنب والماء واحد [١] .

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

١- إمّا مختصة بالجواهر فى الأزل، وهذا يعنى قدم الجواهر، ويتعارض مع القول بحدوث العالم.

٢- أو أنْ تكون الطبائع والخواص منفردة بالوجود غير مختصة بجواهر قديمة، وهذا باطل لأنْ ذلك يعنى تقومها بأنفسها مضاهية فى ذلك للجواهر، وبهذا يكون القول بقدمها يعادل القول بقدم الجواهر، وهو ما سق إثبات بطلانه،

٣- أنْ تكون الطبائع فى حكم الأعراض، فينبغى أن لا تقوم بأنفسها، لأنَّ الأعراض لا تقوم بأنفسها.

٤- أنْ تكون الطبائع فى حكم صفات الأنفس، ، فيبعد ثبوت الخواص على الإنفراد لأنَّ خاصية لا يختص بها مختص فلا تعقل.

ويخلص الجوينى من هذا ليؤكد أنَّ القول بالطبائع القديمة بَاطلٌ، وعليه يبطل القول بطبيعة مؤثرة [٢] .

---

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

(٢) الجوينى، الشامل فى أصول الدين، تحقيق الدكتور على سامى النشار وآخرون، منشاة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) الجيونى، العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية «تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا»، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ١٩٧٩م، ص١٧.

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

(٣) راجع الدكتور أحمد محمود صبحى، فى علم الكلام، ص٦٣٢.

فاطرها، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، لا فعل لشئ منها بذاته عن ذاته»[1].

وينقد الغزالى فكرة الترابط الضرورى بين العلة والمعلول، وهذا يعنى أنه يخالف الفلاسفة فى اعتقادهم بأنَّ الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب ومسبباتها، اقتران تلازم بالضرورة.

ويرى أنَّ الاقتران فى الوجود بين شيئين لا يقتضى عليّة بينهما، فلا يستلزم وإثبات أحدهما الآخر، ولا نفى أحدهما نفى الآخر، بل إنَّ الله تعالى يخلق الأثر حين يلتقى الجسمان، وهو عز وعلا قادرٌ على خلق الإحتراق دون إلقاء فى النار[2].

ويرد الغزالى الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهات الإمكان أو الجواز، لالضرورة أو الوجود، ويرى أنَّ اقتران المسببات والأسباب، واطراء هذا الاقتران لزم عنه أنْ رسخت فى أذهاننا جريانها على وفق العادة ترسخاً لا إنفصال عنه، هذه العادة مكتسبة وليست فطرية فى الذهن، وهى حصيلة عامل نفسى ذاتى أخطأ الفلاسفةُ فجعلوه فيزيقياً موضوعياً ولا ضرورة إلاّ فى ذهن الشاهد، أمّا المشاهد فى التجربة فهو حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به، فلا يقال أنَّ الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة فى الرحم، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعانى التى هى فيه، وإنما يُقال أنها موجودة به، والموجود عند الشئ لا يدل على أنه موجود به[3].

وهكذا يجعل الغزالى سنن الكون، وقوانين الطبيعة متعلقة بإرادة الله تعالى كما يدخل الإقتران بين الأسباب والمسبات فى جهة الإمكان لا الضرورة.

ولقد كان الدافع الذى دفع الأشاعرة إلى الذهاب لنفى طبيعة للموجودات هو إعتقادهم بأنَّ مثل هذا القول يعطى فاعلية لغير الله، وهو الأمر الذى رفضه الأشاعرة بشدة، فالله تعالى هو الفاعل الوحيد، ولا خالق سواه، ولا تأثير لغير قدرته، والله تعالى فاعلٌ بالإرادة التى من مقتضياتها التخصيص والإختيار، أمّا الجمادات فلا فعل لها[4].

---

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

(٣) نفسه، ص ٦٦. (٤) الغزالى، «تهافت الفلاسفة»، ص١٩٦، الباقلانى، التمهيد، ص٤١.

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

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

---

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

ويذهب السنوسى إلى تكفير الفلاسفة لأنهم قالوا بالطبيعة وتاثيرها، ومؤكداً أنْ من يقول مثل هذا القول فهو خارج عن الإسلام، وقد وجه اتهامه هذا إلى ابن سينا.

(السنوسى، عقيدة أهل التوحيد الكبرى، ص ٨٩).

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

(٢) راجع ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ٢٠٧ – ٢٠٩، الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ١٩٥، ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ٥٦، السنوسى: «عقيدة أهل التوحيد الكبرى»، ص٨٧.

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

واضح مما تقدم أنَّ موقف أغلب المعتزلة من السببية لا يختلف في جوهره عن موقف الأشاعرة، فالسببية عندهم ليست علاقة ضرورية بين الحوادث، وإنما هي علاقة اقتران بينهما، والفعل الناتج هو فعل الله الصادر عن إرادة حرة، أما الإطراد الذي نلاحظه في الطبيعة فهو عبارة عن «عادة»، وعادتنا نحن أنْ نتوقع حدوث الاحتراق كلما مست النارُ الحطب، وفكرةُ العادة هذه نجدها عند القاضي عبدالجبار، كما نجدها عند الباقلاني، وعند الغزالي، وعند أشعري آخر معاصر للغزالي هو أبو بكر بن العربي المشهور بتشدده [1].

فالقاضي عبد الجبار لا ينكر العادة، فهي عنده ما استقر في العقول من أمورٍ متكررة، ولكنها لا تخلق فينا - كما تقول الأشعرية - وإنما نكتسبها بما نراه من تلازم الأسباب والمسببات، إن الله لا يفعل فعلاً متولداً إلاّ كما نفعله بالأسباب، وإنْ كان قادراً على أنْ يفعل المتولد بلا سبب، ولكنه لا يفعل لحفظ حكمة التلازم [2].

والعادة - كما يرى القاضي - لا تخرج عن معرفة سبب حدوث المسبب ووقوعه بتأثيره على سبيل التكرار، وينكر أنْ يكون هناك معنى للعادة غير ذلك، وموقف القاضي من فكرة العادة لا يخرج عن إيمانه بتلازم الأسباب والمسببات، وهذا التلازم في الحدوث هو الذي ولّد فينا مانعرفه بالعادة [3].

ويرى الباقلاني أنَّ ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً، وإنما هو يجري مجرى العادة بمعنى وجود الشئ وتكراره على طريقة واحدة، فالأمر المعتاد هو الذي يتكررّ على وجه واحد [4].

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

---

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

(٢) القاضي عبد الجبار، المحيط، ص ٢٨٤.

(٣) رابحه نعمان عبد اللطيف، مشكلة الذات والصفات عند القاضي عبد الجبّار، رسالة ماجستير، مخطوط، ١٩٨٨م، ص٣٧٨.

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

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

ويتميز الغزالى بعرض هذه الفكرة – فكرة العادة – بوضوح فى رده على الفلاسفة حيث ربطها بإبطال مبدأ السببية الذى يعتمده التفكير الفلسفى، فهو انتقد مبدأ السببية الطبيعية منكراً كل ضرورة أوحتمية تُسَيِّر مجرى الاحداث فى الكون، وركز على أهمية التجربة الحسية أساساً للمعرفة الانسانية فى مضمار الطبيعات، فالاعتقاد والعادة هما اللذان يجلوان لنا طبيعة العلاقة القائمة بين الأشياء، وهكذا يحل التلازم مكان الضرورة؛ والاحتمال مكان الحتمية.

يقول الغزالى :

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

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

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

---

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

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

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

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

ويشير الطوسى إلى أنَّ كل الممكنات مستندة إلى إيجاد الله تعالى اختياراً بلا إيجاب ذاتى منه، ولا عليّة حقيقية فى الأشياء، وإنْ كان قد ردّ العادة إلى الله تعالى فى ترتيبه الحوادث بعضها إلى بعض ذلك الترتيب المطرد، وإنْ شاء تفريقها لفرَّقها، والله تعالى قد رتّب الموجودات على هذا النحو لحكمةٍ لا يعلمها إلاّ هو، والإنسان إنما يدرك التغيرات المطردة فى العالم بعادة تاتجة عن تكرار المشاهدة (٤) .

ويؤكد السنوسى على أنَّ اختيار الله عز وجل خلق شئ عن خلقه شئاً آخر، لا يدل على أنّه لأى من المخلوقين أثرٌ فى الآخر، لا بالطبع، ولا بالاختيار، بل إنْ كل منَهما بالنسبة للآخر يتساوى وجوده وعدمُه، إذْ أنَّ الله هو خالق الكل (٥) .

ويبدو أنَّ أهم الاعتراضات التى تواجه قول الأشاعرة بالجواز والعادة، هو أنَّ آراءهم تلك تهدم أساس المعقولية فى العالم، فقد ذهب ابن رشد إلى أنه لابد من نفى القول بالعادة، يقول:

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

---

(١) الغزالى : «معراج السالكين» ضمن مجموعة «فرائد اللآلئ من رسائل الغزالى»، القاهرة، ١٣٤٠هـ، ص٤٩ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين، جـ١ ، ص٩٦ .

(٣) الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ٤ ، ص ١٤٦ .

(٤) الطوسى، الذخيرة، ص ٣٢٣ .

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

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

﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً ﴿٤٣﴾ ﴾ (١)، وأنْ أرادوا أنها للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذى نفس، وإنْ كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعنى أنْ يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشئ إمّا ضروريا وإما أنْ يكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات، فإنَّ هذه ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه، وبه صار الفعلُ عقلاً » (٢).

ومعنى هذا كله – فى رأى ابن رشد – أنَّه لابد من التسليم بالخصائص الضرورية لكل موجودٍ من الموجودات، أمّا الجواز والإمكان، وإنقلاب فعل الشئ، فأمورٌ لا يمكن التسليم بها.

وقد وجه ابن حزم الظاهرى (ت ٤٥٦ هـ) نقداً شديداً أيضاً لآراء الأشاعرة، بل إنَّه وصف تلك الآراء بالهوس، وأنّها لا تستند لأى أساس شرعى مشيراً إلى أنَّ لغة القرآن تبطل قولهم، فلفظ الطبيعة موجودٌ فى لغة العرب القديمة، كذلك الجبلة والسليقة، والسجية، والخليقة، كلها ألفاظٌ تشير لخلق الله تعالى المخلوقات كلٌ بطبيعة خاصة، ويؤكد ابن حزم أنَّ الله تعالى هو خالق الكل، وقد رتب الطبيعة على أنَّها لا تستحيل أبداً، ولا يمكن تبدلّها عند كل ذى عقل، ولك موجودٍ صفات خاصة هى طبيعته » (٣).

وقد تنبه الغزالى إلى ما قد يوجه لفكرة العادة ورفض الضرورة السببية من مثل هذا الاتهام، على أساس أنَّ آراء الأشاعرة تلك قد تجر إلى شناعات كثيرة، فالرابطة السببية إذا أُضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة منهجٌ مخصوص فإنَّ هذا قد يؤدى إلى تجويز أنْ يكون بين يدى الإنسان سباع ضارية ونيران مشتعلة وجيوش مستعدة بالأسلحة ولا يراها لأنَّ الله تعالى لم يخلق له الرؤية (٤).

---

(١) سورة فاطر الآية (٤٣).

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص١٢٣.

(٣) ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٥، ص ١١ – ١٢.

(٤) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص١٩٨.

وقد حاول الغزالى إبعاد النظرية الأشعرية عن هذا الإتهام، فردَ النظام والمعقولية فى العالم إلى العلم الإلهى الأزلى ، بأنَّ مثل هذه الأمور لا تكون، كذلك بالقول بأنَّ الله تعالى يخلق فينا علماً بأن الأمور المستشنعة كإنقلاب الكتاب غلاماً مثلاً أو فرساً أومثل هذه الأمور – وعلى الرغم من كونها ممكنات فى ذواتها، إلاّ أنَّ الشك لا يتطرق إلى أنَّها يمكن أن تحدث ابداً، لأنَّ الله تعالى يخلق للإنسان علماً بأنَّ هذه الممكنات لم يفعلها، وقد أجرى الاستمرار بهذا الإدراك مرة بعد مرة، مما يوسع فى اعتقادنا أنَّ المعلومات تتساوى وتتطرد فى وجودها [1] .

يقول الغزالى حول هذا المعنى :

« إذا لا مانع من كون الشئ ممكنا فى مقدورات الله ويكون قد جرى فى سابق علمه أنَّه لا يفعله مع إمكانه فى بعض الأوقات، فيخلق لنا علماً بأنَّه ليس يفعله فى ذلك الوقت » [2] .

وهكذا انتقد الأشاعرة فكرة الضرورة أوْ الطبع، ورفضوا الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات ليجعلوا القدرة الإلهية هى الفاعلة على الحقيقة، وليفتحوا الإمكان لمعجزات الأنبياء، فلا تصبح هذه خرقاً لقانونٍ ضرورى حتمى، الأمر الذى قد يثير الشك فى حدوث المعجزات، فى اندراجها تحت الإمكان والجواز لا الضرورة والوجوب لتبقى جميعها معلقة على حكم المشئة الإلهية التى لا تتقيد بشئ، والتى تتناول كل شئ، إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورية حتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلاً، ولكن لّما كان كل شئ مما لا يستحيل على قدرة الله تعالى كانت المعجزات جائزة لأنَّ القوانين الطبيعية نفسها ممكنة وليست واجبة.

والغزالى حينما ذكر أنَّ تأثير الشئ ثابتاً أوْ ضرورياً، قرنّ قوله هذا بإشارته إلى أنَّ إثبات مثل هذا الاختصاص الضرورى لتأثيرات الأجسام يعنى أنَّ القطنتين المتماثلتين لابد من احتراقهما عند ملاقاتهما النار، مشيراً إلى أنَّ مثل تلك الضرورة تتعارض مع عدم احتراق إبراهيم عليه السلام عند إلقائه فى النار، ويذكر أنَّ آراء الفلاسفة تمنع

---

(١) نفس المصدر، ص١٩٩ .

(٢) نفسه، ص ١٠٠ .

إمكانية وقوع مثل هذا الأمر إلاّ بقلب طبيعة النار وسلب سخونتها، أو قلب ذات إبراهيم فيصبح حجراً وهو عنده أمرٌ محال [1] وبالتالى يرى الغزالى أنَّ المعجزة تحصل بخلق الله السبب وعدم خلقه لمسبب. لأنها منفصلان [2] .

ولولا فكرة الجواز والإمكان ما أمكن للغزالى القول بوقوع المعجزة فى وقتٍ مخصوص، فإنَّ من يقول بتلازم الأسباب والمسببات تلازماً ضرورياً لا يجعل المعجزة داخلة بأى وجهٍ من الوجوه فى تركيب مذهبه، وهذا على عكس من يرى أنَّ آراء التلازم ليس ضرورياً بين الأسباب والمسببات [3] .

ومن هنا يتضح أنَّ آراء الأشاعرة فى السببية قد قامت دفاعاً عن المعجزة، على أساس أنَّ القدرة الإلهية من الممكن أنْ تتدخل لتضفى على المخلوقات صفاتٍ مختلفة عما هو لها فى العادة، مثل أنْ يُعطى الله النار التى أُلقى فيها إبراهيم عليه السلام صفة تقصر سخونتها على جسمها، أو يضفى على جسم إبراهيم صفة تجعله محتملاً لسخونة النار دون قلب أجناس الأشياء.

ويشير الغزالى إلى أنَّ هذا القول معقول، فلا يبعد على القدرة الإلهية التدخل لتغيير صفات الأجسام، إذْ أنَّ المادة قابلة لصورٍ كثيرة ومن المشاهد حدوث استحالات للمادة، وإنْ كانت تلك الاستحالات تقع بحكم العادة فى زمن متطاول، فلا يُحال على القدرة الإلهية أنْ تقلب أطوار المادة فى زمن مختصر فتحدث المعجزة أو تُخرق العادة [4] .

هنا تتضح لنا فكرة الأشاعرة، لقد تبين لهم ما فى فكرة المعجزات من خوارق لاتسير على مقتضى الناموس الطبيعى وأنْ قدرة الله تعالى – وهى تظهر المعجزات – لاتخضع لقانونٍ علىّ أو عقلى، أو بمعنى أدق رأوا التعارض بين القدرة الإلهية والقانون العلىّ الطبيعى فضحوا بالثانى لإنقاذ الأول [5] .

---

(١) الغزالى: «تهافت الفلاسفة»، ص ١٩٨ .

(٢) نفسه، ص ٢٣ .

(٣) راجع الدكتور عاطف العراقى، «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ص ١٨١ – ١٨٢ .

(٤) الغزالى: «تهافت الفلاسفة»، ص ٢٠٠ – ٢٠١ .

(٥) راجع الدكتور سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام» جـ١، ص ٤٨٣ .

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

فالسمة الرئيسية التى يتسم بها مذهب الأشاعرة إخضاعهم العقل للدين، صحيح أنهم فهموا الدين بالعقل، ودافعوا عنه بالعقل إلى جانب دفاعهم عنه بالنقل، إلاّ أنّهم في المسائل التى وجدوا أنَّ العقل يتعارض فيها مع النقل ضحّوا بالعقل جانباً أو على الأقل أخضعوه لحكم النقل وقد كان لابن جزم ردٌ على طريقة الأشاعرة في طرح قضية المعجزات، إذ أنَّ ما ذهبوا إليه من نفى الطبيعة والضرورة السببية، والقول بالعادة في العلاقات المطّردة بين الموجودات هو أمرٌ لا يؤدى – في رأيه – إلى تأكيد الإيمان بالمعجزة ، بل هو قلل من شأن المعجزة وأظهرها على أنّها مجرد خرقٌ للعادة [1].

ويشير ابن رشد إلى أنَّ التصديق بالمعجزة لا يكون طريقة القول بنفى الأسباب، بل التصديق بها يكون من التصديق بالوحى الذى أخبر عنها، وكما جاء بها دون جدل، إذْ أنَّها أثّر يرتفع عن مرتبة الشك إلى اليقين، والمنكر لها كافرٌ، جاحدٌ لما جاء به الشرع [2].

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

(د) ارتباط السببية بالغائية والعناية الإلهية عند المتكلمين :

إنَّ علاقة الله تعالى بالعالم أتت عند المتكلمين نتيجة نظرتهم إلى السببية بين

---

(١) ابن رشد : « تهافت التهافت »، جـ٢ ، ص ٧٩ – ٧٩٢.

(٢) ابن رشد : « مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، ص٢١٣ – ٢١٤.

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

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

وقد استقى المتكلمون نظريتهم فى العلاقة بين الله تعالى والعالم من التعاليم الدينية، إذْ جاء فى القرآن الكريم أنَّ السموات والأرض هى من خلقه تعالى، لا خالق سواه: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ (١).

وإلى هذا يُشير الغزالى بقوله:

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

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

وفى رأى ابن رشد أنَّ آراء الأشاعرة القائلة بأنَّ كل ما فى العالم من موجودات هى أمورٌ ممكنة وجائز أنْ تكون على هيئة أخرى، وأنَّ الله تعالى إنما يُرجح أحد الوجوه الممكنة لمحض المشئة، فليس هناك ضرورة لترتيب الأسباب عندهم، هذه

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٩.

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

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

والحق أنَّ القرآن الكريم يدعونا إلى الربط بين الأسباب والمسببات، وينبه إلى أنَّ النظام الكونى مطرّد السنن، له قوانين لا تتبدل، وكذلك الاجتماع البشرى(٢).

يقول تعالى : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾(٣) .

فهذه الآية الكريمة تدلنا على أنَّ أفراد البشر الذين يعقلون، أى يستخدمون عقولهم استخدماً سليماً، هم الذين ينظرون فى خلق السموات والأرض، وفى الظواهر الكونية على إختلافها، وهم الذين يربطون فى نظرتهم تلك بين الأسباب والمسببات، فيعرفون كيف خُلقت السموات والأرض، وكيف يتعاقب الليل والنهار، وكيف تسير السفن فى البحار، وكيف ينزل المطر، وما هى عوامل نزوله، وكيف يرتبط بعضها بالبعض الآخر، ويعرفون كيف تحيا الدواب على هذه الأرض وعلل حياتها، وما إلى ذلك (٤).

وينبه القرآن الكريم إلى أنَّ النظام الكونى مطرد السنن له قوانين لا تتبدل وهى ما نصل إليه بالاستقراء العلمى القائم على المشاهدة الحسية (٥) .

وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى : ﴿ لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾ (٦) .

---

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

(٢) الدكتورأبو الوفا التفتازانى : «الانسان والكون فى الاسلام» دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م ، ص٣٦-٣٧.

(٣) سورة البقرة، آية ١٦٤.

(٤) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: «الانسان والكون فى الإسلام» ص ٣٧.

(٥) نفسه، ص٣٧.

(٦) سورة يس، آية ٤٠.

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

﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً (٢٣) ﴾ (٢) .

﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ (٣) .

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

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

فاراء الأشاعرة فى السببية جاءت لتؤكد على نفى أى خاصية للمادة تفيد الاختيار الإلهى لتسيير حوادث العالم بمحض المشئة، فالقصد الإلهى لإيجاد الحوادث يتدخل فى كل مجريات العالم، والعالم بكل أجزائه خاضعٌ لإرادة أنَّ سيادة الله على العالم مطلقة وإرادته مهيمنة.

---

(١) سورة الرعد، آية ١١ .

(٢) سورة الفتح، آية ٢٣ .

(٣) سورة الروم، آية ٣٠ .

(٤) قال معظم المعتزلة إنَّ الله يفعل فى الطبيعة فعلاً متولداً ويترتب أسباب، وقد أكدوا على قدرة الله تعالى أنه يفعل إبتداء كل ما يفعله بأسباب، وعللوا اختيار الله تعالى للفعل بترتب الأسباب إلى حكمته التى تقتضى أنْ يفعل على أحس وجه، وافضل نظام، مشيرين إلى أن تلك السببية التى يفعل الله تعالى بها فى العالم لابد أنها فى ترتيبها وتسلسلها، بها صلاح ومنفعة أكثر للمخلوقات مما لو فعل مباشرة، فلا بد من تعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب فيما يتصل بالدين، أوي تصل بمنافع الدنيا، لذلك اقتضت حكمته ورحمته أنْ تكون الامور على هذا الترتيب.

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

(٥) الغزالى: «الاقتصاد فى الاعتقاد»، ص ٥٣ ، ٦٤ .

وجديرٌ بالذكر أنَّ القرآن الكريم أشار إلى أنَّ كل موجود له طبيعته الخاصة به، يقول تعالى : ﴿ قال ربُّنا الَّذي أعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴿٥٠﴾ ﴾ (١) .

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

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

« .. خلق الله الطبيعة ورتّبها على أنّها لا يمكن تبدلها عند كل ذى عقل، كطبيعة الانسان بأن يكون ممكناً له التصرف فى العلوم والصناعات إنْ لم تعترضه آفة، وطبيعة البر « أيالقمح » أنْ لا ينبت شعيراً ولا جوزاً، وهكذا كل ما فى العالم » (٣) .

والحكمة تقتضى أنَّ الموجودات فى الكون إنما توجد وفق قوانين وسنن لا تتبدل، وليس أدل على انتظام أمر الكون من أنَّه خاضعٌ لقوانين ثابتة (٤) .

يقول تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ ﴾ (٥) أى ليس فيها عيوب أونقائص .

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

يقول تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ (٦) .

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ (٧) .

---

(١) سورة طه، آية ٥٠ .

(٢) سورة التين، آية ٤ .

(٣) ابن حزم : « الفصل » جـ ٥، ص ١٦ .

(٤) راجع الدكتور أبوالوفا التفتازانى، « الانسان والكون فى الاسلام »، ص ٥٩ وما بعدها .

(٥) سورة ق، آية ٦ .

(٦) سورة الروم، آية ٨ .

(٧) سورة الدخان، آية ٣٨ – ٣٩ .

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

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

***

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

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

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