

الفصل الخامس

مفهوم السببية عند الفلاسفة المسلمين

أولاً: تقديم:

احتلت مشكلة «السيبية»^(١) مكانة بارزة في مذاهب فلاسفة المسلمين، دليل هذا أننا إذا استعرضنا ما تركوه لنا، نجد أن أكثرهم قد خصّص مبحثاً أو أكثر، من مباحثه الفلسفية، لدراسة هذه المشكلة سواء من زاوية نقدية، يحاول فيها الرد على مذاهب من سبقوه في دراسة هذه المشكلة، أو من زاوية إيجابية يحاول فيها بدوره بيان رأيه والدفاع عنه.

وترتبط فكرة «العلية» بفكرة العالم والطبيعة ارتباطاً وثيقاً، بل إن المتكلمين قد اعتمدوا على هذه الفكرة لبيان الفاعلية الإلهية، وأن الكون كله في حاجة إلى علة فاعلة له من حيث أن العلة لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية، ثم لأن فكرة السببية أو العلية، تعد فكرة هامة من جهة أن القائلين بالضرورة والحتمية الصارمة في هذا العالم إنما يعتمدون في قولهم هذا على الارتباط الحتمي بين العلة والمعلول، وبين السبب والنتيجة، وبين الفعل والانفعال، فعندهم نجد أنه لا شيء يحدث عبثاً، ولا شيء يخضع للصدفة أو الاتفاق، فكل شيء بقضاء، وكل شيء بقدر.

(١) يُعرّف لالاند «السيبية» بأنها من مسلمات العقل الأساسية، ومن مبادئه الأولية، راجع:

(A. lalinde, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p. v. f., 12 édition, p. 126).

ولفظ «السبب» تعنى في العربية الجبل الذى تُربط بواسطته الخيمة بالوتد، وبالمعنى الأعم «ما يتوصل به إلى غيره» وتعنى عند الغزالي ما يبدل على حصول الشيء عنده وليس على حصول الشيء به (راجع الشيخ عبد الله البستاني، قاموس البستان، المطبعة الأمريكية، بيروت، ١٩٢٧م).

والسبب التام هو الذى يوجد المسبب بوجوده فقط، والسبب غير التام هو الذى يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط (التهاوتى، كشاف إصطلاحات الفنون، ج٣، ص١٢٧) وقد استعمل ابن رشد، مصطلحي «السبب» و «العلة» بمعنى مترادف، ورأى أن السبب والعلة هما اسمان مترادفان يقالان عن الاسباب الأربعة التى هى المادة والصورة والفاعل والغاية. (راجع ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، بمصر، ١٩٦٤م، القسم الثانى، ص٤٣١).

وعن التفرقة بين المسبب والعلة، قيل أن العلة ترادف السبب إلا أنها قد تغايره، فيراد بالعلة المؤثر، وبالسبب ما يفضى إلى الشيء فى الجملة أو يكون باعثاً عليه (الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج٢، ص٩٦).

وهناك تفرقة أخرى من وجهين: أحدهما أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به، والثانى أن المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما، ولا شرط على حين أن السبب يفضى إلى الشيء بواسطة أو بواسط (جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج١، ص٦٤٨). وراجع أيضاً فى التفرقة بين العلة والسبب:

«ابن حزم» الإحكام فى أصول الأحكام، تحقيق محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، ج٨، ص٧٣، (١٠٣).

ونحن نعلم أنَّ الفلسفة اليونانية، قد تعرضت لمشكلة العلية، خلال بحثها لفكرة الطبيعة والعالم سواء في ذلك الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط، أو الفلاسفة التاليين له مثل أفلاطون وأرسطو، وجماعة الرواقية، والأبيقورية؛ ولقد كانت السمة الغالبة على فلسفة هؤلاء الحكماء، وخاصة أرسطو والرواقية والأبيقورية، أنَّ الكون يخضع لضرورة حتمية، وأنَّ القانون الطبيعي قانونٌ كلي ثابت أزلَى لا يتغير ولا يتبدل، وأنَّ الخروج على هذه القوانين، أو عدم التكيف معها يسبب المألأاحد له.

وإذا كان المتكلمون قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله، كما ركزوا حول فكرة التولد التي قال بها المعتزلة، ونقدوها فريق آخر كالأشاعرة في معرض ردهم على آراء المعتزلة وآراء الفلاسفة، وآراء أهل الطبائع، فإننا نجد فلاسفة المسلمين لا يديرون بحوثهم حول هذه الجوانب أساساً، بل نجدهم - متابعين في هذا أرسطو في بعض الجوانب - يبحثون في علل وأسباب الموجودات قائلين أنَّها أربعة، كما سنعرض، وسنرى كيف أنَّ فلاسفة المسلمين ذهبوا إلى القول بالعلاقات الحتمية الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، وكيف أنَّ هذا يخدم في رأيهم، القول بوجود الغائية والعناية الإلهية.

ثانياً: «السببية والعلية» عند الكندي

لم يترك الكندي فصولاً أو رسائل محددة معينة يبحث فيها موضوع السببية، كما هو الحال عند ابن سينا وابن رشد، بل إنَّ آراءه حول هذا الموضوع جاءت متناثرة في بعض رسائله، وغاية في الإيجاز (١) والكندي، بتناوله لفكرة العلية، قد أفاد بلا شك من الفلسفة اليونانية، إلى جانب أنه قد وضع في حسبانته موقف الدين الإسلامي خلال معالجته هذه الفكرة.

فالكندي، كفيلسوف، لم يكن بوسعُه أن ينكر إطرأء الحوادث في الطبيعة، ولم يكن بوسعُه أن ينكر أنَّ العالم يسير على قانون ثابت، لكن الكندي من جهة أخرى، ومن خلال نظره في النص الديني، ومشاهداته لبعض حوادث الطبيعة، لم يستطع

(١) راجع الدكتور محمد عاطف العراقي، «تجدد في المذاهب الفلسفية والكلامية» ص ٨٥.

الجزم بأنَّ هذا الإطراد دائمٌ ومن الأزل وإلى الأبد، فثمة حوادث تقع بحيث يمكن للمرء أن يقول إنَّها مستثناه من قانون العالم المطرد.

أى أنَّ الكندي حاول أن يجمع بين إمكانية التدخل الإلهي والرعاية والعناية الإلهية، وبين سير الطبيعة والعالم، وخضوعه لقانون كلي شامل، ومن هنا كان منوقفه الذى لا يقلل من القدرة الإلهية الشاملة من جهة، ومن العالم الذى لم يسع إلى سلب موجوداته خصائصها، من جهة أخرى.

ولو رجعنا إلى رسائل الكندي التى بين أيدينا، نجد أنَّ أهم رسالتين له تمسان هذا الموضوع من بعض زواياه. هما رسالته فى «الفاعل الحق الأول التام، والفاعل الذى هو بالحجاز» و«رسالته فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»؛ فى الأولى، نجد أنَّ موضوع السببية عنده يتبلور حول التفرقة بين فعل حقيقى، بالحجاز، وينقسم الفعل الحقيقى إلى أول وثان، كما ينقسم «الفعل الذى هو بالحجاز» إلى أول وثان أيضاً.

فالفعل الحقيقى الأول عبارة عن «تأييس الأيسات عن ليس» أى إيجاد الموجودات عن عدم، ويعتبر الكندي هذا الفعل لله تعالى وحده الذى هو غاية كل علة، يقول حول هذا المعنى! (١)

« .. فإنَّ تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره»

ويسمى هذا الفعل باسم الإبداع.

أما الفعل الحقيقى الثانى، فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه، والمؤثر هو تلحق عز وعلا، والمؤثر فيه هو العالم، فتأثيره عز وعلا فى العالم لا يقف عند حد إيجاد العالم عن عدم، بل يشمل أيضاً عنايته عز وعلا للعالم وحفظه المستمر لموجوداته.

وفاعل هذا الفعل، أى الفعل الحقيقى، لا يتأثر - فيما يرى الكندي، بأى نوع من أنواع التأثير، أى يفعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو إطلاقاً، إنه «البارى، فاعل الكل جل ثناؤه» (٢)

(١) الكندي، رسالة الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالحجاز، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٨٣، والدكتور عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب، ص ٨٦.

الله إذن هو العلة المسككة بالعالم، والحافظة عليه وجوده، ولو لم يكن ذلك لتلاشي العالم، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ (١)، يقول الكندي: (٢) «أَنَّ:

«الله هو المبدع المسك كل ما أبدع، فلا يخلو شئ من إمساكه وقوته إلا باد واندثر».

هذا عن الفعل الأول، أى الفعل الحقيقي بتسميه، وحقيقى أى أَنَّ العلاقة بينه وبين فاعله عز وعلا حقيقية وليست مجازية، أمَّا الفعل الثانى، أى فعل جميع المخلوقات، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز، أى نسبة الفعل إليها ليست حقيقية، بل مجازية. يقول الكندي (٣).

« .. أعنى أَنَّها كلها منفعلة بالحقيقة، فأما أولها فعن باريه تعالى، وبعضها عن بعض، فَإِنَّ الأوَّل منها ينفع، فينفع عن انفعاله آخر، وينفع عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهى إلى المنفعلة الأخير منها، فالمنفعلة الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعلة عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة، وكذلك الثانى، إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات ».

ويقسم الكندي الفعل بالمجاز إلى قسمين: أحدهما يسميه «الفعل» وهو ما ينتهى أثره بانتهاء فعل فاعله، كالمشى للماشى، وثانيهما يسميه «العمل» وهو عبارة عن ثبات الأثر فى المنفعلة بعد إمساك المؤثر عن فعله، مثال ذلك النقش والبناء وجميع المصنوعات (٤).

هذا، ويميز الكندي بين العلة الأولى، وبين ماعداها من علل، فالعلة الأولى عنده ليست داخل العالم، وليست قسماً منه، ولا موجوداً من موجوداته، وليست حالة فيه، ولا ينبغى لها أن تحل فيه، كانت قبل العالم وستظل موجودة بعده، كان عنها

(١) سورة فاطر، الآية ٥١.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، ج١، القاهرة ١٩٥٠م، ص١٦٢، والدكتور أبو الوفا التنفازانى، الإنسان والكون فى الإسلام، ص ٥٥ - ٥٦.

(٣) رسالة الفاعل الحق الأول التام، ص ١٨٣ - ١٨٤.

(٤) رسالة الكندي فى حدود الأشياء، ص ١٦٥.

العالم، ولولا وجودها الأزلي الخالد، لما وجد هذا العالم، هي المبدعة لكل عن لا شيء، والمصورة هذا العالم على الصورة التي هو عليها، هي الله عز و علا . ويقول الكندي في حده للعللة الأولى، أنها « مبدعة، فاعلة، متممة الكل غير متحركة »^(١)، العلة الأولى إذن أوجدت الأشياء من العدم، وهي الفاعل الحقيقي لكل الموجودات، وما عداها فيسمى بهذه التسمية مجازاً لا حقيقة، ثم إنَّ الكمال النسبي الخاص بهذه الموجودات أنما يستمد من هذه العلة الأولى .، وهي ليست متحركة، لأنَّ الحركة من سمات الموجودات المحددة المتناهية الناقصة التي تسعى إلى تمام ذاتها، وما دامت العلة الأولى كاملة من حيث أنها كلها وجودٌ، ليس فيه شيء بالقوة فإنها لا تتحرك، لأنَّ الحركة من سمة الموجودات المتمكنة المتزمنة .

« وهذه العلة الأولى متصفة بصفة الأزلية »، الأمر الذي يبين أنها ليست معلولة لعللة أخرى غيرها، يقول الكندي :

« إنَّ الأزلي (وهو هنا العلة الأولى) هو الذي لم يكن ليس، وليس محتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً »^(٢).

أمَّا بشأن العلل الأخرى، وتقسيم الكندي لها، فإنَّ قد أفاد من أرسطو في هذا الصدد بشكل واضح، وخصوصاً في تفسيمه الرباعي للعللة : فثمة علة مادية، وأخرى صورية، وثالثة فاعلة، ورابعة غائية، يقول الكندي :^(٣)

« .. إننا قد بينا في غير موضع من أقاويلنا الطبيعية أنَّ العلل الطبيعية، أمَّا أن تكون عنصرية، وإمَّا صورية، وإمَّا فاعلة ، وإمَّا تامة . وأعني بالعنصرية عنصر الشيء الذي منه يكون كالذهب الذي هو عنصر الدينار، وأعني بالصورية، صورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينار . »

وأعني بالفاعلة صانع الدينار ، الذي وحّد صورة الدينار بالذهب، وأعني

(١) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

(٢) « حدود الأشياء ورسومها » ، ص ١٦٩ .

(٣) « رسالة في علة الكون والفساد » ، ص ٢١٧ - ٢١٨ .

بالتمامية ماله أخذ الصانع صورة الدينار، بالذهب التي هي المنفعة بالدينار ونيل المطلوب، وعلل كون كل كائن وفساد كل فاسد، هي هذه الأربع التي ذكرنا».

والكندي، شأنه شأن أرسطو، يوحد بين العلتين الفاعلة والغائية، من حيث أن من يصنع شيئاً ما، فإنما يصنعه لغاية معينة، فالعلة التمامية موجودة مع العلة الفاعلة، وليست منفصلة عنها، بل إن العلة التمامية أو الغائية كثيراً ما تكون هي المحرك والدافع لكي تقوم العلة الفاعلة بفعلها، أي أننا كثيراً ما نجبر الفاعل على فعله بقصد تحقيق غاية أو هدف معين. يقول الكندي حول هذا المعنى: (١)

« .. فأما العلة الفاعلة فعنها بحثنا، فهي مطلوبنا، وبوجدانها إنما نجد العلة التمامية، لأن التمامية إما أن تكون فوق العلة الفاعلة، أنى ملجئة له إلى الفعل، أو تكون هي العلة الفاعلة بعينها»، بل إن الكندي، قد نص على أنه إذا لم توجد العلة الفاعلة، فلن توجد من ثم علة تمامية، لأن هذه لا تحقق إلا عن طريق الفاعل (٢).

ويميز الكندي بين العلة الفاعلة المباشرة، وبين الغير مباشرة، أي يميز بين العلة الفاعلة القريبة، والعلة الفاعلة البعيدة - على حد تعبيره - ويضرب لنا مثلاً في هذا الصدد «رامى السهم» الذي يقتل شخصاً، فإن «رامى السهم» هو العلة الفاعلة البعيدة للقتل، أما العلة القريبة للقتل هنا فهي السهم (٣).

ولهذا فإن مسؤولية الإنسان هنا تعد مسؤولية كاملة، لأنه إنما قذف السهم بإرادته وعلمه، وهو يدرك بلا شك أن السهم يمكن أن يقتل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلا يصح أن ننسب للجماذ فعلاً، وبالتالي لا ينبغي أن نحاسب أو نلوم السهم لقتله هذا أو ذلك، لأن السهم وسيلة في يد العلة الفاعلة، تفعل بها ما تشاء؛ إن رامى السهم كان بوسعه ألا يرميه، ومن هنا تكمن مسؤوليته، لأن حيشما توجد الإرادة

(١) نفس المصدر، ص ٢١٨.

(٢) راجع الدكتور فيصل بدير عون، «الفلسفة الإسلامية في المشرق»، ص ١٥٥ وما بعدها.

(٣) ولقد كانت هذه الفكرة من الأفكار التي بحثها المتكلمون (وخاصة المعتزلة - تلك المدرسة التي انتسب الكندي إليها فترة من الزمن) تحت مشكلة «التوليد» وهي مشكلة كانت لها أهمية بالغة لأنها تتضمن مدى مسؤولية الإنسان عن فعله، وأغلب الظن أن الكندي كان من أنصار الرأي القائل بأن الإنسان مسئول مسؤولية كاملة (كفاعل) عن كل الأفعال التي تحدث داخل دائرة علمه وقدرته وإرادته واختياره، أمّا تلك التي لا دخل له فيها، أو التي لم يسع إليها، فلا ينبغي أن يسأل أو يحاسب عليها.

توجد الحرية، بوجود الحرية توجد المسؤولية، ويبين لنا الكندي، في معرض دراسته للعلة الفاعلة وتنسيمياها إلى قريبة وبعيدة، أن هناك علة فاعلة بعيدة لكون كل كائن وفساد كل فاسد، وهي الله المبدع لكل، والمتمم لكل، علة العلل، ومبدع كل فاعل» (١)

ويتحدث الكندي عن العلتين المادية والصورية - ويذهب إلى القول بالاتحاد الوثيق بين المادة والصورة، فعنده كما هو الحال عند أرسطو، المادة لا تنفصل البتة عن الصورة، فهما متضايقتان، وهذا معناه - فيما يتعلق بمشكلة السببية هنا - أن العلة المادية مرتبطة بالعلة الصورية، فالثانية لا تتجلى إلا من خلال المادة، والأولى تتوج عن طريق العلة الصورية؛ ويرى الكندي أن العلة المادية خاصة بكل موجودات عالمنا هذا، من جهة أنها دليل على كونه وفساده، فهو يرى أن كل كائن دخلته المادة أو تكون منها، فاسدٌ ضرورة، فالعنصر هو الموضوع الذي يجرى عليه الكون والفساد، ولهذا فإن كل الكائنات التي ليس لها عنصر، فاسدة» (٢).

ثالثاً: مفهوم (العناية والعناية) عند الفارابي :

مفهوم العناية، عند علماء أصول العقائد الإسلاميين، أن مرد «الوجود كله، نشأة وتحولاً، وإمتداداً وتطوراً، إلى الإرادة الإلهية الأزلية الأبدية» (٣)، فالإرادة الإلهية هي التي تبدع الكون وتوجده، بعد أن لم يكن شيئاً، وهي التي تفنيه فيصبح لا شيء» (٤)، وقد استخدم المتكلمون الإسلاميون «قانون العناية» هذا في البرهنة على وجوب إرسال الأنبياء للناس من عند الله تعالى؛ فماذا يقول الفارابي في هذه المسألة؟

إن القول بالفيض الذي يؤسس عليه فلسفته، إجمالاً، يقتضى بأن كل واحد من العقول العشرة التي فاضت من الموجود الأول هو مديبرٌ للجزء الذي يخصه من أجزاء

(١) راجع الدكتور عاطف العراقي «تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية»، ص ٩٠.

(٢) الكندي، «الإبانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد»، ص ٢١٧ - ٢١٨.

(٣) الشيخ صبحي الصالح، «النظم الإسلامية» نشأتها وتطورها، بيروت ١٩٦٠م، ص ١٨٤.

(٤) الشيخ محمد جواد مغنبة، «معالم الفلسفة الإسلامية»، ط ٢، ١٩٧٣م، ص ٦٩.

النظام الكونى، لأنَّ كل واحد من هذه العقول، بما أنه يعقل الموجود الأول، يلزم عنه وجود العقل الذى يليه، وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه، يلزم عنه وجود السماء، التى يقتضى نظام الفيض وجودها فى مرتبة هذا العقل نفسه؛ وعلى هذا النسق لزوم عن المعتل التاسع وجودان: العقل الفعّال (العقل العاشر)، وفلك القمر، أى عالم الأجسام الأرضية (العالم الطبيعى)، وهو الذى يؤدى وظيفة معرفية للإنسان» (١).

ذلك ما تقضى به نظرية الفيض بحد ذاتها، وحين يتحدث الفارابى عن النقص الكائن فى الموجودات الطبيعية، يقول، أن هذه الموجودات تبتدىء بهذا النقص، ثم تترقى شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله فى جوهره، وفى سائر أعضائه، «وهذه الحال هى فى طباع هذا الجنس من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليه من شئ آخر غريب عنه» (٢)، وهو يقول أيضاً (٣):

«الموجود الأول هو السبب الأول لجميع سائر الموجودات، وهو برئ من جميع انحاد النفس»، وفى كلامه الأسباب التى عنها تحدث الصورة الأولى للمادة الأولى فى الموجودات الطبيعية يقول: إنَّه «يلزم عن الطبيعة المشتركة التى لها، وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها، ويلزم عن اختلاف جواهرها، وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، ويلزم عن تضاد بنسبها وإضافاتها، وجود الصور المستفادة، ويلزم عن تبد متضادات النسب عليها، وتعاقبها، تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها» (٤).

إنَّ هذا النص، يدل على أنَّ سعى الموجودات الطبيعية إلى استكمال النقص فى وجودها الأول، بترقيها من الأدنى إلى الأعلى، مرحلة، مرحلة إنَّما هو قانون طبيعى تطورى قائم فى داخلها، من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليها من شئ آخر غريب عنها» (٥)، فاستناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود - عند الفارابى - برئ عن العلل المادية والصورىة، والغائية والفاعلية (٦)، وهو يقول أيضاً (٧). لم يصدر عنه ما

(١) «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ١٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٦.

(٣) نفسه، ص ٢٤.

(٤) «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٤٧.

(٥) راجع «النزاعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية» ج ٢، ص ٥٠١ - ٥٠٢.

(٦) راجع «رسالة زينون الكبير»، حيدر أباد، ١٣٤٩ هـ، ص ٣ - ٥.

(٧) نفس المصدر، ص ٦.

لا يلائمه، ولولاه لما بقى من الموجودات»، وفي «فصوص الحكم» يصرح بأن الله مرید، وأنه - تعالى - فاعلٌ للعالم منذ الأزل، بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل، يقول: (١)

«.. إرادة الله قبل كون الشيء بالذات، وهما يكونان معاً، لا يتأخر كون الشيء من إرادة الله في الزمان، وإنما في حقيقة الذات، لا شك تقول، أراد الله فكان الشيء، ولا تقول كان الشيء فأراد الله».

ونجده يصرح أن كل كائن من خير وشر، يستند إلى الأسباب المنبثقة عن الإرادة الأزلية (٢)، وإن كان يذهب إلى القول، بأن واجب الوجود مبدأ لنظام الخير في الوجود، على ما يجب أن يكون عليه، وبالتالي فإن الشر عنده وعند أصحاب نظرية الفيض، هو نقصان الخير، أي أن الشر ليس له وجود حقيقي، بل له وجود نسبي، ذلك أن العلة أكمل من المعلول، فالله أكمل من العقل الأوّل الذي يصدر عنه، وهذا أكمل من بقية العقول التي تفيض بالتدرّج، الواحد بعد الآخر، وهكذا يستمر الصدور، ويستمر تناقص الخير، حتى نصل إلى المادة الأولى التي تعتبر غاية في النص، فهي نقصٌ بالنسبة للخير الذي تنصف به الموجودات التي هي أقرب منها إلى الله، ولكنها في حد ذاتها ليست شراً بإطلاق، ومثلها مثل الشمعة، مع أنها ضوء وليست ظلاماً في حد ذاتها، إلا أنها إذا قيس بمصباح قوي، تعتبر ظلاماً، أو ضوءاً ناقصاً.

فالشر عرضي، وهو شرٌّ بالنسبة لنا، بينما هو أمرٌ اقتضاه نظام الكون الكلي، فمثلاً الله تعالى أوجد كائناتٍ خيرة، مثل العقول المدبرة للأفلاك العليا، أو الملائكة، بلغة الفلاسفة المسلمين، ثم أوجد موجودات مثلنا، ومثل الحيوانات... الخ، وفيها شرٌّ قليل، وخير كثير لأنها في درجة سفلى من درجات الفيض، ولأنها قابلة للتغيير، فأختار أن يوجد لها، والأيكون قد فرط في خير كثير من أجل شر قليل، ومثال ذلك الأمطار، فهي خيرٌ في حد ذاتها، ولكن قد ينتج عنها، عرضاً، هدم بيت، أو فيضان مخرب (٣).

(١) «فصوص الحكم»، ص ٢١.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧.

(٣) «حوار بين الفلاسفة والتكلمين»، ص ٣١ هامش.

والجدير بالملاحظة ، أن الفارابي يرى أن الحاجة إلى الله، هي الإمكان لا الحدوث، وهو بذلك يخالف المتكلمين، وخصوصاً قبل القرن الخامس الهجري، الذين يرون أن الحاجة إلى الله تعالى، هي في إحداث الأشياء بعد أن لم تكن (١) .

ويرى الفارابي، أنه لكي يصبح الوجود الممكن واقعياً، يلزم أن نُسلم بوجود علة، فاعله والعالم عنده لا يمكن أن يكون علة ذاتة؛ لأن العلة الأولى يجب أن تكون واحدة، لا تعدد فيها بوجه من الوجوه، وعلى ذلك فالعالم، عنده، يصدر عن علة خلافاً لذاته؛ وقد تكون العلة المباشرة ذاتها نتيجة علة أخرى سابقة، غير أن سلسلة العلل لا تمتد إلى ما نهاية، ولا يمكن أن تكون العلة دائرة، وعلى ذلك فالسير في سلسلة العلية لا بد أن ينتهي إلى الموجود الأول، انذى لا يكون معلولاً بحال ما، بل يكون وجوده ضرورياً، لا بضرورة معلوله، وهذا ما يُطلق عليه الفارابي دليل العلة التامة، ويعطينا صوراً لهذا الدليل يقول فيها (٢) :

« متى وُجد للأول، أى الله ، الوجود الذى هو له، لزم ضرورة، أن يوجد عنه سائر الموجودات، ووجود ما يوجد عنه، إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر، فعلى هذا الوجه، لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون الابن غاية لوجود الأبوين، فالوجود الذى يوجد عنه لا يفيد كذا ذلك يكون لوجوده سببٌ فتسقط أولويته، ويحصل غيره أقدم منه، بل وجوده لأجل ذاته، ويتبع وجوده أن يوجد عنه غيره، بلا عائق لا من نفسه، ولا من خارج أصلاً، ولا يحتاج إلى شئ آخر غير ذاته » (٣) فهذه العلة مطلقة، وكاملة، متحررة من كل الأغراض، خيرة، وهى عقل وعامل ومعقول، وتملك فى ذاتها الحكمة والحياة والإرادة والقدرة، لا كصفات مكتسبة وغريبة على ذاتها، بل باعتبارها ماهيتها الحقّة الخالصة .

(١) رسالة فى إثبات المفارقات ، حيدرآباد ، ١٣٤٥ هـ، ص ٣-٤ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، الفصل السابع، ص ٣٩ .

(٣) راجع التعليقات ، حيدرآباد ، ١٣٤٦ هـ، ص ٢٢، حيث يكرر الفارابي أن كل شئ من الله، وأن العلة يجب أن يكون معنا معلونتها، وهذا إشارة إلى دليل العلة التامة، يقول: « هو الأول والآخر، لأنه هو الفاعل والغاية، فغايته ذاته، وأن مصدر كل شئ، ومرجع إليه .»

والفارابي، بُمُر صراحة بالعناية الإلهية الشاملة بالكون، وأنَّ الباري جل جلاله، مدبرٌ جميع أجزاء العالم، ولا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم؛ والعناية الكلية شائعةٌ في الجزئيات، وأنَّ كلَّ شيءٍ من أجزاء العالم، وأحواله، موضوعٌ بأوفق المواضيع وأتقنها، على ما تدل عليه كتب التشریحات ومنافع الأعضاء، وما أشبهها من الأمور الطبيعية، وكل أمرٍ من الأمور التي بها موكولٌ إلى من يقوم بها ضرورة على غاية الإلتقان والتدبير^(١).

ونصوص الفارابي، صريحةٌ في تأكيد التلازم بين العلة والمعلول، واقترانها في الوجود، فالعلة والمعلولات موجودة معاً، إذ المعلول لا يصح أن يوجد من غير العلة^(٢). والعلة يجب أن توجد مع المعلول، فإنَّ العلة التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة بل مُعينات وهي كالحركة...^(٣).

وتأكيد السببية، باعتبارها خاصية من خصائص الوجود، أو من لواحقه، يتبين لنا في رسالة «فصوص الحكم» حيث يقول^(٤):

«الماهية المعلولة تمتنع وجودها في ذاتها، ولا يجب وجودها بذاتها، وإلا لم تكن معلولة، فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشروط مُبدئها، وتمتنع بشرط لا مُبدئها، فهي في حد ذاتها هالكة، ومن الجهة المنسوبة إلى مُبدئها واجبة ضرورة، ﴿وكلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجهه﴾، والماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات». وكل ما لم يكن فكان، له سبب، ولن يكون المعدوم سبباً لحصوله في الوجود، ولا نجد في عالم الكون طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب، وتستند كل الأشياء إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمكر، وكل شيءٍ مقدر»^(٥).

(١) «الجمع بين الحكيمين»، ص ١٠٣.

(٢) رسالة إثبات المفارقات، ص ٣ - ٤.

(٣) «التعليقات»، ص ٦.

(٤) ص ٦٦ - ٦٧.

(٥) نفس المصدر، ص ٧٨.

وهكذا تبدو حلقات السلسلة الكونية محكمة لاتفاوت فيها، أو قصوراً أو مصادفة، بل التلازم قائم وضرورى بين كل سبب ومسببه، وكل ذلك بقضاء مقدر.

ويُحدد الفارابى مراتب العلل، فهى إيمانُ تكون قريبة، وإمّا أن تكون بعيدة «فالقريبة معلومة مضبوطة على أكثر الأمور، والبعيدة قد يتفق أن تصير مدرّكة معلومة مضبوطة، وقد تكون مجهولة» (١).

والعلم يمثل هذه الأسباب التى تنتج عنها الظواهر، هو العلم على الحقيقة و«كل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط، وكل أمر هو من الأمور الاتفاقية، فإنه لا سبيل إلى أن يعلم ويضبط، ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات» (٢).

أمورُ العالم إذن مرتبطة بعضها ببعض الآخر ارتباطاً وثيقاً، ويبرر ارتباطها هذا كونها معلومة . والفارابى يكشف عن نزعة علمية فى التفكير قوامها الإيمان بالاحتمية، وإطراد الحوادث، ولا ريب فى أن الفارابى يعتقد فى الحتمية اعتقاداً جازماً، وهو يعبر عن هذا الإيمان فى وضوح لا يحتمل المجادلة، ويرفض رفضاً قاطعاً أن يقيم الإنسان العاقل أمور حياته وتوقعاته على عوارض اتفاقية لا ضمان لعدم تخلفها (٣).

ولكن قد تظهر لنا ظواهر معينة على أنها محتومة، غير أنها لا تكون فى الحقيقة كذلك، بل هى ظواهر لا تعرف علتها، فالعلل غير المباشرة قد تغلت من إدراكنا، وعن طريق هذه العلل غير المباشرة، يمكن تفسير ما يظهر فى اتفاق أو عوارض (٤).

رابعاً: «العلنية» عند ابن سينا

اهتم ابن سينا بدراسة «العلنية» اهتماماً كبيراً، إذ أنه يقرر أنه لا يكفى، لكى نعرف الموجود حق المعرفة، أن نذهب إلى البحث فى مبادئه أو تركيبه، بل يجب أن نبحث فى أحوال علله، ومدى تأثير كل منها فى وجود الجسم، أى ينبغى أن نلمس

(١) من نكت أبى نصر، القاهرة، ١٩٠٧م، ص ١١٠، ص ١٠٦.

(٢) نفس المصدر ص ١١٠، ص ١٠٦.

(٣) نفس المصدر، ص ١١٢.

(4) Madkour, "laplace d'al Farbi dans l'ecole philosophique musulmane" paris, 1934, p. 97.

علل الموجودات من جهة كونها وفسادها، بل التغير الطبيعي كله، وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها، طالما أن العلم بالشئ لا يكون إلا بمعرفة علله؛ وترتبط دراسة ابن سينا للعلية بنظريات كثيرة بحثها في فلسفته الطبيعية، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية عنده، وأهمها بحثه في ممكن الوجود وواجب الوجود، ودراسته قضية خلق العالم.

وتختلف دراسة ابن سينا لموضوع العلية، عن دراسة المتكلمين من جهة، وعن دراسة الكندي من جهة أخرى، وهذا يتضح من تركيزه في دراساته للأجزاء التي يتكون منها الوجود، ولذلك نجده يستعمل ألفاظاً مثل أوائل، ومبادئ، وأصول، واسطقتسات، وعناصر، على أنها مرادفة من بعض وجوها للكلمة علة أو أسباب الموجودات.

وإذا كنا لا نلتقي عند الكندي برأي قاطع وصريح حول العلاقة بين الأسباب والمسببات، وهل هي ضرورية أم غير ضرورية، وأيضاً لا نجد عنده تياراً فلسفياً أرسطياً واضحاً، فإننا نلتقي عند ابن سينا برأي واضح محدد قاطع حول العلاقة بين الأسباب والمسببات، كما نجد عنده تياراً فلسفياً أرسطياً بارزاً، وتحديداً أكثر دقة، وابتعاداً عن الإطار الكلامي الذي وجدنا عناصر منه عند الكندي.

والمقارن بين دراسة ابن سينا للعلل الأربع، وبيان العلاقة بين كل علة والأخرى، وبين دراسة الكندي لها، يجد عند ابن سينا استفاضة أكثر وشمولاً أعمق؛ فالعلة المادية أو العنصرية، عند ابن سينا، هي العلة التي هي جزء من قوام الشئ هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده^(١)، والعلة الصورية تقال على نواحٍ شتى، ومجملها أنها تفسد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيط، وتعد حقيقة كل شئ جوهرًا كان أو عرضاً. دليل هذا أن الصورة كعلة صورية تعد، بالقياس إلى المركب منها ومن المادة، جزءاً بالعقل، أما وجود المادة فلا يكفي في كون الشئ بالفعل، بل في كونه بالقوة^(٢).

(١) ابن سينا، الشفاء - الإلهيات م ٦ ف ١ ص ١٥٧، والبرهان من منطق الشفاء ص ١٨، ٢٩٤، وأيضاً أجوبة ابن سينا على عشر مسائل، ص ٨٢، نقلاً عن الدكتور عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٠٣.

(٢) ابن سينا، الشفاء والطبيعات، ف ١٠، ص ٢٢، ٢٣.

والعلة المادية، بكل ما تتضمنه من دلالات، ابتداءً بالهيليولى باعتبار صلتها بالصورة، بوجه عام، أو بالوحدة من حيث صلتها بالعدد، أو الخشب بالنسبة إلى السرير... الخ، كل ذلك مرده إلى مبدأ القوة أو القابلية، سواء عنيينا به المبدأ القريب أم البعيد.

وأما الصورة فهى - خلافاً لذلك - بمثابة مبدأ الفاعلية أو الاستكمال، فالصورة الهولانية تحل في المادة، وتمنحها الوجود الفعلى، أما الصورة المفارقة، فهى مجردة تماماً عن المادة، ومثلها الأعراض والحركات والأجناس، والأنواع، وسائر الخصائص، وكذلك أشكال المصنوعات، فهى الأخرى، داخلية في عداد الصور (١) وحتى الصناعة، فمن حيث أنها في ذهن الصانع، يجوز أن تعتبر صورة، بالنسبة إلى موضوعها؛ أما عن العلة الفاعلية، فإن ابن سينا يذهب إلى أن الفاعل في الأمور الطبيعية يقال المبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر، وهذه الحركة هى الخروج من قوة إلى فعل في مادة، فيكون هذا المبدأ إذن سبباً لإحالة غيره، وتحريكه من قوة إلى فعل (٢).

وهنا نلاحظ إختلاف المقصود من العلة الفاعلية، عند الفلاسفة الإلهيين، منه عند الطبيعيين، إذ أن الفلاسفة الإلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما هو الحال عند الطبيعيين بل مبدأ الوجود، ومُفيد الوجود، وهو الله تعالى، أما العلة الفاعلية الطبيعية، فلا تفيد وجوداً غير التحريك، فيكون مُفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة (٣).

ويذهب ابن سينا إلى أنه ينبغي أن يكون بين العلة الفاعلة ومعلولها نسبة أو تكافؤ ما، لذلك اقتضى أن يقابل العقل الصادر عن الفاعل استعداداً أو قابلية في المفعول لقبول الفعل، وهذان الأثنان كلاهما - الفعل والقابلية - يتعين بهما معاً نوع العقل المطلوب وكيفية فعله، ومع ذلك فهناك فارقٌ أساسى بين المعلول وعلته، لا بد من الإشارة إليه، وهو اعتماد المعلول في الوجود الذى هو قابل له على علته.

(١) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص ٢٨٢.

(٢) الشفاء، الطبيعيات، ف ١٠، ص ٢١.

(٣) راجع الدكتور عاطف العراقى، «تجديد في المذاهب»...، ص ١٠٤.

ومثل هذا الوجود ليس من لوازم المعلول الذاتية، وإلا لكان فى غنى تام عن فاعلية علته، ولم يكن معلولاً أو هوية منفصلة أصلاً؛ أمّا العلة، خلافاً لذلك، فإما أن تكون ممكنة أو واجبة، لكنها لا تعتمد فى كلتا الحالتين، على معلولها الخاص؛ ويترتب على ذلك أن العلة سابقة فى الوجود على المعلول، وبهذا الاعتبار متقدمة عليه فى شرف الوجود.

فإذا حمل الوجود المطلق على هوية ما، فإنّ مثل هذه الهوية تصبح مرادفة لأكثر الموجودات حقيقية، ومثل هذه الهوية، لما كانت تغدق الحقيقة على أشياء أخرى، كانت بالتالى الحق بذاته، وكان العلم الذى يبحث فى طبيعتها هو علم الحق المطلق؛ أو بتعبير آخر؛ العلم الحق بالمعنى المطلق (١).

فأهم ما فى علم ما بعد الطبيعة، العلم الإلهى، وهو الذى « يبحث فى أمر الموجود المطلق، ولو احقه التى له بذاته»، وهذا الموجود المطلق ليس مبدأ الموجود معلول دون معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق.

أمّا العلة الرابعة، وهى العلة الغائية، فإنّ ابن سينا يذهب إلى أنّ الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة، وأنها الخير الحقيقى، أى ما لأجله يكون الشئ (٢)؛ فالعلة الغائية إذن هى سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهولوى، ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة؛ ويشير ابن سينا إلى أنّ البعض قد أنكروا حقيقة هذه العلة الأخيرة، وذلك إمّا على أساس أنّ كلاً من هذه العلل لا بد لها من علة، أو لأنّ كل ما يجرى فى العالم إنّما يجرى بحكم الصدفة لا غير.

لكن الأحداث التى تجرى صدفة ليست عارضة إطلاقاً، والهوى فى الأفعال الإرادية لا يخلو من غرض قد يقترب بخير ما، إمّا خيالياً وإمّا عقلياً، يتجه نحوه الفاعل بإرادته، أو يهدف إلى ما هو خارج عن الفاعل.

ثم إنّ تسلسل العلل الغائية إلى غير نهاية لا ينفى حقيقتها، ذلك لأنه ينبغى لنا، لدى اعتبار العلل الغائية، أن نتميز بين وجود الفرد، من حيث غاية الطبيعة القصوى،

(١) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص ٢٧٨.

(٢) الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعى، ف ١٠، ص ٢٣، والشيرازى فى تعليقاته على إلهيات الشفاء، ص ٢٠٥.

هو من قبيل المصادفات والأعراض، وليس كذلك تحقيق أغراض الطبيعة العظمى، مما قد يتوقف على تسلسل الشروط إلى ما لانهاية له، ولكن عرضاً، ما دام الغرض الحقيقي الذي تنشده الطبيعة هو استمرار النوع.

فتسلسل الأفراد قد يستمر إلى الأبد، لكنه لا يخرج عن كونه عرضياً بالنسبة إلى الفرض المذكور^(١)؛ ومع أن الغائية شبيهة بالعلل الثلاث الأخرى، إلا إنها ذات ميزة خاصة تفرد بها عنهن، فهي بالنسبة إلى الفاعل، متقدمة على العلل الأخرى، إذ أن تصورها في الذهن أسبق، وهي كذلك أسبق من حيث التعريف، لأنها داخلية في تعريف العلل الأخرى^(٢).

ونستطيع القول، على ضوء عبارات ابن سينا، أن ما يربط العلة الفاعلة بالعلة الغائية، مسألة البداية والنهاية، فالصورة الإنسانية مثلاً تعد غاية، إذا نظرنا إليها من حيث انتهاء الحركة، وهي الصورة التي في الابن، وتعد علة فاعلية باعتبار ابتداء الحركة، وهي الصورة التي في الأب^(٣).

والواقع أن ابن سينا تناول دراسة الغائية في كثير من كتبه، وركز عليها تركيزاً كبيراً، ويمكن القول بأن دراسته للغائية داخل إطار فلسفته الطبيعية، تتعلق بموضوعين أساسيين أولهما دراسته للغائية كعلة من علل الموجودات، وثانيهما نقده للقائلين بالاتفاق والمصادفة، وصعوده بعد هذا النقد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره^(٤).

وعلى هذا فابن سينا يقول بالعناية الإلهية؛ ويعرفها بأنها إحاطة الأول واجب الوجود، علماً بالكل، وبما يجب أن يكون على أحسن نظام، أو هي «كون الأول علماً بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان»^(٥)،

(٢) نفس المصدر، ص ٢٩٣.

(١) الشفاء، ص ٣٩٠.

(٣) الشفاء، الطبيعيات، ف ١١، ص ٢٣.

(٤) راجع الدراسة القيمة التي كتبها الدكتور عاطف العراقي في «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، ١٩٧١م، ص ١٦٨ وحتى ١٨٨، بعنوان «نقد الاتفاق والمصادفة، وإثبات الغائية عند ابن سينا، وتجديده في المذاهب...» ص ١٠٩.

(٥) النجاة، ص ٣٢٠.

فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذى يعقله فيضاناً على آتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان مما يجعل : ليس فى الإمكان أبدع مما كان » .

وأشرف العلل عند ابن سينا، العلة الغائية لأنَّ «الفاعل الأول والمحرك الأوّل فى كل شئ هو الغاية» ويُستخلص من مجمل آراء ابن سينا فى موضوع العلية، أنّه لا يؤمن إلا بوجود علة واحدة مطلقة هى «واجب الوجود»، لأنَّ جميع الأشياء تصدر عنه، وليس لها - الأشياء - فى ذاتها إلا الإمكان فقط» (١) .

خامساً، السببية، عند ابن رشد

يقرر ابن رشد فى دراسته لمشكلة السببية، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، ويرى أنّ إنكار وجود الأسباب الفاعلة، التى نشاهدها فى المحسوسات، إنّما هو من قبيل الأفعال التى لا معنى لها. ولهذا نجده حرياً على أنّ يبيّن أنّ إنكار العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يُعد قولاً خاطئاً، إذ أنّ القائل بذلك يعدّ إمّا جاحداً بلسانه لما فى جنانه، وإمّا منقاداً لشبهة سفسطائية عرضت له فى ذلك، ومن ينفى ذلك لا يستطيع الاعتراف بأنّ كل فعل لا بد له من فاعل» (٢) .

ويرتبط هذا النقد، عند ابن رشد، بالتفرقة بين أنواع الأقاويل ومراتبها، يقول(٣) :

«لما كان علم الكلام يُقصد به نُصرة آراء قد اعتقد فيها أنّها صحيحة، عرض لأصحابه أنّ ينصروها بأى نوع من الأثاويل اتفق، سفسطائية كان، جاحدة للمبادئ الأولى، أو جدلية خطابية أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع، والقوى، ورفع الضروريات الموجودة فى طبيعة الإنسان، وجعلها كلّها من باب الممكن، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات» .

ولهذا نجد ابن رشد حريصاً على دحض رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات

(١) نفس المصدر، ص ٢١١ - ٢١٣ .

(٢) «نهائى النهائى»، ص ١٢٢ .

(٣) «تفسير ما بعد الطبيعة»، ج١، ص ٤٣ - ٤٤ .

الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، فمعارفهم - فيما يقول ابن رشد (١) - تُعتبر معارف سفسطائية، إذ أنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط.

وقد تأثر ابن رشد، في دراسته للسببية، بأرسطو، واستفاد من ذلك في نقده للأشاعرة، فهو - ابن رشد - ينادى بالخصائص الثابتة المعينة لكل شيء، وهذا أدى به إلى نقد طرق الأشاعرة، والغزالي منهم على وجه الخصوص، حين كان يرد في كتابه «الميتافيزيقا» على الذين يقولون إنَّ القوة عند الفعل فقط، ويربط ابن رشد بينهم، وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي (٢).

ويشير ابن رشد إلى أنَّ هذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا، وهو قولٌ مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته، وفي أعماله، فهؤلاء القوم الذين كانوا يرون أنَّ القوة عند الفعل فقط، إنَّما كانوا يعتقدون أنَّ القوة على البناء، وأنَّ البناء في حين ما لا يبني ليس به قوة على البناء، لأنه إنَّما توجد له القوة هذه في وقت البناء؛ فهم إذن يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة لها، وهو الله سبحانه وتعالى، وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات فعلٌ خاص طبعه الله تعالى عليه، وإذا لم يكن للموجودات أفعالٌ تخصها، لم يكن لها ذوات خاصة، لأنَّ الأفعال، إنَّما اختلفت من قبل اختلاف الذوات، وإذا ارتفعت الذوات، ارتفعت الأسماء والحدود، وصار الوجود كله شيئاً واحداً، وهذا الرأي غريبٌ جداً عن طباع الإنسان، وما قادهم إلى القول به هو أنهم سدوا باب النظر، فهم يدعون النظر، وينكرون أوائله وهذا كله إنَّما قادهم إليه توهمهم أنَّ الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا الوضع وأشباهه. وهذا كله جهلٌ منهم بالشريعة ومكابرةً بنطقهم دون الداخل (٣).

(١) الدكتور عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٣٧ وما بعدها.

(٢) نفسه، ص ١٣٧.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢، ص ١١٣٥ - ١١٣٦.

فالموجود لا يُنمَّه إلا من قبل أسبابه الذاتية، وبدون هذه الأسباب، لا نستطيع تمييز موجود عن موجود، ولا التفرقة بين مادة وأخرى، فالنار مثلاً لها فعلٌ معين، وكذلك الماء له فعل معين، وبدون هذه الأسباب الذاتية، والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة، تكون الأشياء كلها شيئاً واحداً، إذ سترتفع طبيعة الموجود في هذه الحالة، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود، أدى بنا هذا إلى العدم، فلو لم يكن لموجود فعلٌ يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، لما كان له أسمٌ يخصه ولا حد (١).

ويؤكد لنا ابن رشد أن لكل شيء طبيعة خاصة وفعلًا معينًا، وأن هذا يتبين بوضوح في الأجسام المادية (٢)، وهذا التأكيد قد أدى به إلى نفى الاتفاق العرضي، والجواز والإمكان؛ فيسربط ابن رشد بين مبدأ التجويز، وبين طريقة أخرى للأشاعرة في الاستدلال على حدوث العالم، وبالتالي على وجود الله.

ذلك أنهم - الأشاعرة - يقولون إن جميع الموجودات التي في العالم جائزة في العقل أن تكون على ما هي عليه، فجائزة في العقل أن تحرق النار، ولا تحرق، أن يكون للإنسان رأسٌ واحد أو رأسان، أن تشرق الشمس من المشرق أو من المغرب، ولكن بما أن الموجودات قد وجدت على صفة مخصوصة، فلا بد أن يكون مخصص جعلها على هذه الصورة أو تلك (٣).

ويرى ابن رشد أن القول بأن الموجودات جائزة أن تكون على ما هي عليه، معناه «أن ليس ها هنا حكمة، ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان، وبين أجزاء العالم» (٤).

وهذه الموافقة بين العالم والإنسان، والتي تُشير إليها العديد من الآيات القرآنية (٥)، تُظهرنا على أن الإنسان موضع العناية الإلهية، ليتمكن من استمرار الوجود على هذه

(١) «تهافت التهافت»، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(٢) «تفسير ما بعد الطبيعة»، ج ٢١، ص ١١٥٢.

(٣) هذا النحو من الاستدلال، سلكه أبو المعالي الجويني، ويناقشه ابن رشد في ص ٥٦، ١١٣ من «الكشف عن مناهج الأدلة».

(٤) «تفسير ما بعد الطبيعة»، ج ٢، ص ١١٣٥ - ١١٣٦.

(٥) هناك أكثر آية تُفيد هذه الموافقة بين العالم والإنسان، انظر مثلاً: سورة النازعات، الآيات ٢٧ - ٣٣، وسورة الرعد: الآية ٣ - ٤، وسورة ق: ٦ - ١١، وسورة النبا: آية ٧ - ١٦، وسورة الفرقان: آية ٥٣، وسورة المؤمنون: آية ١٨ - ١٩، وسورة الواقعة: آية ٦٨ - ٧٤.

الأرض، وليحقق رسالته، وتُظهرنا أيضاً على أن العالم لم ينشأ اتفاقاً كما يقول الماديون، وقد عبّر ابن رشد عن هذا المعنى الأخير قائلاً (١) :

« كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه وُضع بشكل ما، وقدر ما، موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس، والغاية المطلوبة منه، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل، أو بغير ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق؛ وهذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم، للإنسان، والحيوان، والنبات، وعن قاصدٍ قصده، ومريدٍ أَرادَه، وهو الله عز وجل .»

إن نظرة ابن رشد إلى ما في الكون من نظام تدل على الغائية، تدل على علمية تفكيره، ولو عاش ابن رشد في عصرنا، لعلم من أسرار الموجودات في الكون، ومن موافقتها لوجود الإنسان، ما لم يكن ليخطر له على بال، ولتقوى دليله في العناية بأكثر مما هو عليه (٢) .

وبلاحظ ابن رشد أن من جملة الدوافع التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالتجويز « الهروب من القول بفعل الطبيعة، وصدور العظم عن سبب طبيعي »، ثم يعقب على هذا قائلاً (٣) :

« .. ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة لله، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذا الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة، قد أسقط جزءاً عظيماً من موجبات الاستدلال على وجود الصانع العالم .»

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد أراد الأشاعرة من قولهم بالتجويز أن يدل على وجوده، وإذا كان الأشاعرة يخشون القول بالأسباب حتى لا يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله، فإن هذا خطأ، إذ الله مخترع الأسباب (٤) ، وبعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان، وذهابه إلى أن الإتيان الذي نراه في الموجودات ، يتنافى

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة»، ص ٨١ - ٨٢.

(٢) راجع الدكتور أبو الوفا التفتازاني، «الإنسان والكون في الإسلام»، ص ٧٣ - ٧٨.

(٣) «مناهج الأدلة»، ص ١١٧.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٠٢.

مع الجواز والإتقان والإمكان، نراه يقرر الصلة بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات، إذ في كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه، ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض، كما لا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات^(١)، يقول ابن ارشد حول هذا المعنى^(٢):

« . . ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب، فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً أن لها هنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، ورفع هذه الأسباب مبطلٌ للعلم ورافعٌ له » .

ويبين لنا ابن رشد أن التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدي إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات، فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة، وكيفياتها وموادها، كما يتوهم الأشاعرة، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات، وكان يمكن أن يكون كل فاعل سانعاً، وكل مؤثر في الموجودات خالقاً؛ وهذا عند ابن رشد إبطالٌ للخلق والحكمة؛ وبهذا ينتهي ابن رشد إلى أنه من الضروري الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسيّر بمقتضاها أفعال الموجودات في هذا الكون كله سمائه وأرضه .

ابن رشد ونفي القول بالعادة

وإذا كان من الضروري الاعتقاد بوجود الحكمة والغائية في الموجودات التي في هذا الكون، فإنه لا بد من نفي القول بالعادة على النحو الذي يفهمه الغزالي منها، فهو يرى أن لفظ العادة لفظٌ موه، وإذا حُقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعلٌ وضعي، مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا^(٣)، وهذا يؤدي إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية، وأنه ليس هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم^(٤) .

(١) راجع الدكتور عاطف العراقي، وتجديد في المذاهب... ص ١٤١ - ١٤٢ . (٢) «تهافت التهافت»، ص ١٢٣ .

(٣) «تهافت التهافت»، ص ١٢٣ .

(٤) نفس المصدر، ص ١٢٣ .

ومتصد ابن رشد من نفى القول بالعادة، الصعود إلى التسليم بالخصائص الضرورية للأشياء، أى لكل موجود من الموجودات، فهو يربط بين ذلك، وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذى يراه أرسطو^(١) ومعنى هذا أن لا بد من التسليم بالخصائص الضرورية، لكل موجود من الموجودات، أمّا الجواز أو الإمكان، وإنقلاب فعل الشئ، فأمورٌ لا يمكن التسليم بها، فيما يرى ابن رشد، إذ أن المتكلمين- والغزالي- إذا كانوا يقولون بالعادة، فإن مرد قولهم رغبتهم فى الابتعاد عن التسليم بالأسباب النوعية، وبالطبيعة النوعية على الرغم من أننا إذا نظرنا فيهما أن نلتمس أسباب الأشياء، وهذا يتنافى مع النظر فى طبيعة موجودات أخرى ليس بينها اشتراك^(٢).

وإذا كان هناك عادة، فهذه العادة - كما يذهب أرسطو - إنما توجد فى حالة الفضائل التى تنمىها العادة فىنا، وهذا خلاف ما نجده فى الأشياء المادية التى لا يمكن بفعل العادة أن تصير خلاف ما هى كائنة.

السببية والمعجزة عند ابن رشد:

وإذا كان الغزالي يرى أن خرق العادات يُعد جائزاً، وأن الأشياء يمكن أن تتغير خصائصها دون نظام، فإن هذا يخدم رأيه فى المعجزات، وقد تناول ابن رشد موضوع «المعجزة» فى عدة كتب ورسائل من مؤلفاته، لا سيما «الكشف عن مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت»، وقد رأى «أن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً للعلوم العقل، أعنى أن ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي»^(٣).

ويوضح ابن رشد معنى المعجز، ويرى أنه نوعان: عجزٌ بإطلاق، وعجزٌ بحسب طبيعة صنف من الناس، أمّا الأول فهو ما ليس فى طبيعة العقل أن يدركه، وأمّا الثانى فهو نتيجة نقص فى الفطرة أو نتيجة جهل^(٤).

(١) راجع فى ذلك الدكتور عاطف العرافى، «تجدد فى المذاهب»، ص ١٤٤، و«النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص

١٧٦، و«المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد»، ص ١٢٧ وما بعدها.

(٢) «تفسير ما بعد الطبيعة»، ج١، ص ١١٤.

(٣) «تهافت التهافت»، ص ٢٥٥.

(٤) راجع حنا الفاخورى وخليل الجر، «تاريخ الفلسفة العربية»، ج٢، ص ٤٥٨.

ولو تأملنا موقف ابن رشد في هذا المجال، وجدناه مرتبطاً بنظريته في التأويل، والطبقات الثلاث، فهو يقول (١) :

« وما نسبه الغزالي من الاعتراض على معجزة إبراهيم (٢)، فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام، فإنَّ الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد، وذلك أنَّه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها، ولا يتعرض لها بنفى ولا إبطال، كان الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك، فإنَّ المشي على الفضائل الشرعية ضروريٌّ عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان، بل بما هو إنسانٌ عالمٌ .»

فمن الواجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، إذ جحدتها والمناظرة فيها مُبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذي يجب أن يُقال أنَّ مبادئها أمورٌ إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها (٣).

فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلاً بإطلاق، فإنَّ تهادى به الزمان والعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويلٌ في مبدأ من مبادئها، فيجب عليه ألا يُصرَّح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله تعالى : ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾ (٤) هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (٥) . فابن رشد هنا إذا كان يُقر للشرائع بوجود أسامي من الفلسفة أحياناً، فإنَّ هذا الإقرار لا بد منه بالنسبة للجمهور، والعبرة بارتباط التأويل بنظر العلماء الراسخين في العلم، الذين لهم الحق في التأويل، طالما أنَّ هذا التأويل قائمٌ على منطوق البُرهان العقلي، وكل الخطأ

(١) «تهافت التهافت»، ص ١٢٤ .

(٢) ذهب الغزالي إلى أن الفلاسفة قد أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام في النار، مع عدم الإحتراق، وبقاء النار ناراً، وزعموا: أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار، وذلك يُخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام، ورده حجراً، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار، لا هذا ممكن، ولا ذلك ممكن، (تهافت الفلاسفة ص ٢٢٩ - نقلاً عن النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ١٨٠ هامش .

(٣) «تهافت التهافت»، ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٤) سورة آل عمران، الآية ٧ .

(٥) «تهافت التهافت»، ص ١٢٥ .

يكمن في التصريح، لأنه ضررٌ على العامة، وهم الذين يتوجه اليه الشرع بصفة خاصة (١).

وابن رشد - رغم نقده للمتكلمين والغزالي بوجه خاص - لا ينكر المعجزات أساساً، بل يفسرها تفسيراً خاصاً به، فنجده يميز بين المعجز البراني والمعجز الجواني، وينكر على الغزالي تركيزه على الأول، فرداً كان الغزالي يرى أنه يمكن أن توجد الحرايج للنار ومع هذا لا تحرق ما يدنو منها، وإن كان شأنه أن يحترق إذا ذنت منه النار، فإن ابن رشد يرى أن هذا لا يمتنع بشرط أن يوجد هنالك شيء ما، إذا قارن القطن به صار غير قابل للاحتراق (٢)؛ ويرتبط بهذا ضرورة وجود وسائط بين التراب مثلاً، وصورة الإنسان، فليس من الممكن أن تحل صورة الإنسان في التراب مباشرة، كما يقول المتكلمون (٣).

فيذا كان المتكلمون يرون أن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد، فإن الفلاسفة على خلاف معهم، إذ يرون أن هذا غير ممكن. ويقولون:

«لو كان هذا ممكناً، لكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط، ولكان خالقاً بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم» (٤)؛ فلا بد من الاعتراف بوجود هذه الوسائط، لأن وجودها هو الذي يُحدد معنى التناسب، والتقابل بين هذه الصور والمواد؛ وإذا كان كل من المتكلمين والغزالي يرون أن الله يخلق المختلفات والمتجانسات، كما يريد، وأن استحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره (٥)، فإنه من الضروري القول بأنه لكي نضع الكون في علاقات ضرورية بين علل ومعلولات، ينبغي الاعتقاد بأن المتقابلات لا يمكن اجتماعها، ولا التناسبات يمكن افتراقها؛ وهذا يقوم على افتراض الضرورة التي سلم بها العقل (٦).

(١) راجع «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد»، ص ١٨١ - ١٨٢.

(٢) «تهافت التهافت»، ص ١٢٦.

(٣) نفس المصدر، ص ١٢٧.

(٤) نفسه، ص ١٢٧.

(٥) «تهافت الفلاسفة»، ص ١٣٩.

(٦) «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد»، ص ١٨٣.

وهذا الاتجا. من جانب ابن رشد لا يعد مطعناً في الدين، طالما أنه فرّق بين المعجز البرانى والمعجز الجوانى، ونادى بالتأويل والتفرقة بين الطبقات الثلاث.

إن ابن رشد يقترح هنا فهما آخر للعقيدة أكثر عقلانية من فهم المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، فهماً علمياً متقدماً جداً، هو يرى أنه بدلاً من الإنطلاق فى بناء الصرح النظرى للعقيدة، من وضع الإرادة الإلهية المطلقة كشيء يناقض إرادة الإنسان وقوانين الطبيعة، الشيء الذى يشير مشكلة المسئولية والجزاء، ومشكلة إطراد قوانين الطبيعة، ويدفع إلى طرحها طرحاً لا عقلانياً، لا علمياً، ويفرغ مفهوم الحكمة والعناية الإلهيتين من مضمونهما، إن ابن رشد يرى أنه بدلاً من ذلك ينبغى الإنطلاق من النظام والترتيب اللذين فى العالم بوصفهما تجليات للحكمة والعناية الإلهيتين وديلاً عليهما، وبين القول بالسببية، والطبائع، وإطراد قوانين الطبيعة، والقول بإرادة الإنسان وقدرته، فى ظل الشروط التى يقتضيها النظام والترتيب اللذان فى العالم بما فى ذلك بدن الإنسان نفسه. أمّا الإرادة الإلهية المطلقة فلن ينال منها كل ذلك شيئاً، لأنها هى التى قضت أن يكون ذلك كذلك، فحرية إرادة الإنسان وقدرته، وإطراد قوانين الطبيعة، وكل ذلك مظاهر لسنة الله^(١)، ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (٢٣) ﴿٢﴾.

(١) راجع، الدكتور محمد عابد الجاهرى، «بنية العقل العربى»، ص ٥٧٠ - ٥٧١.

(٢) سورة الفتح، الآية ٢٣.

قائمة المصادر والمراجع



(أ) المصادر والمراجع العربية :

- ١ - ابن تيمية (أحمد) :
منهاج السنة النبوية، الطبعة الأولى، ج١، ج٢، ١٣٢١ هـ، ج٣، ج٤
١٣٢٢ هـ المطبعة الاميرية ببولاق - القاهرة.
- ٢ - ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) :
الفصل فى الملل والاهواء والنحل، الطبعة الاولى، المطبعة الأدبية، القاهرة
١٣٢١ هـ.
- ٣ - ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) :
الإحكام فى أصول الاحكام، تحقيق محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت،
١٩٨٠ م.
- ٤ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :
فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ضمن مجموعة فلسفة
ابن رشد، دار الآفاق الجديدة بيروت، ١٩٧٨ م.
- ٥ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :
تهافت التهافت، ج١، ج٢، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة
الثالثة.
- ٦ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :
الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، القاهرة، المكتبة المحمودية، ١٩٦٨ م.
- ٧ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :
تفسير ما بعد الطبيعة، حققه موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٨ م.
- ٨ - ابن الأثير :
النهاية فى غريب الحديث والأثر، القاهرة، ١٣١١ هـ.

٩ - ابن سينا :

التعليقات، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب
١٩٧٣م.

١٠ - ابن سينا :

النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، الطبعة الثانية، مكتبة مصطفى
الحلى، القاهرة، ١٩٧٣م.

١١ - ابن سينا :

الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسى، طبعة الدكتور سليمان
دنيا، المنطق ١٩٦٠، الطبعة ١٩٥٧م، الإلهيات والتصوف ١٩٥٨، الطبعة
الثانية، دار المعارف، مصر.

١٢ - ابن سينا :

تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات تحقيق وتقديم الدكتور حسن عاصى،
الطبعة الأولى، دار قابس، ١٩٦٨م.

١٤ - ابن سينا :

الشفاء، الإلهيات، ج١، تحقيق الأب قنوتى، سعيد زايد ج٢، تحقيق الدكتور
محمد يوسف موسى، والدكتور سليمان دنيا، وسعيد زايد، الإدارة العامة
للثقافة، القاهرة، ١٩٦٠م.

١٥ - ابن سينا :

منطق المشرقيين، تقديم شكرى النجار، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٢م.

١٦ - إخوان الصفا :

رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، تصحيح خير الدين الزركلى، المكتبة التجارية
الكبرى، القاهرة، ١٩٢٨م.

١٧ - إخوان الصفا :

الرسالة الجامعة، طبعة انجمن العلمى العربى بدمشق ١٩٤٨م.

- ١٨ - الإسفرايينى : (أبو المظفر) :
- التبصير فى الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، تحقيق محمد زاهد بن حسن الكوثرى، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٥٥م.
- ١٩ - الألوسى (الدكتور حسام الدين) :
- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦م.
- ٢٠ - الأشعري (أبو الحسن) :
- مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مجلد ١ ج ٢، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.
- ٢١ - الأشعري (أبو الحسن) :
- كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق الدكتور حمودة غرابية، الهيئة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٥م.
- ٢٢ - الأشعري (أبو الحسن) :
- رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام، نشرة يوسف مكارثى اليسوعى، بيروت، ١٩٥٣م.
- ٢٣ - الأشعري (أبو الحسن) :
- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق الدكتورة فوقية حُسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٨٧م.
- ٢٤ - الأصفهاني (أبو الفرج)
- المفردات فى غريب القرآن، مطبعة الميمونية، ١٣٢٤هـ.
- ٢٥ - الإيجى (عضد الدين) :
- المواقف (٨ أجزاء)، تصحيح محمد بدر الدين النعسانى، طبعة ١٩٧٠م، مع شرح السيد الجرجانى، وحاشية السيالكوتى وحسن جلبى.

- ٢٦ - الأمدى (سيف الدين) :
 غاية المرام فى علم الكلام تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى
 للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامى، القاهرة، ١٩٧١م.
- ٢٧ - أنطوان سيف :
 الكندى، مكانته عند مؤرخى الفلسفة العربية، ط١، دار الجيل، بيروت،
 ١٩٨٥م.
- ٢٨ - الباقلانى (أبو بكر محمد) :
 التمهيد، تحقيق الأب يوسف مكارثى اليسوعى، المكتبة الشرقية، بيروت
 ١٩٥٧م.
- ٢٩ - الباقلانى (أبو بكر محمد) :
 الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، عالم الكتب ط١، ١٩٨٦م.
- ٣٠ - البغدادى (أبو البركات) :
 المعترف فى الحكمة، ج١، ١٣٤٧هـ، ج٢، ١٣٤٨هـ، حيدرآباد الدكن.
- ٣١ - البغدادى (عبد القاهر) :
 الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م.
- ٣٢ - البغدادى (عبد القاهر) :
 الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م.
- ٣٣ - التفتازانى (الدكتور أبو الوفا الغنيمى) :
 علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥م.
- ٣٤ - التفتازانى (سعد الدين) :
 شرح العقائد النسفية، المطبعة الأزهرية المصرية، ط١، ١٩١٣م.
- ٣٥ - التهانوى :
 كشاف إصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا، ١٨٩٢م.

- ٣٦ - الجرجاني :
التعريفات، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨ م.
- ٣٧ - جعفر آل ياسين :
فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠ م.
- ٣٨ - الجويني (أبو المعالي) :
الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٠ م.
- ٣٩ - الجويني (أبو المعالي) :
الشامل في أصول الدين، تحقيق الدكتور على سامي النشار، الدكتور فيصل بدير عون، والدكتورة سهير مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩ م.
- ٤٠ - الجويني (أبو المعالي) :
العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٩ م.
- ٤١ - الجويني (أبو المعالي) :
لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، ومراجعة أ. محمود الخضيرى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر،
- ٤٢ - الخضيرى (الدكتورة زينب محمود) :
أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، ١٩٨٣ م.
- ٤٣ - الخياط (أبو الحسن) :
كتاب الانتصار، والرد على ابن الراوندى المُلحد، تحقيق دكتور ينبرج، دار الندوة الإسلامية ١٩٨٨ م.
- ٤٤ - الرازى (فخر الدين) :
المباحث المشرقية، ج١، ج٢، حيدرآباد، المطبعة الأولى، ١٩٢٤ م.

- ٤٥ - الرازي (فخر الدين) :
- مُحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة
 طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
- ٤٦ - السنوسي (ابن عمر) :
- عقيدة أهل التوحيد الكبرى، مطبعة جريدة الإسلام، مصر، ١٨٩٨م.
- ٤٧ - الشهرستاني أبو الفتح) :
- الملل والنحل، ج١، ج٢، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
- ٤٨ - الشهرستاني (أبو الفتح) :
- نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم، مع الترجمة الإنجليزية،
 أكسفورد، ١٩٤٨م.
- ٤٩ - الطوسي (علاء الدين) :
- الذخيرة، تحقيق الدكتور رضا سعادة، الدار العالمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.
- ٥٠ - عبد الله نعمة :
- فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهم، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٣٠م.
- ٥١ - العراقي (الدكتور محمد عاطف) :
- مذاهب فلاسفة المشرق، ط٦، دار المعارف، ١٩٧٨م.
- ٥٢ - العراقي (الدكتور محمد عاطف) :
- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ط١، دار المعارف، ١٩٨٠م.
- ٥٣ - العراقي (الدكتور محمد عاطف) :
- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.
- ٥٤ - العراقي (الدكتور محمد عاطف) :
- ثورة العقل في الفلسفة العربية، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة،
 ١٩٧٨م.

- ٥٥ - على الله الدفاع :
- العلوم البحتة فى الحضارة العربية الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٣م.
- ٥٦ - الغزالي (أبو حامد) :
- إحياء علوم الدين، ج١، ج٢، ج٣، ج٤، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م.
- ٥٧ - الغزالي (أبو حامد) :
- الاقتصاد فى الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
- ٥٨ - الغزالي (أبو حامد) :
- تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م.
- ٥٩ - الغزالي (أبو حامد) :
- مقاصد الفلاسفة، المطبعة المحمودية التجارية، القاهرة، ط٢، ١٩٣٦م.
- ٦٠ - الغزالي (أبو حامد) :
- المنقذ من الضلال، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، ضمن كتاب قضية التصوف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م.
- ٦١ - الفارابى (أبو نصر) :
- آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة صبيح، الطبعة الثانية، ١٩٤٨م.
- ٦٢ - الفارابى (أبو نصر) :
- تجريد دعاوى القلبية، حيدرآباد، ١٣٤٩هـ.
- ٦٣ - الفارابى (أبو نصر) :
- رسالة زينون الكبير، حيدرآباد، ١٣٤٩هـ.
- ٦٤ - الفارابى (أبو نصر) :
- عيون المسائل، طبعة القاهرة، ١٩٠٧م.

٦٥- الفارابي (أبو نصر) :

فصوص الحِكم، نشره محمد حسن آل ياسين، بغداد، ١٩٧٦م.

٦٦- الكندي :

رسائل الكندي الفلسفية، نشرة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة، القاهرة،

١٩٥٠م.

٦٧- الكندي :

رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد

الأهواني، القاهرة ١٩٤٨م.

٦٨- الكلاني (أبو الحجاج يوسف بن محمد) :

كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تقديم وتحقيق

وتعليق الدكتورة فوقية حسين محمود، الطبعة الأولى، دار الأنصار، القاهرة،

١٩٧٧م.

٦٩- بدوي (الدكتور عبد الرحمن بدوي) :

مذاهب الإسلاميين، ج١، ٢ دار المعلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.

٧٠- بدوي (الدكتور عبد الرحمن) :

الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية،

١٩٧٧م.

٧١- بينيس :

مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة وتقديم الدكتور محمد عبد الهادي أبو

ريذة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦م.

٧٢- تيزيني (طيب) :

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، ١٩٧١م.

- ٧٣- جهامى (جيرار) :
- مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م.
- ٧٤- صبّحى (الدكتور أحمد محمود) :
- فى علم الكلام، ج١، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م.
- ٧٥- صبّحى الصالح :
- النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، بيروت، ١٩٦٠م.
- ٧٦- صليبا (الدكتور جميل) :
- من أفلاطون إلى ابن سينا، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر بدمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٥١م.
- ٧٧- عبد الجبّار (القاضى) :
- المجموع المحيط بالتكليف فى العقائد، تحقيق عمر السيد عزمى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- ٧٨- عبد الجبّار (القاضى) :
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
- ٧٩- عفيفى (الدكتور أبو العلا) :
- الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكارى، محيى الدين بن عربى، أشرف عليه وقدم له الدكتور إبراهيم بيومى مذكور، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م.
- ٨٠- فخرى (الدكتور ماجد) :
- ابن رشد، فيلسوف قرطبة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠م.
- ٨١- فخرى (الدكتور ماجد) :
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية الدكتور كمال اليازجى، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٧٤م.

- ٨٢- فيليب حتّى :
صانعو التاريخ العربى، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة محمود زايد، بيروت، دار
الثقافة، ١٩٦٩م.
- ٨٣- كلود كاهن:
تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، بيروت (دار الحقيقة) ، ط٢، ١٩٧٧م.
- ٨٤- محمود (الدكتورة فوقية حسين):
مقالات فى أصالة المفكر المسلم، ط١، دار الفكر العربى، ١٣٩٦م / ١٩٧٦م.
- ٨٥- مروّة (حُسين):
النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، ج٢، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م.
- ٨٦- مصطفى عبد الرازق:
خمسة أعلام من الفكر الإسلامى، دار الكتاب العربى بدوت تاريخ.
- ٨٧- مغبية (محمد عبد الجواد):
معالم الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.
- ٨٨- نادر (الدكتور البير نصرى):
فلسفة المعتزلة ، مطبعة دارنشر الثقافة بالإسكندرية.
- ٨٩- النشار (الدكتور على سامى):
نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج١، دار المعارف، ط٨، ١٩٨١م.
- ٩٠- نصر (الدكتور سيد حسين):
دراسات إسلامية ، ط١، بيروت، ١٩٧٥م.
- ٩١- هويدى (الدكتور يحيى):
دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دارالثقافة، القاهرة، ط٢،
١٩٧٩م.

(ب) المصادر والمراجع غير العربية:

- 1- AL-Alousi H. M., The Problem of Creation In Istamic Thought, Baghada, 1968.
- 2- Aristortle: Metaphysics, Vol. VIII of the Works pf Artist., TR. Into Eng. Under the Editorship of W. P. Ross. Oxford. 1930.
- 3- Burnet J: Early Greek Philosophy. 4th ed. London. 1958.
- 4- Carra de Vaux, Avicenne, Paris, 1900.
- 5- Forsyth T.M.: God and the World, London, 1952.
- 6- Madkour (Dr. Ibrahim): La Place d'Alfarabi dans :'Ecole Philosophique Musulmane, Paris, 1934.
- 7- Plato: Timaeus and Critias. Eng. Tr. and Ed. A.E. Taylor, London. 1929.
- 8- Ross W.D.: Aristotle. 5 th ed. London 1964.
- 9- Walzer R.: Greek Into Arabik Into Arabic. Oxford 1962.
- 10- Whittaker: Neo-Platonists, London-Combridge.
