الفصل الخامس

مفهوم السببية عند الفلاسفة المسلمين

obeikandl.com

obeikandl.com

أولاً : تقديم:

احتلت مشكلة « السببية » [1] مكانة بارزة فى مذاهب فلاسفة المسلمين، دليل هذا أننا إذا استعرضنا ما تركوه لنا، نجد أنَّ أكثرهم قد خصّص مبحثاً أو أكثر، من مباحثه الفلسفية، لدراسة هذه المشكلة سواء من زاوية نقدية، يحاول فيها الرد على مذاهب من سبقوه فى دراسة هذه المشكلة، أومن زاوية إيجابية يحاول فيها بدوره بيان رأيه والدفاع عنه.

وترتبط فكرة « العلّية » بفكرة العالم والطبيعة ارتباطا وثيقا، بل إنَّ المتكلمين قد اعتمدوا على هذه الفكرة لبيان الفاعلية الإلهية، وأنَّ الكون كلّه فى حاجة إلى علة فاعلة له من حيث أنَّ العلل لا يمكن أنْ تتسلسل إلى ما لا نهاية، ثم لإنَّ فكرة السببية أو العلية، تعد فكرة هامة من جهة أنَّ القائلين بالضرورة والحتمية الصارمة فى هذا العالم إنَّما يعتمدون فى قولهم هذا على الارتباط الحتمى بين العلة والمعلول، وبين السبب والنتيجة، وبين الفعل والانفعال، فعندهم نجد أنه لا شئ يحدث عبثاً، ولا شئ يخضع للصدفة أو الاتفاق، فكل شئ بقضاء، وكل شئ بقدر.

---

(١) يُعْرف لالاند « السببية » بأنها من مسلمات العقل الاساسية، ومن مبادئه الاولية، راجع:
(A. lalinde, Vocabulaire techniqueet critique de la philosopgie, p. v. f., 12 edition,p. 126).

ولفظة « السبب » تعنى فى العربية الحبل الذى تُربط بواسطته الخيمة بالوتد، وبالمعنى الاعم « مايتوصل به إلى غيره » وتعنى عند الغزالى ما يدل على حصول الشئ عنده وليس على حصول الشئ به (راجع الشيخ عبدالله البستانى، قاموس البستان، المطبعة الأمريكية، بيروت، ١٩٢٧م).

والسبب التام هو الذى يوجد المسبب بوجوده فقط، والسبب غير التام هو الذى يتوقف وجود المسبب عليه لكن لايوجد المسبب بوجوده فقط (التهانوى، كشاف إصطلاحات الفنون ، جـ٣، ص١٢٧) وقد استعمل ابن رشد، مصطلحى « السبب » و « العلة » بمعنى مترادف، ورأى أنَّ السبب والعلة هما اسمان مترادفان يقالان عن الاسباب الاربعة 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 أنَّ العلة ترادف السبب إلاّ انها قد تغايره، فُيراد بالعلة المؤثر، وبالسبب ما يفضى إليى الشئ فى الجملة أو يكون باعثاً عليه (الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، جـ٢، ص ٩٦) .

وهناك تفرقة أخرى من وجهين: أحدهما أنَّ السبب ما يحصل الشئ عنده لا به، 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). وراجع أيضاً فى التفرقة بين العلة والسبب:

« ابن حزم » الإحكام فى أصول الاحكام، تحقيق محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، جـ٨، ص ٧٣ ، ١٠٣).

ونحن نعلم أنَّ الفلسفة اليونانية، قد تعرضت لمشكلة العلّية، خلال بحثها لفكرة الطبيعة والعالم سواء فى 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 الطبيعى قانونٌ كلى ثابت أزلى لا يتغير ولا يتبدل، وأنَّ الخروج على هذه القوانين،أو عدم التكيف معها يسبب ألماً لاحد له.

وإذا كان المتكلمون قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلي الله، كما ركزوا حول فكرة التولّد التى قال بها المعتزلة، ونقدها فريقُ آخر كالأشاعرة فى معرض ردهم على آراء المعتزلة وآراء الفلاسفة، وآراء أهل الطبائع، فإننا نجد فلاسفة المسلمين لا يديرون بحوثهم حول هذه الجوانب أساساً، بل نجدهم – متابعين فى هذا أرسطو فى بعض الجوانب – يبحثون فى 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 فى رأيهم، القول بوجود الغائية والعناية الإلهية.

ثانياً: «السببية والعلية» عند الكندى

لم يترك الكندى 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 فى بعض رسائله، وغاية فى الإيجاز [1] والكندى، بتناوله لفكرة العلية، قد أفاد بلا شك من الفلسفة اليونانية، إلى جانب أنَّه قد وضع فى حسبانه موقف الدين الإسلامى خلال معالجته هذه الفكرة.

فالكندى، كفيلسوف، لم يكن بوسعه أنْ ينكر إطرّاء الحوادث فى الطبيعة، ولم يكن بوسعه أنْ ينكر أنَّ العالم يسير على قانون ثابت ، لكن الكندى من جهة أخرى، ومن خلال نظره فى النص الدينى، ومشاهداته لبعض حوادث الطبيعة، لم يستطع

(١) راجع الدكتور مُحمد عاطف العراقى، «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» ص٨٥.

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

أى أنَّ الكندى حاول أنْ يجمع بين إمكانية التدخل الإلهى والرعاية والعناية الإلهية، وبين سير الطبيعة والعالم، وخضوعه لقانونٍ كلى شامل، ومن هنا كان موقفه الذى لا يقلّل من القدرة الإلهية الشاملة من جهة، ومن العالم الذى لم يسع إلى سلب موجوداته خصائصها، من جهة أخرى.

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

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

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

ويسمى هذا الفعل باسم الإبداع.

أما الفعل الحقيقى الثانى، فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه، والمؤثَّر 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 الكندى، بأى نوعٍ من أنواع التأثر، أى يفعل مفعولاته من غير أنْ ينفعل هو إطلاقاً، إنه «البارى، فاعل الكل جل ثناؤه» (٢)

---

(١) الكندى، رسالة الفاعل الحق الأوّل التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز» ، ص ١٨٢ – ١٨٣.

(٢) نفس المصدر، ص٨٣، والدكتور عاطف العراقى، «تجديد فى المذاهب..»، ص ٨٦.

الله إذن هو العلة الممسكة بالعالم، والحافظة عليه وجوده، ولو لم يكن ذلك لتلاشئ العالم، وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا﴾ (١) ، يقول الكندى : (٢) أَنَّ:

«الله هو المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شئٌ من إمساكه وقوته إلاّ باد واندثر».

هذا عن الفعل الأول، أى الفعل الحقيقى بقسميه، وحقيقى أى أنَّ العلاقة بينه وبين فاعله عز وعلا حقيقية وليست مجازية، أمَّا الفعل الثانى، أى فعل جميع المخلوقات، فإنّها تسمى فاعلات بالمجاز، أى نسبة الفعل إليها ليست حقيقية، بل مجازية. يقول الكندى (٢) .

« . . أعنى أنَّها كلها منفعله بالحقيقة، فأما أولها فعن باريه تعالى، وبعضها عن بعض، فإنَّ الأوّل منها ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهى إلى المنفعل الأخير منها، فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة، وكذلك الثانى، إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله،حتى ينتهى إلى آخر المفعولات».

ويقسم الكندى 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 المنفعل بعد إمساك المؤثر عن فعله، مثال ذلك النقش والبناء وجميع المصنوعات (٤) .

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

---

(١) سورة فاطر، الآية ٥١ .

(٢) «رسائل الكندى الفلسفية» ، جـ١، القاهرة ١٩٥٠م، ص١٦٢، والدكتور أبو الوفا التفتازانى، الإنسان والكون فى الإسلام»، ص ٥٥ – ٥٦ .

(٣) «رسالة الفاعل الحق الأول التام»، ص ١٨٣ – ١٨٤ .

(٤) «رسالة الكندى فى حدود الأشياء»، ص ١٦٥ .

العالم، ولولا وجودها الأزلى الخالد، لماوجد هذا العالم، هى المبدعة للكل عن لا شئ، والمصوّرة هذا العالم على الصورة التى هو عليها، هى الله عز وعلا. ويقول الكندى فى حدّه للعلة الأولى، أنها «مبدعة، فاعلة، متممة الكل غير متحركة»[1]، العلة الأولى إذن أوجدت الأشياء من العدم، وهى الفاعل الحقيقى لكل الموجودات، وما عداها فيسمى بهذه التسمية مجازاً لا حقيقة، ثم إنَّ الكمال النسبى الخاص بهذه الموجودات أنّما يستمد من هذه العلة الأولى.، وهى ليست متحركة، لأنَّ الحركة من سمات الموجودات المحددة المتناهية الناقصة التى تسعى إلى تمام ذواتها، وما دامت العلة الأولى كاملة من حيث أنَّها كلها وجودٌ، ليس فيه شئ بالقوة فإنّها لا تتحرك، لأنَّ الحركة من سمة الموجودات المتمكنة المتزمنة».

«وهذه العلة الأولى متصفة بصفة الأزلية»، الأمر الذى يبين أنَّها ليست معلولة لعلةٍ أخرى غيرها، يقول الكندى:

«إنَّ الأزلى (وهو هنا العلة الأولى) هو الذى لم يكن ليس، وليس بمحتاج فى قوامه إلى غيره، والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لا علة له فدائمٌ أبدا»[2].

أمَّا بشأن العلل الأخرى، وتقسيم الكندى لها، فإنَّ قد أفاد من أرسطو فى هذا الصدد بشكلٍ واضح، وخصوصاً فى تفسيمه الرباعى للعلة: فثمة علة مادية، وأخرى صورية، وثالثة فاعلة، ورابعة غائية، يقول الكندى:[3]

«.. إنَّا قد بينا فى غير موضع من أقاويلنا الطبيعية أنّ العلل الطبيعية، أمّا أنْ تكون عنصرية، وإمّا صورية، وإمّا فاعلة، وإمّا تمامية». وأعنى بالعنصرية عنصر الشئ الذى منه يكون كالذهب الذى هو عنصر الدينار، وأعنى بالصورية، صورة الدينار التى باتحاداها بالذهب كان الدينار».

وأعنى بالفاعلة صانع الدينار، الذى وحّد صورة الدينار بالذهب، وأعنى

---

(١) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

(٢) «حدود الأشياء ورسومها»، ص ١٦٩.

(٣) «رسالة فى علة الكون والفساد»، ص ٢١٧ – ٢١٨.

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

والكندى، شأنه شأن أرسطو، يوحّد بين العلتين الفاعلة والغائية، من حيث أنَّ من يصنع شيئاً ما، فإنّما يصنعه لغاية معينة، فالعلة التمامية موجودة مع العلة الفاعلة، وليست منفعلة عنها، بل إنَّ العلة التمامية أو الغائية كثيراً ما تكون هى المحرك والدافع لكى تقوم العلة الفاعلة بفعلها، أى أنَّا كثيراً ما تجبر الفاعل على فعله بقصد تحقيق غاية أو هدف معين. يقول الكندى حول هذا المعنى: (١)

« .. فأمَّا العلة الفاعلة فعنها بحثنا، فهى مطلوبنا ، وبوجدانها إنَّما نجد العلة التمامية، لأنَّ التمامية إمّا أنْ تكون فوق العلة الفاعلة، أنى ملجئة له إلى الفعل، أو تكون هى العلة الفاعلة بعينها»، بل إنَّ الكندى، قد نصَّ على أنَّه إذا لم توجد العلة الفاعلة، فلن توجد من ثم علة تمامية، لأنَّ هذه لا تحقق إلاّ عن طريق الفاعل (٢) .

ويميز الكندى بين العلة الفاعلة المباشرة، وبين الغير مباشرة، أى يميز بين العلة الفاعلة القريبة، والعلة الفاعلة البعيدة – على حد تعبيره – ويضرب لنا مثلاً فى هذا الصدد هو «رامى السهم» الذى يقتل شخصاً، فإنَّ «رامى السهم» هو العلة الفاعلة البعيدة للقتل، أما العلة القريبة للقتل هنا فهى السهم (٣) .

ولهذا فإنَّ مسؤلية الإنسان هنا تعد مسئولية كاملة، لأنَّه إنَّما قذف السهم بإرادته وعلمه، وهو يدرك بلا شك أنَّ السهم يمكن أنْ يقتل ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلا يصح أنْ ننسب للجماد فعلاً، وبالتالى لا ينبغى أنْ نحاسب أو نلوم السهم لقتله هذا أو ذاك، لأنَّ السهم وسيلة فى يد العلة الفاعلة، تفعل بها ما تشاء؛ إنَّ رامى السهم كان بوسعه ألا يرميه، ومن هنا تكمن مسئوليته، لأن حيثما توجد الإرادة

---

(١) نفس المصدر، ص ٢١٨.

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

(٣) ولقد كانت هذه الفكرة من الأفكار التى بحثها المتكلمون (وخاصة المعتزلة – تلك المدرسة التى انتسب الكندى إليها فترة من الزمن) تحت مشكلة «التوليد» وهى مشكلة كانت لها أهمية بالغة لأنها تتضمن مدى مسئولية الإنسان عن فعله، وأغلب الظن أنَّ الكندى كان منانصار الرأى القائل بأنَّ الإنسان مسئول مسئولية كاملة (كفاعل) عن كل الأفعال التى تحدث داخل دائرة علمه وقدرته وإرادته واختياره، أمَّا تلك التى لا دخل له فيها، أو التى لم يسع إليها، فلا ينبغى أنْ يُسأل أو يُحاسب عليها.

توجد الحرية، وبوجود الحرية توجد المسئولية، ويبين لنا الكندى، فى معرض دراسته للعلة الفاعلة وتقسيمها إلى قريبة وبعيدة، أنَّ هناك علة فاعلة بعيدة لكون كل كائن وفساد كل فاسد، وهى الله المبدع للكل، والمتمم للكل، علة العلل، ومبدع كل فاعل» (١)

ويتحدث الكندى 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 متضايفتان، وهذا معناه – فيما يتعلق بمشكلة السببية هنا – أنَّ العلة المادية مرتبطة بالعلة الصورية، فالثانية لا تتجلى إلاَّ من خلال المادة، والأولى تتوج عن طريق العلة الصورية؛ ويرى الكندى أنَّ العلة المادية خاصة بكل موجودات عالمنا هذا، من جهة أنها دليل على كونه وفساده، فهو يرى أنَّ كل كائن دخلته المادة أو تكون منها، فاسدٌ ضرورة، فالعنصر هو الموضوع الذى يجرى عليه الكون والفساد، ولهذا فإنَّ كل الكائنات التى ليس لها عنصر، فاسدة» (٢).

ثالثاً: مفهوم «العلية والعناية» عند الفارابى:

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

إنَّ القول بالفيض الذى يؤسس عليه فلسفته، إجمالاً، يقتضى بأنَّ كل واحد من العقول العشرة التى فاضت من الموجود الأول هو مدبرٌ للجزء الذى يخصه من أجزاء

---

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

(٢) الكندى، «الإبانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد»، ص٢١٧ – ٢١٨.

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

(٤) الشيخ محمد جواد مغنية، «معالم الفلسفة الإسلامية»، ط٢، ١٩٧٣م، ص ٦٩.

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

ذلك ما تقضى به نظرية الفيض بحد ذاتها، وحين يتحدث الفارابى عن النقص الكائن فى الموجودات الطبيعية، يقول، أنَّ هذه الموجودات تبتدئ بهذا النقص، ثم تترقى شيئاً فشيئاً إلى أنْ يبلغ كل نوع منها أقصى كماله فى جوهرة، وفى سائر أعراضه، «وهذه الحال هى فى طباع هذا الجنس من غير أنْ 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 أنحاد النفص»، 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 أجسامٍ كثيرة مختلفة الجواهر، ويلزم عن تضاد بنسبها وإضافتاتها، 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 قانونٌ طبيعىٌ تطوريٌ قائمٌ فى داخلها، من غير أنْ يكون ذلك دخيلاً عليها من شئ آخر غريب عنها» (٥)، فاستناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود – عند الفارابى – برئٌ عن العلل المادية والصورية، 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» جـ٢، 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»، وفى «فصوص الحكم» يصرح بأنَّ الله مريدٌ، وأنه – تعالى – فاعلٌ للعالم منذ الأزل، بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل، يقول: (١)

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

ونجده يصرّح أن كل كائنٍ من خير وشر، يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزليـــة (٢)، وإنْ كان يذهب إلى القول، بأنَّ واجب الوجود مبدأ لنظام الخير فى الوجود، على ما يجب أنْ يكون عليه، وبالتالى فإنَّ الشر عنده وعند أصحاب نظرية الفيض، هو نقصان الخير، أى أنَّ الشر ليس له وجودٌ حقيقى، بل له وجودٌ نسبى، ذلك أنَّ العلة أكمل من المعلول، فالله أكمل من العقل الأوّل الذى يصدر عنه، وهذاأكمل من بقية العقول التى تفيض بالتدريج، الواحد بعد الآخر، وهكذا يستمر الصدور، ويستمر تناقص الخير، حتى نصل إلى المادة الأولى التى تعتبر غاية فى النص، فهى نقصٌ بالنسبة للخيرالذى تتصف به الموجودات التى هى أقرب منها إلى الله، ولكنها فى حد ذاتها ليست شراً بإطلاق، ومثلها مثل الشمعة، مع أنها ضوء وليست ظلاماً فى حد ذاتها، إلاّ أنَّها إذا قيست بمصباحٍ قوى، تعتبر ظلاماً، أو ضوءاً ناقصاً.

فالشر عرضىٌ، وهو شرٌ بالنسبة لنا، بينما هو أمرٌ اقتضاه نظامُ الكون الكلى، فمثلاً الله تعالى أوجد كائناتٍ خيرة، مثل العقول المدبرة للأفلاك العليا، أو الملائكة، بلغة الفلاسفة المسلمين، ثم أوجد موجودات مثلنا، ومثل الحيوانات ... الخ، وفيها شرٌ قليل، وخير كثير لأنَّها فى درجة سفلى من درجات الفيض، ولأنّها قابلة للتغير، فاختيار أنْ يوجدها، وألاّ يكون قد فرّط فى خير كثير من أجل شر قليل، ومثال ذلك الأمطار، فهى خيرٌ فى حد ذاتها، ولكن قد ينتج عنها، عرضاً، هدم بيت، أو فيضان مخرب» (٣).

---

(١) «فصوص الحكم»، ص ٢١.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧.

(٣) «حوارٌ بين الفلاسفة والمتكلمين»، ص ٣١ هامش.

والجدير بالملاحظة ، أنَّ الفارابى يرى أنَّ الحاجة إلى الله، هى الإمكان لا الحدوث، وهو بذلك يخالف المتكلمين، وخصوصاً قبل القرن الخامس الهجرى، الذين يرون أنَّ الحاجة إلى الله تعالى، هى فى إحداث الأشياء بعد أن لم تكن [1] .

ويرى الفارابى، أنَّه لكى يصبح الوجود الممكن واقعياً، يلزم أنْ نُسلِّم بوجود علة، فاعله والعالم عنده لا يمكن أنْ يكون علة ذاتة: لأنَّ العلة الأولى يجب أنْ تكون واحدة، لا تعدد فيها بوجهٍ من الوجوه، وعلى ذلك فالعالم، عنده، يصدر عن علة خلافاً لذاته؛ وقد تكون العلة المباشرة ذاتها نتيجة علة أخرى سابقة، غير أنَّ سلسلة العلل لا تمتد إلى ما نهاية، ولا يمكن أنْ تكون العلة دائرة،وعلى ذلك فالسير فى سلسلة العلّية لابد أنْ ينتهى إلى الموجود الأوّل، الذى لا يكون معلولاً بحالٍ ما، بل يكون وجودُه ضرورياً، لا بضرورة معلوله، وهذا مايُطلق عليه الفارابى دليل العلة التامة، ويعطينا صّوراً لهذا الدليل يقول فيها [2] :

« متى وُجد للأول، أى الله ، الوجود الذى هو له، لزم ضرورة، أنْ يوجد عنه سائر الموجودات، ووجود ما يوجد عنه، إنَّما هو على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر، فعلى هذا الوجه، لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجهٍ من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون الابن غاية لوجود الأبوين، فالوجود الذى يوجد عنه لا يفيده كذلك يكون لوجوده سببُ فتسقط أولويته، ويحصل غيره أقدم منه،بل وجودُه لأجل ذاته، ويتبع وجوده أنْ يوجد عنه غيره، بلا عائق لا من نفسه، ولامن خارج أصلاً، ولا يحتاج إلى شئ آخر غير ذاته » [3] فهذه العلة مطلقة، وكاملة، متحررة من كل الأغراض، خيرّة، وهى عقل وعاقل ومعقول، وتملك فى ذاتها الحكمة والحياة والإرادة والقدرة، لا كصفات مكتسبة وغريبة على ذاتها، بل باعتبارها ماهيتها الحقّة الخالصة.

---

(١) « رسالة فى إثبات المفارقات »، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ، ص ٣ – ٤ .

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

(٣) راجع « التعليقات » حيدر آباد ، ١٣٤٦هـ، ص ٢٢، حيث يكرر الفارابى أنَّ كل شئ من الله ، وأنَّ العلة يجب أنْ يكون معها معلولها، وهذاإشارة إلى دليل العلة التامة، يقول: « هو الأول والآخر، لأنَّه هو الفاعل والغاية، فغايته ذاته، وأنَّ مصدر كل شئ، ومرجعه إليه ».

والفارابى، يُقِّر صراحة بالعناية الإلهية الشاملة بالكون، وأنَّ البارى جل جلاله، مدبرٌ جميع أجزاء العالم، ولا يعزب عنه مثقال حبةٍ من خردل، ولا يفوت عنايته شئ من أجزاء العالم؛ والعناية الكلية شائعةٌ فى الجزئيات، وأنَّ كل شئ من أجزاء العالم، وأحواله، موضوع بأوفق المواضيع وأتقنها، على ما تدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء، وما أشبهها من الأمور الطبيعية، وكل أمرٍ من الأمور التى بها موكولٌ إلى من يقوم بها ضرورة على غاية الإتقان والتدبير [1].

ونصوص الفارابى، صريحةٌ فى تأكيد التلازم بين العلة والمعلول، واقترانها فى الوجود، فالعلة والمعلولات موجودة معاً، إذ المعلول لا يصح أنْ يوجد من غير العلة [2]. والعلة يجب أنْ توجد مع المعلول، فإنَّ العلل التى لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة بل مُعينات وهى كالحركة.. [3].

وتأكيد السببية، باعتبارها خاصية من خصائص الوجود، أو من لواحقه، يتبين نا فى رسالة «فصوص الحكم» حيث يقول [4]:

«الماهية المعلولة تمتنع وجودها فى ذاتها، ولا يجب وجودها بذاتها، وإلاَّ لم تكن معلولة، فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشروط مُبدئها، وتمتنع بشرط لا مبدئها، فهى فى حد ذاتها هالكة، ومن الجهة المنسوبة إلى مُبدئها واجبة ضرورة، ﴿وكُلِ شئٍ هالك إلاَّ وجهه﴾، والماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات». وكل ما لم يكن فكان، له سبب، ولن يكون المعدوم سبباً لحصوله فى الوجود، ولا نجد فى 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 شئ مقدر» [5].

---

(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 السلسة 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 إماأنْ تكون قريبة، وإمَّا أنْ تكون بعيدة «فالقريبة معلومة مضبوطة على أكثر الأمور، والبعيدة قد يتفق أنْ تصير مدركة معلومة مضبوطة، وقد تكون مجهولة» (١).

والعلم بمثل 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 أنْ يعلم ويضبط، ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات (٢).

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

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

رابعاً: «العلية» عند ابن سينا

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

---

(١) «من نكت ابى 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 philosohique masulmane" paris, 1934, p. 97.

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

وتختلف دراسة ابن سينا لموضوع العلية، عن دراسة المتكلمين من جهة، وعن دراسة الكندى من جهة أخرى، وهذا يتضح من تركيزه فى دراساته للأجزاء التى يتكون منها الموجود، ولذلك نجده يستعمل ألفاظاً مثل أوائل، ومبادئ، وأصول، واسطقسات، وعناصر، على أنّها مرادفة من بعض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات.

وإذاكنا لا نلتقى عند الكندى برأى قاطع وصريح حول العلاقة بين الأسباب والمسببات، وهل هى ضرورية أم غير ضرورية، وأيضاً لا نجد عنده تياراً فلسفيا أرسطياً واضحاً، فإننا نلتقى عند ابن سينا برأى واضح محدد قاطع حول العلاقة بين الأسباب والمسببات، كما نجد عنده تياراً فلسفياً أرسطياً بارزاً، وتحديداً أكثر دقة، وابتعاداً عن الإطار الكلامى الذى وجدنا عناصر منه عند الكندى.

والمقارن بين دراسة ابن سينا للعل الأربع، وبيان العلاقة بين كل علة والأخرى، وبين دراسة الكندى لها، يجد عند ابن سينا استفاضة أكثر وشمولاً أعمق؛ فالعلة المادية أو العنصرية، عند ابن سينا، هى العلة التى هى جزء من قوام الشئ هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده [1]، والعلة الصورية تقال على نواحٍ شتى، ومجملها أنَّها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيط، وتعد حقيقة كل شئ جوهراً كان أو عرضا. دليل هذا أنَّ الصورة كعلة صورية تعد، بالقياس إلى المركب منها ومن المادة، جزءاً بالعقل، أما وجود المادة فلا يكفى فى كون الشئ بالفعل، بل فى كونه بالقوة [2].

---

(١) ابن سينا، الشفاء – الإلهيات م ٦ ف ١ ص ١٥٧، والبرهان من منطق الشفاء ص١٨ ، ٢٩٤، وأيضاً أجوبة ابن سينا على عشر مسائل، ص ٨٢، نقلاً عن «الدكتور عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٠٣.

(٢) ابن سينا، الشفاء «الطبيعيات ، ف ١٠ ، ص٢٢ ، ٢٣.

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

وأمَّا الصورة فهي – خلافاً لذلك – بمثابة مبدأ الفاعلية أو الاستكمال، فالصورة الهيولانية تحل فى المادة، وتمنحها الوجود الفعلى ، أمّا الصورة المفارقة، فهى مجردة تماماً عن المادة، ومثلها الأعراض والحركات والأجناس ، والأنواع، وسائر الخصائص، وكذلك أشكال المصنوعات، فهى الأخرى، داخلة فى عداد الصور [1] وحتى الصناعة ، فمن حيث أنها فى ذهن الصانع، يجوز أنْ تعتبر صورة، بالنسبة إلى موضوعها؛ أمّا عن العلة الفاعلية، فإنَّ ابن سينا يذهب إلي أنَّ الفاعل فى الأمور الطبيعية يقال المبدأ الحركة فى آخر غيره من جهة ما هو آخر، وهذه الحركة هى الخروج من قوة إلى فعل فى مادة، فيكون هذا المبدأ إذن سبباً لإحالة غيره، وتحريكه من قوة إلى فعل [2] .

وهنا نلاحظ إختلاف المقصود من العلة الفاعلية، عند الفلاسفة الإلهيين، منه عند الطبيعيين، إذ أنَّ الفلاسفة الإلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما هو الحال عند الطبيعيين بل مبدأ الوجود، ومُفيد الوجود، وهو الله تعالى، أمّا العلة الفاعلية الطبيعية، فلا تفيد وجوداً غير التحريك، فيكون مُفيد الوجود فى الطبيعيات مبدأ حركة [3] .

ويذهب ابن سينا إلى أنَّه ينبغى أنْ يكون بين العلة الفاعلة ومعلولها نسبة أو تكافؤ ما، لذلك اقتضى أنْ يقابل العقل الصادر عن الفاعل استعداداً أو قابلية فى المفعول لقبول الفعل، وهذان الاثنان كلاهما – الفعل والقابلية – يتعيّن بهما معاً نوع العقل المطلوب وكيفية فعله ، ومع ذلك فهناك فارقٌ أساسىٌ بين المعلول وعلته، لابد من الإشارة إليه، وهو اعتماد المعلول فى 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 فى المذاهب» . . ، ص ١٠٤ .

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

فإذا حمل الوجود المطلق على هوية ما، فإنَّ مثل هذه الهوية تصبح مرادفة لأكثر الموجودات حقية، ومثل هذه الهوية، لما كانت تغذق 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 [1].

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، فإنَّ ابن سينا يذهب إلى أنَّ الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة، وأنّها الخير الحقيقى، أى ما لأجله يكون الشئ [2]؛ فالعلة الغائية إذن هى سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى، ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة؛ ويشير ابن سينا إلى أنَّ البعض قد أنكروا حقيقة هذه العلة الأخيرة، وذلك إمّا على أساس أنَّ كُلاً من هذه العلل لابد لها من علة، أو لأنَّ كل ما يجرى فى العالم إنَّما يجرى بحكم الصدفة لا غير.

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

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

---

(١) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص٢٧٨.

(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 الحقيقى الذى تنشده الطبيعة هو استمرار النوع.

فتسلسل الأفراد قد يستمر إلي الأبد، لكنه لا يخرج عن كونه عرضياً بالنسبة إلى الفرض المذكور (١)؛ ومع أنَّ الغائية شبيهة بالعلل الثلاث الأخرى، إلاّ إنها ذات ميزة خاصة تفردها عنهن، فهى بالنسبة إلى الفاعل، متقدمة على العلل الأخرى، إذ أنَّ تصورها فى الذهن أسبق، وهى كذلك أسبق من حيث التعريف، لأنَّها داخلة فى تعريف العلل الأخرى (٢).

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

والواقع أنَّ ابن سينا تناول دراسة الغائية فى كثير من كتبه، وركّز عليها تركيزاً كبيراً، ويمكن القول بأنَّ دراسته للغائية داخل إطار فلسفته الطبيعية، تتعلق بموضوعين أساسيين أوّلهما دراسته للغائية كعلة من علل الموجودات، وثانيهما نقده للقائلين بالأتفاق والمصادفة، وصعوده بعد هذا النقد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره (٤).

وعلى هذا فابن سينا يقول بالعناية الإلهية؛ ويُعرفَها بأنّها إحاطة الأول واجب الوجود، علماً بالكل، وبما يجب أنْ يكون على أحسن نظام، أو هى «كون الأول عالماً بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان» (٥)،

---

(١) «الشفاء»، ص ٣٩٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٩٣.

(٣) الشفاء، الطبيعيات، ف ١١ ، ص٢٣.

(٤) راجع الدراسة القيّمة التى كتبها الدكتور عاطف العراقى فى «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، ١٩٧١م، ص ١٦٨ وحتى ١٨٨ ، بعنوان «نقد الأتفاق والمصادفة، وإثبات الغائية عند ابن سيناً، «وتجديد فى المذاهب ..»، ص١٠٩.

(٥) النجاة، ص ٣٢٠.

فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذى يعقله فيضاناً على أتم 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 أراء ابن سينا فى موضوع العلّية، أنَّه لا يؤمن إلاّ بوجود علة واحدة مطلقة هى «واجب الوجود»، لأنّ جميع الأشياء تصدر عنه، وليس لها – الأشياء – فى ذاتها إلا الإمكان فقط»[1].

خامساً: «السببية» عند ابن رشد

يقرر ابن رشد فى دراسته لمشكلة السببية، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، ويرى أنَّ إنكار وجود الأسباب الفاعلة، التى نشاهدها فى المحسوسات، إنَّما هو من قبيل الأفعال التى لا معنى لها. ولهذا نجده حرياً على أنْ يبيّن أنَّ إنكار العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يُعد قولاً خاطئاً، إذ أنَّ القائل بذلك يعد إمّا جاحداً بلسانه لما فى جنانه، وإمّا منقاداً لشبهة سفسطانية عرضت له فى ذلك، ومن ينفى ذلك لا يستطيع الاعتراف بأنَّ كل فعل لابد له من فاعل»[2].

ويرتبط هذا النقد، عند ابن رشد، بالتفرقة بين أنواع الأقاويل ومراتبها، يقول[3]:

«لما كان علم الكلام يُقصد به نُصرة آراء قد اعتقد فيها أنّها صحيحة، عرض لأصحابه أنْ ينصروها بأى نوع من الأقاويل 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) «تهافت التهافت»، ص ١٢٢.

(٣) «تفسير ما بعد الطبيعة»، جـ١، ص٤٣ –٤٤.

الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، فمعارفهم – فيما يقول ابن رشد [1] – تُعتبر معارف سفسطائية، إذْ أنّها 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 – ينادي بالخصائص الثابتة المعينة لكل شئ، 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، وبربط ابن رشدبينهم، وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي [2].

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 البنّاء 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، وهوالله سبحانه وتعالى، وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجودٍ 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 كلّه شيئاً واحداً، وهذا الرأي غريبٌ جداً عن طباع الإنسان، وما قادهم إلى القول به هو أنهم سدوا باب النظر، فهم يدعّون النظر، وينكرون أوائله وهذا كله إنَّما قادهم إليه توهمهم أنَّ الشريعة لا يصح اعتقادها إلاّ بهذا الوضع وأشباهه. وهذا كله جهلٌ منهم بالشريعة ومكابرة بنطقهم دون الداخل [3].

---

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

(٢) نفسه، ص ١٣٧.

(٣) «تفسير ما بعد الطبيعة»، جـ٢، ص ١١٣٥ – ١١٣٦.

فالموجود لا نُفهم إلاّ من قِبل 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 كلّها شيئاً واحداً، إذ سترتفع طبيعة الموجود فى 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 أنَّ لكل شئ طبيعة خاصة وفعلاً معيناً، وأنَّ هذا يتبيّن بوضوح فى الأجسام المادية (٢)، وهذا التأكيد قد أدى به إلى نفى الاتفاق العرضى، والجواز والإمكان؛ فيربط ابن رشد بين مبدأ التجويز، وبين طريقة أخرى للأشاعرة فى الاستدلال على حدوث العالم، وبالتالى على وجود الله.

ذلك أنّهم – الأشاعرة – يقولون إنَّ جميع الموجودات التى فى العالم جائزةٌ فى العقل أنْ تكون على ماهى عليه، فجائزة فى العقل أنْ تحرقَ النارُ، وألاّ تحرق، أنْ يكون للإنسان رأسٌ واحد أو رأسان، أنْ تُشرق الشمسُ من المشرق أو من المغرب، ولكن بما أنَّ الموجودات قد وُجدت على صفة مخصوصة، فلابد أنْ يكون مخصص جعلها على هذه الصورة أو تلك (٣) .

ويرى ابن رشد أنَّ القول بأنَّ الموجودات جائزٌ أنْ تكون على ما هى عليه، معناه «أنْ ليس ها هنا حكمة، ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان، وبين أجزاء العالم» (٤) .

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

---

(١) «تهافت التهافت»، ص ١٢٢ – ١٢٣ .

(٢) «تفسير ما بعد الطبيعة»، ج٢١ ، ص ١١٥٢ .

(٣) هذا النحو من الاستدلال، سلكه أبو المعالى الجوينى، ويناقشه ابن رشد فى ص ٥٦، ١١٣ من «الكشف عن مناهج الأدلة».

(٤) «تفسير ما بعد الطبيعة» جـ٢ ، 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 النبأ: اية ٧ – ١٦، وسورة الفرقان: آية ٥٣، وسورة المؤمنون: آية ١٨ – ١٩، وسورة الواقعة: آية ٦٨ – ٧٤.

الأرض، وليحقق رسالته، وتُظهرنا أيضاً على أنَّ العالم لم ينشأ اتفاقاً كما يقول الماديون، وقد عبّر ابن رشد عن هذا المعنى الأخير قائلاً [1] :

« كما أنَّ الإنسان إذا نظر إلى شئٍ محسوس فرآه وُضع بشكلٍ ما، وقدرٍ ما، موافقٌ في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشئ المحسوس، والغاية المطلوبة منه، حتى يعترف أنَّه لو وجد بغير ذلك الشكل، أو بغير ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، وأنَّه ليس يمكن أنْ تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق؛ وهذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم، للإنسان، والحيوان، والنبات، وعن قاصدٍ قصده، ومريدٍ أراده، وهو الله عز وجل ».

إنَّ نظرة ابن رشد إلى ما في الكون من نظام تدُل 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، ولتقوّى دليلهُ في العناية بأكثر مما هو عليه » [2] .

ويلاحظ ابن رشد أنَّ من جملة الدوافع التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالتجويز « الهروب من القول بفعل الطبيعة، وصدور العالم عن سبب طبيعي »، ثم يعقّب على هذا قائلاً [3] :

« .. ولو علموا أنَّ الطبيعة مصنوعة لله، وأنَّه لا شئ أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أنَّ 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 أنْ يدل على وجوده، وإذا كان الأشاعرة يخشون القول بالأسباب حتى لا يدخل عليهم القول بأنَّ هاهنا أسباباً فاعلة غير الله، فإنَّ هذا خطأ، إذ الله مخترع الأسباب » [4] ، وبعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان، وذهابه إلى أنَّ الإتقان 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 فى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه، ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض، كما لا يمكن أنْ يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذى 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 أنَّ ها هنا أسباباً ومسببات، وأنَّ المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلاّ بمعرفة أسبابها، ورفع هذه الأسباب مبطلٌ للعلم ورافعٌ له ».

ويبيّن لنا ابن رشد أنَّ التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدى إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات، فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة، وكيفياتها وموادها، كما يتوهم الأشاعرة، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات، وكان يمكن أنْ يكون كل فاعل سانعاً، وكل مؤثر فى الموجودات خالقاً؛ وهذا عند ا بن رشد إبطالٌ للخلق والحكمة؛ وبهذا ينتهى ابن رشد إلى أنَّه من الضرورى الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسير بمقتضاها أفعال الموجودات فى هذا الكون كله سمائه وأرضه.

ابن رشد ونفى القول بالعادة

وإذا كان من الضرورى الاعتقاد بوجود الحكمة والغائية فى الموجودات التى فى هذا الكون، فإنَّه لابد من نفى القول بالعادة على النحو الذى يفهمه الغزالى منها، فهو يرى أنَّ لفظ العادة لفظٌ مموه ، وإذا حُقق لم يكن تحته معنى إلاّ أنَّه فعلٌ وضعى، مثل ما نقول جرت عادة فلان أنْ يفعل كذا [٣] ، وهذا يؤدى إلى القول بأنَّ الموجودات كلّها وضعية، وأنَّه ليس هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنَّه حكيم »[٤] .

---

(١) راجع الدكتور عاطف العراقى، « تجديد فى المذاهب . . » ن ص ١٤١ – ١٤٢ . (٢) « تهافت التهافت »، ص ١٢٣ .
(٣) « تهافت التهافت » ، ص ١٢٣ . (٤) نفس المصدر، ص ١٢٣ .

ومقصد 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 أنْ لابد من التسليم بالخصائص الضرورية، لكل موجود من الموجودات، أمَّا الجواز أو الإمكان، وإنقلاب فعل الشئ، فأمورٌ لا يمكن التسليم بها، فيما يرى ابن رشد، إذ أنَّ المتكلمين- والغزالى - إذا كانوا يقولون بالعادة، فإنَّ مرد قولهم رغبتهم فى الابتعاد عن التسليم بالأسباب النوعية، وبالطبيعة النوعية على الرغم من أننا إذا نظرنا فيهما أنْ نلتمس أسباب الأشياء، وهذا يتنافى مع النظر فى طبيعة موجودات أخرى ليس بينها اشتراك[٢] .

وإذا كان هناك عادة، فهذه العادة - كما يذهب أرسطو - إنَّما توجد فى حالة الفضائل التى تنميها العادة فينا، وهذا خلاف ما نجده فى الأشياء المادية التى لا يمكن بفعل العادة أنْ تصير خلاف ما هى كائنة.

السببية والمعجزة عند ابن رشد:

وإذا كان الغزالى يرى أنَّ خرق العادات يُعد جائزاً، وأنَّ الأشياء يمكن أنْ تتغير خصائصها دون نظام ، فإنَّ 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 «أنَّ العلم المتلقى من قبل الوحى إنَّما جاء متمماً لعلوم العقل، أعنى أنَّ ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحى» [٣] .

ويوضّح ابن رشد معنى العجز، ويرى أنه نوعان: عجزٌ بإطلاق، وعَجزٌ بحسب طبيعة صنف من الناس، أمَّا الأول فهو ما ليس فى طبيعة العقل أنْ يدركه، وأمّا الثانى فهو نتيجة نقص فى الفطرة أو نتيجة جهل [٤] .

---

(١) راجع فى ذلك الدكتور عاطف العراقى، «تجديد فى المذاهب»، ص ١٤٤، و«النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ١٧٦، و«المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد»، ص ١٢٧ وما بعدها.

(٢) «تفسير ما بعد الطبيعة»، جـ١، ص ١١٤.

(٣) «تهافت التهافت»، ص ٢٥٥.

(٤) راجع حنا الفاخورى وخليل الجر، «تاريخ الفلسفة العربية»، جـ٢، ص ٤٥٨.

ولو تأملنا موقف ابن رشد فى هذا المجال، وجدناه مرتبطاً بنظريته فى التأويل، والطبقات الثلاث، فهو يقول [١] :

« وما نسبه الغزالى من الاعتراض على معجزة إبراهيم [٢]، فشئٌ لم يقله إلاّ الزنادقة من أهل الإسلام، فإنَّ الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال فى مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاجٌ إلى الأدب الشديد، وذلك أنَّه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجبٌ على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها، ولا يتعرّض لها بنفى ولا إبطال، كان الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، فإنَّ المشى على الفضائل الشرعية ضرورىٌ عندهم، ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان، بل بما هو إنسانٌ عالم ».

فمن الواجب على كل إنسان أنْ يسلّم مبادئ الشريعة، إذ جحْدها والمناظرة فيها مُبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذى يجب أن يُقال أنّ مبادئها أمورٌ إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد أن يعترف بها مع جهل أسبابها » [٣].

فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلاً بإطلاق، فإنْ تمادى به الزمان والعادة إلى أنْ يكون من العلماء الراسخين فى العلم، فعرض له تأويلٌ فى مبدأ من مبادئها، فيجب عليه ألاّ يُصرّح 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 أسمى من الفلسفة أحياناً، فإنَّ هذا الإقرار لابد منه بالنسبة للجمهور، والعبرة بارتباط التأويل بنظر العلماء الراسخين فى العلم، الذين لهم الحق فى التأويل، طالما أنَّ هذا التأويل قائمٌ على منطق البُرهان العقلى، وكل الخطأ

---

(١) « تهافت التهافت »، ص ١٢٤ .

(٢) ذهب الغزالى إلى أنَّ الفلاسفة قد أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام فى النار، مع عدم الإحتراق، وبقاء النار ناراً، وزعموا: أنَّ ذلك لا يمكن إلاّ بسلب الحرارة من النار، وذلك يُخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام، وردّه حجراً، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار، لا هذا ممكن، ولا ذاك ممكن، (تهافت الفلاسفة ص ٢٢٩ – نقلاً عن النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد »، ص ١٨٠ هامش.

(٣) « تهافت التهافت » ، ص ١٢٤ – ١٢٥ .

(٤) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٥) « تهافت التهافت » ، ص ١٢٥.

يكمن فى التصريح، لأنَّه ضررٌ على العامة، وهم الذين يتوجه اليهم الشرع بصفة خاصة [١] .

وابن رشد – رغم نقده للمتكلمين والغزالى بوجه خاص – لا ينكر المعجزات أساساً، بل يفسرها تفسيراً خاصاً به، فنجده يميز بين المعجز البرانى والمعجز الجوانى، ويُنكر على الغزالى تركيزه على الأول، فرذا كان الغزالى يرى أنَّه يمكن أنْ توجد الحرارج للنار ومع هذا لا تحرق ما يدنو منها، وإنْ كان شأنه أنْ يحترق إذا دنت منه النار، فإنَّ ابن رشد يرى أنَّ هذا لا يمتنع بشرط أنْ يوجد هنالك شئٌ ما، إذا قارن القطن به صار غير قابل للاحتراق [٢]؛ ويرتبط بهذا ضرورة وجود وسائط بين التراب مثلاً، وصورة الإنسان ، فليس من الممكن أنْ تحل صورة الإنسان فى التراب مباشرة، كما يقول المتكلمون [٣] .

فإذا كان المتكلمون يرون أنَّ صورة الإنسان يمكن أن تحل فى التراب من غير هذه الوسائط التى تشاهد، فإنَّ الفلاسفة على خلاف معهم، إذ يرون أنْ هذا غير ممكن. ويقولون:

«لو كان هذا ممكناً، لكانت الحكمة فى أنْ يخلق الإنسان دون هذه الوسائط، ولكان خالقاً بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم» [٤]؛ فلابد من الاعتراف بوجود هذه الوسائط، لأنَّ وجودها هو الذى يُحدد معنى التناسب، والتقابل بين هذه الصور والمواد؛ وإذا كان كل من المتكلمين والغزالى يرون أنَّ الله يخلق المختلفات، والمتجانسات، كما يريد، وأنَّ استحالة هذا لاتعرف بضرورة العقل ولا نظره [٥]، فإنَّه من الضرورى القول بأنَّه لكى نضع الكون فى علاقات ضرورية بين علل ومعلولات، ينبغى الاعتقاد بأنَّ المتقابلات لا يمكن اجتماعها، ولا المتناسبات يمكن افتراقها؛ وهذا يقوم على افتراض الضرورة التى سلم بها العقل [٦].

---

(١) راجع «المنهج النقدى فى 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 النقدى فى فلسفة ابن رشد»، ص ١٨٣.

وهذا الاتجاه من جانب ابن رشد لا يعد مطعناً فى الدين، طالما أنَّه فرّق بين المعجز البرانى والمعجز الجوانى، ونادى بالتأويل والتفرقة بين الطبقات الثلاث.

إنَّ ابن رشد يقترح هنا فهما آخر للعقيدة أكثر عقلانية من فهم المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، فهماً علمياً متقدماً جداً، هو يرى أنَّه بدلاً من الإنطلاق فى بناء الصرح النظرى للعقيدة، من وضع الإرادة الإلهية المطلقة كشئ يناقض إرادة الإنسان وقوانين الطبيعة، الشئ الذى يثير مشكلة المسئولية والجزاء، ومشكلة إطّراد قوانين الطبيعة، ويدفع إلى طرحها طرحاً لا عقلانياً، لا علمياً، ويفرّغ مفهوم الحكمة والعناية الإلهيتين من مضمونهما، إنّ ابن رشد يرى أنَّه بدلاً من ذلك ينبغى الإنطلاق من النظام والترتيب اللذين فى العالم بوصفهما تجليات للحكمة والعناية الإلهيتين وديلاً عليهما، وبين القول بالسببية، والطبائع، وإطّراد 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 أنْ يكون ذلك كذلك، فحرية إرادة الإنسان وقدرته، وإطّراد قوانين الطبيعة، وكل ذلك مظاهر لسنة الله [1]، ﴿ **سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً** ﴿٢٣﴾ ﴾[2].

***

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

(٢) سورة الفتح، الآية ٢٣.

obeikandl.com

قائمة المصادر والمراجع

obeikandl.com

obeikandl.com

(أ) المصادر والمراجع العربية :

١ - ابن تيمية (أحمد) :

منهاج السنة النبوية، الطبعة الأولى، جـ١، جـ٢، ١٣٢١ هـ، جـ٣، جـ٤ ١٣٢٢هـ المطبعة الاميرية ببولاق - القاهرة.

٢ - ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد) :

الفصل فى الملل والأهواء والنحل، الطبعة الأولى، المطبعة الأدبية، القاهرة ١٣٢١هـ.

٣ - ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد) :

الإحكام فى أصول الأحكام، تحقيق محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠م.

٤ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ضمن مجموعة فلسفة ابن رشد، دار الآفاق الجديدة بيروت، ١٩٧٨م.

٥ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

تهافت التهافت، جـ١، جـ٢، تحقيق سُليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

٦ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، القاهرة، المكتبة المحمودية، ١٩٦٨م.

٧ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

تفسير ما بعد الطبيعة، حققه موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٨م.

٨ - ابن الأثير :

النهاية فى غريب الحديث والأثر، القاهرة، ١٣١١هـ.

obeikandl.com

٩ - ابن سينا :

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

١٠- ابن سينا :

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

١١ - ابن سينا :

الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسى، طبعة الدكتور سليمان دنيا، المنطق ١٩٦٠، الطبيعة 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، جـ١، تحقيق الأب قنواتى، سعيد زايد جـ٢، 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 المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٤٨م.

obeikandl.com

١٨ - الإسفراييني : (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) :

حوارٌ بين الفلاسفة والمتكلمين، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦م.

٢٠ - الأشعرى (أبو الحسن) :

مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مجلد ١ جـ٢ ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

٢١ - الأشعرى (أبو الحسن) :

كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق الدكتور حمودة غرابة، الهيئة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٥م.

٢٢ - الأشعرى (أبو الحسن) :

رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام، نشرة يوسف مكارثى اليسوعى، بيروت، ١٩٥٣م.

٢٣ - الأشعرى (أبو الحسن) :

الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق الدكتورة فوقية حُسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٨٧م.

٢٤ - الأصفهانى (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.

obeikandi.com

٢٦ - الآمدى (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) :

المعتبر فى الحكمة، جـ١، ١٣٤٧ هـ، جـ٣، ١٣٤٨ هـ، حيدرآباد الدكن.

٣١ - البغدادى (عبد القاهر) :

الفرَق بين الفِرق، دار الكتب العلمية، ط، ١٩٨٥م.

٣٢ - البغدادى (عبد القاهر) :

الفرَق بين الفِرق، 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، المطعة الأزهرية المصرية، ط١، ١٩١٣م.

٣٥ - التهانوى :

كشاف إصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا، ١٨٩٢م.

obeikandi.com

٣٦ - الجُرجانى :

التعريفات، مطبعة مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٩٣٨م.

٣٧ - جعفر آل ياسين :

فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م.

٣٨ - الجوينى (أبو المعالى) :

الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى، مصر، ١٩٥٠م.

٣٩ - الجوينى (أبو المعالى) :

الشامل فى أصول الدين، تحقيق الدكتور على سامى النشّار، الدكتور فيصل بدير عون، والدكتورة سهير مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.

٤٠ - الجوينى (أبوالمعالى) :

العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقّا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٩م.

٤١ - الجوينى (أو المعالى) :

لُمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق الدكتورة فوقية حُسين محمود، ومراجعة أ. محمود الخضيرى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر،

٤٢ - الخضيرى (الدكتورة زينب محمود) :

أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، ١٩٨٣م.

٤٣ - الخيّاط (أو الحسن) :

كتاب الانتصار، والرد على ابن الراوندى المُلحد، تحقيق دكتور ينبرج، دار الندوة الإسلامية ١٩٨٨م.

٤٤ - الرازى (فخر الدين) :

المباحث المشرقية، جـ١، جـ٢، حيدر آباد، المطبعة الأولى، ١٩٢٤م.

obeikandi.com

٤٥ - الرازى (فخر الدين) :

مُحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربى، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

٤٦ - السنوسى (ابن عمر) :

عقيدة أهل التوحيد الكبرى، مطعة جريدة الإسلام، مصر، ١٨٩٨م.

٤٧ - الشهرستانى أبو الفتح) :

الملل والنحل، جـ١، جـ٢،تحقيق محمد سيد كيلانى، دار المعرفة، بيروت.

٤٨ - الشهرستانى (أبو الفتح) :

نهاية الإقدام فى علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم، مع الترجمة الإنجليزية، أكسفورد، ١٩٤٨م.

٤٩ - الطوسى (علاء الدين) :

الذخيرة، تحقيق الدكتور رضا سعادة، الدار العالمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.

٥٠ - عبد الله نعمة :

فلاسفة الشيعة، حياتُهم وآراؤهم، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٣٠م.

٥١ - العراقى (الدكتور محمد عاطف) :

مذاهب فلاسفة المشرق، ط٦، دار المعارف، ١٩٧٨م.

٥٢ - العراقى (الدكتور محمد عاطف) :

المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، ط١، دار المعارف، ١٩٨٠م.

٥٣ - العراقى (الدكتور محمد عاطف) :

تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.

٥٤ - العراقى (الدكتور محمد عاطف) :

ثورة العقل فى الفلسفة العربية، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨م.

obeikandl.com

٥٥ - على عبدالله الدفّاع :

العلوم البحتة فى الحضارة العربية الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٣م.

٥٦ - الغزالى (أبو حامد) :

إحياء علوم الدين، جـ١، جـ٢، جـ٣، جـ٤، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.

٥٧ - الغزالى (أبو حامد) :

الاقتصاد فى الاعتقاد ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

٥٨ - الغزالى (أبو حامد) :

تهافت الفلاسفة؛ تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م.

٥٩ - الغزالى (أبو حامد) :

مقاصد الفلاسفة، المطبعة المحمودية التجارية، القاهرة، ط٢، ١٩٣٦م.

٦٠ - الغزالى (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 الدعاوى القلبية، حيدرآباد، ١٣٤٩هـ.

٦٣- الفارابى (أبو نصر) :

رسالة زينون الكبير، حيدر آباد، ١٣٤٩هـ.

٦٤- الفارابى (أبو نصر) :

عيون المسائل، طبعة القاهرة، ١٩٠٧م.

obeikandl.com

٦٥- الفارابى (أبو نصر) :

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

٦٦- الكندى:

رسائل الكندى الفلسفية، نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠م.

٦٧- الكندى:

رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة ١٩٤٨م.

٦٨- المُكلانى (أبو الحجاج يوسف بن محمد) :

كتاب لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتورة فوقية حُسين محمود، الطبعة الأولى، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧م.

٦٩- بدوى (الدكتور عبد الرحمن بدوى):

مذاهب الإسلاميين ، جـ١ ، ٢ دار المعلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.

٧٠- بدوى (الدكتور عبدالرحمن):

الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

٧١- بينيس:

مذهب الذرَّة عند المسلمين، ترجمة وتقديم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦م.

٧٢- تيزينى (طيب):

مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، دمشق، ١٩٧١م.

obeikandl.com

٧٣- جهامى (جيرار):

مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م.

٧٤- صُبحى (الدكتور أحمد محمود):

فى علم الكلام، جـ١، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م.

٧٥- صُبحى 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 عُمر 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 ابراهيم بيومى مدكور، 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.

obeikandi.com

٨٢- فيليب حتّى :

صانعوا التاريخ العربى، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة محمود زايد، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٩م.

٨٣- كلـود كاهـن:

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- مُروَّة (حُسين) :

النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، جـ٢، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م.

٨٦- مُصطفى عبد الرازق :

خمسة أعلام من الفكر الإسلامى، دار الكتاب العربى بدوت تاريخ.

٨٧- مغنية (محمد عبد الجواد) :

معالم الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.

٨٨- نادر (الدكتور البير نصرى) :

فلسفة المعتزلة ، مطبعة دارنشر الثقافة بالإسكندرية.

٨٩- النشّار (الدكتور على سامى) :

نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١، 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.

***

obeikandl.com

(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.

***

openkandil.com