الضـــرورة

بـــين

المتكلمين والعلم الحديث

دكتورة

إيمان عبد المؤمن سعد الدين

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية

المقدمة

بسم الله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. والصلاة والسلام على من لا نبى بعده، وعلى آله وصحابته جمعين،

وبعد .....

فمنذ أن جاء الإسلام وهو يرسم للناس قواعد الفكر والنظر، إلى جانب قواعد الحياة العملية " الشريعة والفقه "ويصور لهم الألوهية فى صورتها النهائية " الميتافيزيقا ". وأن يعرفهم حقائق الطبيعة وقوانينها " الفيزيقا "، ويضع قواعد السلوك الإنسانى "الأخلاقى " ولا يترك جانبا من جوانب الفكر والعمل إلا ووضع لها الصورة الكاملة.

فقد كان القرآن الكريم كتاباً ميتافيزيقياً وفيزيقياً، وإنسانياً، وأخلاقياً، وعملياً، ووضع الخطوط الرئيسية للوجود كله منذ نشأته إلى فنائه.

ولقد حث الله تعالى على التدبر فى آياته والتفكر والتعقل والتأمل فى الحقائق الكونية. وبالفعل نبغ من المسلمين علماء أفذاذ فى مختلف التخصصات، فظهرت نظريات فلسفية للوجود وحقيقته، وفتح للعقل الإنسانى المجال للتفكر فى العالم، والقوانين التى تحكمه، وهل هى أبدية أم غير أبدية، بديهية أم مسلمة، ثابتة أم متغيرة.

كذلك تطلع العقل الإنسانى لبحث قضية حقيقة الإنسان وماهيته، ومكانته فى الحياة، ودوره فى الكون.

ومما لا شك فيه أن المسلمين قد استقوا معظم علومهم من الحضارات التى سبقتهم، كاليونانية، والرومانية، والفارسية، والهندية، نتيجة الفتوحات الإسلامية،

والانفتاح على الشعوب الأخرى، وحيث إن الثقافة العربية الإسلامية ليست ثقافة مغلقة، فإنها تواصلت مع تلك الثقافات الأخرى على طريقة الأخذ والعطاء، فأفادت واستفادت إلا أنهم لم يتوقفوا عند مجرد النقل فحسب، بل تمكنوا من الإضافة والإبداع، والابتكار والتجديد، بما يتناسب مع أصول الفكر، وثوابت الفكر الدينى الإسلامى، مما أدى إلى إثراء الفكر الإنسانى عامة بتلك العلوم، وخاصة فى القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامى.

فظهر نبوغ المسلمين ليس فقط فى العلوم الدينية، بل وكذلك العلوم النظرية من طب وفلك، ورياضيات.....

حيث إن ذلك يلبى متطلبات أساسية باتت ملحة وضرورية لحاجة المجتمع إليها. فالعرب أفادوا مما كان عند الأمم الأخرى، ولم يكونوا مجرد نقلة، بل كانت لهم مساهماتهم العلمية المتميزة، والتى أثرت الفكر الإنسانى عامة، والإسلامى خاصة، معتمدين فى أصولها على الإشارات الوحيية (القرآن الكريم والسنة النبوية) مستحدثين طرائق بحثية جديدة، مما يؤكد سعة ثقافة المفكر المسلم، وقدرته على استيعاب ثقافة عصره، واستحداث علوم ومعارف جديدة تتناسب مع فكر وعصر المسلم.

وقد ظهر نبوغهم أيضاً فى مجال البحث العلمى ومناهجه الإسلامية وإسقاط تلك المناهج لخدمة الإسلام والعلوم الإسلامية، والتى اشتهر علماء الإسلام بالأولوية فيها، مما يؤكد على الفكر الإسلامى الفلسفى.

لقد عرف المسلمون النظريات الفلسفية القديمة، ونقلوها إليهم بقصد نقدها وتفنيدها، وإظهار ما فيها من إلحاد.

وإظهار الجانب الإيجابى منها والسلبى فيها لتفاديه.

وذلك بغية الاستفادة من تلك النظريات والأفكار، فالحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق الناس بها.

وتأتى قضية المصطلحات فى أولوية التناول العلمى للنظريات والمذاهب الفكرية باعتبارها المنطلق والأساس.

والبحث الحالى يركز بالدرجة الأولى على فكرة الضرورة بين المتكلمين والعلم الحديث .

فهل كان مفهوم الضرورة عند المتكلمين لما فهمه اليونان، وهل العلاقات بين الظواهر الكونية على سبيل الضرورة العقلية، أم على سبيل التعاقب، أم على العلّية، أم الاقتران العادى، أم على سبيل الصدفة ؟.

كل هذا وغيره ما دعانى لأكتب فى هذا الموضوع، موضحة ما أضافه وجدده المفكر المسلم، والتنوع الفكرى، والاختلاف البناء اللفظى وليس الجوهرى.

فالثوابت ثابتة، وإنما الاختلاف فى كيفية التعبير عن الفكرة، بألفاظ مختلفة، أما الحقيقة فهى واحدة كما سيتضح فى ذلك البحث إن شاء الله تعالى.

فقد جعل الله تعالى الكون حاوى لما يتجلى فيه من الدلائل والعظات سبحانه، وجعل العلم بمكنونات خلقه هو السبيل إلى الإيمان بوجوده وتوحيده، وجعل مقاليد العلم بذلك كله إلى سلطان العقل وحده ؛ ليعلم الإنسان بذلك أن لا دين بغير علم، ولا علم من دون عقل، فعلى الإنسان أن يُعمل عقله وفكره فى الكون كله وسيجده دائماً ناطقاً بقدرة وإرادة وعلم الله تعالى، ومقراً بعجز البشرية، وقصور العقل الإنسانى عن الإحاطة بالذات الإلهية، وعدم انتهاء الأسرار والعلم المكنون فى الكون المنظور.

وجاءت خطة البحث كالآتى:

خطة البحث:

- المقدمة.

- الفصل الأول: التعريف بأهم المصطلحات الواردة بالبحث:

(الضرورة، اللزوم، الوجوب، الحتمية، العلية، السببية).

- الفصل الثانى: تاريخ ظهور الفكرة وتطورها.

- الفصل الثالث: فكرة الضرورة عند المتكلمين

و يحتوى الفصل على ما يلى:

أولاً: المعتزلة وسأتناول الفكرة عند الشخصيات الآتية:

(العلاف – النظام – معمر – القاضى عبد الجبار).

ثانياً: الأشاعرة وسوف اقتصر فى تناول الفكرة عند كل من:

(الأشعرى – الباقلانى – الجوينى – الغزالى – الرازى – الإيجى – ابن رشد).

- الفصل الرابع: الضرورة فى نظر القرآن الكريم والعلم الحديث.

وسأتناول الفكرة من المنظور القرآني الديني والمنظور العلمي الحديث.

- ثم الخاتمة وأهم النتائج.

- وأخيرا الفهارس.

هذا والله أعلى وأعلم.

الباحـــــثة

الفصل الأول

التعريف بأهم المصطلحات الواردة بالبحث

" مفردات البحث "

ويحوى أهم المصطلحات الآتية :

(الضرورة – اللزوم – الوجوب – الحتمية – العلية – السببية)

بادئ ذى بدء وقبل الدخول في صلب البحث أود أنْ أعرج على المصطلحات والمفاهيم المتعلقة بقضية البحث حيث إنها تمثل منطلقا للتناول العلمي السليم، ومن ثم بات من الضرورى تحديد المصطلحات وتحرير المفاهيم وذلك على النحو الآتي:

أولاً: مفهوم لفظ الضرورة:

ولقد ابتدأت بهذا اللفظ لكونه هو عنوان البحث فكان من الضرورى بيان مدلول هذا اللفظ لغوياً واصطلاحياً على النحو الآتى:

الضرورة في اللغة: الحاجة والمشقة والشدة التى لا تدفع(١)، وهى مشتقة من الضرر وهو النازل مما لا مدفع له(٢)، والضرورى كل ما تمس الحاجة إليه، وكل ما ليس منه بُدّ وهو خلاف الكمالى(٣).

والضرورة أى ذو حاجة (٤)، والضرورى من التصورات والتصديقات هو ما لا يحتاج إلى نظر وفكر (٥).

وفى الاصطلاح: الضرورى: الأمر الدائم الوجود أو الأمر الذى لا يمكن تصور عدمه وهو مرادف للواجب، وضده الجائز، وبينه وبين الممكن تضايف(٦). وكل ارتباط بين المعلول والعلة خاضع لمبدأ الحتمية فهو ارتباط

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، ج"١"، بيروت ١٩٧٣، ترجمة مراد وهبة، دار قباء للطباعة والنشر ١٩٩٨م، صـ٧٥٨، ودار الكتاب اللبنانى ١٩٨٢م.

(٢) الجرجانى:التعريفات،تحقيق عبد المنعم حنفى، دار الرشاد القاهرة،١٩٣٨م، صـ١٤٠، ١٤١.

(٣) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ج"١" صـ٧٦٠، مرجع سابق، ج"١" طـ"٢"، إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط ١٩٣٢هـ-١٩٧٢م ج١، ط٢، القاهرة صـ٥٣٨، وأحمد بن محمد بن على المقرى الفيومى: المصباح المنير، ج"١" المكتبة العلمية، بيروت لبنان، صـ٣٦٠.

(٤) أبو بكر الرازى: د/زين محمد بن أبى بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق حمزة فتح الله، مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، صـ٣٣٦.

(٥) محمد ربيع الجوهرى: ضوابط الفكر، ط"٦"،١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، مكتبة الإيمان، صـ١٣.

(٦) التضايف: الأمر الإضافى وهو الأمر الذى لا يتصور بدون الآخر مثل القرب والبعد وكما إذا عرف الأب بأنه ماله ابن، وهو من التعريفات الفاسدة لأنه فقد شرطاً من شروط

ضرورى، وإذا كان بين الوسيلة والغاية علاقة تمنع تحصيل هذه الغاية بغير تلك الوسيلة كانت هذه العلاقة ضرورية[١]

ومنها: الضرورية المطلقة وهى التى يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو بضرورة سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة، أما التى حكم فيها بضرورة الثبوت فضرورية موجبة كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، فإن الحكم فيها بضرورة ثبوت الحيوان للإنسان في جميع أوقات وجوده. وأما التى حكم فيها بضرورة السلب فضرورية سالبة كقولنا: لا شئ من الإنسان في جميع أوقات وجوده [٢].

ومن أقسام القضية الموجهة [٣] الضروريات التى تشمل الوجوب والاستحالة، لأن الضرورة إما ضرورة الثبوت وهو الوجوب. أو ضرورة الانتفاء فهو الاستحالة [٤].

وكل موجود تتضمن ماهيته وجوده، ولا يحتاج في وجوده إلى علة أو شرط فهو موجود ضرورى كالواجب الوجود عند " ابن سينا " والجوهر عند " اسبينوزا " ويطلق لفظ الضرورى أيضاً على نتيجة القياس اللازمة عن مقدماته[٥].

التعريفات وهو كون التعريف أوضح من المعرف " انظر: محمد ربيع الجوهرى، ضوابط، ط "٦" ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، مكتبة الإيمان، صـ٧٩، وقطب الدين الرازى: تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين القزوينى، تعليق د/محمد ربيع الجوهرى، مكتبة الإيمان، ط"١" ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، صـ٩٦، ط"١"، والغزالى، الاقتصاد في الاعتقاد صـ١٨٧، تحقيق الشيخ مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ج"١" صـ٧٦ مرجع سابق.

(٢) الجرجانى: التعريفات، صـ١٤١.

(٣) القضية الموجهة هى: القضية التى لاحظ العقل كيفيتها أو ذُكر فيها لفظ يدل عليها، وهذا اللفظ هو جهة القضية " انظر: محمد الجوهرى، ضوابط الفكر، صـ١٢٥، مرجع سابق ".

(٤) المرجع السابق، صـ١٢٦.

(٥) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ج"١"، صـ٧٦٠.

فعند المنطقيين عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، وتقابلها اللا ضرورة أو الإمكان، ويأتى الضرورى بمعنى البديهى وهو الذى لم يتوقف حصوله على نظر وكسب، ومنها مرادف البديهى وهو الأولى، وهو ما يكفى تصور طرفيه في الجزم بالنسبة بينهما وهى الضرورة الذهنية وعكسها الإمكان الذهنى [١].

والضرورة أنواع: منها الضرورة المنطقية وهى الضرورة التى يقتضيها مبدأ عدم التناقض [٢].

والضرورة الطبيعية وهى: الضرورة التجريبية أو ضرورة الأمر الواقع.

والضرورة المعنوية أو الأدبية وهى: ضرورة النظام المثالى.

ومنها الضرورة الخُلقية التى تقضى بأن يختار الإنسان الأحسن والأوفق من غيره. والضرورة عند الفلاسفة إما مطلقة كالضرورة الميتافيزيقية، أو الرياضية البحتية، وتتضمن بذاتها امتناع تصور النقيض أو امتناع وجوده. وإما مقيدة بشرط بمعنى أنْ الشئ يتصف بها في ظروف معينة كالضرورة المنطقية [٣].

والضرورة تطلق على القوانين فإن كان القانون مدنياً أو أخلاقياً سميت الضرورة إلزاماً وإن كانت الضرورة فيزيائية كان القانون قانوناً طبيعياً مثل قانون الجاذبية، فالقانون الطبيعى أو العلمى يفرض نفسه بدقة، ويحكم الظواهر التى تتعلق به فلا يمكنها الإفلات منه[٤].

---

(١) عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى الدار الشرقية، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، صـ١٧٨.

(٢) قانون عدم التناقض: وهو إنّ الشىء لا يمكن أنْ يكون ولا يكون في وقت واحد وهو أحد قوانين الفكر العقلية، عوض الله حجازي المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ص١٨٩/ ط٦، دار الطباعة المحمدية، ١٣٨٣هـ- ١٩٦٤م.

(٣) عبد المنعم حفنى: المعجم الفلسفى، صـ١٧٧.

(٤) عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، ج"٢"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط"١"، ١٩٨٤م، بيروت، صـ٥٣.

ويذكر الدكتور " عبد الرحمن بدوى " في موسوعته أنَّ الضرورة في اللاهوت[١] تطلق على واجب الوجود، ذلك أنَّ الموجود: إما واقعى أو ممكن أو ضرورى.

والضرورى منه هو الذى لا يمكن أنْ يكون بخلاف ما هو كائن، والله هو وحده الموجود الذى يتصف بهذه الصفة[٢].

والضرورى يقال في مقابل الممكن، وفى مقابل المستحيل، ويقال على الضرورة أحياناً الحتمية[٣].

وينعت الله تعالى بأنه واجب الوجود، ذلك أنَّ الموجودات كلها ممكنة. أما الله تعالى فهو وحده واجب " ضرورى " الوجود ؛ لأنه لو كان وجود المخلوقات ضرورياً من ذاتها، لما كانت في حاجة إلى الله تعالى كى توجد[٤].

وعند أرسطو يقال الضرورة على ضربين: أحدهما الضرورة الطبيعية التى هي من قبل صورة الموجد مثل حركة الحجر إلى أسفل والنار إلى فوق.

وثانيها: الذى من قبل الهيولي فالصورة الطبيعية لا يمكن أنْ تكون إلا في الهيولي[٥].

---

(١) علم اللاهوت هو: علم العقائد المسيحية، يرتبها ويصوغها في قالب علمى لتكون مذهباً محكماً في ضوء العقل والنقل، ويدفع عنها الشبه والاعتراضات يختلف عن الفلسفة في كونه يقوم أولاً على معطيات الإيمان.في حين أنَّ الفلسفة تعول على العقل وحده.وهناك أسرار لا يدرك العقل كنهها، واللاهوت وحده هو الذى يستطيع أنَّ يفسرها.وتاريخ اللاهوت هو تاريخ الفكر المسيحى نفسه الذى حاول أنَّ يوفق بين العقائد الدينية، ومقتضيات الفلسفة والعلم.انظر:(محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، مجلد"٢"، دار الجيل والجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، صـ١٥٤٦).

(٢) عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، ج"٢"، صـ٥٣ مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق، صـ٥٤.

(٤) المرجع السابق، صـ٥٤.

(٥) ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان، تحقيق د.محمد قاسم، تعليق د/ تشارلس بترورث ود.أحمد عبدالمجيد هريدي، ١٩٨٢م، ص ١٥٩.

ثانياً: اللزوم:

اللزوم في اللغة: لزم الشئُ يَلَزمُ لُزُوماً، ثبت ودام.

ويتعدى بالهمزة، فيقال: ألزمته أى أثبته وأدمته ولزمه المال: وجب عليه، ولزمه الطلاق: وجب حكمه وهو قطع الزوجية.

ومنه يقال لما بين باب الكعبة والحجز الأسود " الملتزم " ؛ لأن الناس يعتنقونه أى يضمونه إلى صدورهم(١).

وأيضاً اللزوم: امتناع انفكاك الشئ عن الشئ، واللزوم والتلازم بمعنى واحد ، واصطلاحاً: كون الحكم مقتضياً للآخر على معنى أنَّ الحكم بحيث لو وقع يقتضى وقوع الحكم الآخر اقتضاء ضرورياً، كالدخان للنار في النهار، والنار للدخان في الليل (٢).

والملازمة أنواع:

(١) منها الملازمة العقلية وهى: ما لا يمكن للعقل تصور خلاف اللازم، كالبياض للأبيض مادام أبيضاً.

(٢) والملازمة العادية وهى: ما يمكن للعقل تصور خلاف اللازم، كفساد العالم على تقدير تعدد الآلهة بإمكان الاتفاق.

(٣) الملازمة المطلقة وهى: كون الشئ مقتضياً للآخر، والشئ الأول هو الملزوم، والثانى هو اللازم، كوجود النهار لطلوع الشمس.

فإن طلوع الشمس مُقْتَضٍ لوجود النهار، وطلوع الشمس ملزوم،ووجود النهار لازم (٣)

---

(١) الرافعى (أحمد بن محمد بن على المقرى الفيومى): المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعى، ت " ٧٧٠هـ " تحقيق د/عبد العظيم الشناوى، دار المعارف ١٩٧٧م-١٣٩٧هـ، صـ٥٥٢، وجميل صليبا: المعجم الفلسفى، صـ١١٨، ج"١" .

(٢) الجرجانى: التعريفات، صـ٢٥٧، مرجع سابق.

(٣) التعريفات للجرجاني، صـ٢٥٨.

(٤) الملازمة الخارجية وهى: كون الشئ مقتضياً للآخر في الخارج، أى في نفس الأمر، بمعنى كلما ثبت تصور الملزوم في الخارج، ثبت تصور اللازم فيه، كالزوجية للأثنين، فإنه كلما ثبتت ماهية الاثنين في الخارج ثبتت زوجية الاثنين منها.

وهى أيضاً بمعنى كونه بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه فيه، ولا يلزم من ذلك انتقال الذهن.

(٥) الملازمة الذهنية وهى: كون الشئ مقتضياً للآخر في الذهن فقط. أى متى ثبت تصور الملزوم في الذهن، ثبت تصور اللازم فيه. كلزوم البصر للعمى عما من شأنه أنْ يكون بصيراً، فإنه كلما ثبت العمى في الذهن ثبت تصور البصر فيه[١].

واللازم عند المناطقة، ما يمتنع انفكاكه عن الشئ عقلاً أو عرفاً[٢].

وهو أقسام:

(١) اللازم البيّن بالمعنى الأعم وهو: الذى يكفى تصوره مع تصور ملزومه في جزم العقل باللزوم بينهما، كالانقسام بمتساويين للأربعة.

وكلزوم قابلية التعلم للإنسان، فإنه لا يكفى تصور معنى الإنسان الذى هو الملزوم فقط بل لابد من تصور اللازم. وهو قابلية التعلم، ليجزم العقل بعد تصور الطرفين باللزوم

(٢) واللازم بالمعنى الأخص هو: الذى يلزم من تصور ملزومه تصوره ككون الاثنين ضعف الواحد.

(٣) واللازم غير البيّن هو الذى يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما إلى أمر آخر من دليل أو تجربة أو إحساس [٣].

(١) المرجع السابق، صـ٢٥٨، ومحمد ربيع الجوهرى، ضوابط الفكر، صـ٣١.
(٢) المرجع السابق صـ ٢١٩، ومحمد ربيع الجوهرى، ضوابط الفكر، صـ٣١.
(٣) التعريفات للجرجاني ، صـ٢١٨، وضوابط الفكر، صـ٣٢.

ويعبر عن اللزوم بالملازمة كالملازمة بين العلم والحياة، لكون العلم يستلزم الحياة كلياً والحياة تستلزم العلم جزئياً.

ولازم الماهية: ما يمتنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي هى مع قطع النظر عن العوارض، كالضحك بالقوة عند الإنسان.

ولازم الوجود: ما يمتنع انفكاكه عن الماهية مع عارض مخصوص، ويمكن انفكاكه عن الماهية من حيث هي هى كالسواد للحبشى.

ويأتى اللازم بمعنى الواجب [١].

ثالثاً: الوجوب:

وجب الشئ أى لزم، يجب وجوباً وأوجبه الله تعالى واستوجبه أى استحقه [٢].

وقيل هو ضرورة اقتضاء الذات عينها، وتحققها في الخارج. وعند الفقهاء عبارة عن شغل الذمة. والوجوب الشرعى هو ما يكون تاركه مستحقاً للذم والعقاب. والوجوب العقلى هو ما لزم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً. ووجوب الأداء عبارة عن طلب تفريغ الذمة[٣].

والواجب ما تقتضى ذاته وجوده اقتضاءً تاماً، أو ما يستغنى في وجوده الفعلى عن غيره، وهو مرادف للضرورى إلا أنه يطلق في بعض الأحيان على ما هو أخص من الضرورى. كما في قول ابن سينا: أنَّ الواجب والممتنع متفقان في معنى الضرورة فذاك ضرورى في الوجود، وذا ضرورى في العدم.

ومنه واجب الوجود وهو الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شئ أصلاً، والتى متى فرض غير موجود عرض منه محال. وهو الضرورى أما

(١) المرجع السابق، صـ٢١٨.
(٢) الجوهرى: معجم الصحاح للإمام إسماعيل بن حماد الجوهرى، دار المعرفة بيروت لبنان ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، صـ١١٢٤.
(٣) الجرجانى: التعريفات، صـ ٢٧٨.

ممكن الوجود فهو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال. أى لا ضرورة فيه بوجه لا في وجوده ولا في عدمه [١].

ثم إنَّ واجب الوجود قد يكون بذاته وهو: الذى يمتنع عدمه امتناعاً تاماً، ووجوده من ذاته. وواجب بغيره وهو: الذى يحتاج إلى علة توجب وجوده لا بذاته بل بغيره، وواجب الوجود عند ابن سينا هو الله سبحانه وتعالى وحده[٢].

وبناءً على ذلك يتضح من خلال العرض السابق أنَّ الضرورة والوجوب من الألفاظ المترادفة وتؤدى نفس المعنى تماماً.

رابعاً: الحتمية:

(أ) مفهوم الحتمية في اللغة:

من الألفاظ المرادفة لكلمة الضرورة لفظ " الحتمية " ومعناها في اللغة: وردت مادة الكلمة – ح ت م – في القرآن الكريم بلفظها مرة واحدة فقط، في قوله تعالى ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴾[٣].

قال الإمام الفخر الرازى فيها: أى واجبا مفروغاً منه بحكم الوعيد[٤].

وعلى هذا يكون المعنى أنَّ ذلك الورود قضاءً لازماً لا يمكن خُلفه[٥].

---

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ج"٢" صـ٥٤١، والنجاة لابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية طـ"٢"، نشر محيى الدين صبرى الكردى، دار السعادة، ومصطفى الحلبى القاهرة، ١٩٣٨م–١٩٥٧م، ج"٣"، صـ٣٦٦.

(٢) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، صـ٥٤٢، وابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق د/سليمان دنيا، القسم الثالث، ط "٣"، دار المعارف، صـ١٨، ٢٠، ١٩٨٥.

(٣) سورة مريم: الآية (٧١).

(٤) الإمام الفخر الرازى:مفاتيح الغيب، المجلد العاشر ج"٢" طبعة دار الغد العربى القاهرة ١٩٩٣م، صـ٤٩٦.

(٥) الشيخ محمد على الصابونى: صفوة التفاسير،ج"٢" لسنة ١٩٩٧م، دار الصابونى، صـ٢٠٥.

وتطلق في لغة العرب على معان عدة منها:

(١) القضاء المحكم: تقول العرب هذا الأمر " حتم مقضي" أى حكم لا رجعة فيه، أو قضاء حكم به على جهة الإتقان [١].

(٢) اليقين المطلق: وهذا مما يتعلق بأقضية الله تعالى عند المؤمن بها فإن ما حتم الله كائن.

(٣) ما يقع القضاء حكماً، فهو كالحكم، وتتمثل في القضاء الذى لا يقبل النقض[٢].

(٤) الوجوب اللازم: وجب الشئ وجوباً لازماً لا يمكن إسقاطه ولا الانفكاك منه[٣].

إلى غير ذلك من معانى آخرى لغوية بعضها يتعلق بالحتمية الدينية والغيبية، كلاهما حتمية لا تنفك، وهناك أيضاً الحتمية الفيزيائية والتجريبية.

(ب) أما في الاصطلاح [٤]:

فنظراً لتنوع الحتمية فإن التعريف الاصطلاحى لا يكون واضحاً إلا إذا ارتبط كل تعريف بنوعه، فالحتمية بالمعنى المجرد هى: أنْ يكون للحوادث نظام معقول تترتب فيه العناصر على صورة يكون كل منها متعلقا بغيره حتى إذا عرض ارتباط كل عنصر بغيره من العناصر أمكن التنبؤ به أو إحداثه، أو رفعه، فالنقد

(١) الإمام الزمخشرى: أساس البلاغة، للعلامة أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري " ت٥٣٨هـ" ط دار الشعب القاهرة، ١٩٦٠م، ط دار صادر بيروت ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م، صـ١١٢.

(٢) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة للعلامة أبو الحسين أحمد بن فارس " ت٣٩٥" ج"٢"، تحقيق د/عبد السلام هارون، دار الجيل ط"١" ١٤١١هـ-١٩٩١م، صـ١٣٥.

(٣) العلامة أحمد بن محمد المقرى: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعى " ت٧٧٠" ج"١" صـ١٢٠.

(٤) الاصطلاح لدى العلماء هو " اتفاق طائفة بعينها أو جماعة بذاتها في علم من العلوم أو فن من الفنون على استخدام لفظ بعينه في معنى بذاته " انظر: الجرجانى: التعريفات، باب الألف صـ٤٤، دار الكتاب العربى بيروت ١٤٠٥هـ-ط"١"، تحقيق إبراهيم الأبيارى.

التجريبى يضع كل شئ موضع الشك إلا الحتمية العلمية فإنه لا مجال للشك فيها [١].

وقيل هي القول بوجود علاقات ضرورية ثابتة في الطبيعة توجب أنْ تكون كل ظاهرة من ظواهرها بما يتقدمها أو يصحبها من الظواهر الأخرى [٢].

والحتمية بالمعنى الفلسفى مذهب من يرى أنَّ جميع الحوادث في العالم، – وبخاصة أفعال الإنسان– مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً محكماً، فإذا كانت الأشياء على حالة ما في لحظة معينة من الزمان، لم يكن لها في اللحظات السابقة أو اللاحقة إلا حالة واحدة تلائم حالتها في تلك اللحظة المعينة. فأصحاب هذا الرأى يعتقدون أنه من المحال أنْ يكون اطراد الأشياء ناشئاً عن المصادفة والاتفاق، بل وجود الأشياء على ما هي عليه ضرورى [٣].

---

(١) صليبا: المعجم الفلسفى، ج"١"، صـ٤٤٢.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، صـ٤٤٤، والطرد: ما يوجب الحكم لوجود العلة وهو التلازم في الثبوت، والطرد في العلة بمعنى أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم، وضده أنه كلما = =انتفت العلة انتفى الحكم ويعبرون عن ذلك بأنه الدوران في الحكم، والطرد في اللغة: أطرد الشئ اطراداً إذا تبع بعضه بعضاً انظر: (زين الدين محمد بن أبى بكر عبد القادر الرازى "٦٦٦هـ": مختار الصحاح، صـ٣٤٥ مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤٢٦هـ–٢٠٠٥م.
وهو أيضاً التلازم في الانتفاء أو عدم الحكم لعدم العلة ويسمى العكس ومعنى الاطراد هو كلما وجدت العلة في صورة من الصور، وجد الحكم أى تدور العلة مع الحكم وجوداً، وهو أحد شروط العلة.وعند المناطقة في العصر الحديث تسمى " طريقة التلازم في الوقوع " عند " جون استيورات مل " في أساس الاستقراء عنده، وهذه الطريقة تقوم على فكرة تلازم العلة والمعلول أى إذا وجدت العلة وجد المعلول.راجع للمزيد: على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام صـ٩٥، ط"٤"، دار المعارف ١٩٧٨م " انظر: المعجم الفلسفى، عبد المنعم الحفنى، الدار الشرقية،ط "١" ١٤١٠هـ–١٩٩٠م،صـ١٨٥،وصـ١٥٩، والتعريفات للجرجانى صـ١٤٤.

وعليه فالحتمية الدينية " الشرعية " هي التى وردت بها نصوص الشريعة الإسلامية، واقعة في السنن الكونية، وما تجرى به الأسباب العادية، مثل حركة الليل والنهار، وحركة الشمس والقمر وما شاكل ذلك من سنن الكون الإلهية(١).

وقيل في تعريف الحتمية: (إنها ارتباط النتائج بالمقدمات،وارتباط الأسباب بالمسببات على ناحية عقلية ضرورية في العلوم الفيزيائية (٢)).

فالارتباط هنا حتمى ومن ثَمْ فليس لديهم استعداد للخروج عن هذا التعريف.

وقيل أيضاً أنَّ الحتمية هي مبدأ ثابت في الكائنات الحية، وفى أجسام الجماد على حد سواء، وهى تحدد شروط وجود ظاهرة تحديداً مطلقاً(٣).

مما سبق بيانه أمكن القول بأن الحتمية في العلوم الرياضية والفيزيائية هي عبارة عن مقدمات وأسباب ونتائج مرتبط بعضها ببعض على نحو ضرورى ثابت بعيداً عن خوارق العادات.

ولذا حينما تناولها مفكرو المسلمين تناولوها بشكل موضوعى ميتافيزيقى علمى بمعنى أنَّ هناك ثلاثة عوامل محددة للظاهرة " العلم، تقرير الحتمية، وارتباط الأسباب ببعضها " وذلك في الكائنات الحية وفى كل ظاهرة.

خامساً: العلية:

العلة ما يحتاج إليه الشئ في وجوده، والشئ المحتاج يسمى معلولاً، والمعلول الأخير هو ما لا يكون علة لشئ أصلاً(٤).

---

(١) نادرة حسن عبد الجواد محمود: الحتمية في النصوص القرآنية، بحث بمجلة كلية الدراسات الإسلامية للبنات بالمنصورة، لسنة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، العدد السابع عشر، صـ١٣٧٤.

(٢) هانز ديشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، صـ١١٤ ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط "٢" ١٩٧٩م.

(٣) مراد وهبة: المعجم الفلسفى، صـ١٧٣، ط دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

(٤) الجرجانى: التعريفات، صـ٢٥٠.

وهى أيضاً عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار، وبه يسمى المرض علة ؛ لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف والمتكلمون يستعملونها في مثل هذا المعنى(١).

وعند الحكماء وفى اصطلاح العلماء العلة: ما يتوقف عليه وجود الشئ ويكون خارجاً مؤثراً فيه(٢).

وفى معيار العلم للغزالى العلة تطلق على أربعة معان: (٣)

الأول: ما منه بذاته الحركة، وتسمى بالعلة الفاعلة أو الفاعلية، وهو السبب في وجود الشئ، كالنجار للكرسى، والأب للصبى.

الثانى: المادة وتسمى بالعلة المادية، وما لابد من وجوده لوجود الشئ، مثل الخشب للكرسى، والنطفة للصبى.

الثالث: الصورة وتسمى بالعلة الصورية، وهى تمام كل شئ كصورة السرير.

الرابع: الغاية الباعثة أولاً المطلوب وجودها آخراً، وتسمى العلة الغائية كالسكن للبيت.

والملاحظ أنَّ هذا التقسيم هو تقسيم أرسطو للعلل وهو من باب تأثر اللاحق بالسابق (٤)

وابن سينا يقسم العلة إلى قسمين:

الأول: علة الماهية وهى: ما يتقوم به الماهية من أجزائها وتنقسم إلى: (١)

---

(١) المرجع السابق صـ١٧٦، ومحمد مرتضى الزبيدى: تاج العروس من جواهر القاموس مجلد "٨"، دار مكتبة الحياة، بيروت –لبنان، صـ٣٢، ولسان العرب، لابن منظور دار المعارف ١٩٨٩م، ج"٩"، صـ٣٨٦.

(٢) الجرجانى: التعريفات، صـ١٧٧، والمعجم الفلسفى، ج"٢"، صـ٩٥.

(٣) أبو حامد الغزالى: معيار العلم في فن المنطق، بشرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط "١" ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، صـ٢٤٧.

(٤) أرسطو: علم الطبيعة، ج"١" ترجمة أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وبقلم بارتلمي سانتهلير، ٢٠٠٨م، صـ١٣٠.

ما يكون به الشئ بالقوة وهو المادة،وإلى ما يكون به الشئ بالفعل وهو الصورة.

الثانى: علة الوجود وهى: ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجى.

والعلية هي العلاقة القائمة بين العلة والمعلول، وصيغته أنَّ كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة وهو يطبق على الموجود بالفعل(٢).فلكل معلول علة وهذا دور منطقى أو مصادرة على المطلوب. وهى تبدو واضحة في القياس والاستقراء حيث المقدمتان علة النتيجة متى اجتمعتا في العقل لزمت عنهما النتيجة، أى صدرت ضرورة فكانت معلولة لهما (٣).

والعلة الوجودية: كل ما يشارك في إيجاد الشئ فيقال سلباً، لا شئ بدون علة، ويقال إيجاباً كل موجود له علة. وعلة كل حادث العلة الأولى هو " الله تعالى ".

وهناك العلة التامة: وهي ما يجب وجود المعلول عندها " أى العلة "، وقيل جملة ما يتوقف عليه وجود الشئ، وقيل هي تمام ما يتوقف عليه وجود الشئ بمعنى أنه لا يمكن أنَّ يكون وراءه شئ يتوقف عليه.

والعلة الناقصة: بخلاف ذلك (٤).

هذا والعلة عند المعتزلة تختلف عن العلة عند الأشاعرة، فعند المعتزلة هي ما أثرت في الحكم وأوجبته لا محالة، فهى المؤثر في الحكم بذاته أى بعد أنْ يخلق الله فيه قوة التأثير، لأن التأثير معناه الإيجاد. وهذا منهم من قبيل الاستلزام العقلى بحيث لا يتصور انفكاك المعلول من علته أو تخلفه عنها.

---

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات،القسم الثالث، صـ١٣.وانظر: مراد وهبة المعجم الفلسفى دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨م، صـ٤٦٩.
(٢) مراد وهبة: المعجم الفلسفى، صـ٤٧٢.
(٣) المرجع السابق.
(٤) الجرجانى: التعريفات، صـ١٦٧، ١٦٨.

أما عند الأشاعرة فقال الغزالي: إنَّ العلة (الموجب للحكم لا بذاته بل بجعل الشارع) بمعنى أنَّ الشارع ربط بين العلة ومعلولها ربطاً عادياً، بحيث إنَّ وجودها يستلزم وجود معلولها عندها.

وما ذهب إليه المعتزلة يتوافق مع ما قالوا به من نظرية الحسن والقبح العقليين(١).

ويعرف التفتازانى " ٧١٢هـ-٧٩٣هـ) العلة بأنها ما يحتاج إليه الشئ، والمعلول ما يحتاج إلى الشىء، والعلة قد تكون داخلة فيه أو خارجة عنه، فإن كانت داخلة فوجوب الشئ معها إما بالفعل وهى العلة الصورية، وإما بالقوة وهى العلة المادية. وإن كانت خارجة عن الشئ فإما أنْ يكون الشئ بها وهى العلة الفاعلية، أو لأجلها وهى العلة الغائية والأوليان يسميان " علة الماهية " فلا يعقل الشئ إلا بهما. والثانى " علة الوجود" فالشئ يفتقر إليهما في الوجود فقط، فيعقل الشئ بدونهما (٢).

وتقسم العلة إلى تامة وهى جميع ما يحتاج إليه الشئ بمعنى أنه لا يبقى هناك أمر آخر يحتاج إليه لا بمعنى أنْ تكون مركبة من عدة أمور.

والناقصة هي بعض ذلك، وإذا كانت العلة تامة يمتنع تقدمها على المعلول، واحتياج المعلول إليها ضرورة.

(١) الجرجانى:التعريفات،صـ١٦٧، ١٦٨،وسوف يتضح هذا بالتفضيل بالبحث إنَّ شاء الله تعالى.

(٢) سعد الدين التفتازانى: شرح المقاصد ج"٢" صـ٧٨، للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازانى،تحقيق عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضى ط"١" ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

ويفرق التفتازانى بين نوعين من العلل فقال بالعلل المؤثرة والعلل المعدة. ففى العلل المعدة يمكن تصور بقاء المعلول عند انعدام العلة، كبقاء الابن بعد الأب، وسخونة الماء بعد النار.

أما العلل المؤثرة فلا يمكن ذلك فكلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول، وكلما انتفى المعلول انتفت العلة التامة إما بذاتها أو ببعض جهات تأثيرها(١).

والعلة منها ما هي حقيقية وهى: ما تكون مؤثرة في المعلول حقيقة.

وأما العادية فهى: ما يدور عليه الشئ وجوداً أو عدماً، كالنار للإحراق فالمؤثر الحقيقى هو الله تعالى، ولكن جرت العادة بخلق الإحراق عند مساس النار (٢).

سادساً: السببية:

السببية في اللغة اسم لما يتوصل به إلى المقصود، وفى الشريعة عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه.

وهناك السبب التام وهو: الذى يوجد المسبب بوجوده فقط.

وغير التام وهو: الذى يتوقف وجود المسبب عليه، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط(٣)

(١) المرجع السابق، صـ٨٥.
(٢) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون " محمد على بن التهانوى " مجلد "١" صـ٦٢٦، ٦٢٧، دار الكتب العلمية بيروت لبنان طـ"٢" ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، المعجم الوسيط مجلد "١"، صـ٤١٣.
(٣) الجرجانى: التعريفات، صـ١٣٢.

وهو ما يحتاج إليه الشئ إما في ماهيته أو في وجوده وذلك الشئ يسمى سببا، وهو مرادف للعلة في الغالب.

وقد استعمل " ابن رشد " مصطلحي السبب والعلة بمعنى مترادف، ورأى أَنّ السبب والعلة هما اسمان مترادفان يقالان عن الأسباب الأربعة التى هى: المادة والصورة والفاعلة والغاية(١).

إلا أنَّ السبب قد يغاير العلة، فيراد بالعلة المؤثر، وبالسبب ما يفضى إلى الشئ في الجملة، أو ما يكون باعثاً عليه. ومعظم الفلاسفة الإسلاميين كالكندى والفارابى وابن سينا يفضلون استعمال لفظ العلة عن السبب، إلا الغزالي وعلماء الكلام فإنهم يستعملون لفظ السبب للدلالة على العلة، حيث إنَّ ما يقال إنه سبب أو علة إنما هو شرط في وجود الشئ وليس مؤثراً في وجوده (٢).

والسببية مبدأ فطرى غريزى يعنى العلاقة بين السبب والمسبب، وأن لا يكون إلا بتأثير من المسبب،ويقصد بها عند أصحاب المذاهب المادية:القانون الذى يفسر ظواهر الطبيعة بردها إلى الأسباب الظاهرة عندهم بعيداً عن تدخل الله سبحانه وتعالى(٣).

وقال ابن السبكى: إنَّ العلة تفترق عن السبب في كون العلة تلازم المعلول دائماً. أما السبب فلا يلزم المسبب بل يجوز تخلفه عنه لمانع، أو لفقد شرط إذ العلة أقوى من السبب في التلازم(٤).

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، القسم الثانى، صـ٤٣١، والسيد محمود أبو الفيضى المنوفى: تهافت الفلسفة، دار الكتاب العربى، بيروت –لبنان ١٣٨٧هـ–١٩٦٧م، صـ٦٩.

(٢) جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ج"٢"، صـ٩٦.

(٣) مانع حماد الجهنى: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مجلد"٢"، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر ط"٣" ١٤١٨هـ، صـ١٠٧٨.

(٤) سعيد على الحميرى: الحكم الوضعى عند الأصوليين، ط ١٤٠٥هـ–١٩٨٤م، المكتبة الفيصلية بمكة المكرمة، صـ١٣٨، ١٣٩.

الفصل الثانى

تاريخ ظهور الفكرة وتطورها

تمهيد:

لقد كان لدى المسلمين تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم، وتفكير فلسفى مبتكر ومبدع من داخل المجتمع الإسلامى ؛ حيث اختلاف البنية الاجتماعية واللغوية والدينية بالنسبة للمجتمعات الأخرى، وخاصة المجتمع اليونانى ولغته، فقد دعاهم القرآن الكريم وروح الحضارة الإسلامية إلى وضع منهج ومنطق مختلف عن منطق أرسطو، وروح الحضارة اليونانية.

اندفع المسلمون بطبيعتهم الإنسانية إلى البحث الفلسفى رغم وجود القرآن الكريم والسنة النبوية، ولكن كانت هناك تساؤلات تأتى من حين لآخر حول حقيقة الذات الإلهية والصفات، وقضية اختيار الإنسان وجبره، والقضاء والقدر..... الخ.

فكان لابد وأن يقدموا إجابات وافية ملائمة للمجتمع الإسلامى حتى لا يختلط بأى مجتمع آخر، فقاموا بتقديم عمل فكرى فلسفى أصيل لتدعيم ميتافيزيقا القرآن الكريم وشرحها، والتوفيق بين الدين والفلسفة، فالفلسفة خادمة للدين ومؤيدة له وداعمة لقضاياه في شكل فلسفى لا يتعارض مع أصول الدين الإسلامى، لاسيما وقد تعرض القرآن الكريم لكثير من المشكلات الفكرية على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث في تلك المشكلات. والنظر في الكون والحياة والتأمل لما فيه، ففى القرآن إشارات كونية ونفسية من شأنها أنْ توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه، وهى إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون وعن الحياة بوجهة نظر إسلامية، واستدلالات عقلية منطقية من دلالة الأثر على المؤثر.

والفكر ليس حِكراً على أحد، ولا خاصاً بعصر دون عصر، ولكن هناك سلسلة من الأفكار المتلاحقة، ففي كل عصر يؤثر السابق في اللاحق، ويتأثر اللاحق بالسابق فتلك طبيعة بشرية لا يستغنى عنها أى عصر. وقد سبق فلاسفة الإسلام فلاسفة العصر اليونانى الذين أفادوا العالم كله، فقد كان لديهم ثروة هائلة من الأفكار والنظريات الفلسفية التى أفادت الإنسانية أجمع، وكان ممن

تأثر بهم وأفادوا منهم فلاسفة الإسلام، أخذوا عنهم بعض الأفكار وأضفوا عليها الصبغة الإسلامية، فلم ينقلوا هذا التراث بحذافيره، بل نقحوه وهذبوه، وأبدعوا فيه وابتكروا نظريات أخرى واستطاعوا استغلال هذه النظريات في البرهنة على كثير من المشكلات الكلامية الإسلامية كالبرهنة على حدوث العالم والزمان وقدم الذات الإلهية.....

وكان من تلك النظريات نظرية " الضرورة " موضوع بحثى هذا. فقد تناولها اليونان بما يتناسب مع فكرهم وطبيعتهم البشرية ويتناسب مع عصرهم بصورة تختلف حين تناولها فلاسفة الإسلام. ولذا آثرت في هذا البحث تناول الفكرة من جذورها الأولى عند اليونان. وهذا ما سوف أتناوله في الصفحات القادمة.

الأصل التاريخى والجذور الأولى لفكرة الضرورة

مما لا شك فيه أنَّ فكرة الضرورة قديمة قدم التفكير الفلسفى سواء عند اليونان أو غيرهم.

لقد كان أول ظهور لهذه الفكرة عند اليونان، وكانت على صورة فكرة " القدر " بمعنى الضرورة التى لابد لكل إنسان أنْ يخضع لها.

وكان تصور اليونانيين للضرورة على نحوين:

أولاً: بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الآلهة والناس على حد سواء، كما تخضع لها الكائنات الحية وغير الحية بدون تمييز، بل حتى " زيوس " نفسه كبير الآلهة " رب الأرباب " عند اليونانيين لابد أنْ يخضع لها.

ثانياً: قالوا بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الأخلاقى باعتبار أنَّ ثَمْة نظاماً أخلاقياً ينبغى أنْ يخضع له المرء حتى يسير في حياته سيراً مستقيماً. وهنا تتمثل الضرورة في صورة قانون كلى عام يجب أنْ تسير الحياة الإنسانية وفقاً له[١].

وقد كان أول ظهور لفكرة الضرورة من بداية التمهيد للفلسفة اليونانية، وقد ظهر هذا في أشعار " هوميروس "[٢] حيث يظهر خطة " زيوس " إله مصدر النظام والقانون، وهو أكبر الآلهة وكانت خطته: (إنَّ كل ما حدث في هذه الحرب لم يكن نتيجة للصدفة العمياء، بل كان صادراً عن طبيعة الأشياء ذاتها، أى أنَّ ثمة قانوناً وضرورة وراء وقوع الأحداث، وأن هناك وحدة بين الأشياء، وأن الحوادث لها أسبابها ونتائجها،وأنه يجب التسليم بوجود قوانين خُلقية...) [٣] فقد كان ذلك الكلام بداية للفلسفة في نشأتها الأولى.

---

(١) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، دار مصر للطباعة، ط "٣"، ١٩٧٢م، صـ٤٥.

(٢) هوميروس: هو أحد الكتاب اليونانيين القدماء في القرن الثانى عشر ق.م، وقيل في القرن التاسع ق.م وإليه تنسب الإلياذة والأوديسة، وقيل غير ذلك " راجع: محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، ج"١" ١٩٨٠م، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، صـ٣٦.

(٣) المرجع السابق، صـ٣٩.

وقد غلبت على أشعار " هوميروس " طابع حب الحياة في وقت كان يسوده القلق والخوف بما كانت تشيعه الأساطير آنذاك وهو الخوف من الأرواح الشيطانية الخبيثة، فأراد بذلك توجيه الفكر إلى الكون ونظامه، والبحث عن أصل الشر، والخطيئة، غير أنَّ هذه الأفكار لم تكن سوى تعبيرات عن تجارب عملية لا ترقى إلى مستوى التأملات الميتافيزيقية. فكان ذلك بداية لظهور فكرة القانون العام الذى هو عماد الفلسفة في جميع مراحلها(١).

ويعلق الدكتور محمد على أبو ريان على هذا فيقول:(وبناءً على وجهة نظر " هوميروس " تكون جميع المظاهر الطبيعية خاضعةً لقوانين ضرورية، وهذه الحقيقة الجوهرية كان لها أكبر الأثر في قيام الفكر الفلسفى عند اليونان(٢)).

هرقليطس:

وقد كان فيلسوف التغير " هرقليطس "(٣) يرى أنَّ الأشياء في تغير مستمر، وأن القانون العام الذى ينظم الوجود هو التغير الدائم والتجدد المستمر. بموجب قانون ذاتي ضرورى هو " اللوغوس " أو " اللوجوس " وفكرته عنده أنَّ الأشياء بالبخت وأن البخت هو الضرورة، وأن جوهر البخت هو النطق العقلى الذى ينفذ في جوهر الكل،وهو الجسم الأثيرى الذى هو زرع لتكوين الكل (٤).

---

(١) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، ج"١"، صـ٤٤.

(٢) المرجع السابق، ونفس الصفحة.

(٣) هرقليطس: أعظم فلاسفة اليونان قبل سقراط، لم يعرف الكثير عنه غير أنه ينحدر من أسرة نبيلة في مدينة أفيسوس "٥٤٠-٤٧٥ق.م" تميز بشخصية ارستقراطية، وكونه ذا أسلوب غامض مفعماً بالرموز، ولذا لقب بالفيلسوف الغامض والمعمى لأنه كثير الصمت والألغاز (انظر: تاريخ الفكر الفلسفى، لأبي ريان صـ٨٠، ونشأة الفكر الفلسفى، على سامى النشار صـ١٣٦، وانظر: الملل والنحل للشهرستانى، ج"٢"، صـ٣٩٥).

(٤) على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، ج"١"، طـ"٩"، دار المعارف ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، صـ١٣٧.
والأثير لفظ معرب من اليونانية يدل على مادة الأجرام السماوية ، وهي مادة لطيفة للغاية لا تكون ولا تفسد. ويسمى الأثير بالعنصر الخامس ، تمييزاً له من العناصر الأربعة= = الخاضعة للكون والفساد، وهي الماء والهواء والنار والتراب. (انظر: مراد وهبه: المعجم الفلسفي، ص ٢٣).

إذن هيرقليطس ممن يقول بالضرورة الذاتية وبالصدفة والبخت.

أما عن فكرة البخت أو الصدفة فهى مأخوذة عن اللفظ اليونانى " tuche " ومعناه صدفة، والصدفة اتفاق مجهول العلة أو تزامن لسلسلتين عليتين مستقلين.أو هي سلب الضرورة. ويقول أصحاب الحتمية إنَّ القول بالصدفة إفلاس عن معرفة الأسباب، أو جهل بها، وسيأتى اليوم الذي يكون بالإمكان إماطة اللثام عنها.وأصحاب الصدفة يقولون إنَّ مبدأ الحتمية لا يصلح للتطبيق على هذا المستوى دون الذرى، وإنها حوادث صدفية فعلاً (انظر: عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى، صـ١٦٦).

وفكرة المصادفة تعنى أنَّ شيئاً يحدث ولا ضرورة في ذلك الحدوث وكان من الممكن ألا يحدث، فحدوثه وعدم حدوثه يحتملان، ومن ثم فإننا نلاحظ أنَّ تصور المصادفة تصور علاقى.(محمود فهمى زيدان: الاستقراء والمنهج العلمى، مكتبة الجامعة العربية، بيروت ١٩٦٦م، صـ١٢٠) والصدفة لفظة تدل على التجاهل لما وراء الحوادث الوجودية من علل وأسباب، وما يترتب على تلك العلل والأسباب والنظم من نتائج وغايات، فهى ستار من الباطل يخفون وراءه ما يجهلونه من أسباب للحوادث (راجع: السيد محمود أبو الفيضى المنوفى: تهافت الفلاسفة، صـ٥٢).

والصدفة تقال على البخت، وأرسطو يذكر من بين العلل البخت والصدفة ولكنها علة لما يحدث بالعرض لا علة لما يحدث باستمرار، وهى دائماً غامضة على الإنسان وليست معقولة (راجع: عبد الرحمن بدوى: ملحق موسوعة الفلسفة، طـ"١" ١٩٩٦م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان صـ١٩٥).

أما في الفلسفة المسيحية فالقول بالصدفة يكون حينما نعجز عن إدراك معنى الحكمة الإلهية في أمر ما، فقد وضعوا الصدفة " أو الاتفاق " أو البخت في مقابل الطبيعة (عبد الرحمن بدوى: ملحق الموسوعة، صـ١٩٥).

وفى العصر الحديث يرى بعضهم أنَّ الصدفة ترجع إلى عجزنا عن معرفة الأسباب، وأن العقل يدرك كل شئ على أنه ضرورى. والبعض الآخر يرفض القول بالصدفة، ويرى "بورل Borel" أنْ الضرورة والحتمية يمكن أنْ يوصف بها الواقع في مجموعه لا الواقع في جزيئاته، وكلما كان الجزئى أوغل في الجزئية كان أكثر تعرضا للصدفة، وأن القوانين الحتمية تعبر عن الحالة الأكثر احتمالاً.ويرى " لاشيليه " أنَّ المصادفة لا وجود لها وكل شئ معين بالضرورة على الأقل ميكانيكياً، وأن الشئ إذا قيل إنَّه حدث صدفة معناه أنه حدث بفعل ضرورة آلية لكنه حدث خارج كل نظام غائى، فالصدفة إذن تطلق على الحدث المتعين تعيناً حتمياً، لكن فارقاً صغيراً في أسبابه قد أحدث فارقاً هائلاً في النتيجة (بدوى: ملحق الموسوعة، صـ١٩٩)، وقد وجد مذهب الصدفة أصداء أخرى في الفكر الحديث عند القائلين بالإمكان أو باللا تحدد، مما يدلنا على وجود شبهة صلة بين فكرة الحرية وفكرة الاتفاق أو الصدفة.(انظر: زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، هامش صـ٤٥).

فالضرورة عنده كونية محتومة بقدر إلهى هو الذى يدبر وينظم فكل شئ في الكون أمور ضرورية خيرها وشرها(١).

أنبادوقليس:

وكان للفيلسوف اليونانى " أنبادوقليس "(٢) رأى في الضرورة حيث رأى أنَّ جوهر الضرورة علة تستعمل المبادئ والأسطقسات(٣).

والمحبة والكراهية تشكلان في فكر " أنبادقليس " الضرورة عنده، فانفصال أو اتصال العناصر يتمان بفعل الضرورة.

كذلك قال بالمصادفة أيضاً، فالضرورة والمصادفة علتان فاعلتان في الوجود عنده، وفى الوقت نفسه يقول بأن من يخالف نظام القانون الطبيعى يجد حسابه في الآخرة(٤).

انكساغوراس:

أما عن " أنكسا غوراس "(٥) فقد ذهب إلى القول بأن العقل هو الذى يرتب وينظم كل شئ(٦). فقد أعلى من شأن العقل، وجعله أساس التفسير للظواهر

(١) محمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية ١٩٩٩م، صـ٣٢-٣٥.

(٢) أنبادوقليس: ولد ٤٩٠ق.م نشأ في أغرينتا، كان من أنبغ زمانه وهو أول الحكماء الخمسة المعروفين بأساطين الحكمة،وأقدمهم زماناً " توفى عام ٤٣٠ق.م (راجع للمزيد: الشهرستانى: الملل والنحل، ج"٢"، صـ٣٧٩).

(٣) النشار: نشأة الفكر الفلسفى، ج"١" صـ١٥٣.
والأسطقس في اليونانية كالعنصر في العربية وهو الأصل الذى تتألف منه الأجسام المختلفة الطبائع وجمعه الأسطقسات والعناصر أربعة: النار والهواء والماء والتراب وهذه الأربعة تسمى بالعناصر والأسطقسات والأركان وأصول الكون والفساد، لكن باعتبارات مختلفة (راجع للمزيد: الشهرستانى: الملل والنحل، ج"٢" صـ٣٨٣، والجرجانى: التعريفات، صـ١٥).

(٤) محمود مراد: الحرية، صـ٤٥-٤٩.

(٥) أنكسا غوراس: ولد "٥٠٠-٤٢٨ ق.م" في أقلازومين بالقرب من أزمير في آسيا الصغرى، ولكنه أختار أثينا مقراً له.(أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، صـ١٠٣).

(٦) النشار: نشأة الفكر الفلسفى، ج"١"، صـ١٦٠.

الطبيعية، ورفض القول بقبول تدخل الآلهة في النظام الطبيعى، أو تفسير الظواهر الطبيعية بغير قانون العلية حسب ما يقتضيه العلم(١).

وفى رأى انكسا غوراس أنه لا مكان للمصادفة وأن أى قائل يقول بها في نظره فهى لا تعنى سوى عجزه عن اكتشاف العلة القائمة، فهى علة غير واضحة للتقدير البشرى، أما القدر فهى كلمة فارغة لا تعنى شيئاً في نظره، فالعقل عنده هو المحرك والقوة المسيطرة في الكون(٢).

ديموقريطس:

أمَّا أصحاب المذهب الذرى " الجوهر الفرد " فقد كانت لهم إسهامات وإضافات إلى فكرة الضرورة، حيث فسر " ديموقريطس " (٣) التغير الذى يحدث في الوجود على أنه إما اتصال الذرات أو انفصالها.

وهذه الذرات –عنده– تتحرك بذاتها دون محرك من خارج، وأن كل الأشياء بالضرورة والضرورة هي البخت، وأن ثمة عوالم بلا نهاية ومدبر بطبيعة غير ناطقة أى أنَّ العالم آلى محض أو محكوم بآلية محضة(٤).

وقد افترض ضرورة وجود خلاء كى تتم حركة الذرات حركة ذاتية تلقائية في الذرة(٥)

---

(١) أبو ريان: تاريخ الفكر، صـ١٠٤.

(٢) محمود مراد: الحرية، صـ٤٩-٥٢.

(٣) يُعد ديموقريطس أول من نادى بفكرة الجوهر الفرد من بين فلاسفة اليونان ومنه انتقلت الفكرة إلى الفكر الإسلامى الكلامى.

(٤) أبو ريان: تاريخ الفكر، صـ١٠٦، ١٠٧، والنشار: نشأة الفكر، صـ١٦٢.

(٥) محمد بيصار: الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٧٣م، صـ٦٢، ٦٣.

والخلاء معناه: البعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلمين، أى الفضاء الذى يثبته الوهم ويدركه الجسم المحيط بجسم آخر كالهواء داخل الكوب.

فالخلاء هو هذا الفراغ مع قيد أنْ لا يشغله شاغل من الأجسام فيكون لا شيئاً محضاً ؛ لأنه ليس بموجود بل موهوم، فالحكماء قالوا إنَّه ممتنع والمتكلمون قالوا إنَّه ممكن (الجرجانى: التعريفات، صـ١٠٠) ويشمل هذا المعنى الخلاء الذى لا يتناهى وهو الخلاء خارج العالم، والخلاء الذى بين الأجسام الذى يصلح أنْ يشغله جسم لكنه الآن خال من المشاغل يُسمى أيضاً بالمكان.وهو بهذا المعنى جوهر، وأنكر ديكارت فكرة الخلاء وانتهت من الفيزياء الحديثة وحلت محلها فكرة مجالات القوى (عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى، صـ١١٤، والمعجم الفلسفى، جميل صليبا، ج"١" صـ٥٣٧).

سقراط:

أما سقراط "٤٧٠ق.م" فنادى بالحتمية العقلية التى ترى أنَّ الإنسان متى عرف الخير لابد أنَّ يفعله حتماً، فسقراط يستبعد فكرة الحرية وحرية الإرادة، فالحرية بمعنى أنك تملك القدرة على إحداث وفعل ما تريد من أشياء، أما حرية الإرادة فتعنى امتلاك القدرة الحرة على إرادة شئ ما(١).

حتمية سقراط تعنى أنَّ كل أفعال الإنسان من إملاء عقله، ولا تأثير للشهوة عليها إذا كان الإنسان يعرف الخير معرفة يقينية، وهى أيضاً حتمية لاهوتية تقول بأن كل الأحداث والأفعال تجرى في الكون بتدبير إلهى عقلى كلى، ولا تعارض بين الحتميتين حيث الحتمية العقلية ترتد في نهاية الأمر إلى حتمية لاهوتية لأن كل شئ من عند الإله حتى العقل.

فهى إذن حتمية خيالية تجعل كل فعل يصدر من الإنسان من عقله وإهمال شديد للحواس الأخرى، فهى حتمية باطنة (٢).

كما وردت أيضاً فكرة الضرورة عند أفلاطون "٤٢٧ق.م" في نظريته عن العالم الطبيعى الحسى، وضرورة القول بصانع إلهى، وأن يكون كل ما في الكون صادر عن عقل إلهى، وأن العقل هو ملك هذا الكون، فهو علة وجود عناصر الموجودات الرئيسة، وهو الصانع المنظم لكل شئ إذ يرى في الكون علة عاقلة مدبرة. فكان ذلك من أفلاطون تمهيداً لفكرة العلة، والربط بين العلة والمعلول أو بين العقل والمادة(٣).

فأفلاطون يقول بالحتمية غير الصارمة بحيث أعطى للإنسان إرادة حرة في العالم على الفعل والقول بسيادة قانون العلية في الوجود سيادة كاملة (٤).

---

(١) راجع محمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، صـ١٩ بالهامش.
(٢) المرجع السابق، صـ٩٦.
(٣) راجع: أبو ريان: تاريخ الفكر، صـ٢١٨-٢١٩.والنشار، نشأة الفكر، ج"١" صـ١٦٦، والشهر ستانى، ج"٢" صـ٤٠٥-٤١١.
(٤) محمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، صـ١٥٧.

وقد رفض أفلاطون بشدة فكرة المصادفة في الوجود التى قال بها من سبقه، حيث يؤكد على العلية في الكون وأن كل حدث لابد له من علة، وكان مثال الخير عنده هو علة العلل، وإلى جانب مثال الخير يضع أفلاطون قوة أخرى في هذا العالم هي قوة الضرورة المادية.

فإذن هناك لدى أفلاطون نوعان من العلل: الأولى: العلل الضرورية " الإله الصانع " وهى الضرورة المطلقة.

والثانية: العلل المساعدة " الضرورة الافتراضية " ومنهما ينشأ الوجود على أفضل صورة ممكنة [١].

أرسطو:

أما المعلم الأول " أرسطو طاليس " "٣٨٥ق.م" فقد تغيرت الفكرة عنده تماماً، حيث أسند كل ما هو موجود من تغيرات في الكون إلى فكرة " العلة " وهى النظرية التى اشتهر بها،وعنه أخذ كثير من فلاسفة العصور الوسطى والإسلامية والحديثة.

فعن طريق العلة يحاول أرسطو جاهداً أنْ يفسر العناصر الميتافيزيقية المسببة للتغيرات المختلفة في الكائنات [٢].

ويرى الله محيط بالعالم ليحركه كعلة فاعلية وعلة غائية لحركة العالم فهو المحرك الأول وواجب الوجود عنده والله عنده منزه عن الحركة [٣].

والعلة الأولى عنده علة تؤثر ولا تتأثر وتخضع الحركات لناموسها، ولا تخضع هي لتلك الحركات، والمحرك الأول غير متحرك لا بالذات ولا بالعرض [٤].

---

(١) المرجع السابق، صـ١٦٤-١٦٧.
(٢) محمد بيصار: الفلسفة اليونانية، صـ١٢٥.
(٣) انظر للمزيد: الشهر ستانى: الملل والنحل، ج"٢" صـ٤٤٤-٤٤٦.
(٤) المرجع السابق، صـ٤٥٧ بالهامش.

ثم يجعل أرسطو من الصدفة علة ولكنها عرضية فيفرق بينها وبين الضرورة، حيث يرى أنَّ الحوادث والوقائع التى تحصل دائماً وفى الغالب بنفس الطريقة لا يمكن أنْ نقول عنها أنها تحدث صدفة، بل الحقيقة أنها تحدث بالضرورة. أما ما يحصل نادراً أو استثناءاً فهى الصدفة(١).

وأما الاتفاق فيحدث لما لا اختيار له من الأمور الطبيعية، كالجماد، ومن الكائنات الحية كالحيوان والطفل. وهى أيضاً علة عرضية تحصل استثناءاً(٢).

ويذكر أرسطو في كتابه " علم الطبيعة ": بأن الطبيعة (٣) تعمل دائماً لغاية ملحوظة ومن أجل أنها منظمة في أكثر الأحوال. فهى ليست خاضعة إلى قوة عمياء فليست خاضعة للضرورة. وأن الضرورى مهما فكر فيه ليس له في الأشياء وجود مطلق إلا مشروطاً بوجه ما، أى أنه متى قبلت مقدمات معينة فينتج عنها بالضرورة نتائج معينة وليس في الطبيعة مصادفة واتفاق وكل ما يسمى عند العامة بذلك فهى ما يغيب عن إدراكنا(٤).

وحينئذ يكون معنى الصدفة والاتفاق عند أرسطو: التقاء علل إرادية أو طبيعية من حيث لم يقصد أَنْ تلتقى. وترجع الصدفة والاتفاق إلى حالة من حالات العلية التى هي مصدر الحركة والتغير في العالم(٥).

---

(١) أرسطو طاليس: علم الطبيعة، صـ١٣٧، ١٣٨.
(٢) أبو ريان: تاريخ الفكر، صـ٨٢.
(٣) الطبيعة عند أرسطو: مبدأ أول وعلة أولى بالذات لحركة ما بالذات أو سكون بالذات (انظر: علم الطبيعة لأرسطو، صـ١٢٣، ج"١") وقيل في التعريفات للجرجانى: الطبيعة هي القوة السارية في الأجسام التى يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعى " التعريفات، صـ١٥٣، ١٥٤) وقيل هى: الوجود كله فهى العالم وكل ما سوى الله تعالى.
(إمام الحرمين عبد الملك الجوينى: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق د/فوقية حسين محمود، المؤسسة العامة للتأليف، القاهرة، ط"١" ١٩٦٥م، صـ٧٦).
(٤) أرسطو: علم الطبيعة ج"١"، صـ١٩، ٢٠.
(٥) المرجع السابق، صـ١٥٠، ١٥١.

فأرسطو إذن انفرد عن سابقيه برفض فكرة الضرورة، وأن الأشياء تحدث آلياً بدون غاية ؛ حيث هو قول لا يتفق مع الواقع الطبيعى حيث التغيرات في الطبيعة، والطبيعة علة تفعل لغاية [١].

ويقول أيضاً: الضرورة بالنسبة للأشياء المادية ضرورة شرطية، وشرطها الغاية التى من أجلها يتم الفعل.والضرورة في الرياضيات وفى الأشياء الطبيعية من هذا النوع[٢].

أخلص من هذا بأن أرسطو يقيم الضرورة الغائية مكان الضرورة الميكانيكية سواء بالنسبة للإنسان أو لغيره [٣].

وقول أرسطو أنه عد العلل الأربع عللاً حقيقية ثابتة دائمة، وعد المصادفة والضرورة في العالم علة افتراضية عرضية، فهى نوع من الاقتران العرضى بين معلولات وكل معلول منها هو نتيجة مترتبة على علته المستقلة الخاصة به[٤].

وهكذا يؤكد أرسطو على احتمالية وجود أحداث في الكون غير معلولة لعلة ظاهرة ومعروفة لنا،وإنما تكون بشكل غير متوقع. فلقد رفض أرسطو الأخذ بالآلية المادية، والحتمية الصارمة لدى السابقين عليه، وأقام بدلاً منها غائية عقلية واعية.

ويرى في كتابه البرهان أنَّ العلل عن طريق الفاعل متقدمة على المعلولات في الوجود بالزمان، أما عن طريق الغاية فهي متأخرة بالزمان في الوجود عن النتيجة، وليس بمانع أنْ تجتمع في شئ واحد[٥].

---

(١) أرسطو: علم الطبيعة ج"١"، صـ١٤٦، ١٤٧.
(٢) المرجع السابق، صـ١٥٢.
(٣) أبو ريان: تاريخ الفكر، صـ٨٦.
(٤) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، صـ٣٣٨.
(٥) ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان لأرسطو، تحقيق محمود قاسم، راجعه تشارلس بترورث، وأحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢م، ج"٥"، مركز البحوث الأمريكى بمصر صـ١٥٨، ١٥٩.

ويعتقد أرسطو أنَّ الطباع كثيراً ما تستعمل الأمور الضرورية في منفعة ما إذا أمكنها ذلك، ذلك أنَّ الطبيعة تقصد بفعلها غاية، وسبب تلك الغاية شيء لزم من الضرورة(١).

أبيقور:

وعلى عكس أرسطو يرجع " أبيقور " "٣٤١ق.م" في تفسيره للطبيعة إلى المذهب الذرى عند ديموقيريطس، حيث التفسير الآلى للطبيعة، وأن نشأة الأشياء من اجتماع الذرات وفسادها من افتراق الذرات.

وتقوم فكرة أبيقور أصلاً على رفض تأثير القوى الخارقة للطبيعة في مجرى حوادث هذا العالم الذى نعيش فيه، كما ينكر كون الاتفاق علة في الأشخاص أو الزمان أو المكان(٢).

ولكى يفسر إمكان اجتماع الذرات من أجل تكوين الأجسام، افترض أنَّ في الذرات قدرة خاصة على الانحراف عن مسقطها الطبيعى، وعن طريق هذا الانحراف تجتمع وتتكون. وقد اضطر أبيقور إلى القول بهذا الانحراف حتى يرفض فكرة وجود جبرية آلية في الطبيعة ويقرر أبيقور أنَّ هذا الانحراف يكون بفعل الصدفة البحتية، ومن ثَمْ فإن أبيقور يرفض جبرية ديمقريطس المطلقة، ويسلم بالحدوث الاتفاقى أى بإمكان وجود معلول بدون علة، وحتى يدافع أبيقور عن الحرية الإنسانية وإخراجها من مجال الجبرية الآلية الطبيعية بحيث يمكن ألا تقع الأفعال الإرادية نتيجة لعلل سابقة عليها، الأمر الذى سيكون من شأنه القضاء على الحرية.

وكون هذا الانحراف صادر عن طبيعة الذرات نفسها لا بطريقة ضرورية فهى تلقائية(٣)

---

(١) المرجع السابق صـ١٥٩.

(٢) أبو ريان، صـ٢٦٢، والنشار: نشأة الفكر، صـ١٦٨، ١٦٩ ج"١".

(٣) أبو ريان: تاريخ الفكر، صـ٢٦٤، وزكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، صـ٤٥، وعبدالرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ط"٥" ١٩٧٩م، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، لبنان، صـ٥٥-٥٧.

ولقد جاءت هذه الفكرة من أبيقور متوافقة مع نظريته الأخلاقية في الإرادة الإنسانية ورفض الجبرية الآلية في الطبيعة، حتى أنه قال إنَّ الإرادة الإنسانية – على حد تعبيره– قادرة أنْ تفلت من طائلة القضاء والقدر(١).

فأبيقور إذن يهاجم بشدة الحتمية الطبيعية، وكذلك اللاهوتية، وينكر وجود أى مصادفة في العالم، بل وأيضاً الحتمية المنطقية، وسلب اليقين والحتمية والضرورة عن القضايا المستقبلية، ويتمسك فقط بمبدأ حرية الإرادة الإنسانية من تدخل أى علل خارجية "طبيعية أو إلهية " ويقتصر الفعل البشرى على علة العقل الإنسانى وحده، وهو في نظره طوق النجاة للخروج بالإنسان من الحتمية المفضية إلى الشلل ؛ وذلك لكى يحمى الإنسان من المخاوف والقلق ويعيش في سعادة(٢). وهذه هي اللذة التى قصدها أبيقور في فلسفته فكانت فلسفته آخر فلسفة في العصر القديم استطاعت الوصول إلى اللاحتمية وحلت معضلة الحرية حلاً معجزاً، والذى دفعه إلى ذلك المجتمع الذى كان يعيش فيه حيث الاستبداد السياسى وتكميم الحريات الفردية، فالفيلسوف دائماً ابن بيئته يؤثر ويتأثر بها.

الرواقيون:

وعلى النقيض يأتى الرواقيون(٣)ويقولون بعكس ما قال به أبيقور، فالرواقيون ينسبون إلى الفرد حرية باطنة هي التى تنقذه من ضربات الحظ، وعوارض

(١) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، صـ٤٦.
ويلاحظ أنه كان للقدر في ديانة الإغريق القديمة آلهة، يقسمن للإنسان نصيبه وقدره من الحياة تسمى الباركات (راجع للمزيد: يمنى طريف الخولى: العلم والاغتراب والحرية، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٧م . صـ٦٥–٩٦، وب.كوملان: الأساطير الأغريقية والرومانية ترجمة – أحمد رضا محمد، ومراجعة محمود خليل النحاس،الهيئة العامة للكتاب،القاهرة ١٩٩٢م،صـ٧١–٧٣.

(٢) محمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، صـ٣٩٣–٣٩٧.

(٣) هم أصحاب المظال أو الرواق سموا بذلك لأنهم كانوا يتعلمون في رواق هيكل بمدينة أثينا، ومنهم كرسفس وكليانتس.اتجهوا بالفلسفة وجهة عملية روحية أخلاقية هدفها بلوغ السعادة (انظر: الملل والنحل، ج"٢" صـ٤٤، والنشار: نشأة الفكر، صـ١٧١).

الصدفة، وأن الإنسان لا يملك أنْ يغير شيئاً من مصيره،والقدر في نظرهم هو القانون الكلى الشامل(١)

ويرون أنه ليس شيئاً من الحيوان باطلاً ولا بالاتفاق، ولكن بعلة ما صانعة له، أى لكل معلول علة، فعلة الأشياء الظاهرة المعلولة هو الله تعالى(٢).

ويذهب الرواقيون إلى القول بأنّ هناك ضرورة مطلقة وارتباط ضرورى بين العلل والمعلولات يفرض نفسه على الحوادث وهو ما يسمونه " بالقدر " وبالعناية الإلهية، وأن الارتباط الوثيق بين الأشياء هو الذى يجعل في العالم وحده ونظاماً وأساساً للمعقولية التى يبنى عليها كمال الوجود وبهاؤه، والإرادة الإنسانية تخضع لهذه الحتمية المطلقة، فالفرد حر في أفعاله ؛ لأن رغباته هي التى تحدد فعله، وهو حر في أنْ يفعل ما رسمه له القدر ولكنه سيفعل حتماً ما رسمه له القدر رغم كل الظروف(٣).

إذن الحرية عندهم هي الضرورة، فقد حاولوا التوفيق بين الحرية والضرورة ولكنهم انتهوا إلى جعل الضرورة أصلا للأشياء، بدلاً من أنْ يخضعوا الضرورة نفسها للحرية.

فالضرورة تظل قسراً وعبودية طالماً بقيت خارجة عن العقل بمعنى أنَّ العقل لم يستطيع أنْ يتقبلها، وأما إذا توصل إلى فهم قانون الأشياء أو الضرورة الكامنة في الطبيعة، فإنه لن يكون عندئذ عبداً أسيراً، بل سيكون له دور فعال في الطبيعة ؛ لأنه سيصبح حراً كالله نفسه.

إذن الحرية عندهم ليست سوى الضرورة نفسها(٤).

(١) أبو ريان: تاريخ الفكر، صـ٢٨٦، وزكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، صـ٤٧.
(٢) النشار: نشأة الفكر، صـ١٧٤.
(٣) أبو ريان: تاريخ الفكر، صـ٢٨٦.
(٤) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، صـ٤٧.

فالرواقية قالوا بعلة قاهرة غير مغلوبة، وبأن البخت هو الضرورة وهو تسلسل علل مرتبة، أى أنَّ البخت هو نظام العلل يعنى ترتيبها وما يتبع ترتيبها، ويعنون بالبخت تلك القوة الروحانية التى تدبر الكل [١].

ويقولون في الاتفاق أنه: علة غير معروفة عند الأفكار الإنسانية، وذلك إنَّ المكونات منها ما هو بالضرورة، ومنها ما هو بالبخت، ومنها ما هو باختيار،ومنها ما هو بالاتفاق، ومنها ما هو بذاته فقط[٢].

فالحتمية عند الرواقيين حتمية لاهوتية لا طبيعية أعطيت معنى الجبرية، وأن القدر الإلهى هو الذى يتحكم في مجرى الأحداث الكونية.

فالرواقية نظروا إلى قانون العلية على أنه القانون الطبيعى السارى بشكل حتمى وعام في الكون كله، فكان الرواقيون بذلك أول من ربطوا كل حدث بنوع من الضرورة "الاطراد" الدائم الأبدى الذى لا استثناء فيه، وكل حدث يتكرر حتماً وكلما تكرر، تكرر ظهور علته حتماً، وتوسعوا في العلل، فهناك علل مكتفية بذاتها، وهناك علل رابطة، فجعلوا العلية الكونية مرادفة لقانون القدر، فالقدر عندهم: سلسلة العلل المتعاقبة وأنها الحتمية العلية المرادفة للقدر والضرورة[٣].

ولذا حاول " خرسبس أوكريفس ": أحد فلاسفتهم أنَّ يوفق بين قضية القضاء والقدر، وبين فكرة المسؤولية والحرية الخلقية.

فقال: إنَّ القضاء المحتوم إنما هو العلل الثانية، أما ميولنا فهى العلل الأولى [٤].

فالعالم في نظرهم مسير لا مخير بالعقل والحكمة بنظام وقانون ثابت حتمى قانون العلة والمعلول والسبب والمسبب[٥].

(١) النشار: نشأة الفكر، صـ١٧٦.
(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.
(٣) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، صـ٩٧.
(٤) الشهرستانى: الملل والنحل ج"٢"، صـ٤٤٠ بالهامش.
(٥) المرجع السابق، صـ٤٤٣ بالهامش.

وهكذا تصور الرواقيون كل ما في الكون حتى الإنسان لا حرية له ولا اختيار مجبور ومحتوم عليه بقدر إلهى ضرورى لا يخرج عنه كل شئ، حيث الضرورة تشمل القضاء والقدر أو الجبرية، بمعنى وجود علة كونية شاملة تحقق إرادتها دون إرادة الإنسان، وحتمية بمعنى أنَّ كل فعل إنسانى محدد بما سبقه من أحداث، وما تقدمه من أفعال فسيولوجية أو سيكولوجية(١).

أفلوطين:

أما الشيخ اليونانى " أفلوطين "٢٠٥م" وتوفى عام "٢٧٠م" فقد هاجم المادية الذرية لدى ديمقريطس وأبيقور بحجة أنها لا تفسر لنا كيفية حدوث الأنشطة العقلية والنفسية، وأيضاً بأنها غير منتظمة فكيف تولد النظام والعقل والنفس وبأنها لا تتناسب مع الطبيعة الإنسانية.

فقد رفض الحتمية الصارمة لأنها في رأيه تقضى على الشخصية وعلى الحرية، وتكون تصرفاتنا عمياء (٢).

وهو يذهب إلى أنَّ الكون قد انبثق من الله تعالى انبثاقاً طبيعياً بحكم الضرورة، ولكن ليس في هذه الضرورة أى معنى من معانى الاضطرار والإلزام، وليس في الخلق معنى الحدوث(٣).

وهذا الموقف من أفلوطين يرجع إلى تأثره الشديد بفلاسفة الشرق مما ساعده على إخراج فلسفة يونانية ودينية.

وخلاصة القول بعد تتبع فكرة الضرورة في الفلسفة اليونانية أنَّ اليونانيين افترقوا واختلفوا في تناول فكرة الضرورة أو الحتمية، فهناك من جعلها حتمية أى بفعل قانون الطبيعة الصارم، الذى لا يملك الإنسان حياله شئياً. ومنهم من جعلها حتمية إلهية باطنة عقلية وهى أيضاً علة مسيطرة على الإنسان ومحتوم

(١) زكريا إبراهيم، الحرية، صـ ٤٨.
(٢) محمود مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية، صـ٢٤٤.
(٣) الشهرستانى: الملل والنحل ج"٢"، صـ٤٨٠ بالهامش.

بها وهناك من تناول مفهومى الصدفة والضرورة بتداخل وترادف وبين الحرية والضرورة أيضاً.

وهناك من يرفض الضرورة تماماً وينادى بالحرية، ومن نادى بالحتمية الذرية الآلية. ومن نادى بالعليّة في الكون.

والحقيقة أنَّ فكرة الحتمية الصارمة في الكون تصطدم بمشاعر الإنسان وأحاسيسه وحريته، ومسؤوليته عن أفعاله، ومحاسبته على كل تصرفاته وتصطدم بالواقع، ولكن جاءت أقوال الفلاسفة اليونان صدى وأثر للظروف السياسية والاجتماعية والفكرية التى كان يعيشها الفلاسفة آنذاك، ومعلوم جيداً الأثر الذى تحدثه البيئة في فكر الفليسوف.

فالفلسفة ما هي إلا تعبير عن نفس وحياة الفيلسوف الخاصة.

لم ينته الكلام عن الضرورة عند اليونان فقط بل امتد الأمر إلى العصر الوسيط[1]. حيث الفلسفة المسيحية فكانت هذه المسألة مدار الأخذ والرد عندهم أيضاً فمنهم من أخذ ومنهم من لم يأخذ، فقد ساد في العصر الوسيط تيار الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، وحيث إنَّ الفكر الفلسفى سلسلة متصلة الحلقات يؤثر السابق فيها في اللاحق، وفلسفة العصور الوسطى حلقة من حلقات التاريخ الفلسفى العام، وهؤلاء الفلاسفة أرادوا من تلك الفلسفة أنْ تكون خادمة للدين، وحيث إنَّ الفلسفة تُعد بمثابة المرآة التى تنعكس عليها كل أحداث العصر الذى توجد فيه، وقد انطبق ذلك على الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط بدرجة كبيرة فحينما كانت أوربا تعانى من عدم الاستقرار بسبب غارات البرابرة، وبسبب

(١) فلسفة العصور الوسطى تشمل: الفلسفة الإسلامية واليهودية والمسيحية، وهى تبدأ من الناحية التاريخية بسقوط الإمبراطورية الرومانية سنة ٣٩٥م، وقيل ٤٧٦م، وتنتهى بسقوط القسطنطينية سنة ١٤٥٣، ولقد اصطلح غالبية العلماء على تسمية هذه العصور باسم العصور المظلمة نظراً للحالة الاجتماعية والفكرية والدينية التى كانت موجودة آنذاك حيث النظام الطبقى والحجر على العقول واضطهاد رجال الدين الكنسى للعلماء وما إلى ذلك.(راجع للمزيد: عوض الله حجازى: تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ١٢، و د/محمود حمدى زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، صـ٨، طـ"٢" ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة).

سيطرة رجال الدين الكنسى على مقاليد الفكر، كانت الفلسفة محصورة في نطاق ضيق والإنتاج الفلسفى فيها كان ضعيفاً.

وفكرة الضرورة ظهرت في فلسفة القديس " أوغسطين "[١]، حيث ربط في فلسفته بين قضية الألوهية وقضية العالم ارتباطاً وثيقاً، حيث انتهى القول بأن الله تعالى حين خلق العالم فقد جعله منتظماً متناسب الأجزاء، وهو محكم، وهذا العالم محكوم بالقوانين الرياضية، وإن الموجودات تستند في وجودها إلى علة عاقلة مدبرة، ومعنى ذلك أنه يرى أنَّ علة وجود العالم ليست هي المادة، بل القوة العاقلة المتمثلة في الخلق الإلهى لهذا العالم من العدم. وهو يؤكد على أخطاء من زعم أنَّ العالم قديم أو أنَّه قد صدر عن الله عن طريق الضرورة، لأن هذا القول يؤدى إلى أمر مستحيل وهو أنْ تتجزأ الذات الإلهية، وهذا يتنافى مع ما وصف به الله من قِبل أوغسطين بأنه بسيط وثابت وقديم [٢].

وهو يصف كيفية خلق الله للأشياء بأنه تعالى خير ومريد وعاقل، فالعالم لم يوجد تبعاً لضرورة قاهرة، وإنما وجد لأن الله خير والخير لا يفعل إلا الخير، والوجود خير من العدم، ولهذا أوجد العالم، فالعالم من حيث وجوده فيض من خيره، وأن الضرورة لا تنسب إلى الله تعالى من حيث إيجاده العالم، وإنما حيث أوجده بإرادته، وكل إرادة تستلزم بالضرورة عقلاً حيث النظام في العالم [٣].

(١) ولد في مدينة " طاجست " بالجزائر سنة "٣٥٤م" وكان قديساً وراهباً وأسقفاً، توفى عام ٤٣٠م (انظر: عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ط"٢" مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٦٩م، صـ١٦-٢٠).

(٢) عبدالرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، صـ٢٩، وجمال الدين عفيفى: أضواء على الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ط "٢" ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، صـ٤٥.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم بيروت، لبنان، صـ٢٢.

ويثبت أوغسطين للإنسان حرية وإرادة في اختيار فعله، وأن الخير من الله تعالى صادر من فيضه، أما الشر فمن المخلوق لا الخالق ويكون ذلك نتيجة مخالفة الإنسان للقوانين الإلهية [١].

إذن أوغسطين يؤمن بفعل الله تعالى في الخلق بالإرادة الحرة وبدون علة ولا مادة ويرفض الضرورة في فعله تعالى وفى فعل الإنسان أيضاً فهو في فلسفته يؤكد على الحرية.

ويتابع أوغسطين الفيلسوف " توما الأكوينى "[٢] الذى أكد على ضرورة وجود علة خالقة للموجودات فيقول بنظام العلية في الكون " علية دينية " مثل أوغسطين بمعنى الخلق أى أنَّ الله تعالى هو العلة الأولى للخلق من العدم، لا الخلق الطبيعى [٣].

فالله تعالى عند " توما " علة فاعلية غائية وفعله بالإرادة المطلقة، وللإنسان إرادة حرة محدودة ومقيدة من قبل في القضاء المكتوب، فالإرادة هي التى تخصص الفعل الإنسانى دون غيره، وهذا التخصيص بالعقل.

وهكذا يتفق توما الأكوينى مع أوغسطين في رفض الضرورة الطبيعية[٤].

ولا أريد أنْ أفصل كثيراً حتى لا يطول بى البحث، ولكن ما أريد أنْ أوضحه أنَّ الفكرة لم تقتصر عند هذا الحد بل امتدت إلى داخل المجتمع الإسلامى، والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، حيث وجد صداها لدى كبار علماء الكلام، وأكبر المدارس الكلامية: المدرسة الاعتزالية والمدرسة الأشعرية، حيث أدلت كل منهما بدلوها في تلك المسألة من خلال الأصول الفكرية والمذهبية لدى كل

(١) المرجع السابق، صـ٣٨، وعبده فراج: معالم الفكر الفلسفى في العصور الوسطى، طـ"١" الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م، صـ٣٢.
(٢) ولد بالقرب من نابولى عام ١٢٢٥ وتوفى عام ١٢٧٤ بدير قوسا (انظر: جمال عفيفى، أضواء على الفلسفة الأوربية، صـ١٤٦-١٤٨).
(٣) عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، صـ١٥٥.
(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية، صـ١٢٥، وجمال عفيفى: أضواء على الفلسفة، صـ١٦٤-١٧٦.

فريق، فالمعتزلة أخذت بمبدأ الحرية الإنسانية والقول بالضرورة والحتمية والعلّية في الكون. بينما الأشاعرة ذهبوا إلى عكس ذلك تماماً حيث رفضوا الضرورة والحتمية والعلّية في الكون وقالوا بالطبيعة والاعتياد في الموجودات.

وهذا ما سوف أوضحه تفصيلاً إنَّ شاء الله تعالى بالبحث، وموقف وأدلة كل فريق، والسبب الذى دعاه إلى اتخاذ هذا الرأى.

ومن الواجب علىّ قبل الخوض في بيان هذا الاختلاف – إنصافاً للحق – التأكيد على أنَّ كلا الفريقين كان على صواب حيث إنَّ الاختلاف كان من المنطلق الإيمانى الإسلامى، وموافقاً لعقيدة وجوب الإيمان بالقضاء والقدر، الذى هو من جملة أفعال الله تعالى. ولكن كل فريق عبر بألفاظ وعبارات تتناسب مع مذهبه وفكره.

وفى العصر الحديث أصبح التصور العلمى للكون مرادفاً لتصور خضوعه للحتمية الشاملة، والإيمان بالعلم، والعلاقات المطلقة الضرورية القائمة بين الأشياء في كل الظواهر، والعلم ذاته ليس سوى حتمية ظروف الظاهرة " الحتمية العلمية " موضوع الدراسة.

فانقسم الفلاسفة في العصر الحديث حيال فكرة الضرورة، فمنهم من أخذ بها ونادى بالضرورة الحتمية، ومنهم من يؤمن بالحرية المطلقة، ومنهم من قال بالعادة الذهنية متأثراً بالفلاسفة المسلمين، ومنهم من قال بالصدفة والاتفاق.

وهكذا تطورت الفكرة وتلاقت الآراء في كل عصر، وكلٌ أخذ ينظر في القضية بتصوره الشخصى وحسب عقيدته، هل كل العالم محكوم بقوانين حتمية صارمة لا تتخلف، وبفعل قوى طبيعية لا مجال للتأثير فيها. أم أنَّ هناك مجالاً لخرق هذه القوى وإحداث تغير وتطوير في الكون هل العلم الحديث استطاع أنْ يجيب للإنسان عن كل تلك التساؤلات وينقله من الضرورة إلى الحرية، أم أنَّ الإنسان مازال في حيرة من أمره في عصر الفضاء والتكنولوجيا، فهى مشكلة مؤرقة للأذهان، ومحيرة في كل عصر، ولا يوجد لها مفهومٌ مستقرٌ ومتعارفٌ عليه.

وهذا ما سوف أحاول كشفه وتوضيحه بحول الله وقوته إنَّ شاء الله تعالى في الصفحات الآتية:

الفصل الثالث

فكرة الضرورة عند المتكلمين

ويحتوى الفصل على ما يلى:

أولاً: المعتزلة وأخص منهم بالذكر (العلاف – النظام – معمر – القاضي عبدالجبار)

ثانياً: الأشاعرة وأخص منهم (الأشعري – الباقلانى – الجوينى – الغزالي – الرازى – الإيجى – ابن رشد)

أولاً: فكرة الضرورة عند رجال المعتزلة

لا شك في أنَّ المعتزلة قد أدوا للفكر الإسلامى خدمات جليلة، حين وقفوا يستخدمون الحجج العقلية في الدفاع عن الدين في براعة فائقة ضد التيارات الخارجية والداخلية التى لا تؤمن بالإسلام، واستطاعوا بحذق تام أنْ يكونوا لأنفسهم أنصاراً ومؤيدين لآرائهم ومعتقداتهم.

[١] أبو الهذيل العلاف:

وقد أبلى المعتزلة في هذه المسألة بلاءًا حسناً، واجتهدوا فيها وكانت لهم الآراء العقلية التى تناسب مذهبهم وفكرهم. فها هو ذا فيلسوف المعتزلة الأول (أبوالهذيل العلاف)[١] ينفرد بمذهب خالف به علماء المعتزلة وهو القول بنظرية " الجزء الذى لا يتجزأ " أو ما يسمى قديماً عند اليونان بمذهب الذرة، وسماها المسلمون بالجوهر الفرد[٢].

ويعد العلاف أول فيلسوف مسلم حاول حل المشكلة الطبيعية، ولكن في ميدان عمل القدرة الإلهية، في محيط أهم مقدور لها وهو العالم.

والذى رآه متغيراً غير ثابت، فعالج مشكلة التغير بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ أو المذهب الذرى[٣]. وأن مصدر الذرات هو الله سبحانه وتعالى، الذى يخلق الذرات

---

(١) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدى نسبة إلى عبد القيس ولد سنة "١٣٥هـ-٧٥٢م" وتوفى "٢٢٦هـ-٨٤٠م" (انظر: البغدادى: الفرق بين الفرق، صـ١٣٤، الشهرستانى: الملل والنحل ج"١" صـ٤٤، وطبقات المعتزلة، صـ٤٤-٤٨).

(٢) مصطلح " جوهر " يونانى الأصل ثم عرب واستخدمه الفلاسفة الإسلاميون، ووضعوا له المفاهيم والعبارات التى تتفق مع مبادئهم، ولكنه ليس بالفعل هو المصطلح المسمى بالجوهر الفرد عند المتكلمين، وكلمة جوهر قيل ما له حيز أو القائم بالذات، والجوهر الفرد هو المتحيز الذى لا يقبل القسمة أصلاً (راجع: الباقلانى: الإنصاف، صـ١٦، تحقيق:محمد زاهد الكوثرى، طـ "١" سنة ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، المكتبة الأزهرية للتراث، والبهنسى رزق: نظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بمسألة قدم العالم وحدوثه، بحث بمجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة، العدد التاسع ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م ج"٢"، صـ١٤١٥-١٤٢٧.

(٣) الجزء الذى لا يتجزأ هو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة أصلاً لا بحسب الخارج، ولا بحسب الوهم أو الغرض العقلى، تتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض كما هو مذهب المتكلمين، وهناك الجزئى الحقيقى وهو ما يمنع نفس تصوره من وقوع= = الشركة، وهناك الجزئى الإضافى وهو عبارة عن كل أخص تحت الأعم كالإنسان

ثم يتدخل في العالم لكى يقوم هو بتحريكها وتسكينها، كل ذلك خاضع للإرادة الإلهية والعلم الإلهى والقدرة الإلهية المحيطة بكل شئ. أى فرع عن فكرة الإرادة الإلهية من حيث هي إرادة موجدة، وفكرة القدرة الإلهية بمعنى إذا كان الله قادراً على كل شئ فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهى إلى مقدار لا تأليف فيه، ولا اجتماع قط، أى ينتهى إلى جزء لا ينقسم. وفرع عن العلم الإلهى إذ إنَّ العلم الإلهى يحيط بالموجودات إحاطة شاملة، ولا تكون الإحاطة الشاملة إلا بموجود متناه، ولا يكون موجوداً متناه إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ(١) والمعرفة تحدث عند أبى الهذيل عن طريق التولد – وكافة المعتزلة يقولون بالتولد– ويعد العلاف أول من تكلم من المعتزلة في التولد، ويقال إنه بشر بن المعتمر ،ويقصد بالتولد عند المعتزلة: أنْ يصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر، كالألم الحادث عن الضرب، فالفعل المتولد وهو الألم غير مباشر فضلاً عن أنه إرادى، وكحركة المفتاح بحركة اليد، ويقصد بالتولد العلية أو السببية(٢).

ولا شك أنَّ فكرة التولد قائمة على العلية، بمعنى أنها تبحث عن علاقة السبب بالمسبب.

وقد ذهب العلاف إلى أنَّ كل ما تولد عن فعله –أى الإنسان– مما تعلم كيفيته فهو فعله، وزعم أنه قد يفعل في نفسه وفى غيره بسبب يحدثه في نفسه، فأما

بالنسبة للحيوان،وهو أعم من الجزئى الحقيقى فجزء الشئ ما يتركب ذلك الشئ منه ومن غيره (التعريفات للجرجانى، صـ٧٥، والمعجم الفلسفى عبد المنعم الحنفى صـ٨١).

(١) النشار: نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، ج"١" صـ٤٧١–٤٧٤.

(٢) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين " المعتزلة والأشاعرة " ج"١" صـ١٩٧، دار العلم للملايين، طـ"٣"، ١٩٨٢م، محمد عبد الفضيل محمد عبد العزيز القوصى: العلية ومشكلاتها في الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير بجامعة الأزهر كلية أصول الدين القاهرة، ١٣٨٩هـ–١٩٦٩م، صـ١٠١، ومحمد إبراهيم الفيومى: المعتزلة تكوين العقل العربى، صـ٢١٣، القاهرة، دار الفكر العربى، ط"١" ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م، ومذهب التوليد في الفلسفة الحديثة يرادف مذهب التجريب .

اللذة والطعوم والروائح والبرودة والحرارة فهى فعل الله سبحانه وتعالى وليس توليداً [١].

هذا وقضية التوليد هذه محصورة داخل أفعال العباد لا تتعداها إلى الأفعال الإلهية، بل جميع أفعاله تعالى مباشرة من غير توسط سبب[٢].

ومما ينبغى الانتباه إليه أنَّ نظرية الجزء الذى لا يتجزأ عند العلاف تختلف تماماً عن نظرية ديمقريطس الذرية، حيث إنَّ ذرية ديمقريطس آلية بحتة. أما العلاف فمصدر الذرات هو الله سبحانه حيث هو الذى يقوم بتحريكها وسكونها وتجميعها وتفريقها بكلمة كن[٣].

وفكرة التولد هذه تقوم على مبدأين: المبدأ الأول: حرية الإرادة الإنسانية بمعنى ليس لله تعالى قدرة فاعلة فيما للعبد فيه فعل، أى أنهم –أى المعتزلة – جعلوا الأسباب متصلة بمسبباتها.

والمبدأ الثانى: العلية أى الصلة بين العلة والمعلول، فوجود العلة دليل على وجود المعلول وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها (الأسباب موجبة لمسبباتها) وتتحقق فيها قانون الترابط العلىّ بين الحركتين، وتولد إحداهما عن الأخرى تولداً لازماً، إذاً العلة وصف ذاتى لا يتوقف على جعل جاعل، فهى مؤثرة بذاتها وموجبة بذاتها[٤].

[٢] النظام:

وقد كانت وجهة نظر الفيلسوف الثانى للمعتزلة وهو " النظام "[٥].

---

(١) المراجع السابقة.

(٢) الإيجى: المواقف في علم الكلام، ج"٨" صـ١٥٩، القاهرة، مطبعة السعادة لسنة ١٣٥٧هـ

(٣) النشار: نشأة الفكرة، ج"١" صـ٤٧٣.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج"٢"، صـ٤١٣، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، ط"١" القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م.

(٥) هو إبراهيم بن هانئ البصرى المعروف بالنظام، ويكنى أبا إسحاق ولد سنة ١٨٥هـ، وتوفى عام ٢٣١هـ (راجع الملل والنحل، للشهرستانى، ج"١"، صـ٤٧، والفرق بين الفرق صـ٧٩)

مخالفة تماماً لنظرية العلاف السابقة، حيث كان من رأيه أنه لا يوجد جزء إلا وله جزء يحتمل التجزؤ والتقسم وإن دق أبداً [١].

فهو يثبت التجزئة، والنهاية لكل جزء انقسم ضرورة. يفسر إرادة الله تعالى لأفعاله بمعنى أنه خلقها وأنشأها. أما إرادته لأفعال عباده فهى بمعنى أنه الآمر بها أو الناهى عنها[٢].

ورأى النظام أنَّ العالم مؤلف من عناصر متضادة بالطبع، والله بقدرته قهر الأشياء على ما يريد خلافاً لطبائعها، فكل ما في الطبيعة هو فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء، ومعنى هذا أنَّ كل شئ قد يداخل ضده مثل الحر والبرد "نظرية المداخلة " بمعنى أنْ يكون أحد الشيئين في الآخر [٣].

وكذلك يعتقد النظام أنَّ الأجسام الطبيعية المتضادة عناصرها كامنة في الأجسام بدرجات مختلفة " نظرية الكمون "، وهذا من النظام لكى يثبت أنَّ الله وحده هو خالق العالم، وتشير إلى الفاعلية الإلهية في الكون مع المحافظة على أثر العلية كقانون طبيعى في هذه العملية [٤].

ويبدو أنَّ النظام لم يعارض نظرية الطبائع معارضة تامة كما هي عند اليونان، والتى تلعب فيها الصدفة دوراً مهماً، وإنما جردها من هذا ووضعها في إطار القدرة الإلهية، والقول بأن الله تعالى خالق العالم جملة واحدة، وأكمن بعض الموجودات في بعض، فالله خلق العناصر المختلفة والمتضادة في طبائعها التى يتكون فيها العالم الطبيعى جملة واحدة فقهر المتضادات على الاجتماع على خلاف طبائعها[٥].

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج"٢" صـ١٦ .
(٢) المرجع السابق ج"١"، صـ١٩٠.
(٣) المرجع السابق ج"٢"، صـ٢٣، والنشار: نشأة الفكر، ج"١" صـ٤٤٩ .
(٤) انظر: مقالات الإسلاميين، ج"٢" صـ٢٥، وأحمد محمود صبحى: في علم الكلام ج"١"، صـ٢٦٢، مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٧٩م.
(٥) الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، طـ"٣"، دار إحياء التراث لبنان ١٩٦٩م، ج"٥"، صـ٩٢، ٩٣، والنشار: نشأة الفكر ج"١"، صـ٤٩٩ .

وبهذه النظرة العقلية الفلسفية أظهر النظام القدرة الإلهية القاهرة والوحدانية المطلقة، مما يدل على إيمان عميق عقلى من النظام معارضة لليونانيين والدهرين والثنوية، فصاغ نظريته صياغة إسلامية أصلية.

وبقول النظام بنظرية المداخلة والكمون كذلك قال بنظرية الطفرة وفحواها: أنَّ كل جسم ما متحركاً حركة في مكان ما يصير فيه إلى المكان الثالث أو غيره دون أنْ يمر بالأمكنة المتوسطة بينه وبين الثالث ومن غير أنْ يصير معدوماً في الأول، ومعاداً في الثالث(١)

فهذه النظريات الثلاث أراد بها النظام أنْ يؤكد فاعلية الله تعالى في الكون، مع عدم إنكار فعل الطبائع أو القوانين الطبيعية، بحيث إنَّ الله تعالى خلق الخلق دفعة واحدة، وأعطى لكل شئ طبيعته الخاصة التى أخذت تتحرك حركة اعتماد طبيعى(٢). كما قهر المتضادات على الاجتماع، فكل شئ في الطبيعة هو فعل الله بالإيجاب، وذلك لا يتعارض مع القول بالحتمية في وقوع الأحداث الطبيعية، لأن الله تعالى يفعل في الكون بالأسباب (٣).

حيث إنَّ فاعل السبب هو فاعل المسبب، والفعل المتولد هو الفعل الذى أوجب فاعله سببه(٤). فالله هو الفاعل الحقيقى في الكون، وفعله يتضمن الأجسام، وهى عند النظام جميع ما في الكون ما عدا الحركة أو ما يتولد عنها. فالله يفعل في الكون نظاماً وبقوى في المخلوقات تصدر عنها آثارها بطريق التوليد

(١) الفرق بين الفرق صـ١٣٤، ومقالات الإسلاميين صـ١٨، ج"٢" بتصرف، وفى علم الكلام، ج"١" صـ٢٤٧، وزهدى جار الله:المعتزلة صـ١٢٣، مطبعة مصر القاهرة ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.

(٢) إنَّ فكرة النظام في الطفرة تتفق مع فكرته في الحركة، فالأجسام عنده متحركة، وهى تتحرك في الوقت الذى نحسبها فيه ساكنة، والحركة نوعان: حركة اعتماد وهى الحركة الخفية، وحركة نُقلةٍ وهى الحركة الظاهرة (انظر: الأشعرى: مقالات الإسلاميين صـ٣٤٧) وكانت هذه الفكرة غريبة من النظام واعترض عليها العلاف وغيره من رجال المعتزلة، ويذهب النشار إلى ظهور أثر الرواقيين في فكر النظام (النشار: نشأة الفكر ج"١" صـ٤٩٨) .

(٣) أبو رشيد النيسابورى: في التوحيد،تحقيق د/أبوريدة، القاهرة ١٩٦٩م، صـ٨٠-١٠٠ .

(٤) مقالات الإسلاميين ج"٢" صـ٩٢، ٩٣ .

والسببية[١]. لقد كان النظام بهذا الموقف أكثر عمقاً من سائر المعتزلة في بيان فكرة وحدة الفعل الإلهى في الطبيعة دون التقليل من أهمية قانون العلّية في ظهور الأشياء من مكامنها، ثم يضيف النظام نظرية رابعة وهى " نظرية الخلق المستمر " حيث يؤكد على فاعلية الله تعالى المستمرة في الكون وذلك بالتأثير المستمر في الأسباب والقوانين الطبيعية لحفظ الوجود حيث إنَّ صلة الله بالعالم لا تنتهى، وفرض إرادته تعالى مستمرة[٢]. وهذا هو معنى قوله " الله يخلق في كل حال "[٣].

ويلاحظ على هذه النظرية أنه وإن كان هدف النظام منها: تنزيه الله المطلق عن المماثلة للحوادث، لكن هذه الفكرة كنا في غنى عنها، حيث هي من المعلوم من الدين بالضرورة، فصلة الله تعالى بالكون حتى قيام الساعة واضحة بشهادة الواقع والحس والتجربة والعقل، بالإضافة إلى كون القرآن الكريم قد نسب الخلق لله مطلقاً، ولكل الأحداث والأشياء التى تجرى في العالم، وإذا كان هناك ارتباط ظاهرى بين الأسباب والمسببات فهو ارتباط عادى وليس من مقتضيات الحتمية الطبيعية. وذلك ما ذهب إليه محققو أهل السنة[٤].

ولكن تأثر النظام بالفلاسفة اليونانيين والمسيحيين في علاقة الله تعالى بالخلق هي التى جعلته يأتى بنظريات غير مألوفة وغريبة بعض الشئ عن النظريات الإسلامية القرآنية، مما جعلها تؤخذ على النظام ضمن المآخذ التى أخذ عليه. وإن كانت هذه النظرية جاءت متفقة مع النظرة القرآنية للخلق المستمر للأشياء والأحداث دون حتمية أو سببية.

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ج"٩" القاهرة، صـ٩٤-١٢٣.

(٢) محمد عبد الهادى أبو ريدة: النظام وآراؤه الكلامية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة ١٩٤٦م، صـ١١٣.

(٣) عبد العزيز سيف النصر: نظرية السببية في الفكر الإسلامى، القاهرة، طـ"١" ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، صـ٤٥.

(٤) وذلك ما سوف أوضحه في الصفحات القادمة إنَّ شاء الله تعالى.

[٣] معمر السلمي:

أما معمر بن عباد السلمى فهو من رجال الطبقة السادسة ومن معتزلة البصرة، ومن أكبر فلاسفة المعتزلة، وأكثرهم صلة بالفلسفة، عاصر العلاف والنظام.

لقد كان رأيه في العالم الطبيعى أنَّ الأشياء الطبيعية بها قوة تأثيرية في بعضها البعض بحيث توجد أشياء لم تكن موجودة من قبل [١].

ويقول البغدادى عن معمر: (إنه كان يقول: إنَّ الله تعالى لم يخلق شيئاً من الاعراض من لون وطعم ورائحة وحياة وموت.... وأنه لم يخلق شيئاً من صفات الأجسام [٢]) ويقول الشهرستانى عنه: (إنَّ الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام، فأما الأعراض: فإنها من اختراعات الأجسام، إما طبعاً كالنار التى تحدث الإحراق، والشمس للحرارة وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق [٣]).

ويقول عنه الأشعري:(قال معمر: إذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض، وهى تفعلها بإيجاب الطبع، وأنَّ كل جزء يفعل في نفسه ما يحله من الأعراض[٤]).

ويقول أيضاً: (ليس للإنسان فعل سوى الإرادة مباشرة كانت أو توليداً، أما ما سوى ذلك من الحركات والسكنات فهى من فعل الجسد [٥]).

ونصوص أخرى عديدة ذكرها الأشعري والبغدادى كلها تفيد قول معمر بالطبع ووجود تأثيرات لبعض الأشياء الطبيعية في البعض الآخر، ويرى خلافاً للنظام أنَّ الطبيعة بعد خلقها مستقلة عن الله تعالى وليست خاضعة لأى تغيير بواسطة إرادته تعالى، والطبيعة عنده هي التى تنشئ الأعراض، فالأعراض إذن ليست من فعل الله تعالى عند معمر [٦]

---

(١) عبد العزيز سيف النصر: نظرية السببية، صـ٤٤.
(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق، صـ١٥١.
(٣) الشهرستانى: الملل والنحل، ج"١"، صـ٦٥.
(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج"٢"، صـ٢٢٧.
(٥) عبد العزيز سيف النصر: نظرية السببية، صـ٤٥، والفرق بين الفرق، صـ١٤٤.
(٦) البغدادى: شرح أصول الدين، طبعة اسطنبول لسنة ١٩٢٨م، صـ١٧٧.

ويعتذر الخياط لمعمر ويقول: إنه طالما أنَّ معمراً قد صرح بأن الله تعالى هو الخالق للطبيعة، فإن الله تعالى هو السبب البعيد للأعراض[١].

وخلاصة رأى معمر: أنَّ العالم محكوم بواسطة قوانين السببية، وبالرغم من أنَّ الله تعالى هو الذى خلق العالم فإنها تعمل مستقلة عن الله تعالى، وغير خاضعة لإرادته، ولا يستطيع تغييرها، ويعلم كل شئ يحدث في العالم وأن الله تعالى هو الذى وضع قوانين الطبيعة والسببية في الأحداث.

[٤] القاضي عبد الجبار:

أما عن القاضى عبد الجبار: فكانت له مواقف عديدة من فكرة العادة والكسب لدى الأشاعرة عامة والتى عالجوا بها مشكلة العالم الطبيعى [٢].

أما عن رأيه في العالم الطبيعى: فيعرف فكرة الضرورة بأنها في اللغة: الإلجاء من قوله تعالى ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[٣] وفى العرف: يستعمل فيما يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه، وهو العلم الذى لا يمكن للعالم نفيه عن نفسه بشك أو شبهة[٤].

وهو يرفض فكرة الطبع ويراها غير معقولة ثم يورد دليلاً على ذلك فيقول: إنَّه إذا أريد بالطبع المعنى الموجب فإما أنْ يكون معدوماً، أو موجوداً، ولا يجوز أنَّ يكون معدوماً ؛ لأن المعدوم لاحظ له في الإيجاب. وإذا كان موجوداً فلا يخلو إما أنَّ يكون قديماً أو محدثاً، ولا يجوز أنَّ يكون محدثاً وإلا احتاج إلى طبع آخر ويتسلسل الأمر لما لا يتناهى وذلك محال. ولا يجوز أنْ يكون قديماً ؛ لأنه لو

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، تحقيق ينبرج، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة سنة١٤٢٥هـ، صـ٥٤ .

(٢) سوف أعرض ذلك في مكانه بالبحث عند الحديث عن رجال الأشاعرة في الفصل القادم إنَّ شاء الله تعالى .

(٣) سورة الأنعام: من الآية (١١٩) .

(٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان عام ١٩٦٥، صـ٤٨.

كان كذلك للزم قدم العالم ؛ لأن حق المعلول أنْ لا يتراخى عن العلة، وقد ثبت أنَّ العالم لا يجوز أنَّ يكون قديماً[١]

ثم يؤكد القاضى عبد الجبار كبقية المعتزلة على حدوث الفعل للإنسان وليس عن طريق الكسب الذى يقول به جمهور الأشاعرة[٢]. ويرى أنَّ التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهيتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال، إما محققاً وإما مقدراً، ومعنى كونه محققاً أى يجب وجوده بحسب قصده وداعيه تحقيقاً. وأما كونه مقدراً: فالمراد به فعل الساهى فإن فعله وإن لم يقع بحسب قصده محققا، فهو واقع بحسبه مقدراً وكونه موقوفاً عليه[٣].

ثم نسب أفعال العباد الحسنة إلى الله تعالى –كغالب المعتزلة– أما القبيح فلا يجوز أنْ يكون مضافاً لله تعالى؛ لأن الله تعالى منزه عن ذلك من باب وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى.ولذا يطبق هذا الرأى عند تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ ﴾[٤]، فقال هذه الآية تدل على أنَّ العبد يفعل ويقدر على الشئ وتركه، لأن العرب لا تصف الإنسان بأنه أبى الفعل إلا ويمكنه أنْ يفعله ويتركه، فالآية تدل على أنَّ إبليس كان قادراً على أنْ يسجد، وتدل على تقدم القدرة وأنها قدرة على الشئ وضده[٥].

وكذلك عند تفسيره لقوله سبحانه ﴿ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا ﴾[٦]، فقال أنه تعالى لا يجوز أنْ يخلق أفعال العباد، ثم يعاقبهم عليها. وأما قولهم إنَّ العبد يكسب فليس يبرأ في الحقيقة مما خلقه الله فيه، فجهل لأن اكتسابه لا يؤثر في أنه تعالى قد أدخله في الفعل وجعله بحيث لا يمكنه

(١) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ١٢٠ .
(٢) سوف يتم توضيح فكرة الكسب عند الأشاعرة بمكانه في البحث وموقف القاضى عبد الجبار منها
(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٣٣٦–٣٣٨ .
(٤) سورة البقرة: من الآية (٣٤) .
(٥) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن، مكتبة دار التراث، القاهرة، تحقيق د/عدنان محمد زرزور، دمشق، ١٣٨٦هـ–١٩٦٦م، صـ٨٥، ج"١" .
(٦) سورة النساء: من الآية١١٢.

المحيص عنه، وبحيث لا بد من أنْ يكون مختاراً مكتسبا إنْ صح للكسب معنى[١].

تعقيب:

من خلال هذا العرض الموجز لآراء المعتزلة في فكرة الضرورة اتضح من البحث أنهم يؤكدون على فكرة السببية والتولد، وأن الموجب للأحكام هو الله تعالى دون العلل والأسباب، ولكن اختلفوا في إدراكية العقل لذلك.

فيتفاوت التعبير بحسب التصور، حيث يعترف المعتزلة بأن القوة التى تؤثر بها العلل في المعلولات مخلوقة لله تعالى، فثبت كون العلل موجبة بأنفسها عند المعتزلة هو عدم تصور انفكاك الحكم عنها عقلاً، وليس المراد أنها موجبة له على الحقيقة، إذ الأشياء كلها بخلق الله تعالى.

ولعل المعتزلة أرادوا بالحديث عن العلة الداخلة والخارجة، فالتوليد علة داخلة، أما الوجود الإلهى فهى علة خارجة.

المعتزلة دافعوا في فلسفتهم عن حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله وخاصة الشر منها ولذا يحاسب عليها لأنها من اختياره تنزيهاً لله تعالى في أنْ يتعلق به وجود الشر في العالم.

ولقد أثبت المعتزلة أنَّ أمور البعث والحساب والجنة والنار.... الخ ضرورة أخلاقية بالإضافة إلى كونها ضرورة دينية [٢].

وانتقل إلى المدرسة الثانية من مدارس الفكر الإسلامى الكلامى وهى المدرسة الأشعرية وماذا كان موقفهم من فكرة الضرورة والحتمية.

---

(١) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن، صـ٢٠٤، ج"١" .

(٢) محمد السيد الجلنيد:قضية الخير والشر في الفكر الإسلامى،ط"٢"١٩٨١م،طبعة الحلبى صـ٧

ثانياً: الأشعرية:

تُعد مدرسة الأشعرية كبرى المدارس الكلامية والفلسفية في الإسلام، والتى كان لرجالها باع طويل في توضيح وتقديم رؤى وسطية دينية وعقلية وواقعية لقضايا الفكر الإسلامى.

لقد أعطوا للنقل مكانته وقدسيته وأولويته، وللعقل أيضاً قيمته وأهميته ومساندته للنقل، وتكامله في تقديم فكر وسطى اعتدالى لا إفراط فيه ولا تفريط والذى هو منهج الإسلام في كل شئ.

ومن إسهامات الأشاعرة موضوع البحث فقد كانت لهم جولات وصولات حيال هذه الفكرة، وكذلك ابتكارات وإبداعات وإضافات جديدة أثمرت فكراً جديداً، ورؤى بناءة للفكر الإنسانى، مما يدل على مدى خصوبة الفكر الإسلامى، وأنه لا ينتهى ولا يقف عند مجرد النقل والتقليد فقط.

فقد قاموا بدورهم وبمنهجهم الخاص بالإدلاء برأيهم في تلك القضية.

فالأشاعرة عامة يرفضون فكرة العلية والسببية التى قال بها المعتزلة وقرروا أنه يجوز أنْ يخرق الله تعالى قوانين الطبيعة والتلازم بين العلة والمعلول، من منطلق إثبات التصرف المطلق لله تعالى في الكون، وعموم القدرة الإلهية لكل شئ، إذاً هم يرفضون الضرورة الكونية والعقلية، ويقررون الضرورة الدينية الشرعية.

وسوف أوضح ذلك الرأى من خلال عرض موجز لآراء بعض وأهم من خاض في هذه المسألة منهم، وهذا يعكس بدوره الرأى العام والمجمع عليه داخل تلك المدرسة العظيمة .

(١) الإمام أبو الحسن الأشعري:

أبدأ بالمؤسس الأول لتلك المدرسة، والتى تنسب إليه وهو الإمام " أبو الحسن الأشعري " (٢٦٠هـ-٨٧٥م، ٣٢٤هـ-٩٣٩م وقيل ٣٢٠-٩٣٥).

حيث يرى أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث، وإنما جرت سنة الله تعالى بأن يلازم بين الفعل المحدث وبين القدرة المحدثة له عقيب القدرة الحادثة أو

تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله تعالى، وكسباً وإبداعاً وإحداثاً من العبد إذا كان في متناول استطاعته(١).

ويعرف الكسب بأن الشئ يقع من المكتسب له بقوة محدثة(٢). ويعتقد أيضاً أنَّ الإنسان إذا فكر في خلقته وأطواره عرف بالضرورة أنَّ له صانعاً قادراً عالماً مريداً، إذ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في الفطرة، ووضوح آثار الإحكام والإتقان في الخلقة، فله صفات دلت أفعاله

(١) عبد الكريم الخطيب: القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، صـ١٨٥، دار الفكر العربي، ط٢، عام ١٩٧٩م، والشهرستانى: الملل والنحل، ج"١"، صـ٨٤، ومقالات الإسلاميين ج"٢"، صـ١٩٩.

(٢) الإمام أبو الحسن الأشعرى: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تعليق د/حموده غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، صـ٧٦.بدون تاريخ
ويعرف الكسب شمس الدين الفنارى بقوله:(المختار هو: القول بالكسب وكسب العبد عبارة عن أمر نسبى يقوم به ويعده محلاً لأن يخلق الله تعالى فيه فعلاً يناسب تلك النسبة، وهو ليس من الله تعالى، إذ لكونه عدمياً غير موجود لم ينسب إلى خلقه وإيجاده لاتصاف العبد به صار له مدخل في محلية خلق الله تعالى، وقابلية ذلك الخلق فيه، وشأن القابلية أنَّ تكون شرطاً للخلق والتأثير لا جزء منه، ولأن تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد وينتفى الجبر، ولأنه ليس للعبد جزء من الفاعلية ينتفى القدر ويصح التكلف) انظر: العلامة المذارى: اللُمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، صـ١١٩ راجعه السيد عزت العطار الحسينى، المكتبة الأزهرية للتراث، ط"١" ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.
وقيل الكسب لغة: طلب الشئ والحصول عليه.وفى اصطلاح المتكلمين: حظ الإنسان في الاختيار فيما يصدر عنه من أعمال، ويراد بذلك: أنَّ الأفعال الإنسانية يخلقها الله بقدرة يحدثها، وليس للإنسان إلا أنْ يصرف هذه الأفعال إلى الخير أو الشر، وهو مذهب وسط بين القول بالجبر الذى ينفى قدرة العبد على إيجاد الفعل أو توجيهه نحو غاية معينة، وبين مذهب المعتزلة الذى يعزو الإنسان إلى قدرة تخلق الفعل وتبين وجهته من الخير أو الشر (راجع: الموسوعة العربية الميسرة، صـ١٤٦٢).
وقد فرق الآمدي بين الكسب والخلق فقال الكسب هو: المقدور القائم بمحل القدرة الحادثة.أما الخلق فهو: المقدور القائم بغير محل القدرة القديمة.راجع: غاية المرام في علم الكلام، للعلامة سيف الدين الآمدي، تحقيق أحمد عبدالرحيم السايح، وتوفيق على وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩م – ١٤٣٠هـ، ص٢٢٣.

عليها لا يمكن جحدها وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً، مريداً دلت على العلم والقدرة والإرادة ؛ لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً [١].

فالأشعري ينفى استقلال العبد بالفعل لا أصل التأثير بإذن الله تعالى وتمكينه، فلا تمانع لازماً أصلاً، ولا يلزم شئ من المحالات[٢]. وهى لو أراد الله تعالى شيئاً وأراد العبد ضده، لزم إما وقوعهما معاً، أو عدمهما معاً، أو كون أحدهما غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه، واللوازم كُلُّها محالات، فإن التمانع اللازم المستلزم للمحالات المذكورة إنما يلزم على تقدير الاستقلال.
فدل ذلك على أنَّ للعبد قدرة مؤثرة في فعله أو تركه بإذن الله تعالى، واللازم بطلان الاستقلال –كما يقول المعتزلة– فالفعل واقع بقدرة التأثير الحادثة والواقع فرع والتأثير غاية [٣].

إذاً الأشعري ينكر على المعتزلة القول بالتولد والسببية والطبائع على أساس أنَّ المُحدث لا يصح أنْ يفعل في غيره شيئاً، وأن جميع الحوادث مخترعة لمُحدث واحد مختار في إحداثها، يحدثها على ما يريد وهو الله سبحانه[٤].

(٢) الباقلاني:

---

(١) الملل والنحل، ج"١"، صـ٨١
(٢) العلامة الشيخ إبراهيم بن مصطفى الحلبى المذارى: اللمعه، صـ٨٣–٨٧، مرجع سابق.
هذا ويوضح الشيخ المذارى أنَّ المحالات أنواع: منها المحال لذاته وهو ما تكون ماهيته كافية في ثبوت الاستحالة لها ذهناً أو خارجاً من غير توقف على وجود شرط أو انتفاء مانع ذاتا كان كاجتماع الضدين، وشريك للبارى.
وهناك المحال لغيره وهو ما يكون منشأ استحالته أمراً خارجاً عن ذاته ذهناً أو خارجاً، وهذا الأمر الخارج إما أنْ يكون كونه خلاف الحكمة والنسق العادى، أو كونه خلاف متعلق العلم أو الاختيار أو القضاء أو الإرادة.المرجع نفسه، صـ١١٤، ١١٥.
(٣) المرجع السابق.
(٤) ابن فورك: مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعرى، لمحمد بن الحسن بن فورك، شيخ المتكلمين الأشعريين، عاش في القرن الرابع الهجرى، تحقيق د/أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط"١"، ١٤٢٥هـ–٢٠٠٥م، صـ٢٨٩.

ويُعد القاضى أبو بكر الباقلانى -٤٠٣هـ- أول الأشاعرة الذين أقحموا الموضوعات الطبيعية في علم الكلام الأشعري بقصد إثبات العقائد الإيمانية، وأنه كَيَّفَ – إنَّ جاز القول- فلسفة الطبيعة تكييفاً مذهبياً أشعرياً(١).

ويذكر الرازى عن الباقلانى أنه اختلف مع الأشعري في كون الأشعري ذهب إلى القول بقدرة العبد وأنها لم تؤثر في وجود الفعل البتة. كذلك لم تؤثر في صفات ذلك الفعل. أما القاضى الباقلانى فقال بتأثير قدرة العبد الحادثة في صفة الفعل في كونه طاعة أو معصية (٢).

ثم ينفى الباقلانى فعل الطبائع والتولد في حدوث العالم، فلا يجوز عنده أنْ يكون العالم حادثاً عن طبع من الطبائع. ويقول أيضاً: إنَّ قدرة الله تعالى القديمة ليست بعلة لوجود المراد، ولا سبب لمقدوره ولا موجبة له، بل يفعل بالقدرة والاختيار (٣).

وهنا تظهر أصالة فكر الباقلانى كمتكلم أشعري عند رأيه في فكرة " العلية وإجراء العادة " ذلك الرأى الذى أصبح طابعاً مميزاً للمذهب الأشعري خاصة في مجال الطبيعة وما بعد الطبيعة. حيث يستند مفهوم العلية لدى الباقلانى على أمرين:

الأمر الأول: إطلاق القدرة الإلهية في الطبيعة، فليس لأية ظاهرة طبيعية فعل خاص بها يصدر عنها طبعاً، وإنما كل شئ بموجب تسخير الله إياها.

الأمر الثانى: لا يوجد مقوم داخلى للجسم يجعل منه فاعلاً من تلقاء ذاته، ومن ثم فلا ضرورة في فعل الأجسام، وإذا كانت الأجسام أجزاء منفصلة لم ترتبط إلا بموجب مبدأ إلهى لا طبيعى، وإذا كانت الأعراض لا تبقى زمانين، أى أنها

---

(١) أحمد محمود صبحى: في علم الكلام، ج"٢"، صـ٩١.

(٢) الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للإمام فخر الدين محمد بن الخطيب الرازى، راجعه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربى، ط"١"، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، صـ٢٨٠، والمطالب العالية للرازى، ج"٩" صـ٧، والملل والنحل، ج"١"، صـ٨٥.

(٣) الباقلانى: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود الخضيرى، ومحمد عبد الهادى، أبو ريدة ١٩٤٧م، عن مخطوط ناقص ثم نشره الاب رتشارد مكارثى اليسوعى عن مخطوطات كاملة نشرته جامعة بغداد ١٩٥٧م، صـ٥٢، ٥٣، دار الفكر العربى.

منفصلة زمانياً. كما أنَّ الأجسام منفصلة أجزاؤها مكانياً. فإنه لم يبق في تصور العالم الطبيعى وفقاً لمبدأ الانفصال إلا تصور المعلول مستقلاً عن العلة بإنكار فكرة الضرورة، حيث إنَّ القول بالضرورة يستلزم طبائع خاصة بالأجسام، وخصائص ثابتة تلزم عنها أفعالها ضرورة، كأن تكون طبيعة النار الإحراق(١).

فالباقلانى إذاً ينقد فكرة الطبائع ومبدأ الضرورة، ويقول إنَّ الأجسام كلها لا تتفاوت في طباعها الذاتية لأنها من جنس واحد.

وقد أنكر الباقلانى أيضاً أنْ تكون الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخرى كسباً على سبيل التولد، فالألم الموجود عند الضرب، والكسر الحادث عند الزج وما شابه ذلك من الحوادث، إنما هي مما ينفرد الله تعالى بخلقها وليست بكسب العباد(٢).

ويتوسع الباقلانى في نظريته هذه حتى شملت حركات الأفلاك والكواكب فقد نقض مبدأ الضرورة في العلية، وأبطل أنْ تكون لهذه الكواكب أفعال وتأثير وطباع توجب حدوث ما يحدث في عالمنا، وإنما يرجع ذلك إلى فعل الفاعل القادر المختار(٣).

ولقد أثبت الباقلانى أنَّ ما نشاهده في الحس من ارتباط الأسباب بالمسببات ليس عن ضرورة ولا عن علة بل يفعل بالقدرة الاختيار، وإنما يجرى مجرى العادة، فالأمر المعتاد هو الذى يتكرر على وجه واحد(٤).

---

(١) الباقلانى: التمهيد، صـ٥٦، مرجع سابق.
(٢) الباقلانى: التمهيد، صـ٣٣٤، ٣٣٥.
(٣) المرجع السابق، صـ٦٠.
(٤) المرجع السابق، صـ١١٢، وفكرة العادة أصبحت فكرة مميزة للفكر الأشعرى عامة، ومفهوم العادة كما جاء في المعجم الفلسفى، والتعريفات للجرجانى، هى: ما استمر = =الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى.والعادة كيفية راسخة في النفس، أو هيئة مكتسبة تمكن صاحبها من أداء بعض الأفعال، أو تحمل بعض المؤثرات في سهولة، فإذا كانت سريعة الزوال سميت حالة، وإذا كانت متعسرة الزوال سميت ملكة، فلا يكون الفاسق شريراً بقوة الشر بل العادة.والعلماء المحدثون يعرفون العادة بقولهم إنها قدرة مكتسبة على أداء عمل بطريقة آلية مع السرعة والدقة في الجهد.والفرق بين العادة

وهذا التوجه من الباقلانى إنما يعد مبالغة في الفاعلية الواحدة للقدرة الإلهية، ولذا نقض فكرة الضرورة ؛ ليفتح مجال الإمكان والجواز للمعجزات، وخرق قوانين الطبيعة، ولتبقى جميعاً معلقة على حكم المشيئة الإلهية والتى تتعلق بكل الموجودات، وأن فعل العالم لا لعلة لأن العلل مقصورة على جلب المنافع، ودفع المضار، وذلك كله غير جائز على الله تعالى، فالله مريد لكل ما في العالم من خير أو شر خلافاً للمعتزلة، فهو ينكر فعل الطبائع وأن تكون الأعراض فاعلة للأفعال. وقد فصّل الباقلانى هذا الكلام كثيراً ومطولاً في كتابه التمهيد(١).

لقد سار الأشاعرة بمباحثهم في العلية قدماً فأنتجوا لنا نظرية العادة، وأكمل صورة لفكرة العلية الإسلامية إنما نجدها لدى مفكر الأشاعرة الكبير أبى بكر الباقلاني الذي اعترف بأن القدرة الإلهية هي علة وجود العالم، وأن الله قادر على أنْ يستأنف الأفعال وعلى أنْ يحدثها في زمان كانت قبله معدومة، ومحال أنْ تكون قدرة على ما لم يكن معدوماً قبل وجوده، فلم يجب قدم الأفعال لقدم القدرة عليها (٢).

ويقرر الباقلانى بأن القدرة الإلهية ليست هي إطلاق العلة الطبيعية فليست هي علة للأفعال، ولا موجبة لها، حسب ما يقوله الفلاسفة في إيجاب الطبع لحدث ما يحدث عنه، وكونه علة له ووجوب كونه عنه. بل إنَّ الباقلانى يذهب إلى أنه من الممكن أنْ توجد قدرة الله في الأزل والله غير فاعل، وإن كان يصح أنْ يفعل بها، فقدرة الله إذن ليست بعلة ولا سبب لمقدوره، ولا موجبة له.

والغريزة: أنَّ العادة استعداد مكتسب يحصل للنفس بتكرار الفعل.أما الغريزة فهى استعداد وراثى.

والفلاسفة يطلقون العادة على كل صورة للفعل تصبح بحكم تفردها واستقرار الأحوال الملابسة لها شائقة وثابتة.(انظر: التعريفات للجرجانى، صـ١٤٩، والمعجم الفلسفى، جميل صليبا، ج"٢" صـ٤٠-٤٢.

ويعرفها ابن حزم الأندلسى في الفصل بقوله: في لغة العرب الدأب والديدن وهو ممكن وجود غيره ومثله بخلاف الطبيعة التى الخروج عنها ممتنع " الفصل، ج"١" صـ٣٦٢".

(١) راجع للمزيد، التمهيد للباقلانى، صـ٥٢-٦١.

(٢) الباقلانى: التمهيد، صـ٥٣.

فقدرته تعالى شاملة لكل شئ، وإرادته خالقة لكل شئ وليست علة له[١].

ويدعم هذا الراي قول الشيخ البوطي فيقول:

أما أفعال الله تعالى فهي لا تحتاج إلى علة وإلا كان محتاجاً إلى تلك العلة، والاحتياج نقص، والنقص محال على الله تعالى، إذاً فلا تحتاج أفعاله إلى غايات، بل هي بخلقه وجعله لاعن سبب.

أما عن لام التعليل الواردة في بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فإنما هي تعبير عن العلة الجعلية لا عن العلة الحقيقية، وإنما اعتدنا على أنَّ تصُور ارتباط الأشياء بعضها ببعض يكون برابطة التعليل وذلك في حق البشر[٢]، مثل قوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ الذاريات: ٥٦.

وفكرة العادة عند متكلمى الإسلام هي ما يتحقق في كل المناسبات، أو كما عبر عنها التهانوى:(العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة [٣]).

وقد أقام أصوليو الإسلام – متكلمون وفقهاء– قياسهم على فكرة العادة، ومؤداها أنهم إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى عادة، حكموا بأنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى فإن الأخرى ستعقبها أو ستقترن بها. ولكن بدون تحقيق علاقة ضرورية بين الاثنين، وإنما هي عادة تقوم على المشاهدة والتجربة، وقد أعلن العالم المسلم التجريبى " جابر بن حيان " بأن دلالة العادة احتمالية، وأن التعلق المأخوذ من جرى العادة ليس فيه علم يقينى واجب اضطرارى برهانى، بل علم إقناعى يبلغ إلى أنَّ يكون أحرى وأولى وأجدر لا غير. ولهذا كثر استخدام الناس له. فالعادة تحدث ترجيحاً ولا تحدث تأكيداً فخرق العادة ممكن، ولا توجد ضرورة عقلية بها. وأن الواقع والتجربة يشهدان بذلك فليس لأحد أنْ يدعى بحق أنه ليس

(١) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية (وجود الخالق ووظيفة المخلوق)، دار الفكر المعاصر بيروت – لبنان، ودار الفكر دمشق سورية، ١٩٩٧م– ١٤١٧هـ، ط١، ص١٤٥.

(٣) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، ج"٢"، صـ١٤٧.

في الغائب إلا مثل ما شاهد أو في الماضى والمستقبل إلا مثل ما في الآن، ولأن كثيراً من الناس لم يروا التمساح مثلاً، فهل من الحق أنْ نعارض وجوده لعدم رؤيتنا له، أو لأنه لا يوجد من أخبرهم بوجوده من الناس [١]. فليس بلازم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول فهناك خوارق العادات، والحوادث العلمية والاجتهادية التى ينبغى النظر فيها وعدم التسرع في الحكم عليها، وعدم الجزم فيها بأمر إلا في الأمور القطعية التى هي ثوابت شرعية فينبغى أخذها على ما هي عليه في الشرع[٢].

وهكذا يقرر " جابر بن حيان " ظنية نتائج العادة واحتماليتها وأنه يمكن خرقه إذا تدخلت براهين معينة، ولم تكن هذه البراهين عنده براهين منطقية، بل هو التدخل الإلهى لتحقيق المعجزات[٣].

(٣) الجويني:

ثم إنَّ إمام الحرمين أبا المعالى عبد الملك الجوينى " ت٤١٩-٤٧٨هـ " النيسابورى تابع منهج أسلافه من الأشاعرة، وأضاف إلى المذهب الأشعري الكثير حيث اتسم تفكيره بنزعة فلسفية عميقة مستندة إلى العقل والمنطق وإقامة الأدلة، ولقد توسع الجوينى كثيراً في كتبه عن الطبيعيات والعلل[٤].

(١) راجع بالتفصيل: النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، صـ٢٦٧ بتصرف، ط٤، دار المعارف، ١٩٧٨م.

(٢) للمزيد راجع بحثنا: " ما لا دليل عليه يجب نفيه " بحث مرجعي قدم للجنة العلمية الدائمة لترقية الأساتذة والأساتذة المساعدين لسنة ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

(٣) النشار: مناهج البحث، صـ٢٦٨.

(٤) راجع: لإمام الحرمين الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مكتبة الخانجى حققه د/محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م، مطبعة السعادة بمصر القديمة، وللجوينى: الشامل في أصول الدين، حققه /على سامى النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف الإسكندرية ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م، مخطوط محقق، صـ٧٥، ٧٦.

ولقد كان له رأي في مسألة القدرة خالف فيها الأشعري والباقلانى فكان رأيه أنَّ نفي القدرة والاستطاعة عن العبد مما لا يقبله العقل والحس، وأن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهى كنفى القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير في حالة لا تعقل كنفى التأثير. فلا بد إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق ؛ لأن الخلق يُشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوداً على القدرة، والقدرة تستند وجودًا إلى سبب آخر يكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك سبب إلى سبب حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب ومسبباتها المستغنى على الإطلاق وهو الخالق. وما عداه مُسْتَغْنٍ من وجه ومحتاج من وجه(١).

ولذا يعرف الجوينى الكسب بكونه هو المقدور بالقدرة الحادثة أو المقدور القائم القدرة عليه، والذى يريد به القادر عليه جلب نفع أو دفع ضر فيخرج به فعل الرب فيكون الفعل خلقاً من الله وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً لقدرته (٢).
ويوضح الجوينى ذلك بقوله إنَّ الشبع والرى يقعان عقب الأكل والشرب فعلاً لله تعالى في مجرى العادة وكذا الشكر، وهذه المعانى تقع غالباً بحسب إرادة الفاعل وقصده وليست بقدرته(٣).
ويقرر في العقيدة النظامية أنه (إنما يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه، فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتضى يقتضيه (٤))

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ج"١"، صـ٨٦.
(٢) ابن الأمير: الكامل في أصول الدين لابن الأمير " ابن أمير الحاج موسى بن محمد التبريزى " في اختصار الشامل في اصول الدين للإمام الحرمين الجوينى، مجلد "٢"، تحقيق جمال عبد الناصر عبد المنعم، ط"١"، دار السلام للطباعة ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، صـ٥٩٦.
(٣) الكامل في اختصار الشامل، صـ٩٣.
(٤) الجوينى: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ت إمام الحرمين الجوينى، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، المكتبة الأزهرية للتراث، صـ١٦.

ويصرح في كتابه السابق أيضاً بأن قدرة العبد مخلوقة لله جل وعلا باتفاق العالمين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً، ولكنه مضاف إلى الله تقديراً وخلقا، وقدرة العبد هي صفة الفعل المخلوق لله تعالى، حيث وصف الله نفسه في كتابه العزيز بالخلق فقال تعالى ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ وحيث العبد لا يحيط علما بتفاصيل أفعاله، ولا يعلم حقيقة ما صدر منه. كما أنَّ العبد في حالة غفلته ونومه غير عالم بما جرت يده به في هذه الحالة [١].

معنى ذلك أنَّ كل ما صدر عن العبد من أفعال واقع بقدرة الله تعالى،وعلى وفق علمه التابع للمعلوم، والعلم المتعلق باختيار العبد يحقق اختياره ولا ينافيه، فلا قدر يجبره على أفعاله الاختيارية، بل هناك قدر على طبق العلم، ولا جبر ولا قهر في ذلك، فالله قد جعل للعبد اختيار يصرف به القدرة.

فالله أحدث للعبد دواعى تحثه على الفعل بالقدر المعلوم، فوقع الفعل من العبد بالقدرة التى اخترعها للعبد على ما علم وأراد. فالقدرة خلق الله تعالى ابتداء، ومقدورها مضاف إليه مشيئة وعلماً وقضاء وخلقاً وبقاء، ولو لم يرد وقوع مقدوره لما أقدره عليه، ولما هيأ أسباب وقوعه، فالعبد فاعل مختار لما أراده الله تعالى من العبد[٢].

ثم يرفض الجويني القول بالتولد الذى قال به المعتزلة ويعتقد أنَّ هذا القول يجر على معتقده فضائح تأباها العقول[٣].

والجوينى كبقية الأشاعرة يرفض القول بالضرورة ويرى أنَّ كل ما في العالم من حوادث متغير بالمشاهدة الحسية، وأن هذا يعنى أنه متصف بالجواز والإمكان لا الوجوب والضرورة، فكل ما كان ساكنا جاز تصوره عقلاً متحركاً [٤].

---

(١) المرجع السابق، صـ٤٧.
(٢) الجوينى: العقيدة النظامية، صـ٤٨.
(٣) الجوينى: الإرشاد، صـ٢٣٣.
(٤) أحمد محمود صبحى: في علم الكلام، ج"٢"، صـ١٥٤.

ولقد عقد الجوينى فصلاً كاملاً في كتابيه: " الإرشاد والشامل " للرد على الفلاسفة في فلسفتهم الطبيعية، حيث ذكر أنَّ كل ذلك تحكم لا محصول له، وأنها مغالطات ليس لها أقيسة برهانية، وأما ما سموه طبائع فيما دون فلك القمر فلا محصول له، وإنما عنوا به اجتماع العناصر على أقدار، فإن عنوا باجتماعها بداخلها فذلك محال ؛ لأن المتحيز لا يقوم بمتحيز، ولو جاز ذلك لجاز رجوع العالم إلى حيز خردلة من غير تقدير عدم شئ منها، وهذا معلوم بطلانه بالضرورة والعقل [1].

ثم يرد على من قالوا بالقوة الطبيعية بقوله: إما أنْ تكون هذه القوة ثابتة في الأزل وبذلك يلزم القول بقدم التأثيرات، وهذا يبطل مذهب أصحاب العنصر فإنهم حكموا بحدوث الآثار وقدم العنصر. وإن زعموا أنَّ القوة الحادثة قيل لهم فما يوجب حدوثها[2].

وهكذا أبطل الجوينى القول بالطبائع لأنه يلزم عليه –من وجهة نظر الجوينى – قدم الجواهر والأعراض والطبائع دون دليل.

(٤) الغزالي:

ولعل الإمام حجة الإسلام –أبو حامد الغزالي " ٤٥٠-٥٠٥هـ – يعتبر أكبر وأهم وأكثر المتصدين لدعاة الضرورة واللزوم والوجوب في كل شئ، ولقد كانت له إسهامات مبتكرة وجديدة على الفكر الأشعري تدل على عظمة هذه الشخصية، وأن المجتمع الإسلامى دائماً ينتج ويبدع ويطور حسب مستجدات العصر.

لقد كان لهذا الإمام الموسوعي مواقف نقدية عديدة وأشدها نقداً،وأكثر تفنيداً موقفه ونقده للفلاسفة، ونظرية العلية أو السببية عند من قال بها، حيث جاء الغزالي متابعا لأسلافه من الأشاعرة وبخاصة الباقلانى في إنكار فعل الأجسام بالطبع أو الضرورة بين الأسباب والمسببات. ثم الكشف عن الأسباب الحقيقية

(١) الإرشاد، صـ٢٣٧، والشامل صـ٢٢٦-٢٣٤ باختصار.
(٢) الشامل، صـ٢٢٩-٢٣٧، والكلام مطول في هذا فآثرت عدم التطويل.

وراء ظواهر الكون، وينتهى إلى أنَّ الأسباب البادية للعيان لا تأخذ من السبب إلا اسمه فقط، وما هي إلا شواهد نرى عندها الظواهر، أما في الواقع فالقدرة الإلهية هي السبب الحقيقي لكل ما يقع في الكون من أحداث وظواهر(١).

وبذلك تدخل الظواهر الطبيعية كما تدخل المعجزات في باب الإمكان من حيث تعلقهما معاً بمشيئة الله تعالى وقدرته، فلا تصبح المعجزات بذلك استثناء لقوانين طبيعية وضرورية. يقول الغزالى:(فلا مانع إذن من أنْ يكون الشئ ممكناً في مقدرات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت) (٢).

وكان هذا الرأى من منطلق إثبات قدرة الله التامة، واستقلاله بالفاعلية في الكون ؛ لأن إثبات السببية يؤدى إلى الاعتراف ضمناً بوجود فاعل طبيعي في الكون غير الله تعالى وهذا نوع من الشرك (٣).

ثم يحدد الغزالي موقفه من السببية في الاقتصاد بقوله:(إنَّ كل حادث له سبب، وأنه أولى ضرورى في العقل، ومن يتوقف فيه فإنما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب، وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سبباً، فالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً، ووجوده قبل أنْ وجد كان محالاً أو ممكنا، وباطل أنْ يكون محالاً ؛ لأن المحال لا يوجد قط. وإن كان ممكناً فلسنا نعنى بالممكن إلا ما يجوز أنْ يوجد وأن لا يوجد، ولكن لم يكن موجوداً لأنه ليس يجب وجوده لذاته، إذ لو كان كذلك لكان واجباً لا ممكناً، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود، فإذا

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر، مكتبة الجندى، القاهرة ١٩٧٣م، صـ٤٠، ٤١، وأحمد محمود صبحى، في علم الكلام، ج"٢"، صـ٢٠٤، ومحمد عبد الستار نصار: في الفلسفة الإسلامية، ج"١" " في المشرق"، ط١، ١٩٨٢، مكتبة الأنجلو المصرية صـ٢٥٥، ٢٥٦.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة، قدمه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط"٢"، ٢٠٠٣م-١٤٢٤هـ، صـ٢٤٣.

(٣) التهافت، صـ٣٤.

كان استمرار عدمه من حيث إنَّه لا مرجع للوجود على العدم، فمن لم يوجد المرجح، لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح [١])

ثم يرى الغزالي أنَّ الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان.

أما الحركة فحدوثها محسوس، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض ففرض حركته ليس بمحال، بل نعلم جوازه بالضرورة، وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً؛ لأن القديم لا ينعدم [٢].

إذن فهذه الأمور المختلفة التى حدث بعضها عقيب بعض لا يمكن أنْ يقال عن الأول أنه فاعل للثانى، فالشمس لا يمكن أنْ تكون فاعلة للنور، والدواء ليس فاعلاً للشفاء، والنار ليست فاعلة للاحتراق، وليس يوجد فاعل لهذه الحوادث إلا الله تعالى [٣].

يقول الغزالي في الاقتصاد:(فأما اللازمات التى ليست شرطاً فعندنا يجوز أنْ تنفك عن الافتراق بما هو لازم لها، بل لها لزومه بحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار، وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى،وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج، وللماسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة [٤]).

(١) الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، صـ٣٠.

(٢) المرجع السابق، صـ٣٢.

(٣) عبد العزيز سيف النصر: نظرية السببية في الفكر الكلامى الإسلامى، طـ "١" ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، القاهرة، صـ٢٧.

(٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، صـ٨٨، وسليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالى، دار المعارف، ط"٤"، صـ٢٥٤.

فالغزالى يقرر أنَّ الله تعالى قادر على فعل الممكنات ولا يشاركه في ذلك أحد، فالله تعالى هو الخالق لجميع هذه الأمور المتعاقبة، والتى تحدث في العالم، ولا ينقطع عمل الله تعالى مطلقا في أية لحظة، وهو تعالى يقرن متى شاء بين جميع الحوادث والتى تبدو للناس أسبابا ومسببات لتلك الأسباب، وفى قدرته تعالى أنْ يقطع تكرار ذلك الاقتران، وأن يحدث ما نعرفه بالمعجزة أو خرق العادات [١].

ويُعد الغزالي رائد فكرة نفى السببية الطبيعية (وهى ضرورة الاقتران بين السبب والمسبب) ومؤكداً على ذلك كثيراً، حيث يرى أنه لا ضرورة في ذلك، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفى الآخر. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والشفاء وشرب الدواء..... [٢].

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الشفاء دون الدواء، وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته [٣].

ففي رأى الغزالي أنَّ الاقتران الموجود في الظواهر إنما يكون بالمشاهدة والعادة فقط وفى تقدير الله ﷻ أولاً، فينبغي بذلك العلِّية أو الطبائعية المؤثرة في تلاحق الكائنات وتوالدها. ولعل سبب ذلك هو شك الغزالي وعدم ثقته في المحسوسات لأنها تخدع على حد قوله [٤]. فالطبيعة كلها في رأى الغزالي مسخّرة لله تعالى،

(١) عبد العزيز سيف النصر: نظرية السببية، صـ٢٨.
(٢) الغزالي: التهافت، صـ١٧٢، يقرر الغزالي هنا أنَّ كل شئ في مقدور الله تعالى ما عدا المُحال فإن القدرة الإلهية لا تتعلق بالمستحيل حيث فيه قلب للحقائق، وقد عرف الغزالي حد المحال بقوله: المُحال إثبات الشئ مع نفيه أو إثبات الأخص مع نفي الأعم أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور." انظر: التهافت، صـ١٧٢ ".
(٣) الغزالى: المرجع السابق، صـ١٧٢.
(٤) الغزالى: المنقذ من الضلال، صـ٣.

لا شئ منها يفعل عن ذاته، وأن التلازم بين الأسباب والمسببات غير حتمي، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله تعالى الذى أوجدها ويمكن حصول المعجزات.

ويتصدى الغزالي كثيراً ويقف بشدة أمام الفلاسفة في مسائل العلم الطبيعي والذين ذهبوا إلى القول بأن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في الإمكان ولا في المقدور إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب فيعرض الغزالي أولاً أدلة الفلاسفة على ضرورة وجود قانون طبيعي لها، فيرى أنَّ للفلاسفة دليلين هما:

الأول: هو كون الفاعل فاعلاً بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكف عما هو طبعه، فالنار تحرق لأن من طبعها الإحراق [١].

وينكر الغزالي عليهم ذلك بقوله: فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه، وجعله محترقاً رماداً هو الله ﷻ إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، وأما النار فهى جماد فلا فعل لها [٢].

فهذه المشاهدة تدل على أنَّ الاحتراق حصل عند الملاقاة لا على أنَّ النار هي الفاعلة لهذا، فالاقتران في الوجود بين شيئين لا يقتضى علّية بينهما بل يرجع إلى حكم العادة التى ألفتهما على التساوق، فلا يستلزم إثبات أحدهما الآخر، ولا نفي أحدهما نفي الآخر، بل إنَّ الله تعالى يخلق الأثر حين يلتقى الجسمان وهكذا تكون المعجزات [٣].

وبناءً على فكرة الضرورة في العلّية أو التلازم الضروري بين العلة والمعلول، كان إنكار الفلاسفة لبعث الأجساد يوم القيامة من حيث ضرورة تصور البدن باللحم والعظم ومتطوراً من الصغر إلى الكبر، وكانت هذه المسألة إحدى

(١) التهافت للغزالى، صـ١٩٦.
(٢) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
(٣) أحمد محمود صبحى: في علم الكلام، ج"٢"، صـ٢٠٥، وتهافت الفلاسفة للغزالى صـ١٦٦.

المسائل التى كفر فيها الغزالي الفلاسفة، ويشير الغزالي إلى فكرة العادة التى تهدم هذا الدليل، ويرى أنه ليس من الضرورى التطور في هذه الأطوار لوجوده، وإنما يمكن أنْ يحدثه الله من غير واسطة ولا سبب (١).

ويدعم رأيه برؤية دينية روحية يرى أنَّ الموحد يرى الأمور كلها من الله تعالى مع قطع الوسائط، أى أنه لا فاعل في الحقيقة إلا الله تعالى فهو المنفرد بالإبداع والاختراع (٢).

وهكذا جعل الغزالي من مفهوم التوحيد سلب العلّية الفاعلة من الأشياء الطبيعية.

والثانى: إنَّ إنكار السببية يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنكار النظام وإضافة كل فعل إلى الله يؤدى مثلاً إلى إجازة انقلاب الذهب إلى حجر والحجر إلى ذهب وهكذا (٣)

ويجيب الغزالي على هذا بقوله: إنَّ جميع الأفعال من الله تعالى، والله تعالى جعل المحسوسات أشراطاً لفعله، واتخذ عادة يجري عليها، فلا يفعل إلا إذا تحقق الشرط، فالله خلق فينا علماً بأن انقلاب الأشياء لا يقع إلا عند تحقق الشرط فينشأ بذلك النظام، ولكن الله لقدراته اللا متناهية غير مقيد بعاداته، وما حدوث المعجزات سوى نتائج لخوارق العادات، والذى جعل الفلاسفة يقولون ذلك هو استمرار هذه العادة في تتابع بعض الممكنات، مما رسخ في الأذهان جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنها(٤). وإنما يُستنكر لاطراد العادة بخلافه. إنَّ القول بالضرورة يؤدى إلى معارضة قوانين الفكر الأساسية (٥)، إذ

---

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة، صـ٨٧.

(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٣٩م، ج"١"، صـ٢٣، ج"٤"، صـ٢٤٧.

(٣) الغزالى: التهافت، صـ ٢٣٧، ومحمد عبد الستار: في الفلسفة الإسلامية، ج"١" صـ٢٥٧.

(٤) التهافت، صـ١٦٩.

(٥) وهذه القوانين هي:

(أ) قانون الذاتية: وهو يقوم على التوحيد بين الفكرة وماهيتها المكونة لها وهو المعبر عنه بما هو هو.

ليس بين السبب والمسبب ذاتية فليس أحدهما متضمناً في الآخر، ولا متوقفاً وجود كليهما على الآخر، وليس السبب متولداً عن سبب، فلا استحالة منطقية في افتراض إلقاء شخص في النار ولم يحترق، وبين تعاطي الدواء وعدم الشفاء، فهذه الأمور تندرج تحت الإمكان والجواز لا الضرورة والوجوب إذ لا يترتب عليه استحالة منطقية، فالعلية ليست من قوانين الفكر الأساسية.

ثم يؤكد الغزالي أنَّ المنكرين ليس لهم دليل على إنكارهم سوى مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار مثلاً[١].

والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه.

ويرى أنَّ الفاعل لا يأخذ هذا الوصف إلا إذا كان ذا إرادة، ولما كانت عناصر الطبيعة ليست كذلك، بل تفعل بالطبع، فإن إطلاق اسم السبب أو الفاعل عليها إنما هو ضرب من المجاز، فالوجود عند الشئ لا يدل على أنه موجود به[٢].

ففى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب عديدة ونحن لم نشاهد جميعها، فلِمَ ينبغى أنْ ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها ؟ كإحياء الموتى، وقلب العصا حية..... [٣].

(ب) قانون عدم التناقض وهو: أنَّ الشيء لا يمكن أنْ يكون ولا يكون في وقت واحد، ويسمى قانون الغيرية.

(ج) قانون الثالث المرفوع أو الامتناع أو الوسط المرفوع: وهو أنَّ الشيء إما أنْ يكون أو لا يكون، فليس هناك وسط بينهما، وهو ما يعبر عنه باستحالة رفع النقيضين.

(راجع للمزيد: مسلم حسن الهواري: قوانين الفكر عند المحدثين، ط٢، دار النصر ١٩٥٤م، ص٥٧).

(١) من القواعد العقلية الهامة عند بعض المتكلمين ومنهم الغزالي إنَّ ما لا دليل عليه – أى على وجوبه أو استحالته – فهو في دائرة الإمكان والتجويز والبحث فإما أنْ يوجد في المستقبل، أو لم يطلع عليه الباحث في حين يعرفه غيره.(راجع بحثنا " ما لا دليل عليه يجب نفيه " بحث مرجعى قدم للجنة العلمية الدائمة لترقية الأساتذة والأساتذة المساعدين بجامعة الأزهر عام ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

(٢) الغزالى: التهافت، صـ١٦٧، ١٦٨.

(٣) المرجع السابق، صـ١٧٠.

فالترابط بين الظواهر الكونية عند الغزالي ترابط عادي وليس لازماً فيجوز خرقها بقدرة الله تعالى دون وجود أسباب، وهذا يكون تصوره عقلاً جائز والأسباب التى دعت الغزالي إلى إنكار السببية الطبيعية هي أسباب إيمانية لا يحيد عنها وهى:

أولها: أنَّ الله تعالى وحده هو الفاعل المريد على الإطلاق مخترع الأسباب.

وثانيها: أنه القادر وحده على قلبها وتحويل مسارها.

وثالثها: أنَّ مبادئ الإمكانات والتحولات والاستعدادات يفوق حصرها عقولنا لذا فعلينا الإيمان بها، لا التعقل فيها [١].

فالغزالي حصر السببية في الله تعالى وحده مسبب الأسباب وموحد الكل، أما ما يعتقد سبباً طبيعياً فهو وليد المشاهدة والعادة فحسب، حسب مشيئته تعالى، فهو قادر ساعة ما يشاء على خرق هذه العادات، وإبدال السنن الكونية، فقدرته تعالى لا متناهية وإرادته مطلقة، فالاعتقاد والعادة هما اللذان يجلوان لنا طبيعة العلاقة القائمة بين الموجودات، لا السببية العقلية القائمة على الضرورة الطبيعية والمنطقية، وهكذا يحل التوارد مكان التوالد، والاحتمال والجواز مكان الحتمية والوجوب [٢].

ثم يحدد الغزالي موقفه من العقل الإنساني حيث يعتقد أنَّ العقل لا يستقل بتأسيس ذاته، وإنما يتأسس على المعرفة الفلسفية الحدسية. أى معرفة الله التى منها وحدها يصل العقل أيضاً على التبرير الكافى المطلوب، ومن وجهة النظر الفلسفية هذه التى يدرك كل موجود أنه غير ضروري، وعلى أنه معتمد في وجوده على الوجود المطلق، تكون هناك نتيجة ضرورية هي سلب ما يبدو من

(١) راجع للمزيد: الغزالى: التهافت، صـ٢٠٦-٢٠٨.

(٢) الغزالي: القسطاس المستقيم، صـ٢٣، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، ج"١"، مكتبة الجندي، ضمن مجموعة رسائل للإمام الغزالى، لعام ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.

الضرورة المطلقة للتلازم المشاهد في المحسوسات بين ما يسمى علة، وما يسمى معلولاً، وردها إلى مجرد ضرورة نسبية(١).

ثم يصور الغزالي في كتابه " الاقتصاد في الاعتقاد " وجه الارتباط بين شيئين ويرى لذلك ثلاث صور فيقول:

(فأما الشيئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة أقسام:

أحدها: أنْ تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال، والفوق والتحت وما شاكل ذلك. فعند فقد أحدهما يلزم أيضاً فقد الآخر ؛ لأنهما متضايفان، فلا تتقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر.

والثـانى: أنْ لا يكـون علـى التكـافؤ لكـن لأحـدهما رتبـة التقـدم كالـشرط مـع المشروط، فيلزم من تقدير انتفاء الشرط انتفاء المشروط أيضاً، والعكس غير صحيح. ومثال ذلك: علم الشخص مع حياته وإرادته مع معلمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم، ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة،ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذى لابد منه لوجود الشئ، ولكن ليس وجود الشئ به بل عنه ومعه.

الثالث: العلاقة التى بين العلة والمعلول، ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول إنَّ لم يكن للمعلول إلا علة واحدة، وإن تصور أنْ تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول، ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفى المعلول مطلقاً، بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص(٢).

فالغزالى بهذا النص ينفي وجود ارتباط ضرورى وسببى بين حادثتين لعموم قدرة الله تعالى وإبطال التولد، ولأن هذه العلل التى نراها كما يقول الغزالى: عندنا –

(١) محمود حمدي زقزوق: مقدمة في الفلسفية الإسلامية، صـ٨٨، دار الفكر العربى للطبع والنشر ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، القاهرة.
(٢) الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد، صـ١٨٨.

أى الأشاعرة – مقترنات وليست مؤثرات، ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة، وبعضها لا يتكرر [١].

فيفهم من هذا الكلام إنَّ الغزالي يفرق بين الضرورة العقلية الأولية المنطقية المطلقة لمبدأ السببية، وبين السببية الواقعية المشاهدة في المحسوسات في جواز تخلف العلة عن معلولها، ولا يكون في ذلك نفي للمعلول، فقد يكون له علة أو علل أخرى، ولكن إذا لم يكن للشئ سوى علة واحدة، وانتفت وجب انتفاء المعلول [٢].

فالنقطة الأساسية في النقد الذى وجهه الغزالي للقول بالتلازم بين الأسباب والمسببات تتمثل فيما يراه من أنَّ العلة بالمعنى الحقيقى، أى بالمعنى الخلاق يجب أنْ تكون إرادة فاعلة، ونظراً إلى أنَّ المادة الميتة عاجزة عن أنْ تكون فاعلة، فإنها لا يمكن أنْ تكون علة أيضاً، ولهذا يرى الغزالي أنَّ من الخطأ الزعم مثلاً بأن من طبيعة النار بالضرورة أنْ تحرق، فادعاء مثل هذه الضرورة الطبيعية لا يستند إلا على الخيال [٣].

ومن ثَمْ كان اعتراض ونقض الغزالي للفلاسفة ممن قالوا بقدم العالم واستندوا في ذلك على فكرة التلازم بين العلة والمعلول، حيث يجعلون الله تعالى فاعلاً على نحو فعل الطبيعة، ولكن الغزالي يخالف ذلك حيث يجعل الطبيعة لا تفعل بنفسها، بل هي مسخرة من جهة فاطرها، فلو كان البارئ علة تامة للعالم بالمعنى الطبيعى لكلمة " علة" لوجد عنها العالم كله دفعة واحدة، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض، بل البارئ علة خالقة مريدة مبدعة، وهذا ما يدل عليه النظام والإحكام في العالم [٤].

---

(١) المرجع السابق، صـ١٨٩.

(٢) راجع للمزيد: الاقتصاد في الاعتقاد، صـ١٨٨، وراجع بحثنا " ما لا دليل عليه يجب نفيه " ففيه تفصيل لهذه المسألة.

(٣) محمود زقزوق: مقدمة في الفلسفة الإسلامية، صـ٩٠.

(٤) محمد عبد الهادى أبو ريدة: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت: ت.ج دى بور، صـ٣٠٥.

ويعلق الدكتور أبو ريدة على هذا القول فيقول: إنَّه يجب أنْ ننبه إلى أنَّ نقد الغزالي للقول بتلازم المعلول والعلة فيه شئ كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها، وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق، ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد، وهذا ما يقول به في كتبه في المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم(١).

ولذا جاء رأي الغزالي في القضاء والقدر متفقاً مع رأيه في السببية، حيث جعل القضاء هو وضع الأسباب الكلية الدائمة، والقدر هو وضع كل شئ بقدر، بمعنى تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها الخاصة وبقدر معلوم لا يزيد ولا ينتقص، والكل من الله تعالى خيره وشره، فلا يوجد شئ خارج عن مشيئته تعالى وللعبد الاختيار والكسب (٢)

ويعقب أحد الكتُّاب على موقف الغزالي هذا فيقول (أراد الغزالي قصر ميدان العقل المعرفى الوجودي على الرياضيات والمنطق بالنسبة للمعارف الضرورية، وعلى التجربة بالنسبة للمعارف التى تتعلق بمعلوم حقيقى خارج الذهن. فهو نقد أساسه مبدأ العقل نفسه، حيث يميز بين السببية والعقلية الرياضية والمنطقية، ومن هنا وقع الباحثون في حيرة من أمر الغزالي بين الرفض والقبول (٣)).

فالغزالي ينقد عمل العقل في الطبيعة وما بعد الطبيعة وفى القيم والفقه، أما ماعدا ذلك فمجاله العقل.

ولقد كان لموقف الغزالي هذا من العلية صدى في الفلسفة الحديثة حيث جاء بعده في القرن الثامن عشر – أى بعد الغزالي بحوالى ستمائة وخمسين سنة – الفيلسوف البريطانى " ديفيد هيوم " ١٧١١–١٧٧٦، بنظرية مشابهة لنظرية

(١) المرجع السابق، صـ٣٠٦.
(٢) الإمام الغزالى: كتاب الأربعين في أصول الدين، صـ١٢–١٦، دار الجيل بيروت، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م.
(٣) أبو يعرب المرزوقى: مفهوم السببية عند الغزالي صـ٨٥–٩٧ بتصرف، طـ"١" دار بو سلامة للطباعة والنشر، تونس ١٩٧٨م.

الغزالى، حتى قيل من البعض أنَّ هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالي[١]. وتعد نظرية هيوم اليوم العمدة في المنطق وفلسفة العلوم، مؤداها أنَّ ليس ثمة دليل عقلى على وجود ارتباط ضروري بين العلة والمعلول، وإنما اعتيادنا رؤية ما نسميه معلولاً عقب ما نسميه علة بانتظام في جميع مشاهداتنا هو الذى يحملنا على الظن بأن الثانية هي سبب الأولى، وبناءً على أننا قد تعودنا هذا التعاقب بلا تخلف، ويفسر هيوم العلة بأنها ليست سوى شئ كثر بعده تكرار شئ آخر حتى أنَّ حضور الأول يجعلنا دائماً نفكر في الثانى: وعلى ذلك تعود علاقة العلية إلى علاقتّي التشابه والتقارن وهاتان العلاقتان هما الأصليتان، وعلاقة العلية مجرد عادة فكرية من نوعهما، وما يزعم لها من ضرورة ناشئ من أنَّ العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق. والنتيجة أنَّ ليس يوجد حقائق ضرورية ومبادئ بمعنى الكلمة، وأن العلوم الطبيعية نسبية ترجع إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة [٢].

ويتفق هيوم مع الغزالي أيضاً في كون العقل لا يحيل استقلال أحدهما عن الآخر رغم ما قد تعودناه فيها من تلازم لم ينقطع في الحالات الماضية، وهو قول لا يتفق معهما فلاسفة آخرون، كما لا يقرهما عليه الإدراك الفطرى عند عامة الناس في كون الحوادث لها قوة سببية من شأنها أنْ تستحدث، أو أشياء تابعة حتماً ولا استثناء لتبعيتها في المستقبل، كما لم يكن لتبعيتها استثناء في الماضى أو الحاضر.

أما الغزالي وهيوم فيذهبان إلى القول بأن لكل حادثة استقلالها الذاتي عن الحادثة الأخرى، وبناءً على ذلك تكون قوانين العلم قائمة على احتمال الصدق لا على يقينه، ولو أردنا أنْ نجعل لهذه القوانين يقيناً، للزم أنْ نجعل الرابطة السببية بين

(١) أبو ريدة: تاريخ الفلسفة، صـ ٣٠٦، نقلاً على لسان رينان، وعلى سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، صـ١٣٠.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، صـ١٩٠، ١٩١، مكتبة الثقافية الدينية، طـ"١"، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

الحوادث أمراً محتوماً يقع في المستقبل ما وقع في الماضى حتماً، فوجود الليل يعقبه نهار والنهار يعقبه ليل بلا توقف، فلا نقول إنَّ سبب حدوث أحدهما سبب للآخر، بل هما ناجمان من حركة مشتركة هي دوران الأرض حول نفسها [١].
فالرابط بينهما ليست سببية طبيعية بل هي رابطة تتابع طبيعى.

ووجهة نظر هيوم انتقاد العقل البشرى واحتمال الأسباب وذلك لأن الإنسان يحكم على الحادثة بناء على اطرادات سابقة وقعت الحوادث على نسقها، فكلما اطرد وقوع الحوادث التى من نوع معين على نسق معين، تكونت لدى الإنسان عادة تميل به على توقع نفس هذا الاطراد من جديد.

ولما كانت العادة تزداد رسوخاً وثباتاً بسبب التكرار فإن الإنسان كلما ازداد مشاهدة للواقع المطرد لحادثة معينة على نسق معين ازداد التكرار يقيناً بأن الحادثة ستقع على نفس الاطراد في المستقبل كما حدث لها في الماضى[٢].

ومع وجود هذا التشابه بين آراء الغزالي وهيوم لكن وجدت فروق بينهما وذلك أنَّ الغزالي بعد أنْ نفى هذا التلازم الضرورى رد التأثير الأولى إلى الله تعالى الذى عده مسبب الأسباب جميعاً، أما هيوم فإنه ينفى السببية ويقول بالعادة ويقف عند هذا الحد ولا يجعل الله تعالى علة الأشياء [٣].

ويعلق الأستاذ عباس العقاد بقوله:(فالمعلوم أنَّ الغزالي يرى أنَّ الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هي علتها، وهو رأى يوافقه عليه العلم الحديث الذى يكتفى بوصف الظواهر ولا يدعى استقصاء عللها [٤]).

كذلك من أوجه التفرقة أنَّ فكرة السببية عند هيوم لا ترتد إلا إلى أسس سيكولوجية في تكوين الإنسان، وطرائق إدراكه للأشياء، بحيث إذا شاهد حادثين وقد تلازما في الوقوع سارع إلى ربطهما معاً برابطة السببية.

---

(١) رؤوف عبيد: التيسير والتخيير، صـ١٠٧، ط"٢"، ١٩٧٦م، دار الفكر العربى.
(٢) محمد عاطف العراقى: المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد، صـ١٧٦ بالهامش، ط"١" ١٩٨٠م، دار المعارف.
(٣) زقزوق: مقدمة في الفلسفة الإسلامية، صـ١٩٩.
(٤) العقاد: ابن رشد، صـ٧٧، دار المعارف " بدون تاريخ ".

أما الغزالي فجاوز هذا الحد وأضاف ما يفيد بأن وراء العادات الإدراكية عند الإنسان تقديرٌ من الله أنْ تجئ الأشياء المقترنة على صورة من التساوق ؛ بحيث تظل مقترنة دائماً، وقد لا يريد الله للأشياء مثل ذلك الاقتران فيبطل ما بينهما من ضرورة تلازم.

وبهذه الإضافة التى أضافها الغزالي رد الرابطة السببية إلى عادات سيكولوجية عند الإنسان. فهيوم السببية عنده تحليل للقانون العلمي، بينما الغزالي لم يكن رفضه لقانون السببية إنكاراً تاماً له بقدر ما كان تحويلا من ضرورة طبيعية إلى عادة إلهية لا تخرق إلا في نوادر الحالات.

وحيث جعل للعقل حدود في عدم التعارض مع النص(١).

فكان موقفه نصرة للدين فحسب وتأكيداً لإمكان المعجزات. أما هيوم فنظرة تجريبية عقلية محضة.

إذن هناك اتفاق في الفكرة عامة، أما الهدف والوسيلة فتختلف اختلافاً جذرياً، حيث هيوم ينكر المعجزات، أما الغزالي فيؤمن بها ويؤيدها وهى المنطلق الذى من أجله جاء بفكرة العادة دفاعاً عن المعجزات بأن الله تعالى الوحيد القادر على خرق العادات (٢).

(٥) الرازي:

ويذهب الإمام المتكلم الأصولى الفخر الرازى " ٥٤٤-٦٠٤هـ/١١٤٩-١٢٠٩م" إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من القول بالعادة، وإمكان تخلف العلة عن المعلول، وبتجويز العادات في جانب الله تعالى (٣).

(١) رؤوف عبيد: التنيسير والتخيير، صـ١١١، والغزالى: تهافت الفلاسفة تقديم أحمد شمس الدين، صـ٣٦.

(٢) محمد عاطف العراقى: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، صـ١٧٦ بالهامش.

(٣) الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، صـ٢١٤، دار الكتاب العربى ط"١" ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، والأربعين في أصول الدين للرازى، صـ٢٥٨، مكتبة الكليات الأزهرية والمطالب العالية، للرازى تحقيق أحمد حجازى السقا ٣٣/٨، دار الكتاب العربى، بيروت ط"١" ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

ويقول في " الإشارة في علم الكلام ": (أنَّ النظر لو كان علة للعلم أو ملازماً له لوجب أنْ لا يسبق العلم لاستحالة كون الشئ متولداً عن المعدوم أو ملازما له، فليس يستحيل ثبوت النظر حالة وجود العلم، وأنه ليس بينهما ارتباط،وأن حصوله عقيبه بمجرى العادة [١]).

فالرازى يتابع الباقلانى وإمام الحرمين في القول بأن الأسباب ومسبباتها متلازمة ولكنها غير متوقفة على الأسباب، والتوقف بما يعنيه من احتياج البارى تعالى في أفعاله إلى الممكنات فهو وحده المحذور. أما التلازم فهو غير قادح مطلقاً في استناد الممكنات بأسرها إليه تعالى ابتداءً [٢].

وحيث إنَّ القدرة في حقه تعالى ما يتأتى به الإيجاد لا ما يلازمه الإيجاد، فالقدرة تؤثر في الممكنات بمعنى إضافة القدرة إلى المقدورات في حال الإيجاد، ولا تكون تلك المقدورات أزلية بل الأزلي هو الصفة القديمة. ومن ثم فصفات الأفعال عندهم هي مجرد تعلقات حادثة لصفة القدرة القديمة [٣].

ويفرق الرازى بين المؤثرات الطبيعية والمؤثرات الاختيارية فالمؤثرات الطبيعية دائمة مستمرة لا تتغير ولا شعور لها بآثارها ولا علم ولا إدراك.

أما الاختيارية فهى متغيرة متبدلة وتؤثر بواسطة العلم والشعور والإدراك فالفعل يتوقف على حصول الداعية والإرادة المرجحة وكلها محدثة فتحتاج إلى مرجح آخر. أما إرادة الله تعالى فهى قديمة أزلية استغنت عن إرادة أخرى فظهر الفرق فالله فاعل بالاختيار لا بالإيجاب [٤].

---

(١) الرازى: الإشارة في علم الكلام،صـ٤٦، تحقيق هانى محمد حامد محمد، رسالة ماجستير في العقيدة والفلسفة كلية أصول الدين، الأزهر،المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر لسنة ٢٠٠٩م.

(٢) المحصل للرازى، صـ٤٧، والإشارة، صـ٤٦.

(٣) الرازي: الإشارة، صـ١٤٠ بالهامش.

(٤) الرازي: المطالب العالية، ج"٩"، صـ١٨.

ثم يقرر عدم استقلال العبد بالفعل كباقى الأشاعرة لكن أضاف أنه لابد من القدرة والداعى، فحينئذ يجب الفعل وإلا وجب الترك ؛ لأنه حينئذ يحصل جانب الرجحان وهذا بالضرورة(١).

فأفعال العباد واقعة على سبيل الاضطرار متى توافرت الأسباب والميل الفطري إلى الفعل حصل وإلا فلا، وهي تحصل بإيجاب الله تعالى وتقديره لأن أفعال العباد ممكنة لذاتها وواجبة لغيرها وهو الله تعالى ؛ لأن هذا الوجوب حاصل قبل قصد العبد، بل حاصل قبل وجود العبد، فدل ذلك على حصول الحوادث المستقبلة بتقدير الله وبإيجاده إما ابتداءً وإما بواسطة (٢).

إذن الرازى يثبت خلق الله تعالى لفعل العبد وليس للعبد سوى الكسب والفعل والجعل والصنع، أما الإبداع والخلق والإحداث فلله تعالى فقط، وأن الفعل من العبد يشترط فيه البواعث والدواعى والقدرة والقصد والاستعانة (٣).

فالإرادات عنده تابعة للدواعي، والدواعي تتعلق بمتعلقاتها لعينها من غير حاجة إلى علة أخرى، والداعي إما العلم أو الظن أو الاعتقاد (٤).

إذن القدرة الحادثة وحدها لا تكفى في نظر الرازي، بل لابد معها الداعية وهو في ذلك يخالف شيخه الأشعري الذى يرى القدرة مقارنة للمقدور، لا سابقة أو متقدمة ولا متأخرة أو لاحقة فليست قدرة عليه ولا على ضده أو بديله، بناءً على أنَّ القدرة الحادثة لا تبقى زمانين لأنها عرض.

---

(١) المطالب العالية، ج"٩" صـ٢٣.
(٢) المطالب العالية، ج٩، صـ٣٩.
(٣) الإشارة، صـ١٤٤، ويوافقه هذا الرأي الشيخ البوطي حيث يقول: فقانون السببية الذي نسميه هكذا كما يبدو لنا هو قانون المقارنة المجرد، ولذا أطلق العلماء على هذه الأسباب الكونية اسم الأسباب الجعلية أى أمور جعلها الله تعالى بمحض المقارنة أسبابا، وما نلمحه من العلية هو المقارنة ليس إلا.ثم يوفق بين العلماء فى هذا الأمر فيقول إنه خلاف لفظي فى نفي التأثير الذاتي للأشياء، وإن كل شيء بإرادة الله تعالى.
(انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، كبر اليقينيات الكونية، دار الفكر المعاصر بيروت/ لبنان، ودار الفكر دمشق، سورية ط٨، ١٩٩٧م- ١٤١٧هـ، ص ٢٩٠)
(٤) كتاب الأربعين، صـ١٤١.

هذا والرازى يقدم أدلة عقلية ونقلية عديدة في كتابه " المطالب العالية " منها: أنَّ فعل العبد ممكن وكل ممكن واقع بقدرة الله تعالى، وكل ممكن محوج إلى سبب معين واحد يجب افتقار كل الممكنات إليه. ولأنه لو قدر على بعض الممكنات لصح منه إيجاد كلها، واللازم محال فالملزوم محال ضرورة أنَّ القادر على الشئ قادر على مثله وإلا فهو محال [١].

إلى غير ذلك من براهين عديدة تدل على عدم استقلال العبد بفعله وتركه[٢].

(٦) الإيجي:

ثم يقرر عضد الدين الإيجى " ٧٥٦هـ" في كتابه الكبير " المواقف " بشرحه المشهور للسيد الشريف الجرجانى " ٨١٦هـ" أنَّ العلاقة بين العلة والمعلول والشرط والمشروط ليست بالضرورة إذ لا علية ولا شرطية عندنا – أى الأشاعرة – بين الأشياء، بل كلها صادرة عن المختار ابتداءً بمجرد اختياره بلا لزوم. أما علية الواجب للحادث فلا يمكن إنكاره، فالعلية هي ما يكون بين الله تعالى وبين معلولاته بمعنى استناد جميع الموجودات إليه ابتداءً من غير توقف على شئ [٣].

(٧) ابن رشد:

أما فيلسوف قرطبة " ابن رشد " (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ٥٢٠هـ –١١٢٦م) رائد الاتجاه العقلي والذى يعد من أعظم رواد الفكر التنويري في العالم كله[٤]. اشتهر ابن رشد في فلسفته بالمنهج النقدى وخاصة

(١) المطالب، صـ٢١–٩٩، ج"٩".
(٢) لم أتطرق إلى ذكرها تفصيلاً بالبحث لعدم الإطالة.
(٣) السيد الشريف الجرجانى: شرح المواقف للإيجى، ج"٣"، المقصد الخامس، صـ١٩١، صححه محمود عمر الدمياطى، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، طـ"١" ١٤١٩هـ–١٩٩٨م
(٤) الفكر التنويرى يعنى: الفكر الأوربى المتحرر من التعاليم الموروثة التى تم القبول بها على أساس سلطة ما، كما يعنى: إعادة صياغة الحياة على أساس من النظر العقلى وإرادة العمل عن طريق العقل، وأول من استخدم هذا المصطلح الفيلسوف الألمانى "كانط" في

للفلاسفة السابقين عليه، كذلك اهتم في كتبه كثيراً بالفلسفة الطبيعية، ولقد تناوله من زوايا مختلفة: فيزيقية وميتافيزيقية، وأخلاقية وسياسية.... الخ ظهرت فيه آراؤه المبتكرة سواء في مؤلفاته الخاصة به، أو في شروحه لكتب أرسطو وغيره.

كانت له ابتكاراته وتجديداته والتى ظهر من خلالها مدى اهتمامه الكبير بالمنهج العلمى والتجريبى.

وكانت له مواقفه الخاصة من آراء رجال مدرسته " المدرسة الأشعرية " وخاصة من مسألة " العادة " ونقده الشديد لها، ووصفه للعلاقة بين الأسباب والمسببات بالعلاقة الضرورية مخالفاً بذلك من سبقه من أعلام الأشاعرة وغيرهم، وكان نقده موجهاً خاصة لرجال الأشاعرة وخص منهم بالذكر الإمام الغزالى.

لقد كان ابن رشد حريصاً على التأكيد على أنَّ إنكار العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يعد قولاً خاطئاً، إذ إنَّ القائل بذلك يعد إما جاحدا بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك، ومن ينفى ذلك لا يستطيع الاعتراف بأن كل فعل لابد له من فاعل[١]. وأن هذا الارتباط ضرورى وليس ارتباطاً عادياً كما يرى المتكلمون [٢].

ثم يوضح ابن رشد أنَّ هناك أسباباً يتم تأثيرها بسبب من خارج لا بنفسها، وهذا ليس معروفا لنا بنفسه ومتأكدا لدينا وهو يحتاج إلى فحص كثير. وإما أنَّ هناك مسببات تنتج بدون معرفة الأسباب فليس بلازم أنَّ تكون تلك الأسباب خارجية. إذ قد تكون داخلية، ولكنها مجهولة لنا فقط.

ثم يحدد العلل في أربعة: مادية، وصورية، وغائية، وفاعلة.

القرن السابع عشر، وبلغت أوجها في القرن الثامن عشر.أما عند ابن رشد فالتنوير يعنى: التمسك بالعقل والدين معاً وأنه لا تناقض بينهما، فهو إذن تنوير فلسفى دينى، وكان اهتمام ابن رشد الأول في فلسفته التأكيد على اتصال الحكمة بالشريعة (انظر: محمود حمدى زقزوق: مقدمة في الفلسفة الإسلامية صـ١٣٢).

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، القسم الأول، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف، طـ"٣"، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م، صـ٧٨٢، ٧٨٣.

(٢) عبد المعطى محمد بيومى: الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب، ج"٣"، صـ٣٢٤، دار الطباعة المحمدية ١٩٨٣م.

ومنها تتكون العلة التامة أو السبب التام، والعلة المادية والصورية تكونان في الشئ، أما العلة الغائية والفاعلة فخارج عن الشئ(١).

وهو يمثل لذلك بمثال في الشاهد فإذا رأى إنسانٌ حجراً موجوداً على الأرض، ووجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس علم أنَّ ذلك الحجر إنما صنعه صانع، وهو الذى وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان. وأما متى لم يشاهد شيئاً من هذه الموافقة للجلوس، فإنه يقطع إنَّ وضعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق، ومن غير أنْ يجعل له فاعل. كذلك الأمر في العالم وما فيه من عجائب يقطع الإنسان بأن للعالم صانع، وأن العالم مصنوع، وذلك يعلم ضرورة أنه لم يكن يمكن أنْ توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق (٢).

إذن ابن رشد يؤكد على ضرورة وجود صانع للعالم المصنوع، ويكون العالم بجميع أجزائه موافقاً لوجود الإنسان ولجميع الموجودات، وهذا هو دليل العناية عند ابن رشد الدال على وجود الله تعالى.

ويقول أيضاً: إنَّ من أنكر وجود المسببات مترتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع.

كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم (٣).

كذلك يقرر ابن رشد أنَّ لكل موجود أسباباً ذاتية، وبدون هذه الأسباب لا نستطيع تمييز موجود عن موجود، ولا التفرقة بين مادة وأخرى، فالنار مثلاً لها فعل معين، وكذلك الماء، فإذا ارتفعت طبيعة الموجود أدى بنا هذا إلى العدم (٤). ثم يصنف الأشياء الفاعلة إلى نوعين: نوع يفعل بالطبع مثل الحرارة والبرودة،

(١) شوقى إبراهيم: الفلسفة الإسلامية في المغرب، صـ١٣٠، وتهافت التهافت، صـ ١٢٣.
(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، ط"٢"، صـ١٩٤،١٩٥ مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٦٤م.
(٣) المرجع السابق، صـ١٩٩.
(٤) تهافت التهافت، صـ١٢٢، ١٢٣.

ونوع آخر يفعل بالإرادة الحرة المختارة فتفعل الشئ وضده في وقتين عن علم[١]. وهذا النقد من ابن رشد يؤدى إلى نفيه الاتفاق العرضى والجواز والإمكان. وهذا على النقيض من فكرة الأشاعرة، إذ إنَّهم وضعوا في جميع الموجودات أفعالاً جائزة ولم يدركوا أنَّ فيها نظاماً وترتيباً وحكمة اقتضتها طبيعة الموجودات[٢].

ويعترض ابن رشد على دليل الإمكان عند الأشاعرة فيراه معارضاً لآيات القرآن الكريم حيث مغزاه يجوز أنْ يخلق الله عالماً أفضل من العالم الحالى، وكذلك جائز أنْ يصعد الحجر إلى أعلى بدلا من أنْ يسقط نحو الأرض وهكذا.

فيرد عليهم بأن الواقع يكذبهم وكذلك الحواس ولأن هناك أسباباً ثابتة أودعها الله تعالى في الكون، وقولهم عن حركات العالم والقول بجواز ضدها فهذه المسألة تُعَدُّ قولاً لا دليل عليه، وغاية ما هنالك أنهم يريدون إنكار وجود الأسباب الطبيعية التى خلقها الله تعالى ونسي هؤلاء أننا إذا كنا نجهل السبب في أنَّ الحركة شرقية أم غربية فليس معنى ذلك أنَّ هذا السبب غير موجود فهنالك إذن أسباب للحركات السماوية. وإذا كانت هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس، فليس معنى ذلك أيضاً أنَّ الحركات جائزة. فجهلنا بحقائق الأشياء لا يصلح مطلقاً أنْ يكون مقياساً لدرجة الإمكان فيها بالإضافة إلى كون هذا القول يهدم فكرة علمية صادقة، وهى فكرة القوانين. وكذلك هذا القول يعد إنكاراً لحكمة الله تعالى وعلمه – على حد قول ابن رشد – وغاية الله في خلقه. كذلك يعتقد أنَّ المتكلمين حين يتحدثون عن الخلق والإيجاد والصنع في جانب الله تعالى، فإنما يتناولونها على مقياس المعانى الإنسانية من الاحتياج إلى زمان ومكان ومادة أى المماثلة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى..... [٣].

ثم يقول: إنَّ القول بالجواز أقرب إلى نفى الصانع من أنْ يدل على وجوده فلابد من التسليم إذن بوجود ضرورة وحكمة في فعل كل موجود، والإيمان بوجود

(١) المرجع السابق، صـ٤١.
(٢) محمد عاطف العراقى: المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد، صـ١٦٧.
(٣) راجع للمزيد: مناهج الأدلة، المقدمة صـ١٧، ١٨.

خالق حكيم، دون أنَّ يؤدى هذا الإيمان إلى نفى الضرورة والحكمة في الأشياء بل يجب الربط بين الفكرتين برباط وثيق [١].

وهكذا يبحث ابن رشد في علل الكائنات وغايتها مؤكداً نظريته في تأكيد العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها في حتمية أنطولوجية لولاها ما كان لهذا الوجود أنْ يوجد، ويصل فيها إلى نفي الإمكان والاتفاق مؤكداً العناية الإلهية والغائية في الكون وكائناته [٢].

ولكن اعتراض ابن رشد على الأشاعرة في هذا القول في غير محله حيث إنَّ الأشاعرة لا ينكرون علم الله تعالى ولا حكمته ولا يشبهون فعل الله بفعل البشر، كل ما هنالك – والله أعلم – أنَّ هذا مبالغة منهم في إثبات التصرف المطلق والمشيئة المطلقة والإرادة الحرة لله تعالى وحده، وكذلك القدرة اللامتناهية لله تعالى. وابن رشد أراد تنزيه الله تعالى عن كل ذلك، فالكل أراد الخير والنصرة للدين والحق ولكن كلٌ عبر بلفظه وعباراته فهو خلاف لفظى لا حقيقى.

وهكذا يؤكد ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل كائن وأن النار إذا لم تحرق فيكون هذا الأمر قسرياً وعائقاً، لكن الطبيعى لها الإحراق[٣].

(١) مناهج الأدلة، صـ١٥٤، والمنهج النقدى في فلسفة ابن رشد، محمد عاطف العراقى، صـ١٧١.

(٢) زينب عفيفى: فلسفة ابن رشد الطبيعية " العالم "، صـ٣٠، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، تصدير عاطف العراقى،١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

(٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة مجلد "٢" صـ١١٥٢، تحقيق الأب موريس بويج في ثلاث مجلدات من ١٩٣٨-١٩٥٢، المطبعة الكاثوليكية بيروت.

* موقف ابن رشد من القول بالسببية:

ثم يحدد ابن رشد موقفه من السببية وهى رؤية فيزيقية فيها ويحلل العلاقة بين الأسباب ومسبباتها من خلال ثلاثة أوجه:

أولها: أنْ يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل كون الإنسان متغذيا، **وثانيها:** أنْ يكون من جهة الأفضل أى أنْ تكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الإنسان له عينان، **وثالثها:** أنَّ ذلك لا من جهة الأفضل ولا الاضطرار وإنما يكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هناك حكمة أصلاً ولا تدل على صانع وإنما تدل على الاتفاق، وهو يرفض هذا القول لتعارضه مع منهجه في السببية [١].

إذ يقول:(إنَّ ما يحدث بالاتفاق ومن تلقاء نفسه فليس هو من الأشياء التى هي باضطرار ولا من الأشياء التى تتكون على الأكثر، وإنما كونه على الأقل وما يحدث على الأقل فإنه يعوق ما يحدث على الأكثر [٢]).

فتأكيد ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل موجود من الموجودات قد أدى به إلى نفى الاتفاق العرضى والجواز والإمكان، وقد كان من أثر هذا التصور الحسى الشامل للكون واعتقاده بتأثير الأجرام السماوية على الأرض أنَّ اعتقد البعض بأنه أخضع بالتالى الموجودات الفردية للحتمية، فنفى بذلك حرية الإرادة وقال بجبرية مطلقة [٣].

وابن رشد رغم إثباته السببية على أسس مادية طبيعية إلا أنه اتجه بها إلى أسباب غائية حين أشار أنَّ هناك دافعاً " ميتافيزيقياً " وهو ذلك الميل الذاتى في الأجسام الطبيعية نحو الكمال أو نحو تحقيق غاياتها، ولذا قرر أنَّ العلة لا

(١) زينب عفيفى: فلسفة ابن رشد الطبيعية، صـ٤٩.
(٢) المرجع السابق نقلاً عن كتاب السماع الطبيعى لابن رشد، حيدر آباد الدكن، طـ"١"، ١٩٤٧ ضمن مجموعة رسائل، صـ١٩.
(٣) أحمد كمال زكى: الحرية والفلسفة الإسلامية، مجلة الهلال يوليو ١٩٦٧م، صـ٩.

يمكن أنْ تؤثر إلا بإرادة الله تعالى، فالكون كله يخضع لحتمية السنن الكونية التى هي من فعل الله تعالى، وهذا لا ينفى حرية الإرادة والفعل للإنسان [١].

هكذا فسر العلاقات تفسيراً طبيعياً لظواهر الكون يسمح بالتجربة والملاحظة وركز اهتمامه على الغايات فحكم على الطبيعة بغائية شاملة ابتداءً من الإنسان الذى يفعل فعله بتدبير وتقدير إلى كائنات تفعل فعلها بدقة عجيبة كالنحل والنمل إلى كائنات نباتية تخرج أوراقها وهكذا، وليس كل ذلك إلا دليلاً على وجود الغائية في عالم الطبيعة [٢].

وهذا الكلام يشير إلى مدى تأثر ابن رشد في العلة الغائية بآراء أرسطو في ذلك.

هذا ويقرر ابن رشد أنَّ الجبر لا يمكن أنْ يكون محضاً وأن الاختيار لا يجوز أنْ يكون مطلقاً، بل الحق التوسط وذلك بأن نقرر أنَّ أفعال الإنسان ليست اختيارية تماماً ولا اضطرارية تماماً بل تتوقف على إرادة حرة ترتبط في الوقت نفسه بأسباب خارجية تجرى دائماً على نمط واحد[٣].

وهذا هو ما يميل إليه العلم الحديث الذى لا ينفى حرية الاختيار، والذى يعترف بوجود القوانين المطردة في الطبيعة [٤].

ثم أوضح ابن رشد دوافع نفى جمهور الأشاعرة للسببية ومنها أنَّ القول بالسببية يوهم بأن هناك فاعلاً وأسباباً مؤثرة في الكون غير الله تعالى.

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة، صـ١٩٧، وتلخيص ما بعد الطبيعة، صـ١٦٠.

(٢) زينب عفيفى: فلسفة ابن رشد، صـ٥١.ومما ينبغى الالتفات إليه أنَّ القول بالغائية عند ابن رشد لم يكن أول من نادى بها بل سبقه إلى ذلك كثيرون ففى الفكر اليونانى قال بها أفلاطون وأرسطو، وفى العصر الوسيط القديس أوغسطين وكذلك مفكرى المعتزلة، كذلك ابن طفيل.لكن ما ميز ابن رشد عن غيره هؤلاء هو ربطه الدقيق بين آرائه في السببية وضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات، وبين القول بالغائية ربطاً أدق ممن سبقه، كذلك الربط عنده بين القول بالغائية والقول بالاختراع وهو دليله الثانى على وجود الله تعالى.

(٣) مناهج الأدلة، صـ١١٩.

(٤) هذا الكلام على لسان محقق كتاب ابن رشد (مناهج الأدلة) محمود قاسم.

ولكن يرد ابن رشد بأن هذه الأسباب مؤثرة بإذنه تعالى وحفظه لوجودها، وأن القول بنفى الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب ؛ لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد فلا فعل إلا وله فاعل (١).

كذلك من دوافع نفي السببية: أنَّ القول بالأسباب الطبيعية يوهم بأنَّ العالمَ صادرٌ عن سبب طبيعى. ولكن ابن رشد يؤكد أنَّ العالم مصنوع وهو نفسه دليل على الصانع الحكيم. كما يرى أنَّ القول بهذا الرأى ينفى عن الله تعالى الحكمة والغاية.... فالله تعالى أوجد الموجودات بأسباب سخرها لها من الخارج، وهى الأجسام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهى النفوس والقوى الطبيعية (٢).

* موقف ابن رشد من القول بالعادة:

لقد تعقب ابن رشد فكرة " العادة" عند متكلمى الأشاعرة وخاصة –الغزالي– فبعد أنْ بحث ابن رشد في العلل الأربعة التى قال بها أرسطو، وأوضح العلاقة الضرورية بينها، وأن الواقع والحس والعقل يؤكد وجود سبب عند وجود مسبب، وقد يكون السبب مضافاً إلى سبب آخر إضافة لا تتناهى، وقد توجد أشياء تعوق السبب عن التأثير وإيجاد المسبب كعدم إحراق النار لإبراهيم عليه السلام فلم تسلب النار طبيعتها ولكن عاقها عائق دون حدوث ذلك. وأن هذا القول يعد بعيداً جداً عن مقتضى الحكمة، بل أنه مبطل لها. دليل هذا أنَّ المسببات إذا كان لا يمكن وجودها بأسباب غير الأسباب التى تسببها أصلاً، فأى حكمة في وجودها عن هذه الأسباب (٣).

إذن ابن رشد يرفض القول بالعادة ويسأل الأشاعرة ماذا يعنون بالعادة ؟ يقول: (فلا أدرى ما يريدون باسم العادة هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة

(١) مناهج الأدلة صـ٢٣٢.
(٢) المرجع السابق، صـ٢٠٤.
(٣) السابق نفسه.

الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أنْ يكون لله تعالى، فإن العادة ملكية يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر. والله تعالى يقول: ﴿ ...فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلٗا ﴾ فاطر: ٤٣. وإن أرادوا أنها للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذى نفس وإذا كانت في غير ذى نفس فهى في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعنى أنْ يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشئ إما ضروريا، وإما أكثريا، وإما أنْ يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً [(١)].

فابن رشد يعتقد أنْ القول بالعادة ينفى الحكمة عن الموجودات وأنها صدرت عن عالم حكيم، وتنفى الأسباب النوعية والطبيعية للأشياء،وأن العادة إنما توجد في حالة الفضائل التى تنميها العادة وتكملها فينا، بخلاف ما نجده في الأشياء المادية التى لا يمكن بفعل العادة أنْ تصير خلاف ما هي كائنة، فلكل خاصيته وطبيعته[(٢)].

فالعادة إذن عند ابن رشد ليست سوى فعل العقل الذى يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً، فوجود الأله ضرورى للكون، ولكن هذه الضرورة لا تعد مبرراً لانقلاب فعل الأشياء وتغير خصائصها، كما أنَّ العبرة في هذا الخلاف فيما يفهمه كل منهما [أى الغزالي وابن رشد] من وراء هذا اللفظ أو غيره والغاية منه[(٣)].

ويقول ابن رشد في التهافت: (ففى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه، ولا يمكن أنْ يكون ذلك بالعرض، كما لا يمكن أنْ يكون من قبل عقل

(١) تهافت التهافت، صـ١٢٣.
(٢) المرجع السابق، صـ١٢٥، والمنهج النقدى في فلسفة ابن رشد، صـ١٧٩.
(٣) راجع هامش صـ١٨٠، من المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد ومحمد عاطف العراقى يقصد المعنى المفهوم من لفظ العادة أو لفظ الطبيعة، فالغزالي ينادي بالعادة ليرد الأسباب كلها إلى الله تعالى وينفى العلاقات الضرورية فى الكون.
وابن رشد ينادى بالطبيعة ويفهم منها الخصائص الضرورية والطبائع الثابتة.

شبيه بالعقل الذى فينا، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات، فهو موجود له من قبل عقل كامل فهنا عقل من قبل صارت أفعال الموجودات أفعالاً عقلية [١]).

ويقول الدكتور محمد عاطف العراقى: (لقد أخلص ابن رشد لنزعته العقلية حين حافظ على المبدأ القائل بأن العلة إذا وجدت وجد معلولها ضرورة، وهذا المبدأ لا يؤدى إلى القول بإنكار الإله للكون طالما أنَّ الكون محدث إحداثاً لا أول له، وصادر عن إله ضرورة لكونه المحرك الأول للعالم [٢]. فهو تعالى متقدم على العالم بالسببية لا بالزمان كتقدم الشخص على ظله [٣].

وابن رشد وهو يصف نظام الكون يجده يُكون وحدة واحدة في ترابطه ونظامه الشامل، وقوانينه التى لا تتبدل ولا تتغير، وأنها قد استفادت وحدتها ووجودها من فاعل واحد، ولما كان خصائص هذا الفاعل أنه واحد أزلى فلابد وأن يكون فعله كذلك دائماً وأزلياً[٤]

وأن جميع ما في الكون يتحرك للاتحاد بتلك الحقيقة المطلقة فالإنسان مثلاً يتحرك بالقصد والإرادة، وباقى الموجودات بالطبيعة التى هي عبارة عن السنن والنواميس المودعة فيه من قبل الحقيقة العقلية المطلقة [٥].

إذن الكل خاضع للضرورة وفى نظام محدد، وتبدو حتمية ابن رشد الكونية التى بمقتضاها يكون للأجرام السماوية تأثير كامل على الموجودات الأرضية، أى أنَّ الموجودات السماوية، والعلاقات الكائنة فيها هي التى تحدد حتمية ما يحدث على الأرض فتخضع الحياة الفردية بدورها للحتمية، وإن كان هذا لا يفهم منه أنَّ ابن رشد يقول بحتمية مطلقة، وذلك لأنه فرق بين عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، واعتبر الأول محل الضرورة المطلقة وموضوع

(١) تهافت التهافت، صـ٨٥.
(٢) العراقى: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، صـ١٩٥، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٦م.
(٣) تهافت التهافت، صـ١٣٦.
(٤) المرجع السابق، صـ٨٣.
(٥) المرجع السابق، صـ١١.

العلم الكلى اليقينى. والثانى خال من الضرورة ويستحيل أنْ يكون موضوعا للعلم، وأنه كلما ابتعد الإنسان عن عالم ما فوق فلك القمر واقترب من عالم الكون والفساد، كلما خفت حدة الضرورة حتى تختفى تماماً حين نصطدم بالمادة التى اعتبر عنده كما كانت عند أرسطو مرادفة للعرض أى غير الضرورى (١).

ولكن الملاحظ على هذا أنَّ ابن رشد في هذا القول اقترب إلى حتمية ديموقريطس عن حتمية أرسطو، حيث كان العالم عند أرسطو خالٍ من أى ضرورة، وأن التغير في الكون راجع إلى حركة ميكانيكية وقوانين آلية مع إدخاله للعلة الغائية كعنصر أساسى في وجود كل موجود، والحوادث المستقبلية عنده لا حتمية فيها وهى مجال للاحتمالات لا الضرورة الصارمة. أما ديموقريطس فقد عبر عن حتمية مطلقة كاملة (٢).

فابن رشد مزج بين قول ديموقريطس بالحتمية وقول أرسطو بالغائية فقال بحتمية غائية وهى العناية الإلهية فالله هو خالق العلل، والعلل لا يمكن أنْ تؤثر بمفردها ولا بمعزل عن إرادة الله تعالى، فالحتمية عنده دليل على وجود الله تعالى.

* موقف ابن رشد من المعجزات:

ورغم نقد ابن رشد للمتكلمين وللغزالى إلا أنه لا ينكر المعجزات أساساً، بل يفسرها تفسيراً خاصاً به، حيث يقسم المعجزة إلى نوعين:

معجز المناسب للخاصة ويسميه المعجز الجوانى، ومعجز للعامة ويسميه المعجز البرانى، ويعتقد أنَّ الخارق للعادة إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دل على أنَّ وضعها لم يكن بتعلم وإنما كان بوحى من الله تعالى وهو المسمى نبوة. وأما إذا كان الخارق ليس من نفس وضع الشرائع مثل انقلاب

(١) يمنى طريف الخولى: العلم والاغتراب والحرية، صـ١٣٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م.
(٢) المرجع السابق، صـ٩٨.

البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على النبوة، وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى [١].

فحينما كان الغزالي يرى أنه يمكن أنْ توجد الحرارة للنار ومع هذا لا تحرق ما يدنو منها إذا كان قابل للاحتراق، كان ابن رشد يرى أنَّ هذا لا يمتنع بشرط أنْ يوجد هنالك شئ ما، كمثل إذا قارن القطن صار به غير قابل للإحراق [٢]. فلابد إذن من وسائط على رأى ابن رشد.

فالشئ الضرورى عند ابن رشد هو البرهان الحقيقى وهو الشئ الذى على حالة ما، لا يمكن أنْ يكون بخلافها أى الدائم، أما ما لا ضرورة فيه وإن اتفق وقوعه لا يمكن أنْ يكون متناولاً لجميع الأشخاص التى وجدت والتى ستوجد مما يمكن أنَّ يوجد [٣].

ولذا عد ابن رشد الطريق الأول مناسباً للعلماء ويعده ضرورياً يقيناً. أما الثانى فمناسب للجمهور وهو الطريق الخطابى الإقناعى، ولذا عد العلماء ابن رشد " فيلسوف العقل في الإسلام " [٤].

ولقد عدَّ ابن رشد المعجزة العقلية دالة دلالة ضرورية يقينية على صدق النبى، أما المعجزة الحسية فلا تدل إلا إذا اقترنت بالوحى، ولذا كان من أحد شروط المعجزة أنْ تكون مقترنة بدعوى النبوة وتأتى مؤيدة له.

وهكذا جاءت فكرته عن المعجزة تتناسب مع نزعته العقلية، وتتناسب مع الشرع.

وفى ختام القول: لوحظ أنَّ ابن رشد يؤكد على وجود الأسباب والتى عن طريقها يتعرف على أفعالها، وكثيراً ما ربط الميتافيزيقا مع الفيزيقا، لكنها كانت أفكاراً غامضة وصعبة الفهم إلا للخاصة، كانت له آراء نقدية ورؤى عقلية وإيمان عميق بالغائية والعناية الإلهية، مما جعله ينكر ويرفض الاتفاق والمصادفة

(١) مناهج الأدلة، صـ٢١٦.
(٢) التهافت، صـ١٢٦.
(٣) ابن رشد: تلخيص البرهان، صـ٢١٥، ٢٢٣.
(٤) شوقى إبراهيم: الفلسفة الإسلامية في المغرب، صـ١٧٠.

والبخت ويقول بالضرورة والحتمية، وذلك مما أفقد أبحاثه في مجال الطبيعة عامة، والعالم في هذا المجال بصفة خاصة- مصداقية المشاهدة والتجربة[١]. وبرغم هذا فإنه لا يقلل من قيمة هذا الفيلسوف الرائد في المشرق والمغرب، وما أحدثه من ثورة علمية كبرى في العالم كله. مع التسليم بنواميس الكون والتركيز على الخصائص الذاتية والضرورية للأشياء ومع الاعتراف بالعلل العرضية غير الدائمة أيضاً.

تعقيب

الحقيقة التى ينبغى الالتفات إليها أنَّ قاعدة إثبات العادة وانتفاء السببية من أهم القواعد الكلامية لدى جمهور الأشاعرة، حيث إنَّ الأشاعرة لا يعتقدون بتأثير الأسباب في المسببات تأثيراً ذاتياً، بل هو ثمة ارتباط عادى – أى متكرر – بين السبب ونتيجته، وإنما الفاعل بالحقيقة والذات هو الخالق سبحانه وتعالى.

والمراد بالعادة عند الأشاعرة: تكرار صدور فعل من الله سبحانه وتعالى على سبيل الدوام أو الأكثرية [٢]. وذلك بناءً على أنَّ جميع الممكنات مستندة إليه تعالى ابتداءً، وأنه تعالى قادر مختار، ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، فلا تلازم طبيعى بين أى شيئين يرتبط أحدهما بالآخر، إنما بينهما تلازم استعقابى، أى جرت العادة على أنْ يحدث أحدهما عقيب الآخر، أما وقوع الترابط العلىّ بينهما فهو من إحداث المخيلة، وهذه القاعدة هي التى أطلق عليها الآمدى " ٦٣١هـ" قاعدة أنه لا خالق إلا الله تعالى [٣].

(١) زينب عفيفى: فلسفة ابن رشد، صـ٢٤٤.
(٢) السيد الشريف الجرجانى: شرح المواقف، لعضد الدين الإيجى، صـ٢٤٩.
(٣) الآمدى: غاية المرام في علم الكلام، صـ٢٧، تحقيق حسن الشافعى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

وقد كان مراد الأشاعرة من نفى العلية أو السببية، إنما هو إنكار تأثير شئ في شئ حقيقة، فمثلاً ينكرون إحداث النار للاحتراق في الحقيقة، ولا ينكرون الترابط المشاهد بينهما، فمحل النزاع هو في الفاعل الحقيقى وليس في مطلق الارتباط، وإلا فهو قائم على جميع الأحوال، فما هذا الترابط المشاهد عندهم " إلا سببية ظاهرية عادية مجعولة من الله تعالى بالجعل التأليفى بين ذات السبب وكونه سبباً، وفى الحقيقة ليس هناك سبب حقيقى، ولا علة ذاتية على نحو العلية بين الأشياء. ومعنى ذلك أنه جرت عادته في تقديره تعالى أنْ يوجد الأشياء ويخلقها عندما يوجد أشياء أخرى نسميها بالأسباب، لأننا نراها كذلك تترتب في وجودها، وإلا فيمكن عقلاً أنْ يحصل السبب كالنار مثلاً مع توافر كل شروط الإحراق ولا يحصل المسبب، وممكن عقلاً أنْ يحصل المسبب وهو الاحتراق مثلا ولا نار ولا سبب آخر إلا إرادة الله تعالى "(١).

والأشاعرة بذلك يخالفون ظاهرة قاعدة التوليد عند المعتزلة وقاعدة السببية أو العلية عند الفلاسفة. حيث إنَّ مفهوم التوليد عند المعتزلة وهذا الاعتقاد لديهم بناءً على قولهم بالعدل الإلهى وحرية الإرادة الإنسانية، حيث إنه لابد أنْ يكون للإنسان دخل في أفعاله حتى يكون من العدل محاسبته عليها، فلو كان فعل الإنسان خالصاً لله تعالى لما أمكن تصور العدل الإلهى في وقوع العقاب على فاعل المنهى عنه من قبل الخالق العادل.

إذن فإن كل " ما يتعلق بالفاعل أو يضاف إليه فلابد وأن يكون للاختيار فيه مدخل "(٢).

فالفعل الأول موجب للفعل الثانى على رأى القائلين بالتوليد من المعتزلة، والفعلان ناشئان عن مؤثر واحد هو الخالق القديم –جل وعلا– ومثال ذلك

(١) محمد رضا المظفر " الشيخ ": الفلسفة الإسلامية، إعداد السيد محمد تقى الطباطبائى التبريزى صـ٥٨٢، دار الصفوة بيروت – لبنان، صـ ١٤١٤هـ–١٩٩٣م.
(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، صـ٣٨٨.

حصول العلم عقب النظر، فالنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم.

*** دوافع قول الأشاعرة بنظرية العادة**:

أما عن الدوافع التى دفعت الأشاعرة إلى الأخذ بفكرة العادة، فالناظر في منهج الأشاعرة يجده قائماً على مبدأ التسليم المطلق لله تعالى، تسليم يصوره قانون عقلى، ويصوغه شكل منطقى، يحكم كل ذلك الأدب مع الله تعالى، ومراعاة الجناب الإلهى للذات العلية، فإنهم حتى مع إقرارهم أنَّ العادة الغالبة أو الأكثرية تحكم بارتباط الأسباب بمسبباتها أو المقدمات بنتائجها، إلا أنهم يتحاشون عن إضافة أى صفة تأثير لما سوى الله تعالى تأدباً معه سبحانه، حيث لا مؤثر عندهم في الوجود إلا الله، وكذا في أفعال العباد كلها وفى القضاء والقدر والمعجزات وحدوث العالم... الخ.

أما عن دواعى قولهم بتلك النظرية فترجع إلى أسباب عديدة منها:

(١) الردّ على الطبيعيين الذين نسبوا الفعل والتأثير إلى أحد العناصر الطبيعية (الماء أو النار أو الهواء أو التراب) لما وجدوا لهذه العناصر من صفات الاستمرارية والتأثير، فقولهم بالعادة يأتى في مجابهة القول بتأثير الطبائع في بعضها البعض، أو بتعاقبها على سبيل المصادفة [١].

وكذلك رداً على المعتزلة في قولهم إنَّ العبد هو الخالق لأفعال نفسه الاختيارية، تحقيقا منهم لأصليهم العدل وفكرة الصلاح والأصلح كما سبق ذكره.

(٢) مصداقاً للعديد من آيات القرآن الكريم التى تنسب الفعل كله إلى الله –جل وعلا– (الخلق، الفعل، الإحداث، الاختراع) كلها مضافة إلى الله سبحانه، مثل قوله تعالى ﴿ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾[٢] وقوله

(١) كما اتضح ذلك بالبحث في الفصل الأول منه.
(٢) سورة النساء: من الآية (٧٨).

﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[1] وقوله ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴾[2].

فبهذه الآيات وغيرها ينسب الأشاعرة الفعل والتأثير إلى الله تعالى وحده، وأنها إذا أطلقت على العبد فلا يراد بها إلا معنى الكسب لا حقيقة الفعل.

(٣) الخلق والقدرة من أخص صفات الله تعالى عند الأشاعرة بمعنى أنه (لا خالق إلا الله تعالى، ولا مؤثر في حدوث الحوادث سواه فيلزم على ذلك ألا يقع في الكون شئ إلا بفعل الله سبحانه [3].

كما أنَّ إيجاد جميع الممكنات يقع بقدرة الله تعالى واختياره، ويلزم من كون جميع الممكنات مقدورة للرب تعالى امتناع إسناد شئ من الحوادث إلى غير الله تعالى[4]؛ لأنه لو أسند إلى غيره تعالى لتعارض ذلك مع قاعدة التوحيد التى تقتضى أنَّ الله تعالى واحد في ذاته وفى صفاته وفى أفعاله، بل ربما تؤدى إلى تسلسل الأسباب الطبيعية، الأمر الذى قد ينفى وجود الخالق، ويرجع الإيجاد إلى سبب طبيعى. لذلك قرر الأشاعرة أنه لا فاعل ولا مؤثر في الحقيقة إلا الله سبحانه، ونفوا تأثير الأشياء في بعضها، فقاعدة العادة تؤكد انفراده تعالى بالخالقية والقادرية والوحدانية.

(٤) ومما ساعد الأشاعرة كذلك على القول بالعادة ورفض مبدأ العلاقة الحتمية بين الأسباب والمسببات: قولهم بالخلق المستمر، أو أنَّ العرض لا يبقى زمانين، فالأعراض في تغير زمانى مستمر، ولذلك كانت الجواهر بأعراضها محتاجة إلى

(١) سورة الصافات: الآية (٩٦).
(٢) سورة الزمر: الآية (٦٢).
(٣) الآمدى: أبكار الأفكار في أصول الدين " سيف الدين الآمدى "، تحقيق أحمد محمد المهدى، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية القاهرة، ط"٢" ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، صـ٢٢٩، ج"٢".
(٤) المرجع السابق، ج"٢" صـ٢٣٦.

استمرار خلقه تعالى لتلك الأعراض المتجددة، ومن هنا يحتاجان في بقائهما إلى المؤثر [١]. فلا يقع شئ في الكون خارج عن فعله وتأثيره تعالى.

(٥) أراد الأشاعرة بنفى السببية وإثبات العادة بيان إمكان المعجزة عقلاً ووقوعاً ؛ حيث يعتقدون أنَّ الإنسان إذا تعلق في ذهنه وقوع الأسباب مرتبطة بمسبباتها ذلك الارتباط الآلى الذى لا يقبل الانفكاك بين الأثر والمؤثر؛ يصعب عليه تصور وقوع المعجزات إلا بمشقة ذهنية، ولكن هذا الكلام مبالغ فيه حيث إنه ليس كل من أثبت السببية أنكر معها المعجزات، فالمعتزلة مثلاً لم ينكروا المعجزات ولا الفلاسفة المسلمين، وكان مغزاهم أنها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد من التسليم بها مع جهل أسبابها [٢].

والحقيقة إنَّ الأشاعرة لا ينكرون تماماً تأثير الأسباب في مسبباتها، ولكن الفارق أنهم قالوا بأنَّ هذا الارتباط يتم على سبيل الإمكان المتعلق بالقدرة الإلهية والإرادة الحرة. أما غيرهم فوصفوا هذا الارتباط على سبيل الإيجاب المنوط بحفظ نظام الكون.

وهذا ما عقب به الدكتور " أبو ريدة " على كلام الغزالي بقوله: يجب أنْ ننبه إلى أنَّ نقد الغزالي للقول بتلازم المعلول والعلة فيه شئ كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها، وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق، ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد [٣].

بالإضافة إلى كون القول بالعادة يخالف القوانين العلمية الحديثة كما ادعى البعض وهذا ما سوف أوضحه بشئ من التفصيل في الفصل القادم.

(١) عبد القادر السنندجى: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، صـ٦٥، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
(٢) راجع دفاع ابن رشد عن تلك المسألة في كتابه تهافت التهافت، ج"٢" صـ٩٩٠.
(٣) أبو ريدة: تاريخ الفلسفة في الإسلام، صـ٣٠٦.

الفصل الرابع

الضرورة في نظر القرآن الكريم والعلم الحديث

بعد أنْ انتهيت في الفصول السابقة من عرض لأهم النظريات الفلسفية " اليونانية والإسلامية " خاصة إسهامات علماء الكلام تجاه فكرة الضرورة في العصور المختلفة، وخلصت من ذلك إلى أنَّ الخلاف بينهم كان خلافاً لفظياً، فالكل أراد الدفاع عن الدين الإسلامى – بالنسبة لفلاسفة الإسلام – وعدم وصف الله –جل وعلا– بما لا يليق بذاته، ووصف الله تعالى بصفات الكمال وتعاليه عن صفات النقص، فالكل اعترف بقدرة الله تعالى المطلقة، وعنايته بخلقه، وإرادته الشاملة، وعلمه المحيط.

ولكن وجه الاختلاف في جهة نسبة الفعل إلى العبد ووجه ارتباط الحوادث بعضها إلى بعض هل عن طريق التلازم الضرورى بين العلة والمعلول، أم تأتى بلا ضرورة ولا علة ؟ والكل جانبه الصواب في بعض الأمر، فالمعتزلة مثلاً جانبوا الصواب في إيجاب ذلك على الله تعالى، حيث لا يجب على الله تعالى شئ فمشيئته تعالى مطلقة.

وكان هذا منهم إعمالاً لمبدأ وجوب عمل الصلاح والأصلح على الله تعالى عندهم، وكذلك مبدأ نسبة حرية الإرادة الإنسانية في خلق أفعاله.

ويأتى ابن حزم ليقرب بين الرأيين فيرى الفاعلية العلية في الموجودات فاعلية ثنائية:

فاعلية الخلق والإبداع وهى لله وحده، وفاعلية التأثير والإضافة ومباشرة الفعل في الموجودات، وبها يكون الفعل وإلى صاحبها ينسب(١).

يقول الله تعالى ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾(٢)، وبهذا يظهر جانب الأصالة والإبداع لدى المفكرين المسلمين قديماً وحديثاً، فلم يكن العالم إذاً بالنسبة للمتكلمين إلا علامة على وجود الله تعالى، ولم تكن الطبيعيات إلا سلماً للإلهيات أو صورة عقلية للإلهيات.

وسوف أعرض فيما يلي لقضية الضرورة في العصر الحديث والمعاصر ليتضح مدى تواصل وربط الحاضر بالماضى، والالتقاء الفكرى والروحى وهل توافق ذلك أم لا.

---

(١) عبد الراضى محمد عبد المحسن: نظرية الوجود لدى ابن حزم، صـ١٠٩، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط"١" ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

(٢) سورة الأنفال: من الآية (١٧).

المبحث الأول

تختلف النظرة إلى قضية الضرورة أو الحتمية فى العصر الحديث، حيث استجدت أمور عديدة وتطور الزمن كثيراً، وتغيرت النظرة إلى أمور كان مُسلماً بها سابقاً أصبحت الآن محلاً للشك وتغيرت وجهة النظر نحوها وأصبحت غير مسلم بها، وظهرت نظريات متعددة البعض منها يرفض الحتمية والضرورة، ويقول بالمصادفة والاتفاق، وفريق آخر يقول بالعناية الإلهية والحتمية أو الضرورة.

والقائلون بالمصادفة يقيمون على دعواهم هذه كثيراً من الأدلة التى تستند إلى معطيات العلم الحديث، هذا الإلحاد المعاصر الذى يرتدى مسوح العلم ويتخذه مبرراً لإلحاده، فمذاهب التطور تورطت في المصادفة لتنسج بها نظريتها وتدعى أنَّ الكون نشأ هكذا بطريق الصدفة، وهناك من يدعى أنَّ العالم في منهجه العلمى يتمسك بمبدأ الحتمية ويستبعد المصافة والاتفاق لأنه ينظر إلى الظواهر على أنها ضرورية وليست ممكنة وإلا فقد العلم شرعيته أصلاً [1].

والمتأمل في نظام الكون الدقيق وصورته البديعة التى وجد عليها، بما فيها من قوانين غاية الدقة، ونواميس وسنن في منتهى الثبات، يجزم باستحالة خلو الكون من مدبر أوجده بعنايته، واستحالة خضوعه لمبدأ المصادفة وهذا بدى ظاهراً وواضحاً تماماً في نصوص القرآن الكريم كله كقوله تعالى ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[2] و ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٖ﴾[3] إلى غير ذلك من آيات متعددة ظاهرة لكل ذى عقل سليم.

(١) د/ يحيى هاشم حسن: الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة، صـ٥٧، دار المعارف.بدون تاريخ.
(٢) سورة إبراهيم: من الآية (١٠).
(٣) سورة الشورى: من الآية (٢٩).

إن إحالة مثل هذا الأمر إلى مبدأ الصدفة ضرب من المغالطة العقلية والزيف العلمى، فالعقل السليم، والعلم الحقيقى لا يلتقيان إلا على الحق، وما الحق إلا الاعتراف بوجود خالق مدبر حكيم عليم قادر يشهد له هذا الكون بكل من فيه وما فيه.

إن غياب الدين الحق يحدث في النفس والروح فراغاً رهيباً يدفع بالإنسان إلى الإنسلاخ عن دينه، والبحث عن البديل. فيبدأ العقل المثقف رحلة تجواله في عالم الفكر الواسع، لعله يجد المعتقد الذى يرتضيه ويقنعه ويسد عليه تلك الفجوة العميقة التى يستشعرها في روحه ونفسه وعقله. وهناك تفترق العقول وتتعدد الاتجاهات، وتتباين الأفكار. وهكذا بدأت الأفكار المذهبية تبحث عن البديل حقاً كان أم باطلاً.

وقبل البدء في بحث هذه القضية العقدية من المنظور الحديث كان لابد من التعرف على معنى المصادفة: فهى لغة: صادفه مصادفة أى: وجده ولقيه على غير قصد(١).

واصطلاحاً: تعنى أنَّ شيئاً يحدث ولا ضرورة في ذلك الحدوث، وكان من الممكن ألا يحدث، فحدوثه وعدم حدوثه يحتملان، ومن ثم فإننا نلاحظ أنَّ تصور المصادفة تصور علاقى (٢).

والصدفة لفظة تدل على الجهل أو التجاهل لما وراء ما نسميه صدفة، وما وراء الحوادث الوجودية من علل وأسباب، وما يترتب على ذلك من نتائج وغايات فهى ستار من الباطل يخفون وراءه ما يجهلونه من أسباب للحوادث(١).

(١) بطرس البستانى: محيط المحيط، باب الصاد، صـ٥٠٢، والمعجم الوسيط، ج"١" باب الصاد، صـ٥١٠.

(٢) محمود فهمى زيدان: الاستقراء والمنهج العلمى، مكتبة الجامعة العربية بيروت، ١٩٦٦م، صـ١٢٠.

فلفظ الصدفة إذن ضد الضرورة والحتمية والعلية. ومن قال بها فإنما يريد أنَّ يتنكر للدين كلية، ويتنكر أيضاً لقوانين الطبيعة ونواميسها. فالعداء للإسلام يتجدد ويتلون بلون العصر الذى توجد فيه، فحديثاً يحارب باسم العلم الحديث ومصطلحات العلم الحديث. فقد كان قديماً يدافع عن العقيدة في إثبات الرسالة والبرهنة على وجود الله تعالى من علماء الكلام باستخدام الأقيسة المنطقية والطرق الكلامية التى لم تعد مفهومة لشباب الإسلام – إلا القلة القليلة منهم – الذى يعيش في هذا العصر ظروفاً تتغير من يوم لآخر، وتطالعه ثقافات ذات جدلية ماهرة، ومناهج علمية تجريبية لم يعد العقل يقنع بدونها.

لقد أصبح كل شئ موضع شك، وبذلك سقطت القضايا القائمة على المسلمات المنطقية؛ لأنه لا شئ في العقل الحديث بمسلم منطقياً، إلا وله نقيض منطقى يمكن أنْ يحتمله العقل. أما التجربة فهى الدليل الذى لا يدفع على قضيتها، وما ينتج عن التجربة ليس مسلماً منطقياً، ولكنه حقيقة نسبية موضوعية، وهذا شأن العلم [٢]. الذى اخترق الآفاق، وتغلغل في أسرار المادة حتى عرف الكثير والكثير مما لم يكن يعرف من قبل.

يقوم الإلحاد العلمى المعاصر على ادعاء أنَّ قوانين العلم التجريبى تغنى عن الإيمان بوجود الله تعالى،وتدل على الطبيعة كموجود مكتف بذاته [٣].

وهذا ما لخصه " أوجست كونت " في قوله: « إنَّ الاعتقاد في ذوات عاقلة أو إرادات عليا، لم يكن إلا قصوراً نخفى وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعية... أما الآن فإنَّ أبناء المدنية الحديثة يعتقدون بأن كل الحوادث العالمية والظواهر الطبيعية لابد لها من أنْ تعود إلى سبب طبيعى، وأنه من المستطاع تعليلها

(١) السيد محمود أبو الفيض: كتاب الوجود، صـ٥٢، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، وعبد المنعم الحنفى: المعجم الفلسفى، صـ١٦٦ مرجع سابق وقد تم توضيح معنى الصدفة بشئ من التفصيل في الفصل الثانى من البحث.

(٢) وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى، صـ١١، مؤسسة الرسالة، طـ"١٠" ١٤١٤هـ-١٩٩٣م بيروت، تحقيق د/عبد الصبور شاهين دار البحوث العلمية.

(٣) يحيى هاشم فرغلى: الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ٥.

تعليلاً علمياً مبناه العلم الطبيعى... فلم يبق فراغ يسده الاعتقاد بوجود الله تعالى، ولم يبق من سبب يدفعنا إلى الإيمان به [١] ».

والإلحاد المعاصر يقوم على ثلاث قواعد:

القاعدة الأولى: الزعم بأن قوانين الطبيعة من ناحية والتطور من ناحية أخرى، يمكن الاستغناء بهما عن افتراض وجود الله وعلمه وإرادته.

القاعدة الثانية: إنكار كل الغيبيات التى لا يمكن إخضاعها للتجربة.

القاعدة الثالثة: ادعاء كفاية المنهج العلمى التجريبى والاستغناء به عن المناهج الأخرى تلك التى تستخدمها الفلسفة الميتافيزيقية أو الدين [٢].

فالإيمان بالله تعالى هو أساس الإسلام وهو أمر فطرى مركوز في الفطرة لدى كل الناس منذ خلقهم الله تعالى، ويهتدى إليها الإنسان بطبيعته الصافية التى أوجده الله عليها، ولذا فقد اهتدى إليها هذا الأعرابى الذى كان يعيش على الفطرة، وينطق على سجيته، دون أنْ يكون قد ألم بشئ من منطق أرسطو:(البعرة تدل على البعير، وأثر السير يدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا يدل ذلك كله على الله اللطيف الخبير ؟ ؟).

لكن هذه الفطرة قد تعتريها بعض الشوائب من فساد البيئة، أو ركام متكاثف في ظلمات العصور المتعاقبة، فتحيد عن مسارها المستقيم، وتتخبط بين دروب الشك والتساؤل، ويبدأ الإنسان يسلم قيادة للعقل المجرد.

ومن هنا يظهر أنَّ الإلحاد أمر عارض حيث إنَّ وجود الله سبحانه أوضح من أنَّ يبرهن عليه ولا يعرف الله إلا الله تعالى.

ولكن ليست القضية اليوم قضية وجود الله سبحانه فحسب حيث هو أساس ومنبع، ولكنه يستتبعه قيم أخرى ومبادئ وتكاليف دعا إليها الرسل، وحثت عليها

(١) إسماعيل مظهر: ملقى السبيل صـ٧٠ نقلاً عن د/يحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية صـ٥.
(٢) المرجع السابق، صـ٦.

الأديان، فالدين كل مترابط لا انفصام فيه، ولعل أزمة الدين الآن تكمن في أناس يحملون اسم الإسلام دون الالتزام بالتكاليف بدعوى العلمية والتقدم ثم تدريجياً يألف هذا الأمر حتى يسهل عليه التحرر من فكرة الإلهية أساساً في عقله ووجدانه، وإذا بقيت افتراضاً فلا ضرر منها،ولا خطر[١]

وهذه خطة عدائية من أعداء الإسلام لتدمير الدين ومبادئه، ابتداءً من أبسط السنن والواجبات، وانتهاءً إلى قضية القضايا وهى وجود الله تعالى ذاته، ولقد اتخذوا لذلك مدخلاً علمياً إلى الكفر.

الدين من وجهة نظر الملحدين وعلاقة ذلك بفكرة الضرورة:

الدين في نظر الملحدين شئ لا حقيقة له وهو مظهر للغريزة الإنسانية الباحثة عن حقائق الكون، والتى تحاول تفسيره، إنَّ هذه الغريزة الإنسانية في ذاتها شئ مستحسن، ولكن المعلومات والوسائل المحدودة قد انتهت إلى إجابات غير صحيحة، وهى التى تحتويها الآن أفكارهم عن الإله والدين. أما اليوم وبعد ما توافرت لدينا الوسائل العلمية وأصبحت المعلومات الحديثة شيئاً من معتقداتنا الاجتماعية والحضارية، فقد حان الوقت لنعيد النظر في جميع ما وصل إليه الأجداد من أفكار [٢].

ولذا حين تصور " كونت " حالاته الثلاث وهى:

الحالة الأولى: اللاهوتية وهى التى فسرت الأحداث باسم الإله وبوجود إرادة فوق الطبيعة وهو المسمى بدور الفلسفة الدينية.

الحالة الثانية: الحالة الميتافيزيقية وفيها فسر الإنسان الأحداث باسم عناصر خارجية لا يعلمها وهو المسمى بدور الفلسفة التجريدية.

الحالة الثالثة: المرحلة الوضعية والتى أخذ فيها الإنسان يفسر الأحداث باعتبارها عناصر خاضعة لقوانين عامة، يمكن إدراكها بالمطالعة، أو بالمشاهدة

(١) وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى، صـ١٥.
(٢) وحيد خان: الإسلام يتحدى، صـ٢٥، ومحمد عبدالله دراز: الدين، ص٨٤، ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م، مطبعة السعادة.

العلمية. وسميت هذه الفلسفة باسم " الوضعية المنطقية " وهو المسمى بدور الفلسفة الواقعية وهو فى نظره آخر الأدوار وأسماها. وفى نظر الوضعية المنطقية الدين والميتافيزيقا مجرد أثر من آثار القرون السالفة قضت عليها سيادة العلم " الحتمية "، والدفاع عن تلك الآثار بغرض إحيائها عملاً من الأعمال المضادة لطبائع الأشياء [١].

فالتجربة أصبحت هي الشئ الوحيد المعترف به، وأصبح التطور العلمى الذى بلغه الإنسان اليوم يمثل نفياً للدين لأن الأفكار المتطورة الحديثة تؤكد أنَّ الحقيقة ليست إلا ما يمكن فحصه وتجربته علمياً – في نظرهم – وحقائق الدين لا سبيل إلى مشاهدتها وفحصها علمياً ومن ثم فهي باطلة، فالدين تفسير زائف لوقائع حقيقية كما يقولون [٢].

ولقد أثبت " نيوتن " أنه لا وجود لإله يحكم النجوم وهو الذى أثبت أنَّ الكون مرتبط بقوانين ثابتة تتحرك في نطاقها الأجرام السماوية. ثم جاء بعده آخرون فأعطوا هذه الفكرة مجالاً علمياً أوسع حتى قيل: إنَّ كل ما يحدث في الكون من الأرض إلى السماء خاضع لقانون معلوم سموه " قانون الطبيعة "[٣].

فكأن الإله في نظر هؤلاء هو المحرك الأول لهذا الكون ولكنه بعد خلقه للكون ينتهى صلته به. ثم جاء " هيوم " وأنكر الضرورة الدائمة المستقرة التى بين العلة والمعلول، وقرر أنها ليست ضرورة منطقية، ولكنها ضرورة تجريبية فحسب تعتمد على مجرد تتابع عادى قائم على المشاهدة والملاحظة الحسية، فمنشأ هذا التتابع هو المخيلة التى لا تستطيع في هذا الميدان أنْ تعمل بحرية كما تستطيع هذا العمل في ميدان الخرافات[٤]

فأخضع هيوم الكون للتجربة والعلم والعادة فقط.

---

(١) راجع للمزيد: وحيد خان: الإسلام يتحدى، صـ٢٦، ٢٧، ويحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية صـ١١، ١٢، محمد دراز: الدين، ص٨٥.
(٢) الإسلام والاتجاهات المعاصرة، صـ١٤، ١٥.
(٣) وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى، صـ٢٧.
(٤) النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، صـ١٣٠.

ويقول " هكسلى ": (إذا كانت الحوادث تصدر عن قوانين طبيعية فلا ينبغى أنْ ننسبها إلى أسباب فوق الطبيعة [١]) فهو إذن يرفض الاعتراف بالله تعالى وبالغيبيات، ويعترف بالعلم الحديث فقط.

والحقيقة أنَّ العلم الحديث نفسه يشهد بحقائق الدين، ولم تنجح أى محاولة للإساءة إليه. بل إنَّ جميع ما وصل أو سيصل إليه العلم الحديث هو بمثابة تصديق لما أسماه الإسلام " بالحقيقة الأخيرة " قبل أربعة عشر قرناً من الزمان[٢].

يقول المولى ﷻ ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[٣].

هذا إذا كان الدين إلهياً صحيحاً ولذلك فإنَّه حينما فقد الدين المسيحى مصداقيته لدى معتنقيه، كان الخروج عليه والانحراف بعيداً عنه، وأصبح مصدر شك لمعظم العلماء آنذاك، فهذا هو العالم المتخصص في دراسة النبات والحيوان والطبيعة " داروين " صاحب نظرية التطور الحيوى، والقول بالانتخاب الطبيعى والبقاء للأقوى والصراع على البقاء، استند في نظريته هذه إلى علم التشريح المقارن، وعلم الأجنة، وعلم التقسيم، وعالم الحفريات.

فيرى التطوريون أنَّ الأنواع والأجناس جاءت نتيجة التطور الطبيعى، ولقد جاء داروين متوارثاً – وليس خالقاً لمشكلة الاهتمام العام بالتطور – لموقف التشكيك في مسلمات الكنيسة المسيحية، ومنها فكرة الخلق كما وردت في العهد القديم. إذ كان العلم قد أدى إلى ظهور فلسفة ميكانيكية تتصور الطبيعة نسقاً من المادة المتحركة طبقاً لقانون محكم، يختلف عن التصور الدينى الذى يرد الأحداث كلها إلى إرادة الله تعالى [٤].

---

(١) وحيد خان: الإسلام يتحدى، صـ٢٧.
(٢) الإسلام يتحدى، صـ٢٥.
(٣) سورة فصلت: من الآية (٥٣).
(٤) انظر للمزيد: الإسلام والاتجاهات العلمية ليحيى هاشم، صـ٢٥-٢٩.

فقد اعتمد داروين في نظريته على أسس هامة منها: الاختلافات الواضحة بين سلالات نوع واحد، وكذلك عامل البيئة، العامل الطبيعى من الطبيعة ذاتها بما تصنعه من فروق فردية والتغيرات التلقائية، فالأدلة بالجملة تعتمد على قاعدتي التشابه والترتيب بين الكائنات الحية. وهناك أبحاث داروين ولامارك، ولكن بقيت المشكلة عندهما: كيف نشأت المادة الحية ؟ وكيف تنوعت بعد ذلك إلى أنواع مختلفة ؟ فكان الاعتقاد السابق على داروين أنها خلقت من مادة غير حية عن طريق التولد الذاتى.

لكن هذا الاعتقاد رفضه داروين ولامارك وردوا هذا إلى أنها نشأت في الماء من مادة هلامية تشبه البروتوبلازم، ثم تشكلت وتطورت بعد ذلك إلى كائنات بسيطة من فصيلة الأوليات كالأميبيات ومنها اشتقت بقية الأقسام الحية[١].

إلى غير ذلك من تفاصيل لا يتسع المقام هنا لسردها تفصيلاً، ولكن ما يهمنا هنا هو أنَّ موقف داروين هذا جاء نتيجة تحريف الكتاب المقدس، وعدم الثقة في الدين آنذاك، ولذا اعتبرت نظرية داروين لدى بعض المسيحيين خطراً يهدد الدين[٢].

ولم يكن داروين في ذلك منكراً للألوهية، ولكن على العكس فقد نقل عنه في كتابه "أصل الأنواع " قوله: (هناك مؤلفون من ذوى الشهرة وبعد الصيت مقتنعون بالرأى القائل بأن الأنواع قد خلقت مستقلة، أما عقليتى فأكثر التئاماً مع المضي مع ما نعرف من القوانين والسنن التى بثها الخالق في المادة [٣]).

فلم ينقل عن داروين صراحة القول بأن التطور يفسر خلق الحياة، وغاية ما ذهب إليه أنَّ التطور يفسر تعدد الأنواع الحيوانية والنباتية. وفى ختام كتابه يقول: "إنَّ الأنواع ترجع في أصولها إلى بضعة أنواع تفرعت على جرثومة الحياة

(١) المرجع السابق، صـ٣٢، ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣٨٤- ٣٨٧.
(٢) الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ٣٦.
(٣) الإسلام والاتجاهات العلمية: صـ٣٧ نقلاً عن ملقى السبيل صـ٦١ نقلاً عن الفصل الخامس عشر من أصل الأنواع صـ٦٦٨.

التى أنشأها الخلاق. وقد كتب داروين في عام ١٨٧٣ يقول: إنَّ استحالة تصور هذا الكون العظيم العجيب وفيه نفوسنا الشاعرة قائماً على مجرد المصادفة هي أقوى البراهين على وجود الله)، وقد سئل داروين عن عقيدته الدينية في عام ١٨٧٩ فقال: (إننى متردد ولكننى في أقصى خطرات هذا التردد لم أكن منكراً لوجود الله) وقال إنَّ الصور الحية مخلوقة، وأن الحياة لغز من الألغاز وأن ما في العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية، وأنه لا يقول بالعناية ولا بالصدفة وإن الكلمة الأخيرة عنده هي أنَّ المسألة خارجة عن نطاق العقل، ولكن بوسع الإنسان أنْ يؤدى واجبه... (١).

خلاصة الأمر أنَّ داروين متخبط ومتردد ولكنه لا يجد بُداً من الانصياع إلى فطرته في الإيمان بوجود خالق لهذا الكون المبدع. ولكن أى إله يؤمن به داروين ؟ لا نعرف على وجه الدقة ولكن كل ما في الأمر رفضه للمصادفة، والشك في الدين المسيحى والكتاب المقدس عنده، فالعقل الإنسانى حينما يبعد عن المصدر الإلهى يحيد ويحتار ولا يجد الأمان والطمأنينة إلا تحت مظلة الوحى الإلهى. وتلك نتيجة طبيعية حتمية لأية فكرة لا تقوم على أسس ثابتة وعلمية تؤكدها وتدعمها، كما أنَّ الأفكار التى تقوم على مجرد افتراضات وخيالات لا يقرها عقل سليم، ولا علم، ولا دين، يكون مصيرها عدم الاستقرار والثبات، كما أنها تكون عرضة للقلق والشك، وظهور التضارب في الآراء. ومع ذلك لاقت هذه النظرية رواجاً كبيراً في الغرب المسيحى ؛ لأن الظروف آنذاك كانت مهيأة لتقبل هذه النظرية حيث كان العداء الشديد بين رجال الدين المسيحى ورجال العلم. وقد استغل الماديون هذا المذهب في إنكار الله تعالى والدعوة إلى الإلحاد(٢).

---

(١) نصوص كثيرة منقولة على لسان داروين في كتاب الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ليحيى هاشم لمن أراد المزيد فليرجع إلى هذا الكتاب.

(٢)الإسلام والاتجاهات العلمية ، صـ٣٨، ومحمد قطب: الإنسان بين المادية والإسلام، صـ١٩، ٢٠، ط"٢" ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، دار الشروق.

فنظرية دارون الآن أحد ركائز الإلحاد العلمي المعاصر حيث قد جندت فى العالم الأوربي مجلات عالمية شهيرة للدعاية إلى نظرية التطور.

ثم يعلل الدكتور يحيى هاشم قول الطبيعيين الماديين بقوله:(بل إنهم يقولون بالتولد الذاتى فراراً من عدم مقدرتهم على التوفيق بين القول بالخلق، والقول بماديتهم التى تنكر على العقل التسليم بشئ يأتى من غير طريق الحواس، وتنكر على الطبيعة خضوعها لقوة أخرى قد نعتقد بوجودها كغرض ضرورى يحفظ على العقل ألفته، وإن عجزنا عن التدليل عليها عجزهم عن التدليل على قواهم الكثيرة التى يعتقدون بوجودها اعتقاداً إلزامياً....

ومن هنا ينشأ الخلاف البين بين الماديين والإلهيين ؛ ذلك لأن الماديين يريدون أنْ يقولوا إنَّ استكشاف هذا النذر اليسير من السنن الجزئية التى تعود إليها الظاهرات كاف لتعليل الكون في مجموعه، والإلهيون يقولون بأن حقيقة الكون ومرجعه لا يعلله استكشاف بضعة سنن لا يزال علم الإنسان بها ناقصاً نقصاً فاضحاً[١].

وحول هذا المعنى يقول "أرنست رينان" :[إن من الممكن أن يضمحل كل شيء نحبه، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعمل والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادي، الذى يريد أن يحصر الفكر الإنساني في المضايق الدينية للحياة الأرضية]. [٢]

والعلم الحديث لا يلغى عمل الله في الكون مطلقاً ولكنه –أى العلم – يعطى حقائق جديدة للكون، وليست تفسيراً لها، فالإنسان القديم مثلاً يعرف أنَّ السماء تمطر، لكننا اليوم نعرف كل شئ عن عملية تبخر الماء في البحر، حتى نزول قطرات الماء على الأرض. فالطبيعة لا تفسر شيئاً من الكون، وهذا ما نسميه بـ " قانون الطبيعة " والمراد به الحركات الداخلية العمياء للقوى الطبيعية والكيماوية،

(١) الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ٤٠.
(٢) محمد عبدالله دراز: الدين، ص ٨٩.

فالعلم الحديث يشرح العلل والأسباب التى تقف وراء هذا الكون، وأوضح العلم كشوفاً علمية جديدة وحديثة، ولكن تبقى الإنسانية بحاجة إلى الدين ليكشف لنا أسراراً عديدة للمعارف الكلية الغامضة(١).

وتقدم الإنسانية الحثيث فى العلوم يقربهم يوما بعد يوم من الاعتراف بالجهل ، والإقرار بأن مثل ما نعلمه من الكون فى جانب ما نجهله منه، كمثل قطرة واحدة من محيط خضم عميق، ذلك أن كل باب جديد يفتحه العلم من دلائل عظمة الكون وامتداده، ينفتح معه أفق أوسع للسؤال عما يتصل بهذا الميدان الجديد من المشاكل الكثيرة الغامضة. (٢)

وبناءً على ذلك فالنظريات العلمية ما هي إلا افتراضات واجتهادات قد تصيب، وقد تخطئ، وقد يختص منها أسرار وخفايا عديدة، ومازال إلى اليوم الإنسان يكتشف الجديد عما خفى قديماً ، مما يدل على أن هذا العالم ما زال يحوى كثيراً من الخبايا والغيبيات التى لا يعلمها إلا الله تعالى. وصدق الله العظيم إذ يقول:﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾(٣)

* الكون يشهد بخالقه:

ثمة شواهد طبيعية كثيرة تثبت أنَّ الكون لم يكن موجوداً منذ الأزل، وأنَّ له عمراً محدوداً، فعلم الفلك – على سبيل المثال – يقرر أنَّ الكون قد وجد نتيجة انفجار فرق العادة، وقع من خمسة آلاف مليون سنة، فالإيمان بالكشوف العلمية التى تقرر إنَّ للكون عمراً محدداً يتعارض مع إنكار موجده، ومثل من يؤمن بحدوث الكون مع إنكار لوجود خالقه(٤). فعندما نتأمل الأرض التى نعيش عليها في كيفية بسطها وضخامتها، والعجائب التى فيها، وهى لا تساوى ذرة من هذا الكون العجيب، ولو أنَّ حجمها كان أقل أو أكثر مما هي عليه الآن لاستحالت

(١) الإسلام يتحدى، صـ٣٣.
(٢) دراز: الدين، ص٩٠.
(٣) الإسراء : من الآية ٨٥.
(٤) الإسلام يتحدى، صـ٥٦.

الحياة فوقها، فلو أنها كانت في حجم القمر – مثلاً – بأن كان قطرها ربع قطرها الموجود فعلاً لكانت جاذبيتها سدس جاذبيتها الحالية، ونتيجة لذلك لا يمكن أنَّ تمسك الماء والهواء من حولها، كما هي الحال في القمر الذى لا يوجد فيه ماء ولا يحوطه غلاف هوائى ؛ لضعف قوة الجاذبية فيه، وانخفاض الجاذبية في الأرض إلى مستوى جاذبية القمر سيترتب عليه اشتداد البرودة ليلاً حتى يتجمد كل ما فيها، واشتداد الحرارة نهاراً حتى يحترق كل ما عليها. وكذلك يترتب على نقص حجم الأرض إلى مستوى حجم القمر أنها لن تمسك مقداراً كبيراً من المادة، وكثرة الماء أمر ضرورى لاستمرار الحياة على الأرض، ومن ثم أطلق أحد العلماء على هذه العملية اسم " عجلة التوازن العظيمة " وعلى العكس من ذلك إذا كان قطر الأرض ضعف قطرها الحالى لتضاعفت جاذبيتها الحالية، وحينئذ ينكمش غلافها الجوى – الذى هو على بعد خمسمائة ميل – إلى ما دون ذلك، وسيترتب على هذا أنْ يزيد تحمل كل بوصة مربعة من خمسة عشر رطلا إلى ثلاثين من الضغط الجوى، وهو ضغط يؤثر أسوأ الأثر في الحياة. (١)

ولو أنَّ حجم الأرض تضاعف فصارت مثل حجم الشمس مثلاً لبلغت قوة الجاذبية فيها مثل جاذبيتها الحالية مائة وخمسين مرة، ولاقترب غلافها الهوائى حتى يصير منها على بعد أربعة أميال فقط بدلاً من خمسمائة ميل، ولارتفع الضغط الجوى إلى معدل طن واحد على كل بوصة مربعة، وذلك يؤدى إلى استحالة نشأة الأجسام الحية، وهو من الناحية النظرية يعنى أنْ يصير وزن الحيوان الذى يزيد رطلا واحدا تحت الكثافة الهوائية الحالية خمسمائة رطل، كما يهبط حجم الإنسان حتى يصير في حجم فأر كبير ولاستحال وجود العقل في الإنسان ؛ لأنه لابد للعقل الإنسانى من أنسجة عصبية كثيرة في الجسم، ولا يوجد هذا النظام إلا إذا كان حجم الجسم بقدر معين (٢). فسبحان الله كل شئ عنده بمقدار.

(١) السابق: صـ٦٢.
(٢) الإسلام يتحدى: صـ٦٢، ٦٣.

قال تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (١).

وقال تعالى: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴾ (٢)

إن في الأرض جاذبية غير عادية، وهى بهذه الجاذبية تشد كل شئ إليها ولقد توصل العالم " نيوتن " من خلال مشاهداته إلى تلك الجاذبية، ولكنه لم يستطع تعليل هذا، وسلم بأنه لا تفسير لديه لهذه العملية (٣).

فيا لها من ظواهر عظيمة تحار معها العقول وتقف قوانين الفيزياء عاجزة عن تفسير هذه الظواهر، وصدق الله العظيم حين قال ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾(٤) وقال تعالى ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾(٥). والكون منطو على روح لا يمكن أنْ تصدر إلا عن عقل قام بخلق الكون، ويقوم بتدبيره، وليس من الممكن أنْ يوجد نظام وروح في عملية مادية عمياء حدثت اتفاقاً، فالكون متوازن، ومتناسب إلى حد لا يمكن تصوره، ولقد قال " شادفاش ":(إنَّ من الممكن أنْ نسأل أى رجل – مؤمنا بالله كان أو منكراً له – نسأله أنْ يثبت كيف يمكن أنْ يكون هذا التوازن في صالحه، إذا كان الكون قد وجد بمحض الصدفة ؟) لابد للحياة فوق الأرض من أحوال كثيرة، يستحيل اجتماعها بنسبها الخاصة رياضياً، ولكننا نجد أنْ هذه الحالات المستحيل اجتماعها رياضياً موجودة على سطح الأرض فعلا، وذلك يحتم علينا أنْ نؤمن بأن هنالك طاقة عظيمة عاقلة وراء الكون هي المتسببة في وجود هذه الحالات (٦).

---

(١) سورة القمر: الآية ٤٩.
(٢) سور الرعد: الآية (٨).
(٣) الإسلام يتحدى،صـ٦٣، ومحمود أحمد عويضة: الخوارق في الكون، ص١٣٩-١٤٢ ٢٠١٠م.
(٤) سورة لقمان: الآية (١١).
(٥) سورة المؤمنون: من الآية (١٤).
(٦) الإسلام يتحدى، صـ٦٢.

وكذلك من الكشوف العلمية الهائلة أنه لو كانت قشرة الأرض أكثر سمكاً بمقدار عشرة أقدام من سمكها الحالى لما وجد الأوكسجين وبدونه تستحيل الحياة الحيوانية، لأن القشرة الأرضية ستمتص حينئذ الأوكسجين. وكذلك لو كانت البحار أعمق بضعة أقدام أكثر من القاع الحالى لانجذب ثانى أكسيد الكربون والأوكسجين حتى يمتصهما الماء، ولاستحال وجود النباتات على الأرض فضلا عن الحياة [١].

بل إنَّ العلم الحديث يقلد الطبيعة ونظامها العجيب بقدر الإمكان فمثلاً في جامعة موسكو ابتكرت آلة نموذجية لالتقاط وقياس " الذبذبات تحت الصوتية " وهذه الآلة تستقبل وتلتقط أخبار الفيضانات والزلازل وما أشبهها من الكوارث قبل حدوثها بمدة تتراوح بين اثنتى عشرة ساعة وخمس عشرة ساعة وهى أقوى من الآلات المستعملة خمس مرات، فمن أين جاء هذا التفكير إلى العلماء؟ لقد استنبطوه من سمكة قنديل البحر، التى تسمى " هلامى " فقلد المهندسون أعضاءها وهى شديدة الحساسية، حتى لتحس بالذبذبات تحت الصوتية.

وكذلك آلة التصوير الحديثة فهى في الواقع تقليد ميكانيكى لعين الإنسان، فعدسة الكاميرا هي كالشبكة الخارجية للعين، والحجاب الحاجز هو قزحية العين، والفيلم الذى يتأثر بالضوء إنما هو شاشة العين التى توجد فيها خطوط وأشكال مخروطية ترى الأشياء معكوسة. وقد عقب المؤلف " وحيد الدين خان " بأنه لن يجرؤ صاحب علم منا أنْ يدعى أنَّ آلة التصوير جاءت عن نفسها دون اختراع إنسانى، ولكن الكثيرين من علمائنا يعتقدون أنَّ العين جاءت عن صدفة واتفاق محض !! [٢].

إن هناك أموراً كثيرة في الكون تؤكد وجود الحكمة والروح في الكون، وكل ما لدينا من علم يؤكد لنا أنَّ ما قد كشف أقل بكثير مما لم نستطع حتى الآن

(١) المرجع السابق، صـ٦٥.
(٢) الإسلام يتحدى، صـ٦١.

الكشف عنه، وما زال العلم الحديث يكتشف كل يوم وكل ساعة حقائق كونية علمية جديدة هي من آثار وأسرار الحكيم العليم. وبرغم ذلك فإن ما كشفه الإنسان كثير جدا في حق الإنسان، ولكنه ليس كذلك في جانب آلاء الله التى لا تنفد، فهى تظل غيض من فيض علم الرحمن، ويصل الإنسان في النهاية بقناعة أنه لم يحط بذلك علماً. وذلك مصداقاً لقوله ﷻ ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[1] وقوله تعالى﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴾[2].

ولكن أعداء الدين لا يجدون مخرجاً من ذلك إلا القول بالصدفة، إنَّ نظريات المصادفة والاحتمال لها الآن من الأسس الرياضية السليمة ما يجعلها تطبق على نطاق واسع حيثما انعدم الحكم الصحيح المطلق، وتضع هذه النظريات أمامنا الحكم الأقرب إلى الصواب مع تقدير احتمال الخطأ في هذا الحكم[3]

ولقد تقدمت دراسة نظرية المصادفة والاحتمال من الوجهة الرياضية تقدما كبيراً حتى أصبح بالإمكان القدرة على التنبؤ بحدوث بعض الظواهر التى يُقال إنها تحدث بالمصادفة، والتى لا يمكن يفسر ظهورها بطريقة أخرى، وقد صرنا بفضل هذه الدراسات قادرين على التمييز بين ما يمكن أنْ يحدث بطريق المصادفة، وما يستحيل حدوثه بهذه الطريقة، وأصبح بالإمكان حساب احتمال حدوث ظاهرة من الظواهر في مدى معين من الزمان. ولننظر الآن إلى الذى تستطيع أنَّ تلعبه المصادفة في نشأة الكون والحياة، ولو كان هذا الكون قد وجد

(١) سورة لقمان: من الآية (٢٧).
(٢) سورة الكهف: الآية (١٠٩).
(٣) فرانك آلن: الله يتجلى في عصر العلم، صـ٢٠، تأليف نخبة من العلماء الأمريكيين، ترجمة د/الدمرداش عبد المجيد سرحان، مؤسسة الحلبى بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة ١٩٦٨م

بالصدفة والاتفاق، فكم من الزمان استغرق تكوينه بناء على قانون الصدفة الرياضى ؟

لقد استطاع العلم الكشف عن عمر الكون وضخامة حجمه، والعمر والحجم اللذان كشف عنهما العلم الحديث غير كافيين في أى حال من الأحوال لتسويغ إيجاد هذا الكون عن قانون الصدفة الرياضى(١).

لقد حاول رياضي سويسري هو الأستاذ "تشارلز يوجين جواى " أنْ يستخرج هذه المادة عن طريق الرياضة، حيث إنَّ الأجسام الحية في الكون تتركب من خلايا حية، وهذه الخلية مركب صغير جدا ومعقد للغاية ويسمى "جزئ بروتينى " وهى تدرس تحت مسمى علم خاص يسمى " علم الخلايا ". ويتكون هذا الجزئ من ذرات عناصر خمسة هى: الكربون، والأوكسجين، والهيدروجين، والنتروجين، والكبريت، ويبلغ عدد ذرات الجزئ البروتينى الواحد أربعين ألفاً من ذرات هذه العناصر مرتبة ترتيباً خاصاً وفى الكون أكثر من مائة عنصر كيماوى كلها منتشرة في أرجائه، فأية نسبة في تركيب هذه العناصر يمكن أنْ تكون في صالح قانون الصدفة ؟ أيمكن أنْ تتركب خمسة عناصر من هذا العدد الكبير لإيجاد الجزئ البروتينى بصدفة واتفاق محض ؟ إننا نستطيع أنْ نستخرج من قانون الصدفة الرياضى ذلك القدر الهائل من المادة الذى سنحتاجه لنحدث فيه الحركة اللازمة على الدوام، كما نستطيع أنَّ نتصور شيئا عن المادة السحيقة التى سوف تستغرقها هذه العملية(٢).

فلقد حاول هذا العالم أنْ يستخرج هذه المادة عن طريق الرياضة فانتهى في أبحاثه إلى أنَّ " الإمكان المحض " في وقوع الحادث الاتفاقى، الذى من شأنه أنْ يؤدى إلى خلق الكون، إذا ما توفرت المادة بنسبة واحد إلى عشرة مضروباً في نفسه ١٦٠مرة وهو عدد هائل لا يمكن وصفه في اللغة.

(١) وحيد خان: الإسلام يتحدى، صـ٧٣.
(٢) الإسلام يتحدى، صـ٧٤.

كذلك انتهى إلى أنَّ إمكان حدوث جزئي بروتيني واحد صدفة يتطلب مادة يزيد مقدارها بليون مرة عن المادة الموجودة الآن في سائر الكون، حتى يمكن تحريكها وضخها، وأيضاً فإنَّ البروتينات تتكون من أحماض أمينية، إذا تألفت بطريقة أخرى غير التى تتألف بها، تصير غير صالحة للحياة، بل تصير في بعض الأحيان سموماً بدل أنَّ تصبح موجدة للحياة [١].

إلى غير ذلك من الاستنتاجات العلمية العظيمة التى لا يتسع المقام لحصرها وكلها تؤكد وتعلن صراحة أنَّ القول بالإمكان في قانون الصدفة الرياضى لا يعنى أنه لابد من وقوع الحادث الذى ننتظره بعد تمام التجربة في المدة المحددة. وإنما معناه أنَّ حدوثه في أثناء تلك المدة محتمل لا بالضرورة، فمن الممكن على الجانب الآخر من المسألة ألا يحدث شيئا ما بعد تسلسل التجربة والعملية إلى الأبد [٢].

هذا كله وإن دل على شيء فإنه يدل على أنَّ علم الإنسان مهما بلغ فهو إلى جانب علم الله سبحانه وتعالى لا يعدل مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، وفوق كل ذلك فإنه يدل أيضاً على أنَّ كل شئ في الكون إنما يتم بقدرة الله المولى العظيم وبحكمته وبتقديره وحده، والمتأمل في الكون وخفاياه وأسراره التى لا تحصى نجدها كلها تدعم الإيمان بالله تعالى – بذاته وصفاته وأفعاله – وتستبعد فكرة الصدفة والاتفاق والبخت – كما قيل سابقاً – فهو قول لا يمت إلى العقل السليم ولا المنطق ولا الواقع ولا الوجدان بصلة. بل إنَّ وجود الكون بهذا الإتقان والنظام والإحكام والدقة لأكبر دليل على أنَّ هذا الكون لم يخلق عبثاً أو صدفة، وإنما خلقه حكيم خبير مدبر. قال تعالى ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ

(١) المرجع السابق: نفس الصفحة، وفرانك آلن، جون كليفلاند: الله يتجلىَّ في عصر العلم صـ١٠-٢١.
(٢) وحيد خان: الإسلام يتحدى، صـ٧٥.

جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾[1].

* القوانين الطبيعية والسنن الإلهية في الكون من منظور العلم الحديث

إذا رفع الإنسان بصره إلى السماء رأى ما فيها من نجوم وكواكب، وإذا نظر إلى الأرض وجد ما عليها من إنسان وحيوان ونبات وجماد، وإذا تفكر وتدبر وجد شمساً تشرق ولم تخلف موعدها لمحة بصر على مر الأزمان والأجيال،وليلاً ونهاراً يتعاقبان في حركة منتظمة بلا سرعة أو إبطاء، وكلما اتسع نطاق العلوم كثرت الأدلة على وجود حكمة خالقة قادرة، وكلما زاد نطاق العلوم أصبح الإيمان عن يقين وببراهين علمية، وفى عصر الذرة وتحطيمها، وعصر المكتشفات العلمية المتعددة لم يعد هناك أية شبهة ولا أدنى شك في وجود الله تعالى الخالق المتصرف في الكون بإرادته الحرة، وذلك لمن كان له قلب وعقل سليم، وفى عصرنا الحالى عصر الفضاء والأقمار الصناعية والتكنولوجيا الحديثة يكتشف كل يوم إعجاز علمى في القرآن الكريم أو السنة المطهرة شاهداً على ما في عالمنا المعاصر مما يدل على أنه من لدن حكيم خبير.

فهذا هو الفلكى الكبير " جيمس جينز " يقول: (لا يمكن أنْ تكون المصادفة هي التى أوجدت نظام هذه الكواكب [2]).

وهذا هو سقراط قد قال: [هذا العالم يظهر لنا على النحو الذي لم يترك فيه شيء للمصادفة إطلاقا] مما يدل على فطرية التوحيد وأن عقيدة الخالق الأكبر أو الإله الأعلى هي أقدم ديانة ظهرت فى البشر، وهذا يؤدي بدوره إلى القول بأن الوثنيات إن هي إلا أعراض طارئة لمن يشذ عن تلك الفطرة النقية.[3]

(١) سورة آل عمران: الآيتان (١٩٠، ١٩١).
(٢) عبد الرزاق نوفل: الله والعلم الحديث، صـ١٧-٢٢، دار الشروق سنة ١٩٦٨م.
(٣) دراز: الدين ، ص ١١٢، ١١٣ بتصرف.

فآيات وجوده تعالى ماثلة في كل ما يحيط بنا فوقنا وتحتنا وأمامنا تنطق بأنه الواحد الأحد، ولما كان هذا العصر عصر العلم والتجريب، فجاءت العديد من الشواهد من مختلف العلوم ومن أهل التخصص تشهد بتلك الحقيقة الحقه مما أوردته بالبحث سابقاً وما سأذكره لاحقاً إنَّ شاء الله تعالى قال المولى ﷻ ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ﴾(١).

إن ما يقع في هذا العالم كله من حوادث ومجريات لا يقع صدفة، ولا خبط عشواء، وإنما يقع ويحدث وفق قانون عام دقيق ثابت صارم لا يخرج عن أحكامه شئ. والكائنات الحية – بما فيها الإنسان – تخضع لهذا القانون. والظاهرات الكونية هي من الآيات الدالة على خالق هذا الكون، وهى خاضعة لهذا القانون الثابت. والإنسان لا يستطيع أنْ يغير شيئاً من هذا القانون وإنما يستطيع أنْ يوسع معرفته بتفاصيله وجزئياته الكثيرة جداً، وذلك بالمشاهدة والنظر والتأمل والاستقراء والتجارب.

فهذا هو أستاذ الطبيعة الحيوية الدكتور " بول كلارنس أيرسولد" يقول: [إن العلم والعقل الإنساني وحدهما لن يستطيعا أن يفسرا لنا ، لماذا وجدت الذرات والنجوم والكواكب والحياة والإنسان بما أوتي من قدرة رائعة، وبرغم أن العلوم تستطيع أن تقدم لنا نظريات قيمة عن السديم (٢) ومولد المجرات والنجوم، والذرات وغيرها من العوالم الأخرى فإنها لا تستطيع أن تبين لنا مصدر المادة والطاقة التى استخدمت فى بناء هذا الكون، أو لماذا اتخذ الكون صورته الحالية ونظامه الحالي]. (٣)

(١) سورة يونس: الآية (١٠١).
(٢) السديم: عبارة عن غازات تعلق فيها المواد الصلبة المظلمة فليست كالنجوم مشعة ومضيئة، وهو الضباب الرقيق وهو بقع سحابية متوهجة أو مغيمة فى الفضاء ناشئة عن تكاثف أو تصادم عدد لا يحصى من الأجرام السماوية، ومنه المجرة، جمعُ سُدُمُ.
(انظر: المعجم الوجيز، ص٣٠٧).
(٣) الدمرداشي: الله يتجلى فى عصر العلم، ص ٣٧.

والبشر يخضعون لقوانين ثابتة يسميها القرآن الكريم بالسنن الإلهية، جاء القرآن مشيراً إليها ومؤكدا عليها، ولكى يعلم العباد أنَّ ما يحدث لهم لم يكن خبط عشواء أو صدفة، بل كان نتيجة حتمية لما فعلوه أو قصروا في فعله، وأن الخلاص لا يكون إلا باتباع سننه، وهذه القوانين والسنن لا يختلف المنصفون من أهل العلم على أنها من الخالق ﷻ ، ولا يمكن أنْ تكون المادة الجامدة الصماء التى لا تعقل هي التى أوجدت ذلك كله [١].

ومن سمات هذا القانون العام ثباته واستمراره بدليل اطراد أحكامه وسريانها على الحوادث والظواهر التى يحكمها هذا القانون، كنزول المطر في وقت وزمان ومكان محدد، وجريان الأنهار والبحار، وحركة الشمس والقمر... وما إلى ذلك. ووسيلة كشف ومعرفة هذا القانون بالآلات التى ركبها الله في الإنسان " السمع والبصر والفؤاد " وفى ذلك يقول العلامة الألوسى عند تفسيره لقوله تعالى﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾[٢]

والمعنى: جعل لكم هذه الأشياء آلات تحصلون بها العلم والمعرفة بأن تحسوا بمشاعركم جزيئات الأشياء، وتدركوها بأفئدتكم، وتنتبهوا لما بينها من المشاركات والمباينات بتكرير الإحساس فيحصل لكم علوم بديهية تتمكنون بالنظر فيها من تحصيل العلوم الكسبية [٣].

كذلك من سمات هذا القانون: أنَّ الكل خاضع له في أفعالهم وسلوكهم، وتلك القوانين يسميها علماء الشريعة بالسنن الإلهية وهى كثيرة ومتنوعة.

أما عن تعريف السنة في اللغة فهى تعنى:

---

(١) عبد الكريم زيدان: السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية صـ٧، ٨ ط"٢"، مؤسسة الرسالة عام ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

(٢) سورة النحل: الآية (٧٨).

(٣) الألوسى: " أبو الثناء محمود بن عبد الله الألوسى البغدادى الحنفى " روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى ج"١٤" صـ٢٠١، القاهرة، مكتبة دار التراث، ودار الغد العربى تحقيق طه عبد الرءوف سعد ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

(١) السيرة، حسنة كانت أو قبيحة تقول العرب هذا الفعل سنة يقصدون به أنه عادة لا تتخلف[١]، وكل عادة متبعة ومسألة ثابتة يصح أنْ يطلق عليها من ناحية اللغة سنة بهذا الاعتبار دون سواه.

(٢) وقد يقصد بها الفعل المحكم قالت العرب: هذا أمر محكم يريدون أنه ثابت لا يقبل التغيير، ويقولون: هذا الأمر سنة أي: محكم [٢].

وقال الفيروز آبادى: إنها حكم من الله تعالى متعلق به جل شأنه، يقوم على الأمر أو النهى، وسنة النبى ﷺ طريقته التى كان يتحراها [٣].

والملاحظ على هذه المعانى اللغوية وغيرها أنَّ هذه الكلمة يدور معناها على معنى الطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للبشر بناء على سلوكهم وأفعالهم وموقفهم من شرع الله وأنبيائه، وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة.

فهى الطريقة القائمة والعادة المنضبطة في الفعل المحكم المتعلقة بالأمر أو النهى الإلهي، ويجوز أنْ تبقى ويجوز ألا تبقى، فكل سنة عادية، إنما هي بحكم نظرنا إليها، وهذه السنة يمكن تسميتها بالقانون العام[٤].

أما في الاصطلاح فتعرف بأنها: العادة الجارية المستمرة الصادرة عن الله تعالى التى لا يقع لها تبديل ولا نسخ من حيث إنَّها تجرى في الأفعال و الإخبار وكلاهما لا ينسخ[٥]

والسنن الإلهية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: السنن المستمرة العادية المطردة:

---

(١) راجع ابن منظور: لسان العرب ج"١٣" صـ٢٢٠، طبعة دار صادر بيروت.
(٢) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، صـ٤٧٤، تحقيق شهاب الدين ط دار الفكر.
(٣) الفيروز آبادى: القاموس المحيط، ج"٤" صـ٢٣٣ طـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩م.
(٤) عبد الكريم زيدان: السنن الإلهية صـ١٤.
(٥) الإمام الفخر الرازى: مفاتيح الغيب، المجلد "١٢" ج"٢٤" صـ٦٢٣ طبعة دار الغد العربى ١٩٩٢م.

وسنن الله تعالى تتسم بالثبات والاطراد والعموم قال تعالى ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾[1] وقال سبحانه ﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾[2].

فهذه السنة المطردة لا تتخلف، ويدل على ذلك أنَّ الله تعالى قصّ علينا قصص الأمم السابقة وما حلَّ بها لنتعظ ونعتبر ولا نفعل فعلهم لئلا يصيبنا ما أصابهم، ولولا اطرادها لما أمكن الاتعاظ والاعتبار بها[3]. يقول المولى ﷻ ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[4].وهى أيضاً عامة لا تخص فئة دون فئة، يقول الشيخ رشيد رضا: إنَّ سنة الله حاكمة على رسله وأنبيائه، كما هي حاكمة على سائر خلقه [5].

ومعرفة هذه السنن جزء من معرفة الدين وهذه المعرفة ضرورية، بل هي من الواجبات الدينية، لأنها تبصرنا بكيفية السلوك الصحيح في الحياة حتى لا تقع النفس في الخطأ، ولأن هذه الأحداث تأتى حجة على الناس، فكل ما هو في العالم العلوى والعالم السفلى ثابت طبقاً للسنة الإلهية المطردة، فالسماء رفعت والأرض سطحت، والليل والنهار لهما مبتدأ ومنتهى لا يتخلف، فإذا ما حدث شئ على غير المعتاد فيكون ذلك بإذن الله تعالى.

والكون كله– ما في السموات وما في الأرض – يؤلف وحدة متكاملة مترابطة، هذا التكوين المترابط في ملايين الجزيئات الكونية، بل في بلايين بلايين هذه الجزيئات؛ ينفى بالتأكيد فكرة الطبيعة العمياء ويؤكد على أنَّ للكون مكوناً، هذا الترابط هو ترابط غائى – على حد تعبير الفلاسفة – أى ترابط له غاية، إنه ليس

(١) سورة الأحزاب: الآية (٦٢).
(٢) سورة فاطر: من الآية (٤٣) .
(٣) عبد الكريم زيدان: السنن الإلهية، صـ١٤، ١٥.
(٤) سورة آل عمران: الآيتان (١٣٧، ١٣٨).
(٥) الشيخ رشيد رضا: تفسير المنار ج"٤"، عدد "١٦" صـ١١٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب لسنة ١٩٧٣م.

مجرد ترابط، بل ترابط هادف فيه القصد والغاية، فلا دخل للمصادفة فيه، وهذا الترابط والتماسك قد تحقق بقوانينه الثابتة، وقواعده التى لا تتغير، وسننه التى لا تتخلف، وقد انتهى الله تعالى منه خلقاً وتدبيراً وإحكاماً، فهو يسير الآن على التقدير الذى قدره الله له، يسير آليا إلى الغاية المرسومة، يسير تبعاً لنواميس وهو يمسك هذا النظام المترابط في كل لحظة، وفى كل ثانية وأنه سبحانه لو تخلى عنه طرفة عين لتلاشى وانتهى [1]، يقول المولى سبحانه وتعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾[2]. والآيات من هذا القبيل كثيرة يعجز المقام هنا عن ذكرها.

وهذا بدوره يُعد دليلاً على أن النفس البشرية لا تكتفى بمعرفة الأسباب ، بل تتطلع إلى معرفة الغايات والمقاصد.

وهذا هو معنى اسمه تعالى " القيوم " أى القائم بنفسه والذى يقوم به كل موجود، ولا دوام لوجود إلا به . وهى أيضاً قيومية إمساك للعالم، وقيومية عن علم وتدبير شامل لكل الأزمنة والأمكنة، وكذلك عنايته بالكون، هذا الدليل الذى تشهد له كل مظاهر الكون المشاهدة، والتى فطن إليها الفلاسفة في العصر اليونانى كما فعل سقراط في تلك المحاورة التى أجراها مع أحد المنكرين لوجود الله تعالى وهو " أرسطو ديموس " وفى النهاية أقر بالعناية الإلهية في المصنوعات [3].

وبناءً على ذلك: فإن كل المخلوقات التى يصح إطلاق اسم الكونيات عليها، تدخل في موضوع السنن الإلهية، وكذلك الخلق المطرد ومنه اختلاف أنواع النبات من صنوان وغير صنوان، ومعروشات وغير معروشات، واختلاف الألوان

(١) الإمام الدكتور عبد الحليم محمود: الإسلام والإيمان، صـ١٧١-١٧٥، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨م.
(٢) سورة فاطر: الآية (٤١).
(٣) عبد الحليم محمود: الإسلام والإيمان، صـ١٧٦-١٨٥.

والأطعمة، مع كون كل ذلك يسقى بماء واحد، وما إلى ذلك من الأمثلة العديدة في القرآن الكريم.

علاوة على كون السنن الإلهية تقوم على هذا " القانون الرهيب " (١).

وهو قانون ربط الأسباب بالمسببات، وربط النتائج بالمقدمات على غاية من الدقة والصرامة والاطراد، وكون الإنسان خاضع لهذا القانون في جميع حركاته وسكناته وتقلبات أحواله، وهو يساوى أيضاً بالضبط خضوع الأحداث الكونية المادية لهذا القانون الرهيب، فهى إذن حقائق ثابتة نظرياً وعلمياً من الناحية التطبيقية، فالبحر هو البحر والماء هو الماء والإنسان هو الإنسان، وإذا حدث تغيير مؤقت أو نوعى فإنما يكون ذلك لحكمة لا نعلمها، وتصير سنة غير مطردة (٢).

وقد اهتدى إلى هذا القانون أصحاب العقول السليمة فقد سماه " أفلاطون " "البرهان السببى " في معرفته في أنه لابد للعالم من محرك أول متحرك بذاته وأن كل ما يتولد يجب أنْ يكون له سبب يولده وهو أكمل الأسباب... (٣).

وكما أنَّ سقوط تفاحة من شجرة هو نتيجة حتمية لأسباب معينة أدت إلى هذا السقوط، فكذلك يعتبر سقوط دولة أو هلاك أمة نتيجة حتمية لأسباب معينة أدت بها إلى هذا السقوط. لكن هناك فارق؛ فالأسباب الأولى معروفة ومضبوطة إذا عرفناها أمكننا الحكم بدقة على نتائجها، فالماء مثلاً يصل إلى درجة الغليان إذا وصلت الحرارة إلى درجة معينة، أما الأسباب الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية... الخ فهى مختلفة ومتنوعة ومتشعبة. ويمكن للمتأمل الفاحص الإحاطة بها، ووضع نتائج معينة بناء على أسباب معينة، وإن لم يمكنه الجزم

(١) كما أسماه بذلك الدكتور عبد الكريم زيدان في مقالة له نشرت في مجلة التربية الإسلامية ببغداد العدد الأول، السنة السادسة شعبان ١٣٨٣، كانون أول لسنة ١٩٦٣م صـ١٩-٢٦، نقلاً عن السنن الإلهية لعبد الكريم زيدان، ص،٢٢.

(٢) عبد الكريم زيدان: السنن الإلهية، صـ٢٤.

(٣) أ/ محمد فريد وجدى: الإسلام في عصر العلم، صـ١٢٤، مكتبة مصر، طـ "٣" ١٣٥٠هـ-١٩٣٢م.

بتحديد وقت لها. فالأسباب إذن تؤدى حتماً إلى مسبباتها إلا لمانع، وأن المقدمات تؤدى حتماً إلى نتائجها إلا لعارض [١].

ولذا وجد فارق شاسع بين أفعال الله تعالى وأفعال العباد – بل لايوجد وجه مقارنة أصلاً بينهما – حيث فعل الله تعالى لا يحصر ولا يحد ولا يوجب عليه شئ، أما غيره ففى أفعالهم حصر وحدود، ولذا فجميع القضايا والنظريات العلمية الحديثة تقبل الاحتمالات، فكون الشئ سبباً لغيره أو مسبباً عن غيره هو من فعل الله تعالى وحكمه، فهو تعالى خالق الأسباب والمسببات، ولولاه لما صار هذا الشئ سبباً لغيره ولا مسبباً عنه، ومعنى ذلك أنَّ السبب إنما يعمل و يستدعى مسببه بموجب سنة الله ونفاذها [٢].

ولا يخفى أنَّ هناك علاقة ارتباطية بين السنن الإلهية، والقوانين الكونية والاجتماعية والاقتصادية، فمثلاً قانون الإيمان بالله تعالى وهو الفطرة التى فطر الله الناس عليها جميعهم – متدينين وغير متدينين – دون استثناء هو سنة إلهية مطردة وجدت منذ وجد بنو آدم على الأرض، فقد اهتدى سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى وجود محرك أول وعلة أولى للكون، واليهود والنصارى مع تحريفهم للكتب المقدسة إلا أنهم لم ينكروا فاعلية الله في الكون وفى العصر الحديث مع انتشار المادية وتوغلهم فيها، ومع المدنية الحديثة والتقدم العلمى الهائل والتكنولوجى والكشوف الذرية، حتى سمى هذا العصر بعصر الإيمان، لأن الإيمان فيه عن علم ومعرفة واعتقاد راسخ، فهذا هو الدكتور " أ. ج كرونين " الذى بدأ حياته ملحدا إلى أنْ وضع أصابعه على ينابيع الإيمان، فأصبح مؤمناً بالله يقول:(إذا تأملنا الكون وأسراره وعجائبه ونظامه ودقته وضخامته وروعته لابد أنْ نفكر في إله خالق. من ذا الذى يتطلع إلى السماء في ليلة صيف صافية، ويرى النجوم اللا نهائية تتألق بعيداً ثم لا يؤمن بأن هذا الكون كله لا يمكن أنْ يكون وليد الصدفة العمياء، وعالمنا هذا وهو يدور في الفضاء في

(١) السنن الإلهية، صـ٢٥.
(٢) المرجع السابق، صـ٢٦.

حركة دقيقة منتظمة، وفصول متتابعة لا يمكن أنْ يكون مجرد كرة من المادة خالية من الدلالة نزعت من الشمس وألقيت في الفضاء بلا معنى أو سبب، انظر ابحث في العالم، واطرح كل ما قالته الكتب المقدسة، وتتبع سير الحياة فإنك ستواجه لغزاً غامضاً وسراً عميقاً، فلا يمكن أنَّ يكون هذا نشأ من العدم، فلا شئ يخرج من لا شئ [١]).

أما " آرثر كومبتون " أحد حائزى جائزة نوبل في الفيزيقا للكشوف الذرية يقول: (لست في معمل أعنى بإثبات حقيقة الحياة بعد الموت، ولكنى أصادف كل يوم قوى عاقلة، تجعلنى أحس إزاءها أحياناً بأنه يجب علىّ أنْ أركع احتراما لها [٢]) ولا يمكن حصر ما قاله العلماء في الإيمان أصحاب العلم الحق العلم الذى يبحث عن الحقيقة.

وينقل الدكتور " الدمرداش سرحان " شهادات وثائقية عديدة لكثير من العلماء الأمريكان يشهدوا بوحدة الإيمان واتفاقه مع العلم، ومنها ما ذكره " جورج هيربرت بلونت " الذى قال: (إيمانى بالله جزء من صميم حياتى اليومية، وأنا مقتنع أنَّ الإيمان يقوم على العقل، والعقل يدعو للإيمان [٣]).

ولكن هذا القانون الكونى لوحظ أنه ليس بحتمي إذ وجد الكثيرون ممن خالفوا الفطرة أنكروا وجود إله لهذا الكون، وخرجوا عن أحكام العقل السليم، أصحاب الفطر المريضة التى خالطتها الشبهات والشهوات فمالوا عن تلك الفطرة، وبناء على ذلك فالعلاقة بين السنن الإلهية وقانون الإيمان ليس على سبيل الاطراد والحتمية من ناحية الممارسة والتطبيق العلمى، ولكنها على سبيل الاطراد من ناحية التبليغ.

---

(١) عبد الرزاق نوفل: الله والعلم الحديث، صـ٢٠، ٢١.
(٢) المرجع السابق ونفس الصفحة.
(٣) جورج بلونت: الله يتجلى في عصر العلم، لنخبة من العلماء الأمريكيين، مقالة لجورج هيربرت بلونت تحت عنوان " منطق الإيمان " صـ٨٠-٨٤، ترجمة د/الدمرداش عبد المجيد سرحان ط إحياء دار الكتب العربية، عيسى الحلبى.

القسم الثانى من السنن: السنن الإلهية الاستثنائية: وهى التى تجئ على غير العادة "خرق العادة " كمعجزات الأنبياء –عليهم السلام– فهذه السنن ليست مطردة بل هي استثنائية تحدث لعارض وبأمر الله تعالى، وذلك كأن تخرج الشمس في اليوم الممطر البارد، فهذا جاء على غير العادة فهى سنة إلهية استثنائية، والقوانين العلمية العقلية تقف أمام مثل هذه الظواهر عاجزة عن تفسيرها، ولها أسبابها، كل ما يمكن قوله أنها ليست ظاهرة على الدوام. فالحتمية هنا عادية تجرى بها سنن الله الكونية فإذا انخرقت فهذا أكبر دليل على أنها ليست حتمية عقلية لا يمكن تخلفها، ولا حتمية رياضية تستلزم ضرورة أنْ يأتى السبب والمسبب، أو الشرط والدال على سبيل الارتباط العقلى، وهذا يفتح الباب أمام الأفعال الإلهية حتى تؤدى عملها على الوجه الأكمل، فيكون من ذلك المعجزات وسائر خوارق العادات [1].

والسنن الاستثنائية هي من الله تعالى أيضاً فهى أمر مترتب على سنن إلهية أخرى وهذا الأمر جائز عقلاً وواقعاً، ففى العلوم البشرية استثناءات فلم يعد في مجال العلم الحديث ما يسمى بالقانون النهائى، ولا العلم يعرف الكلمة الأخيرة، وذلك مثل تفسير ظواهر الضوء، فقد اعتقد البعض أنَّ الضوء ما هو إلا حركة تموجية، على حين اعتقد آخرون أنَّ الضوء يتركب من ملايين الجزيئات الصغيرة التى تنبعث مندفعة من مصادر الضوء، أى أجسام دقيقة تقذفها الشمس والنجوم والمصابيح، ولكن هناك تجارباً لم يمكن تفسيرها إلا بالنظرية الأولى، وتجارباً أخرى لم يمكن تفسيرها إلا بالنظرية الثانية، ومن هنا بدأ الاعتقاد يسود بصحة النظريتين وهما متعارضتان. إذ كيف يمكن أنْ تكون للمادة صفات موجبة، وللضوء صفات مادية. وصار العلماء في حيرة من هذا التناقض بين النظريتين عشرات السنين إلى أنْ جاء العالم الفيزيائى " لويس دى برولى "

(١) راجع للمزيد من الشواهد الحتمية في الكون كله بحث " الحتمية في النصوص القرآنية" للدكتورة / نادرة حسن عبد الجواد، بكلية الدراسات الإسلامية للبنات بالمنصورة، العدد السابع عشر لسنة ١٤٢٩هـ–٢٠٠٨م، الجزء الثانى.

بنظرية تقول بأن الضوء مؤلف من جزيئات ومن موجات معاً، ونقل هذه الفكرة إلى ذرات المادة، فوضع بذلك نظرية رياضية يكون فيها كل جزئ صغير من المادة مقترناً بموجة (١).

وتقدم العالم الألمانى الفيزيائى " هايزنبرج " وبرفقته عالم آخر هو " بورن " ليقولا إنه من الممكن تخطى هذه الفجوة، وأنه لا توجد مشكلة، وقدم مجموعة من المعادلات يمكن عن طريقها حساب الضوء على أنه أمواج أو على أنه ذرات، ولمن يريد أنْ يختار الافتراض الذى يناسبه، وسيجد أنْ المعادلات تصلح للغرضين في وقت واحد، وأن الحقيقة المطلقة لا سبيل إلى إدراكها، فالعلم لا يستطيع أنْ يعرف حقيقة أى شئ، إنه يعرف كيف يتصرف ذلك الشئ في ظروف معينة، ويستطيع أنْ يكشف علاقاته مع غيره من الأشياء ويحسبها، ولكنه لا يستطيع أنْ يعرف ما هو، فلا سبيل أمام العلم لإدراك المطلق، وإنما العلم يدرك الكميات ولا يدرك الماهيات، العلم لا يمكنه أنْ يعرف ما هو الضوء، ولا ما هو الإلكترون، ولا ما هي الموجات الكهربائية المغنطيسية ولا ما حركة الأثير، وما الطاقة... إنه يستطيع أنْ يعرف سلوك الشئ وعلاقاته بالأشياء الأخرى والكيفيات التى يوجد بها في الظروف المختلفة. فالضوء نفسه لا ندرك حقيقته ولكن ندرك الظروف المعينة له، ويمكن أنْ تكون للضوء طبيعة مزدوجة (٢).

وبذلك يعتقد " هايز " أنَّ العلم البشرى لا يعرف معاً، ولكن يحل محلها إما وإما (٣).

ومعنى ذلك أنَّ العلم البشرى يؤمن اليوم بالإمكان والاحتمال وليس بالحتمية والضرورة، فالقول بالحتمية هو من الأشياء البعيدة عن الصحة في نظر فلسفة العلم والتجربة، وبانهيار حتمية القوانين الطبيعية، ينهار أساس هام من أسس

(١) يحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة، صـ١٠٤، ١٠٥.
(٢) راجع للمزيد: د/مصطفى محمود: أينيشتين والنسبية، صـ٢٧، ٢٨، دار العودة بيروت، وهايزنبرج: نشأة الفلسفة العلمية، صـ٥٦، ترجمة فؤاد زكريا.
(٣) يحيى هاشم: الاتجاهات العلمية، صـ١٠٥.

الإلحاد العلمى المادى المعاصر الذى يتمسك بالحتمية، ويشوش على الاعتقاد بخضوع الكائنات كلها للإرادة الإلهية.

فحين يدرك المجرب أنَّ الحديد يتمدد بالحرارة فليس ذلك حكماً نهائياً وحتميا وضروريا، ولكن هذا الحكم احتمالى توقعى افتراضى بناءً على العينة التى أجريت التجربة عليها.

فالعلماء التجريبيون قد عادوا إلى القوانين الطبيعية التى تحكم الحرارة والحركة والضوء، وكل ما في عالم المادة من كهارب وذرات فوجدوا لها قانوناً واحداً وهو الخطأ والاحتمال، ويخيل للناس أنها غير قابلة للشك(١).

ولكنه ليس الشك المذهبى الذى كان يدعيه السوفسطائين، بل هو الشك المنهجى الذى دعا إليه الإمام الغزالي في الفكر الإسلامى وهيوم في الفلسفة الحديثة، الشك الهادف الموصل إلى الحقيقة.

* القوانين الطبيعية والضرورة:

إن المغالطة الكبرى التى يروج لها الماديون باسم المنهج العلمى التجريبى هي أنَّ العلم المادي الحديث ينتقل بنا من حضيض الأوهام والظنون التى يورطنا فيها الفكر الأسطورى أو الميتافيزيقى، ويرتفع بنا إلى مستوى القوانين الحتمية والضرورة، أى القول بأن لكل ظاهرة طبيعية علة طبيعية توجب وقوعها، ولكل علة معلول ينشأ عنها، فالظواهر يتحتم وقوعها متى توافرت أسبابها، ويستحيل أنْ تقع مع غياب هذه الأسباب وهذه الاستحالة وهى ما يسمى بالضرورة أو الحتمية. فهى تفرض نفسها على عالمنا الأرضى وعلى الأكوان الأخرى التى تبعد عنا ببلايين السنين الضوئية (٢).

فيرى بعض العلماء من دعاة الحتمية أنَّ قوانين الطبيعة ثابتة ودائمة دون استثناء، وأنه ليس هناك أكثر من عشر أو عشرين علاقة طبيعية تتصل بعدد مقابل تقريباً من الجزيئات الطبيعية الأساسية، وتفسر كل القوانين الطبيعية، وكل

(١) العقاد: عقائد المفكرين في القرن العشرين، صـ٤٨، المكتبة المصرية بيروت ١٩٧٩م.
(٢) يحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ٨٧.

النتائج العلمية التى توصل إليها العلم حتى الآن، وفى كل يوم نكتشف أنَّ ظواهر الحياة تسير على نفس القوانين التى تتحكم في الظواهر التى تتصل بالحياة (١).

وهذا القول فيه مغالطة كبيرة نقضها بعض أصحاب الفكر التجريبى أنفسهم وكذلك بعض الفلاسفة فى العصر الحديث،وكذلك بعض من مفكرى الإسلام، فقد أوردت بالبحث كيف صور الإمام الغزالي هذه العلاقة بين العلة والمعلول وأنها علاقة اعتيادية وليست علية بالمعنى المفهوم، فالعلل الثانوية التى تبدو في أعمال الطبيعة لا تبطل العلة الأولى التى تنتهي إليها جميع العلل، وتقف عندها جميع المقاصد والغايات (٢).

ومثل هذه الصورة وجدت في الفلسفة الحديثة عند " هيوم " وإذا اختلت الحتمية بإرجاعها إلى العادة الذهنية، يختل بالتالى مبدأ التعميم الذى يأخذ به البحث العلمى، إذ يستند إلى الاستقراء، والاستقراء لا تتيسر فيه ملاحظة كل فرد من أفراد الظاهرة في كل زمان ومكان، فيكتفى الباحث حينئذ بملاحظة عينة ونماذج محددة حاضرة ثم يعمم حكمه على جميع أفرادها في كل زمان ومكان. وهذا التعميم عند هيوم مرفوض ؛ لأنه ليس له دليل تجريبى أو منطقى يبرره الذى ينسحب على الماضى والحاضر والمستقبل فهيوم ينكر رد مبدأ العلية إلى ضرورة عقلية (٣).

وفى الفلسفة المعاصرة جاء أحد أعلام المنطقية الوضعية " فتجنشتين " ذهب إلى نفس الاتجاه، فيرى أنَّ جميع قوانين العلوم الطبيعية قوانين احتمالية فقط لا ضرورة فيها، ويستشهد على ذلك بقانونين من القوانين التى تعتمد عليها أغلب

(١) سامية حسين أحمد طه: بحث السببية وعلاقتها بالإرادة الإلهية المطلقة، صـ٥٠٦، مجلة الزهراء، بكلية الدراسات الإسلامية القاهرة ١٤١٧هـ-١٩٩٧م العدد الخامس عشر.
(٢) على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، صـ ١٢٩، والعقاد: عقائد المفكرين في القرن العشرين، صـ٥٨.
(٣) هايزنبرج: نشأة الفلسفة العلمية، صـ١٣٥، ويحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ٩٠.

العلوم الضرورية هما: قانون الاستقراء، وقانون السببية، منتهياً إلى أنَّ فكرة الضرورة لا وجود لها في أى منهما(١).

ففى الاستقراء الناقص يكون الحكم الذى ننتهى إليه منطبقاً أيضاً على حالات أخرى جزئية لم نلاحظها بعد، وفى هذا النوع من التنبؤ بأن جميع الحالات الجزئية التى سوف نصادفها في المستقبل سوف تكون على غرار ما لاحظناه بالفعل، فالاستقراء بهذا المعنى لا يعتبر طريقة صحيحة للتفكير، سواء كان تفكيراً علمياً أو غير علمى.

فالاسقراء إذن يؤدى إلى نتائج احتمالية فقط وليست ضرورية، وتكون بمثابة افتراض نفترضه لكى ننظم على أساسه تجاربنا وخبراتنا العلمية (٢).

أما قانون السببية فيرى فتجنشتين أنه ليست هناك ضرورة عقلية أو تجريبية تبرر ما نسميه ارتباط السبب بالمسبب لمجرد أنَّ أحدهما يسبق الآخر أو يتلوه، وأن ضرورة حدوث شئ ما لأن شيئاً آخر قد حدث لا وجود لها، فالضرورة لا تكون إلا ضرورة منطقية.

إذاً الحتمية تقوم على إمكان التنبؤ بالأحداث الكونية نظراً لوجود تعاقب حتمى مطرد بين الظواهر الطبيعية، وفى الفلسفة كلمة الحتمية مرادفة للضرورة الموضوعية. وأما في العلم فإن الحتمية تعنى إمكانية التنبؤ بالحالة المستقبلة للعالم الطبيعى بالاستناد إلى الحالة الحاضرة (٣).

والأصل في نشاة المبدأ (الحتمي والقدرة على التنبؤ بأوضاع حركات الأجرام السماوية في المستقبل هي في علم الفلك نتيجة طبيعية تترتب على معرفتنا بالوضع الراهن لكل كوكب من الكواكب في اللحظة الحاضرة، وهذا ما أيدته

(١) يحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ٩٠ نقلاً عن عزمى إسلام: فتجنشتين صـ٣٠٢.
(٢) المرجع السابق.
(٣) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، صـ٨٤.

تجارب العالم الفرنسى "ليفرييه" الذى استطاع أنْ يكشف عن وجود الكوكب "نبتون" بملاحظته لبعض الاضطرابات في مسار الكوكب "أورانوس".

بيد أنَّ العلماء لم يلبثوا أنْ عمموا تلك الحتمية في نطاق الميكانيكا السماوية فطبقوا العلية الميكانيكية على العالم الطبيعى كله، ثم على الظواهر الحية، وعلى الإنسان أيضاً، وينتهى الأمر بأن الظواهر النفسية ليست سوى مجرد أحداث كونية يمكن تحديدها والتنبؤ بها إذا عرفنا عللها القريبة والبعيدة [١].

ومع تقدم العلم في أوائل القرن العشرين تغيرت النظرة إلى مبدأ الحتمية وظهرت الفيزياء الجديدة " أو الميكرو – فيزياء " ذات نزعة احتمالية مؤداها أنَّ ليس في عالم المادة سوى قوانين إحصائية، فالقوانين الطبيعية لا تفترق عن القوانين الاجتماعية في أنها لا تسمح لنا بالتنبؤ بالظواهر المستقبلة إلا على شرط أنْ نأخذ أكبر عدد ممكن من الحالات ، فهى إذن وليدة قوانين احتمالية أولية، وليست وليدة علية حتمية صارمة ؛ لأن التنبؤات العلمية في الفيزياء الجديدة لا تقودنا إلا إلى مجرد احتمالات[٢].

فلقد كان الفلاسفة قديماً يتوهمون أنَّ الذرة مجرد جسيم بسيط غير قابل للقسمة أو التجزئة، ولكن العلم الحديث أظهر أنَّ الذرة تحتوى على بناء مركب، وبنية معقدة وقد يكون في وسعنا أنْ نشبهها بمجموعة شمسية غاية في الصغر، وتضم من العناصر ما يقبل الزيادة والنقصان، وهى تنقص على الخصوص في الأجسام ذات النشاط الإشعاعى، بفعل الطرد المنتظم للجزئيات، فإذا كان من الممكن تحديد وضع أى جسيم ونوع حركته تحديداً دقيقاً بملاحظته لحالة معينة، فإنه من المستحيل قياس وضع أى جسيم وسرعته في وقت واحد قياساً دقيقاً محكماً[٣].

(١) المرجع السابق، صـ٨٥.
(٢) مشكلة الحرية صـ ٨٦.
(٣) المرجع السابق ، صـ٨٧.

وهذا هو ما قرره العالم العربى المسلم " جابر بن حيان " كما سبق بيانه بالبحث وما ذهب إليه علماء العقيدة ومنهم الإمام الهروى الأنصارى حين قال: " إنَّه ليس في الوجود شئ سبباً لشئ، ولا شئ جعل لشئ، ولا شئ بشئ، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث، ويصدر مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً" (١).

وقوانين الطبيعة الآن إحصائية وليست سببية، فهذا هو " برتراند رسل " يقول: (في الفيزياء الحديثة أصبحت القوانين إحصائية بمعنى أنها لاتقرر ما سيحدث في حالة جزئية. لكنها تقرر أشياء مختلفة فحسب، كل منها سوف يحدث في نسبة معينة من الحالات (٢)).

فهناك العديد من القوانين داخلة تحت حكم الاحتمال والخطأ وعدم الاستمرارية، فهذا هو قانون الجاذبية والتنافر الكونى " لنيوتن " والجاذبية بشكل مختصر هي ميل الكتل والأجسام للانجذاب والتحرك نحو بعضها البعض، كما في الجاذبية بين الأرض والشمس، فالوزن هو القوة التى تحثها الجاذبية محدثة الانجذاب بين الأرض والجسم، وهى تساوى تسارع الجاذبية في كتلة الجسم، وكان أول من وضع نظرية الجاذبية هو الفيزيائى " إسحاق نيوتن " وكان أول ظهور للجاذبية في أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر على يد جاليليو. وينص قانون التجاذب أنَّ قوتا التجاذب بين أى جسمين تتناسب طردياً مع حاصل ضرب كتلتيهما، وعكسياً مع مربع المسافة بين مركزيهما (٣).

وبقيت هذه النظرية صامدة حتى تم استبدالها من قبل " أينشتين " بنظرية النسبية العامة ففى أوائل القرن العشرين سنة ١٩٠٥ عاشت نظرية النسبية

(١) على سامى النشار :مناهج البحث، صـ١٦٩.
(٢) الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ٩٩.
(٣) الشبكة العنكبوتية .

كطقوس لا يفهمها إلا القليل. ومن المأثور عن الدكتور " مشرفة " أنه كان يقول دائما إنَّ هذه النظرية لا يفهمها في العالم إلا عشرة [١].

ولكن تلك النظرية ترتبت عليها القنبلة الذرية، إنها لم تعد نظرية وإنما تحولت إلى تطبيقات خطيرة تمس كيان كل فرد، وتؤثر في مصيره، لقد خرجت من حيز الفروض والمعادلات الرياضية لتتحول إلى واقع رهيب. وفى آخر محاولاته التى أتمها في عام ١٩٤٩ كان يبحث عن قانون واحد يفسر به كل علاقات الكون. وكان رأيه أنَّ كل ما في الكون نراه حقيقة وهو ليس كذلك. فالحقائق في الكون نسبية (أى نسبة إلى حواسنا المحدودة) فالعالم الذى نراه ليس هو العالم الحقيقى، وإنما هو اصطلاحى بحت نعيش فيه معتقدين في الرموز التى يختلقها عقلنا ليدلنا على الأشياء التى لا يعرف لها ماهية أو كنها[٢].

ويعتقد أينيشتين أنَّ في العالم وحدة منسجمة، وهذا العالم الكبير بشموسه وأفلاكه، والعالم الصغير بذراته والكتروناته خاضعٌ كله لقانون واحد بسيط، وكان يرى أنَّ العقل في إمكانه أنْ يكتشف هذا القانون إذا كان يبحث عنه جاهداً. وفى سنة ١٩٢٩ أعلن عن نظرية " المجال الموحد " ثم عاد بعد ذلك ورفضها واستبعدها، وعاود البحث من جديد [٣].

ويعتقد أيضا أنَّ القطع بحركة الجسم وسكونه يحتاج إلى رصيف ثابت للملاحظة، وبدون مرجع ثابت لا يمكن معرفة الحركة من السكون، وعلى الأكثر يمكن معرفة الحركة النسبية فقط لقد حاول أنْ يبحث عن الحقيقة فلم يجد، ثم عاد فاعترف بعجزه عن البرهنة على وجود هذا الجسم الثابت، واعتبر أنْ الشئ الثابت هو الفضاء نفسه وكونه يدل على وجود الله، وقد سمى العلماء المادة الثابتة التى تملأ الفضاء " الأثير " وبرهنوا على وجود الأثير بالطبيعة الموجبة للضوء قائلين أنَّ الأمواج لابد لها من وسط مادي تنتشر فيه كما ينتشر موج

(١) مصطفى محمود: أينشتين والنسبية، صـ٥.
(٢) مصطفى محمود: أينشتين والنسبية، صـ٦-١١.
(٣) المرجع السابق، صـ٣٢.

البحر في الماء، وأمواج الصوت في الهواء، وكذلك أمواج الضوء لابد لها من وسط ثابت. وقد اعتقد أينشتين أنَّ وجود الأثير خرافة لا وجود لها، وأنه لا يوجد وسط ثابت، فلا يوجد تقدير مطلق للحركة أو السكون فهى حركة نسبية(١).

واستخلص أينيشتين قانونه الأول في النسبية وهو إنَّ قوانين الكون واحدة لكل الأجسام التى تتحرك بحركة منتظمة (٢).

اعتقد أيضاً أنه لا يوجد زمن واحد للكون كله ممتد من مبدأ الوجود إلى الآن، وإنما هناك عديد من الأزمان، كلها مقادير متغيرة لا يمكن نسبتها إلى بعضها إلا بالرجوع إلى أنظمتها واكتشاف علاقة حوادثها بعضها بالبعض، وتحقيق الاتصال بينهما وهذا مستحيل، لسبب بسيط، يرجع إلى أن الضوء هو أسرع المواصلات الكونية ، فهو الثابت الكوني الوحيد، ولا تستطيع أنْ تحقق توافقاً بين أطرافه، فينبغى تعديل الكميات التى نعبر بها عن الزمان والمكان المتغير.

فإذا حدث وتغيرت حركة الجسم تغير زمنه ومكانه (٣).

وأينيشتين يعتقد أنَّ الكون متسق ومنسجم، وأنه آية من آيات النظام ويمكن تعقله، ويرفض فكرة الفوضى في الكون، وكذلك الاتفاق والصدفة (٤).

كذلك قال بنسبية الكتلة والحركة حتى انتهى به ذلك إلى الشك، ويرجع أينيشتين ويقرر أنَّ كل ما في الكون من أحداث يثبت أنَّ هذه التركيبة ليست تركيبة فرضية رياضية، وإنما هي حقيقة تتمثل في " المجال " الذى تدور فيه كل الحركات الكونية، وهى الكلمة التى يرد بها أينيشتين على نظرية الجاذبية لنيوتن، فنيوتن يقول: إنَّ الجاذبية قوة كامنة في الأجسام تجذب بعضها إلى بعض وتؤثر عن بعد (٥).

(١) المرجع السابق، صـ٣٨.
(٢) المرجع السابق، صـ٣٩.
(٣) المرجع السابق، صـ٥٢.
(٤) المرجع السابق، صـ٥٩.
(٥) المرجع السابق، صـ٨٢.

ولكن أينيشتين يرفض نظرية التأثير عن بعد، وينكر أنَّ الجاذبية قوة ويقول إنَّ الأجسام لا تشد بعضها بعضاً ولكنها تخلق حولها مجالاً.

وهى ما تسمى بمعادلات التركيب، وقد تم عن طريقه تفسير بعض الألغاز الفلكية (١).

واعترف في النهاية بعجز العلم عن معرفة ماهية أى شئ، فكل ما يستطيعه العلم هو أنْ يقيس كميات ويتعرف على العلاقات التى تربط هذه الكميات، ويكتشف القوانين التى تجمعها معاً في وحدة واحدة (٢).

وبمراجعة العلماء لمعادلات أينشتين في ثبات الكون؛ أثبتت العمليات الرياضية أنَّ الكون ليس ثابتاً، وقد اعترف أينشتين بهذا الخطأ فيما بعد (٣).

وهذا يؤكد أنَّ قانون الجاذبية لم تعد له الصلاحية السابقة التى تجعل منه قانوناً نهائياً مطلقاً (٤). وقد وقف العلم الحديث بجانب نظرية النسبية فقرر أنَّ الحقائق العلمية راجحة وليست مطلقة، وثبوتها أمر نسبى.

نخلص من ذلك إلى أنَّ قوانين العلم احتمالية غير ثابتة، ولقد أثبت القرن العشرون أنَّ الكون يزداد اتساعاً أكثر فأكثر من خلال ملاحظات الفلكيين، والقوانين العامة للفيزياء وبدليل تلك الاكتشافات العلمية الهائلة التى اكتشفت حديثاً ولم تكن معروفة من قبل، فعجائب الله لا تنتهى، وأسراره لا تنفد مثل عمليات اختيار نوع الجنين الآن والتلقيح الصناعى، وكثير من المواهب البشرية الحديثة وكل ذلك بإذن الله تعالى وقدره.

ولكن: هل تلك الحتمية والضرورة تلغى الإرادة الإلهية، وتتحكم في القضاء والقدر، وهل تدعو إلى التواكل وعدم الأخذ بالأسباب ؟

كل ذلك سأتناوله بشئ من التفصيل في المبحث القادم إنَّ شاء الله تعالى

---

(١) المرجع السابق، صـ٨٤.
(٢) المرجع السابق، صـ٩٦.
(٣) الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ١٠١.
(٤) المرجع السابق، صـ١٠٣.

المبحث الثانى

الحتمية " الضرورة " وعلاقتها بالإرادة الإلهية:

إن افتراض حتمية القانون الطبيعى لا يلغى الإرادة الإلهية إلا عند أولئك الذين يتصورون الألوهية تصوراًبشرياً متأثرين في ذلك بالتصورات والأساطير الشرقية والإغريقية. فقد وجد لدى المسيحية المحرفة تصور الإله على شكل وحالات البشر؛ وذلك من مثل أنه كان يستريح في اليوم السابع من التعب، وكونه جالس بوداعة ولين.... ومن ثم وقع العلماء التجريبيون في التناقض بين النظام الطبيعى والألوهية.

وفى ذلك يقول الأستاذ إسماعيل مظهر: في الوقت الذى كانت تفيض فيه الكنيسة على العالم بأفكار أفضت بالناس إلى الاعتقاد بأن قطرة واحدة من دم المسيح عليه السلام كافية لتخليص العالم ... في هذا الوقت نظر الفلاسفة والعلماء في الطبيعة فوجدوا نواميس تضبط حركات الأجرام في أفلاكها، وسنن تحوط العالم المادى بدقتها، وقوانين تتحكم في العالم. حينذاك يقول الفلكيون يكفينا قانون الجاذبية في تعليل الكون، ويقول الطبيعيون يكفينا قانون المادة والقوة عن الاعتقاد بقوة تدبر العالم لا تقع تحت الحس. ويقول الكيماويون تكفينا خصائص الجوهر الفرد. ويقول الميكانيكيون تكفينا سنن القوة والطاقة لمعرفة حقيقة القوى المنبثة في نواحى الطبيعة.

قالوا بذلك غير ناظرين إلى الحقيقة المجردة، ولو وجهوا أفكارهم ساعة نحو التأمل في العنصر الأول الذي يضبط تلك الجاذبية ذاتها. والعلة التى تقضى ببقاء المادة والقوة، والعقل المدبر الذي يضبط نسب التركيب والتحليل في الجواهر الفردة. ولو فعلوا ذلك لما قالوا بأن تلك السنن كافية لتعليل ما هية الكون في مجموعه، وإن كفتهم في تعليل بعض ظاهراته، فالعلم اليوم لم يصل

إلا إلى جزئيات نراها حقيرة إذا قيست بحقيقة الكون كله، وذلك هو الإشكال الذي وقعت فيه الفلسفة المادية [١].

وفى القرن العشرين لم يعد يدعى أنَّ التجربة والمشاهدة وسيلة العلم القطعي، فلم تعد التجربة حقيقة علمية لمجرد أنها شوهدت، كما أنَّ القياس ليس باطلا لمجرد أنه قياس، فإمكان الصحة والبطلان موجود فيهما على سواء [٢].

ويقول الأستاذ وحيد خان عن الإلحاديين: زعموا أنه لا ضرورة للإله في حالة وجود قوانين محكمة ثابتة [٣].

ويقول " كونت " وهو ممثل المادية الحديثة:(الظاهرات الطبيعية لابد لها من أنْ تعود إلى سبب طبيعى، وأن يكون من المستطاع تعليلها علمياً مبناه العلم الطبيعى، فلم يبق ثمة فراغ يسده الاعتقاد في وجود الله ولم يبق من سبب يسوقنا إلى الإيمان به [٤]).

فهذا إنكار صريح لله تعالى بدعوى العلم الحديث، وأن هناك غناء به عن الاعتقاد في الله تعالى، ولكى نرد عليه وأمثاله ينبغى أنْ أبين أنَّ هناك فرقاً شاسعاً بين السبب الحقيقي، والسبب العلمي، فالعالم يعني – فى نظر أحد الماديين – بكلمة سبب الشرط، والشرط نوعان:

شرط ضروري، وشرط كافي، ومثال الشرط الضروري: الفيروس فهو بدونه لا يحدث البرد، لكنه ليس كافياً ؛ لأنه قد لا يحدث البرد بالرغم من وجوده.

ومثال الشرط الكافى: السم فهو إذا حدث للجسم لابد من الموت لكنه ليس ضرورياً إذ قد يحدث الموت بدونه.

والعالم يبحث عن شئ أكثر من هذين لمعرفة السبب، وهو مجموعة من الشروط الضرورية والكافية معاً، والتي ينبغي قيامها لحدوث نتيجة ما. فالحريق

(١) يحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ١١٣-١١٥ ونقلاً عن ملقى السبيل لإسماعيل مظهر، صـ٤٤، ٤٥.
(٢) وحيد خان: الإسلام يتحدى، صـ٤٦.
(٣) المرجع السابق، صـ٥٤.
(٤) يحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ١١٥.

في غابة مثلاً ليس سببه عود الكبريت المشتعل فقط، ولكن مجموع شروط وعوامل أخرى أدت إلى ذلك من الأغصان الجافة، والريح الكافية ووجود الكبريت.... الخ.

إلا أنَّ العلماء غالباً ما يكتفون بالشروط الكافية لاعتبارات عملية، وإذا أرادوا منع حدوث نتيجة والحيلولة دون وقوعها اكتفوا بالشروط الضرورية(١).

وقد عقب الدكتور يحيى هاشم على هذا الكلام بقوله:

ومعنى هذا أنهم يعترفون مقدماً بنقصان مجموعة الشروط لتعليل الظواهر، فكيف تكون هذه المجموعة الناقصة كافية في التعليل إلى حد أنها تبرر الاستغناء عن العلة الأولى ؟ !!

إن علاقة السوابق باللواحق تلك العلاقة التى تكون ما نسميه السببية العلمية ليست هي علاقة السبب بالمسبب الأول البتة، ولكن لغة العلم تُخيل إلينا أنَّ الأسباب التي كانت مؤثرة بالأمس، هي بذاتها المؤثرة اليوم وهى كذلك ما سوف يحدث من الظاهرات في المستقبل، وليست تلك الأسباب الحقيقية، وما الأسباب العلمية إلا نتائج منظومة، فالحجر إذا قذف إلى أعلى يعود إلى الأرض، لماذا ؟ لأن جاذبية الثقل تجذبه ثانية إلى أسفل. ولكنك إذا تساءلت لماذا تسقط الأشياء أصلاً ؟ ولماذا يكون للجاذبية تأثير في نظام العالم ؟ فهنالك لا تجد من جواب أشفى وأدق من القول أنها هكذا سبقت في إرادة الله العظيم(٢).

وبناءً على ذلك: فالسببية العلمية ليست سببية حقيقية، وفى ذلك يقول العلامة " كروزيار " (إنَّ كل ما استكشفه الإنسان من الأشياء التي تكون مدنيته وعلمه، ليست سوى سنن ترجع إليها الظاهرات، لا علل أصلية، ولهذا نرغم على أنْ نعود بعلة الكون إلى إله عاقل حكيم. وإن قانون كونت نفسه بغير قصد منه يجر المتأمل حتماً إلى القول بأن الكون كوحدة يجب أنْ يرجع إلى سبب (٣))

(١) المرجع السابق، صـ١١٦.
(٢) المرجع السابق، صـ١١٧.
(٣) يحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ١١٨، نقلا عن ملقى السبيل صـ٦٨-٧٤.

إذن "كونت" يقول بضرورة البحث عن العلة وسلسلة الأسباب والمسببات الخاضعة للتجربة العلمية يجب أنْ تنتهى إلى علة خارجة عنها – أى العلم – تختلف عنها اختلافاً جوهرياً بحيث تكون– أى العلة – قديمة، ولابد للممكن أنْ يستمد وجوده من خارجه، ولا يمكن أنْ يستمده من المستحيل الذى هو بحسب ذاته لا يقبل الوجود أصلاً، فبقى القول بوجود كائن يستمد منه الممكن وجوده، ويكون هذا الكائن واجب الوجود (١).

إن ماكان يسمى بالعلية ليس إلا ملاحظة حدوث تعاقب معين وتكرار حدوثه في الماضى، أما أنَّ هذا التعاقب سيستمر في المستقبل، فهذا ما يستحيل أنْ نجزم به، وإنما هو موضوع للاعتقاد، أو الإيمان نعبر عنه بمفهوم الاحتمال، وليس في وسع العلم مطلقاً أنْ يبرهن على وجود أية ضرورة كامنة في التعاقب، أو أنْ يثبت بأى يقين أنَّ من الضروري تكرار هذا التعاقب فيما بعد. فالعلم بالنسبة إلى الماضى وصف، وبالنسبة إلى المستقبل اعتقاد... إنَّ الفيزيقا الحديثة ترشد إلى ضرورة ربط المفاهيم والقوانين الفيزيقية بمجالات الخبرة التي نشأت عنها، وتبين لنا في الوقت نفسه خطأ تعميم هذه القونين، وتحد من القول بحتميتها (٢).

ويقول " جون كيمنى ": إنَّ قوانين الطبيعة التى يكشفها العلم تقريبية وليست نهائية.... وستظل هذه القوانين أبعد من مدى طاقاتنا البشرية المحدودة، فثمة عقبات كبيرة تحول دون تفهمنا قانون الطبيعة، وإن الفرضية التي تقول باستقلال القوانين عن الزمن، فرضية خالية من كل محتوى واقعى (٣).

من كل هذا وغيره لابد من الإقرار بوجود الإرادة الإلهية وراء الأسباب الظاهرية على نسق ما ندركه من وجود إرادة لذواتنا وراء إحداثنا للظواهر الحسية.

---

(١) المرجع السابق، صـ١٢٠.
(٢) المرجع السابق، صـ٩٦، ٩٧.
(٣) المرجع السابق، صـ٩٨.

ويعتقد الدكتور " يحيى هاشم " أنَّ المنكرين للإرادة الإلهية وراء قوانين الطبيعة من الماديين يمثلون ردة فعل البيئة المسيحية التى كانت تمثل الذات الإلهية على نحو بشرى يتناقض مع مقتضيات القوانين الطبيعية، ولكن هذا التصور لم يمنع من ظهور تيار فكري متزن يجد في القوانين الطبيعية دافعاً إلى تهذيب التصور السائد عن الذات الإلهية ولا يرى فيها دافعاً إلى إنكار هذه الذات (١).

ولكى يتضح الفارق بين السبب الحقيقي والسبب العلمي أو العقلي أسوق هذا المثال ليتضح الفارق، ففي زراعة الأرض وحرثها تحتاج الأرض قبل زراعتها إلى تهيئة الأرض لاستقبال البذور قبل الإنبات، والماء الكافى، وصلاحية البذر للنبات، وانتفاء الموانع من خروج النبات والثمر كانتفاء الآفات التى تهلك الزرع... ذلك يعد من مقدمات الزراعة وعللها وأسبابها، فالزارع لابد له من أنْ يحرث الأرض ويعتنى بها حتى يجنى ثمارها " أى الأخذ بالأسباب " فالسبب إنما يستوجب مسببه إذا توفرت شروطه أى إذا تحققت شروط عمل هذا السبب، وفاعليته واستدعاؤه لمسببه، كما أنه لابد من انتفاء موانعه التى تعيق العمل، أو تسلبه فاعليته، بحيث يصبح غير قادر على استدعاء مسببه(٢).

وفى ذلك يقول الفقيه الشاطبي: (وأما إذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغى ولم تستكمل شرائطها، ولم تنتف موانعها، فلا تقع مسبباتها، شاء المكلف أو أبى ؛ لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره، وأيضاً فإن الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية كمسبباتها إلا مع وجود شرائطها، وانتفاء موانعها، فإذ لم تتوافر لم يستكمل السبب أنْ يكون سبباً شرعياً سواء علينا أقلنا إنَّ الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أم لا فالثمرة واحدة (٣)).

(١) يحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ١٢٥.
(٢) عبد الكريم زيدان: السنن الإلهية، صـ٢٨.
(٣) الشاطبى: الموافقات ج"١" صـ٢١٨.

والله أمرنا بالأخذ بالأسباب والسعي والعمل، وهذا لا ينافى التوكل على الله تعالى، فمعنى التوكل: أنْ يباشر المسلم الأسباب مع الثقة بالله تعالى واعتماده الكلى عليه، فالأسباب مقدورة للإنسان ومأمورٌ بها مع التوكل. يقول المولى سبحانه ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴾[1]. فالله أثبت الحرث للإنسان، وأسند الزرع والإنبات لله سبحانه وتعالى، ولعل اطراد العلة والمعلول هو الذي جعل دعاة الحتمية والضرورة يقولون بضرورة حدوث المعلول بحدوث العلة، وانتفاء المعلول بانتفاء العلة، ويعتبرون الفعل السابق على المعلول أي العلة أساساً وسبباً لوجود المعلول ، وما دام الإنسان قادراً على الأخذ بالأسباب والعلل، فهو قادر ومستطيع على المعلول، ولكن هذا غير صحيح ؛ لأن حدوث المعلول نتيجة لإحداث العلة ليس ضرورياً، وتفصيل ذلك:

أولاً: إنَّ تمكن الإنسان من العلل تمكناً مطلقاً غير صحيح ؛ لأن تمكنه ينحصر في ربط الشئ بالشئ، أو السبب بالمسبب، وليس تمكناً أو تأثيراً في إيجاد الشئ، فيكون السبب الحقيقى في إيجاد الشئ وإبرازه، وربط الشئ بالشئ أو السبب بالمسبب وهو ما يسمى عند العلماء والمناطقة بالسبب العادي، حيث إنَّ العلة من منظورهم علتان أو سببان:

سبب عادي: وهو ما يسند إلى الإنسان.

وسبب حقيقي: وهو الله سبحانه وتعالى، وقد يتخلف السبب العادى ويوجد المسبب، وقد يوجد السبب العادى ولا يوجد المسبب، والمعنى يتضح أكثر بمثال، فمثلاً في عملية زرع الأرض قد يكون هناك زرع بدون حرث الإنسان أو تعهده، وقد يحرث الإنسان ويتعهد ولا يوجد الزرع، ولذا قال الله تعالى﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴾ فقد نسب الله للإنسان الحرث وهو سببٌ عادى، ونسب الزرع وهو سبب حقيقى إلى الله ﷻ ، وكذلك قوله سبحانه ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾[2]. فنسب الإمناء إلى

(١) سورة الواقعة: الآيتان (٦٢، ٦٣).
(٢) سورة الواقعة: الآيتان (٥٨، ٥٩).

الإنسان، أما الخلق فهو لله وحده، فالعلة العادية تدور في فلك العلة الحقيقية توجد حيث توجد الثانية، وتنتفى حيث انتفت(١).

فالإنسان ما هو إلا سبب ليس مباشراً ولا ذاتياً للفعل، ولكنها أسباب طبيعية اعتدنا عليها في الكون باستخدام وسائل معينة للوصول إلى غاية معينة، وهذه الأمور نعرفها لا باستكشاف ترابط ضروري بين معانيها، بل بملاحظة القوانين الموضوعة في الطبيعة، وبالتالي فليست الطبيعة كما يعتقد بعض الفلاسفة الوثنيين من أنها علة مغايرة لله تعالى، إنها اللغة التى يخاطبنا بها الله سبحانه، وما النظام في العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية، والله يريد بالنظام أنْ نستمد من التجربة توقعاً مفيداً في أفعالنا المستقبلة، وإذا كان هذا هكذا كانت المعجزات معقولة، وفهمنا كونها استثنائية(٢).

ولذا فهى ممكنة في جانب الله ﷻ وليست مستحيلة، فقدرة الله لا تتعلق بالمستحيل وهذا القانون هو ما يسمى في علم المنطق الحديث " الاستقراء " " قانون العلية " أو مبدأ التعليل، وقد جعله المناطقة أساساً من أسس الاستقراء العلمى، ويعنى بأنه المبدأ الذى يمكن به تفسير أسباب الظاهرة وعلة وجودها، مع الأخذ في الاعتبار أنَّ كل سبب يؤدي إلى مسبب إذا تكررت الظروف وتشابهت، الأمر الذى يجعلنا نعتقد أنَّ ما حدث في الماضى سيحدث مثله في المستقبل، إذا ما وجدت علته أو ما يسمى " بالاطراد " ولولا هذا القانون " التعليل والاطراد " ما استطاع العلماء التعميم في أي حكم، ولكن ذلك ليس على سبيل الإطلاق ولكن بشروط محددة لا تحتمل أي استثناء، فإذا عرف المجرب شروط وجود الظاهرة، وتحقق من هذه الشروط، واستخدم البرهنة على صحة

(١) د/ عبد السلام عبده: خلاصة الكلام في علم الكلام، صـ١٧٦، نقلاً عن بحث السببية للدكتورة: سامية طه، صـ٥١١.
(٢) يحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ١٢٨.

الفروض، حدثت الظاهرة بالضرورة[١]. علاوة على كون هذا القانون من أحد قوانين الفكر الأساسية العقلية.

ولكن هذا الكلام ليس على عمومه، فليس كل ما في الكون يخضع للملاحظة والتجربة كالأفعال الإنسانية والتفكير، إذن أساس العلة هو اعتقاد الإنسان إنَّ ما يحدث في الكون إنما يسير وفقاً لقوانين محددة، وأن طبيعة هذه القوانين تسمح لنا بالكشف عنها والتعديل فيها.

ثانياً: إنَّ ضرورة حدوث المعلول بحدوث العلة يتنافى مع القول بخلق الله المباشر للكون، لأن معنى ذلك أنَّ هناك ضرورة على الله تلزمه بكيفية الخلق وذلك محال على الله تعالى.

ثالثاً: إنَّ فكرة الاطراد في العلة ناشئ عن حدوث ذلك في الواقع نتيجة الملاحظة والتجربة المستمرة، وأساس ذلك ثبات السنن الكونية والنواميس الطبيعية، ولكن إذا تاملنا بدقة فيما هو موجود في الطبيعة، أراد الله وشاء أنَّ يجعلها ثابتة، بحيث يمكن الإنسان بالتجربة أنْ يصل إلى القواعد والقوانين التى تسير عليها العناصر، والأحياء والأفلاك، والتى تحكم أفعال وتأثير كل منها في الأخرى، لقد شاء الله سبحانه أنْ يعطى لكل مخلوق خلقه وطبيعته وماهيته يقول الله ﷻ ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[٢]. ولكن وراء هذه القوانين قوة غير مرئية لها الخلق كله والإيجاد كله[٣]. وهذا ما اهتدى إليه بعض العلماء التجريبين والغربيين بوجود قوة كامنة وراء الحس غيبية، كما اتضح ذلك سابقاً بالبحث في نصوص وأقوال هؤلاء العلماء، والتى يصرحون فيها بأن قوانين الطبيعة غير كافية في تعليل الظواهر، وأنها تشير إلى أمر خارج عنها. والذى يؤيد ذلك: اعتراف علماء الفيزياء الحديثة بأن نظرياتهم الحالية لا تكفى لتفهم

(١) راجع للمزيد: عوض الله جاد حجازى: المرشد السليم فى المنطق الحديث القديم، صـ٢٠٥، ط "٦" دار الطباعة المحمدية، ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م.
(٢) سورة طه: الآية (٥٠).
(٣) د/ محمد جمال الدين الفندى: الإسلام وقوانين الوجود، صـ١٨٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢م.

نواة الذرة مثلاً، وأن على النظريات أنْ تتطور تطوراً ملحوظاً قبل أنْ يمكن تعليل العمليات الذرية الأساسية، وسيكون من المستغرب حقاً الوصول ولو بعد عدة قرون من التقدم السريع في الفيزياء إلى نهاية الأفكار الأساسية الجديدة في هذا الميدان(١).

أما في نظر العلماء الماديين والذين لديهم شبهات وانحرافات في العقيدة، يترددون في إثبات الإرادة الإلهية في الطبيعة، فهذا هو أينشتين يستبعد أنْ يكون الإله له تدخل في قوانين الطبيعة إذ يقول:(لابد لعلماء الدين أنْ يتخلوا عن مبدأ العقيدة في إله له صفة الأشخاص) ويقول:(وكلما ازداد إيمان المرء بخضوع جميع الأحداث لقواعد منظمة، اشتد إيمانه بأنه لا يوجد إلى جانب هذه القواعد المنظمة مجال لأسباب ودوافع من نوع آخر (٢)).

وللرد عليه : يمكن القول بأن هذا التصور يصدق على الإله في التصور المسيحى والوثنى " الإله في صورة البشر " أما في نظر الإسلام فليس كذلك " ليس كمثله شئ "، بالإضافة إلى كون الاكتشافات والنظريات العلمية القديمة والحديثة يوجد لها سند ومصداقية في المصادر الإسلامية " القرآن والسنة "، فلا تناقض في الإسلام بين الدين والعلم، ونؤمن إيماناً قطعياً بوجود إرادة حرة عالمة وراء الظواهر الطبيعية، ولا تتعارض معها، بل إنَّ استمرارية هذا النظام والقانون مستمد من الإرادة الإلهية ومتوقف عليها، فقد شاءت إرادة الله تعالى أنْ تتبدى للناس عادة في صورة نواميس مطردة، وسنن جارية يستطيعون تقنينها.

والمشيئة الإلهية في النواميس ثابتة ولا تتخلف إلا بمشيئته هو فقط، فليس هناك قاعدة مفروضة تلزم المشيئة الإلهية في الفعل قال تعالى: ﴿ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾(٣). ففي عالم الواقع الخارجى لا يعنى هذا التتابع وهذا الاقتران العادى، وهذا الاطراد في الظواهر،

(١) يحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ١٣٠.
(٢) المرجع السابق، صـ١٣١.
(٣) سورة آل عمران: من الآية (٤٧).

أنَّ كل ذلك خارج عن إرادة الله له ومشيئته، وقدرته وعلمه، وأكبر دليل على ذلك عدم التلازم العقلى لها، وجواز تخلفها عن مسارها العادى، وهذا ما حدث بالفعل وشهد به الواقع، فهذا هو عيسى عليه السلام يولد بدون أب، وعدم إحراق النار لإبراهيم عليه السلام ونجاة موسى عليه السلام من الغرق في البحر بضرب العصا وبقية المعجزات للأنبياء عليهم الصلاة والسلام فإنما هي معلولات بدون عللها المادية المعتادة.

إذن فالله سبحانه وتعالى هو الفاعل المباشر، والسبب الحقيقى الذاتى، وإنما يأمر العباد بمباشرة الأسباب، والأخذ بالوسائل المادية، ثم مباشرة الفعل من العبد، وتعليق المشيئة على الله تعالى.

وما دعا الحتميون إلى ذلك إلا التكرار المرئى للظواهر، والتتابع والارتباط بينهم، مما دعاهم إلى القول بأن في الطبيعة قوة مستقلة فاعلة بالضرورة، ويختم الدكتور يحيى هاشم كتابه العظيم " الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة " بالقول بأن ضرورة السببية ألجأتنا إلى شئ خارج، إلى عالم الأمر، وهو لا شئ إلا أنْ يكون أمر الله ويبقى العقل متطلعاً دائماً إلى اكتشاف العلية، وهنا لا غنى عن الدين أو الميتافيزيقا، وتصبح الأسباب الطبيعية قياسات غير محددة مفتقرة إلى تفسيرها بالعلة، وهى – أى– العلة لا محالة غير هذه القوانين، وأن القياس العلمي مجرد قوانين إحصائية توسطية، وعجز العلم أيضاً عن تجنب القول بالمصادفة، وتسقط دعوى العلم في الاستغناء بالأسباب، ويعود للإرادة الإلهية حقها في تفسير الظواهر [1].

ويصل الدكتور يحيى هاشم ويقول: العلية كامنة وراء سلسلة الظواهر الطبيعية لا فيها ويرجعون بها إلى أمر خارج عنها وهى الإرادة الإلهية، حتى صار مبدأ العلية دليل من الأدلة على وجود الله تعالى فالقول بالحتمية أو غير الحتمية لا يلغى الإرادة الإلهية[2].

(١) يحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمية، صـ١٤٤نقلا عن كلام برتراندرسل وهو ملحد.
(٢) المرجع السابق، صـ١٤٦.

فثبات القوانين والسنن الكونية أو ما يسمى بقانون " العلية " هو في الحقيقة ابتلاء للناس وامتحان لهم، ويؤكد الله تعالى كثيراً على دوام هذه السنن وثباتها وعدم تخلفها، مما يوحى أنَّ العلاقة بين العلة والمعلول ثابتة ومستمرة، ومطردة، بدوام الكون واستمراره، وتمثلت في التلازم الضرورى والحتمى في الوجود والعدم، وبالنظر والتعقل والتأمل لهذا النظام والترتيب في جزئيات العالم، سنرى أفعالاً بعضها مترتب على بعض، وأن تأثيرات بعضها قائم على بعضها الآخر، ويمكن مراقبتها، ثم معرفة القوانين التى تسير عليها هذه الموجودات ويمكننا الاطمئنان إلى صحتها وسلامة توقعنا في كل مرة لحدوث المعلولات إذا حدثت العلل ارتكازاً على ثبات السنن والقوانين، وهذه النظرة تجعلنا نقول بوجوب العلاقة الثابتة بين العلة والمعلول في العالم، وجوداً وعدماً، كذلك العقل يميل إلى جواز خروج تلك العلاقات عما اعتدنا عليه قال الله تعالى ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1]. ويقول ﴿ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾[2]. وإلى آخر تلك الآيات الباهرات التى تقدم الحجة الدامغة على منكرى وجود الله، وسيطرته التامة على الكون، وتصرفه المطلق فيه، وعلمه الواسع الشامل لكل صغيرة وكبيرة.

وخلاصة فكرة الحتمية في العصر الحديث لمن قال بها : تتمثل في الاعتقاد بأن كل ما في الكون من أحداث بما في ذلك الظواهر النفسية، والأفعال الإنسانية نتيجة ضرورية تترتب على ما سبق من الأحداث، فالعالم في نظر القائلين بالحتمية مجموعة عضوية ترتبط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة، وهو لهذا يكون نظاماً مغلقاً يؤذن حاضره بمستقبله، وتخضع سائر أجزائه لقوانين مطردة صارمة، ومعنى هذا أنَّ العالم دائرة مقفلة تتصل ببعضها

(١) سورة الروم: من الآية (٣٠).
(٢) سورة يس: الآية (٤٠).

اتصالاً علمياً بحتاً، بحيث يكون في استطاعتنا باستقصاء الظواهر الحاضرة التنبؤ بما سيحدث من الظواهر تنبؤاً يقينياً مطلقاً[١].

فالحتمية تقوم على إمكان التنبؤ بالأحداث الكونية نظراً لوجود تعاقب حتمى مطرد بين الظواهر الطبيعية، وتستعمل كلمة حتمية في الفلسفة مرادفة لكلمة الضرورة الموضوعية، وأما في العلم فإن الحتمية تعنى إمكانية التنبؤ بالحالة المستقبلة للعالم الطبيعى بالاستناد إلى الحالة الحاضرة [٢].

ولكن مع تقدم العلم في أوائل القرن العشرين حدث تراجعٌ تجاه قيمة مبدأ الحتمية؛ إذ جاء النجاح الذى أحرزته الميكانيكا التموجية بمثابة ضربة قاضية للفيزياء القديمة، وبعد أنْ كان العلماء يدرسون ظواهر الكون الكبرى، أخذوا في الاتجاه إلى دراسة ظواهر الكون الصغرى، فجاءت النتائج معارضة لمبدأ الحتمية، وحينئذ ظهر مبدأ " اللاحتمى" وقد نجم عن اكتشاف الظواهر الكمية، وانتشرت بين علماء الفيزياء الحديثة أو "الميكرو–فيزياء" نزعة احتمالية مؤداها أنَّ ليس في عالم المادة سوى قوانين إحصائية، فالقوانين الطبيعية لا تفترق عن القوانين الاجتماعية، في أنها لا تسمح لنا بأن نتنبأ بالظواهر المستقبلة إلا على شرط أنْ نأخذ أكبر عدد ممكن من الحالات، فهى إذن قوانين أولية احتمالية، وليست علية حتمية صارمة، بالإضافة إلى عدم ضمان التنبؤ بها مستقبلاً [٣].

وهكذا فالقول بالحتمية المطلقة لا مكان له الآن في العصر الحديث والمعاصر.

(١) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية صـ٨٤.
(٢) المرجع السابق ونفس الصفحة.
(٣) راجع للمزيد: مشكلة الحرية، صـ٨٥–٨٧.

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز لنظرية الضرورة في العصور المختلفة وعبر مراحل تطور الفكر البشرى، أخلص إلى أنَّ البحث أوضح تهافت فكرة المصادفة والاتفاق لمن قال بها، حيث كل ما في الكون سمائه وأرضه، بره وبحره، يشهد بالنظام والترابط والإحكام والإبداع والخلق لكل ما في الكون، والقرآن الكريم أفاض بالعديد من الآيات الباهرة المحكمة الدالة على كل ذلك، وهى لا تعدوا أنْ تكون دليل الأثر على المؤثر، مع كون المؤثر أوضح من الأثر، والمكَوِّن أجلى من المكَوَّن، وفى ذلك يقول ابن عطاء الله السكندرى (إلهى كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك) والمفتقر إلى الله في رأي ابن عطاء هو الكون كله في ارتباطه وإمساكه والعناية به [1].

والواقع أنَّ مسألة وجود الله تعالى لم تكن في يوم من الأيام محل بحث لدى الشعور الدينى السليم، ولم ينشأ الجدل أو الإنكار إلا فى بداية العصر اليونانى، فهو العصر الذى جعل منها مشكلة قابلة للأخذ والرد.

والواقع أنَّ ظروف العصر اليونانى القديم هي التى جعلت منه مثلاً سيئاً في كل ما يتعلق بالدين والأخلاق ؛ حيث خلا من الدين الحق، ولم ينعم بالمعرفة الحقة عن طريق الوحى، وإنما أسس المنهج عندهم على أساس عقلي أو تقاليد متوارثة.

والأمر تحت ظل وحي إلهي سليم يختلف تماماً في التسليم المطلق لله تعالى، والإذعان والقبول لكل ما يُؤمر به ويُنهى عنه، والقرآن الكريم يؤكد تأكيداً مباشراً دوام السنن الإلهية، والقوانين التى وضعها الله سبحانه لتيسير هذا الكون المخلوق الطبيعي منه والبشري، فتعطى تلك الصورة الثقة واليقين من حدوث المعلول بحدوث العلة، ولكن هذا اليقين والناموس فى العالم ليسا مطلقين، فليس ثمة ما يثبت استمرار هذا القانون إلى ما لا نهاية، بل هناك أخبار تؤكد تبدل

(١) الإمام عبد الحليم محمود: الإسلام والإيمان، صـ١٩١.

هذا الحال وتوقفها كمثل قوله تعالى ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾(١).

لأنَّ دوام السنن والقوانين بإذن الله تعالى إذا شاء فعل وإلا فلا، ولذا كان وجود الكون ليس أبدياً، إذاً هذه القوانين نسبية وليست مطلقة، أما عن فكرة الحتمية والضرورة فمن خلال البحث اتضح قدم هذه الفكرة وتطورها حتى العصر الحديث والمعاصر، مع تطور المفهوم والمغزى منها وكشف البحث أنَّ الحتمية ليست على وجه واحد، بل وجوه عديدة، فهناك:

(١) الحتمية الشرعية الدينية، التى تفوض الأمور كلها لله تعالى، وتؤمن إيماناً يقيناً بقدرة الله تعالى ومشيئته وعلمه وإرادته الحرة، وسننه المطردة الثابتة، ومن ثم جاءت الحتمية – وفق المصطلح القرآنى – على الوجه المشروع طبقاً لما هو قائم في قضاء الله، نافذ بقدرته، مرتبط بسننه الإلهية، متنوع في الفلكيات والنبات والإنسان والحيوان وغيرها.

والحتمية الدينية مظاهرها عديدة وثابتة؛ منها: ما يتعلق بالكائنات العلوية، ومنها ما يتعلق بالجوانب البيولوجية في الإنسان والحيوان، ومنها ما يتعلق بالنواحى الإنمائية في النباتات، ومنها ما جرت به سنة الله دون أنْ نعلم بها حقيقة على ناحية تفصيلية، كحركات الأفلاك كقوله تعالى ﴿ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾(٢). ومنه قوله سبحانه ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾(٣). والمسلم بحق يلتزم بتلك السنن، ويسلم بها، ويعمل بمقتضاها، والحتمية الدينية لها مظاهر أخرى عديدة منها: حتمية عالم النبات، والحيوان، والإنسان، وحركات الشمس والقمر والأرض..... الخ (٤).

---

(١) سورة إبراهيم: الآية (٤٨).
(٢) سورة يس: الآية (٤٠).
(٣) سورة الإسراء: من الآية (٤٤).
(٤) لمن أراد التفصيل في ذلك ليراجع بحث الحتمية للدكتورة نادرة حسن. مرجع سابق.

والحتمية الشرعية استوعبت كافة الظروف والملابسات التى يمكن أنْ تجئ فيها الوجوه الأخرى للحتمية وزادت عليها، فالعلاقة بينهما هى: العموم والخصوص المطلق(١). والحتمية الدينية أدلتها يقينية لا محل للطعن عليها لأنها نصوص القرآن الكريم، أما الحتميات الأخرى " طبيعية وعقلية " فأدلتها احتمالية.

(٢) الحتمية العلمية التجريبية وهى: ما يقع في الكون من أحداث نتيجة حتمية للأحداث التى سبقتها، ومقدمة ضرورية لأحداث أخرى سوف تلحقها إذ لا استثناء في شئ من ذلك، كما أنَّ الكون نظام محكم صارم يدل حاضره على مستقبله، كما تخضع سائر أجزائه لقوانين صارمة يكتشفها العلم يوما بعد يوم(٢).

وتنوعت الحتمية هنا إلى: رياضية وتجريبية وهى لدى أصحابها ضرورية حتمية نتيجة لارتباطهما بمقدمات ونتائج مسلمة، ولكن هذا خطأ لكون تلك العمليات هي في الأول عمليات عقلية تقبل الزيادة والنقصان والتعديل والتطور، بالإضافة إلى صعوبة أنْ تخضع الظواهر الإنسانية والاجتماعية لمبدأ التعليل والضرورة، كذلك الظواهر الفلكية لا يمكن أنْ نحكم عليها بأنها خاضعة لقانون الحتمية فكم من توقعات الأرصاد عن حالة الجو وجاء الواقع بعكس التوقع ، وذلك للتدليل على أنْ كل شئ بقدرة الله تعالى وإرادته وإن بدا غير ذلك أمام العقل البشري عند البعض.

فالأعداد الرياضية لا حصر لها فهى إلى ما لا نهاية، وهذا الكون الفسيح فيه كواكب لا حصر لها في نظر الإنسان، إلى الآن لم يستطع الإنسان المتخصص أنَّ يحدد بالضبط سعة هذا الكون وأسراره التى لا تتناهى (٣).

---

(١) بمعنى أنَّ الحتمية الشرعية عامة مطلقاً ؛ لأنها تشمل الحتمية الطبيعية وغيرها، والحتمية الطبيعية أخص مطلقاً ؛ لأنها تدخل في نطاق الحتمية الدينية من خلال الجانب الطبيعى:(انظر بحث الحتمية، صـ١٤٤١) بالهامش.

(٢) يمنى طريف الخولى: فلسفة كارل بوبر منهج العلم ومنطق العلم صـ٧١، ط أولى.

(٣) لمن أراد المزيد من معرفة هذه الأسرار والإعجاز العلمى للقرآن الكريم، يرجع إلى كتاب: الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان.مرجع سابق.

(٣) الحتمية الطبيعية: والمقصود بها : الحتمية القائمة على ارتباط الحوادث المسبوقة بالحوادث اللاحقة ارتباطاً شرطياً، وفى ذلك يقول الدكتور محمد مهران: (إنَّ الحتمية الطبيعية هي حتمية تكون مسبوقة بحوادث مشروطة، وكلما كانت العلة بين الحوادث وشروطها متوفرة، فإن الحتمية تكون ضرورة طبيعية، وإذا انتفى شئ من هذه الشروط تصير الحتمية منعدمة[١]).

وهى تتمثل في الفيزياء حيث تربطها قوانين علمية لا تقبل الاستثناء، مرتبطة بظروف حتمية ضرورية مطلقة لا تقبل التعديل [٢].

إذن يفهم من ذلك أنَّ الحتمية الفيزيائية مرتبطة بظواهر سابقة أو مصاحبة، بناءً على شروط محددة تحديداً علمياً، فإذا ظهرت الظاهرة كان وجودها واقعاً، بناء على الشروط التى تحققت، وإذا انعدمت انعدم وجود الفعل، إذن ليست فاعلة بذاتها بشروطها، ومرجع الكل في الأساس هو الله سبحانه، قال تعالى ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[٣].

(٤) الحتمية الكيميائية: ومبدأ الحتمية في الكيمياء تقوم على مبدأ ثبات المادة سواء أكانت صلبة، أم سائلة، أم غازية، بشرط ألا يقع عليها شئ من النقصان أثناء التحولات كهذه التحولات غير المقصودة كيميائياً، وأن هذه العملية قائمة على جملة التفاعلات التى تتم داخل المادة الصماء ويطلق عليها أصحابها اسم " علوم المادة الجامدة " فلا يمكن أنْ تكون القوانين الكيميائية هي الفاعلة بنفسها، بل بالقدرة الإلهية على أساس أنَّ المادة قد تفقد القدرة والإرادة والعلم، بل وتفقد الحركة أيضاً، وهذه الحركة تدل على أنَّ لها محركاً أولاً، وهذه الحركة الكافية في المادة الجامدة ذات وجود فعلي، جعلها الله تعالى كامنة فيها؛ لحكمة

(١) محمد مهران، وحسن عبد الحميد: فلسفة العلوم ومناهج البحث، صـ٢٢٤، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس ١٩٧٨م.

(٢) صابر عبد المقصود فوزى: العلوم الفيزيائية وقوانينها العلمية، صـ٢٤، ٢٥، طـ "١" ١٩٨٣م.

(٣) سورة الصافات: الآية (٩٦).

لا يعلمها إلا الله سبحانه ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[1]. وقد سقت أقوال الفيزيائى " لويس دى برولى " في رفضه لحتمية الفيزياء بالبحث، والحق ما شهد به أهل التخصص كما يقول " لويس " جازماً باللاحتمية في الطبيعة: (نتيجة لفيزياء الكم اليوم ، فمن المستحيل أنْ نسلم بأنه توجد وراء لا حتمية قوانين فيزياء الكم الحالية حتمية متخفية يمكن أنْ تظهر لنا كما لو كنا قادرين على فهم تطور متغيرات خفية معينة [2]).

إلى غير ذلك من أنواع الحتميات وخلاصة القول: أنَّ الرأى القائل بعموم الحتمية للكون كله قول باطل بالمشاهدة والواقع، لكن الذى لا جدال فيه هو أنَّ مبدأ الحتمية من الأسس التى قام عليها الاستقراء العلمى في كل ما يخضع للملاحظة والتجربة على الأقل، وحتى في ذلك فنتائج العلم كلها احتمالية قطعية، قابلة للتعديل والتطوير حسب مستجدات العصر الجديد، فالقول بالاطراد يدفع بالقوانين الطبيعية إلى الأمام على الدوام ؛ حيث هو عملية عقلية مستمرة.

والخطأ الذى وقع فيه أصحاب مذهب السببية والعلية هو ثقتهم التامة بمبدأ السببية العام على جميع الظواهر دون استثناء، سواء أكانت هذه الظواهر نفسية إنسانية أم طبيعية، وبذلك يصبح الإنسان مجبراً على كل أفعاله، معطلاً لعقله، بالإضافة إلى الإيمان بوجود قوة خارقة، جائز أنْ تخرق ما هو معتاد في الطبيعة، والشواهد على ذلك عديدة مدونة في كتاب الكون المسطور، وكتاب الله المقروء.

وأخلص أيضاً إلى الاعتقاد بأن الطبيعة تسير في نظامها إلى غاية محددة لا تتعداها، وأن العالم تجرى حوادثه على نظام واحد طبقاً لسنن إلهية اطرادية في العالم المشاهد، وهذه الحقائق موجودة في نطاق العادة من وجهة النظر

(١) سورة الملك: الآية (١٤).
(٢) يحيى هاشم: الإسلام والاتجاهات العلمة، صـ١٤٢، وللمزيد يمكن الرجوع إلى هذا الكتاب ففيه مادة علمية وافية في هذا المجال، وأدلة دامغة من أهل التخصص تدحض أكثر هذه الإدعاءات في الحتميات العلمية بمختلف أنواعها.

الدينية، أما من الناحية العقلية الحتمية: على سبيل الجبر والإكراه أو الاطراد العلّي دون إرادة إلهية، وهذا ما هو مرفوض عندنا – أى المسلمين – لأنه يرفض الاستثناءات، مع كونه نفسه شاهداً على وجود قانون الاستثناء، ففى عملية الانسلال البشرى لم تتخلف السنة الإلهية في كون أصل الموجودات كلها الماء، وكون الزوجية أصل في كل شئ " ذكر وأنثى " لم تتخلف إلا في عيسى عليه السلام وميلاده بدون أب، وآدم عليه السلام بلا أب ولا أم، وحواء خلقت بلا أم فالحتمية هنا وفى أمثالها عادية وليست عقلية ولا رياضية يستلزم فيها المسبب عن سبب، فالحتمية المائية وإن اختلفت مظاهرها وأنواعها، إلا أنَّ طبيعتها المائية لم تتغير، فالزوجية مسألة حتمية داخل إطار المائية المنسلة طبقاً لسنن الله الكونية [1].

وينبغى لفت النظر إلى مسألة هامة وهي ضرورة الربط بين الحتمية الدينية والسنن الإلهية، فالسنن الكونية هي أفعال ربانية يجب التسليم بها على ما هي عليه واقعاً، ولذا كان التعبير عنها في القرآن بلفظ قدر وخلق وهى ألفاظ لا تطلق إلا على الله تعالى، ودالة أيضاً على أنَّ فعل الله تعالى غير مرتبط لا بزمان ولا بمكان في قضاء الله وقدره الأزليين، أما الحتمية فيمكن فهمها على أنها تنفيذ ذلك من الناحية العلمية أو الواقعية، أو الدور الإيجابى للبشر في الحياة الدنيا في الامتثال لأوامره تعالى.

وفكرة الاحتمالية فتحت المجال الواسع للبحث العلمى لكى يقدم الجديد والمبتكر كل يوم حيث لا يعرف العلم الكلمة الأخيرة، ولا يوجد نهاية له طالما أنَّ الحياة الدنيا موجودة، ففى كل يوم يكتشف الجديد مما كان غامضاً، أو ليس معروفاً من قبل، كما استحدثت وسائل وتكنولوجيا جديدة ساهمت في العديد من الابتكارات والاكتشافات، ويضرب مثلاً بمرض " العقم " فقديماً لم يكن له علاج، أما حديثاً عُرف ما يدعى عمليات " التلقيح الصناعى " والحقن المجهري ومع

(١) بحث الحتمية، صـ١٤١٠.

ذلك فبقيت أيضاً تحت الاحتمالية والنسبية بمعنى أنها قد تحقق نجاحاً، وقد لا تحقق، وذلك تأكيداً على أنَّ ذلك مركون ومرتبط بإرادة الله وحده.

كذلك في عالم الفلك فإنَّ النظريات الفلكية على دقتها الآن، والحقن المجهري فإنَّ الحتمية العقلية فيها عاجزة تماماً عن إصدار أحكام كلية ؛ نظراً لعدم خضوع علم الفلك إلى التجريب العلمى عليه.

حديثا توصل العالم المصرى الدكتور " أحمد زويل " إلى معرفة لم تكن معروفة من قبل وهى " الفيمتو ثانية " وهى عبارة عن مليون مليار " كوادرليون " جزء من الثانية أى عشرة مرفوعة للقوة ١٥٠. وبالنسبة بين الثانية، والفيمتو ثانية، كالنسبة بين الثانية و ٣٢ مليون سنة [١].

مما يؤكد على أنَّ العقل البشري لم ولن يبلغ النهاية في المعارف، ففى كل يوم يكتشف الجديد والغريب في الكون كله.

فالمشيئة الإلهية هي مصدر الضرورة التى تحكم العالم من داخله كجزيئات، ومن خارجه ككل، فهي ضرورة صادرة إلى العالم بالفعل الإلهى، فكل شئ واجب الحدوث إذا أراد الله سبحانه حدوثه، وليس واجباً عليه حدوثه بماهية معينة، فالضرورة التي تحكم العالم ومنها قانون العلية صادرة بمشيئته سبحانه، فهى ضرورة منه وليست عليه ، والمعتزلة حين قالوا ذلك – بالوجوب – على الله، كان ذلك بناءً على مبدئهم الأصيل مراعاة الصلاح والأصلح على الله تعالى، وإثبات تنزيه الله عن كل نقص تعالى الله عن ذلك.

وأخيراً ويقيناً فإنَّ الله سبحانه وتعالى هو الخالق للعلة والمعلول، وللقوانين والنواميس الدنيوية التى تقوم على العلية، والتى أخبرنا الله بدوامها وثباتها إلا بإذنه، وسوف يأتى عليها يوم وتفنى كأى مخلوق، وجعل تلك العلاقة متلازمة الوقوع ؛ فلتمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة والأرض وما فيها تحقيقاً للخلافة في الأرض، وليتحقق الابتلاء.

---

(١) الشبكة العنكبوتية.

خُلصت كذلك من خلال البحث إلى رفض فكرة الصدفة والاتفاق،وأنه لا يمكن أنْ يكون الكون ناشئاً عن الفوضى والعشوائية، وإن كانت الصدفة قد يحتاج إليها المجرب أثناء إجراء تجربته في فرضه لعدة توقعات قد تحدث، والتنبؤ بما سيحدث في التجربة، وكذلك الإنسان العادى قد يفترض ماذا يحدث في حياته، ولكن ليس ذلك على سبيل الحتم، وإنما على سبيل التوقع والاحتمال.

فالقول بالصدفة مرفوض ولا يتفق مع العقل والعلم ، وبعيد كل البعد عن الشرع الحفيف، والقارئ للقرآن الكريم بتأمل وموضوعية يظهر له بجلاء دحض هذه الفكرة، وعجزها الشديد على أن تذكر شيئا عن تفسير آية ظاهرة من ظواهر هذا الكون .

وصدق الله القائل : ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾[1]

(١) سورة فصلت آية ٥٣.

أهم النتائج

يمكن بحول الله وقوته استخلاص أهم النتائج التى أسفر عنها البحث على النحو الآتي:

(١) القرآن الكريم معجزة عقلية علمية احتوى على العديد من القضايا العقلية والعلمية والتى تتناسب مع كل زمان ومكان وعصر، حيث مازال العلماء – المسلمون وغيرهم– ينهلون من معارفه ونظرياته، ويستقون منه نظرياتهم العلمية، ويجدون لذلك سنداً لهم في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

(٢) إنَّ الأفعال الإلهية مرتبطة بالقضاء والقدر على أساس أنَّ القضاء ما دون في علم الله الأزلى، بينما القدر تنفيذ ذلك كل بوقته.

(٣) السنن الإلهية تكشف عن بعض مظاهر القدرة الإلهية، والعلم الإلهى، وتلك غاية محمودة وعمل مشروع.

(٤) إنَّ تفسير الدين للطبيعة هو عين الحق، وهذا التفسير لم ولن يتغير، وإن صدق الدين ليتجلى بعد كل خطوة تتم في ميدان الملاحظة والتجريب، حتى ليصبح كل كشف علمى جديد تصديقاً لحقائق الدين.

(٥) السببية العلمية ليست سببية حقيقية ذاتية، بل هي صور لنتائج منظومة ومترتبة ومنتظمة.

(٦) الحتمية العلمية تعطي متسعاً لدائرة البحث العلمي من حيث إنها تعترف بالاستثناءات، وذلك مما يشكل العقلية الباحثة تشكيلاً يفتح الآفاق العلمية أمامها، ويمهد لظهور بدائل جديدة في الإطار البحثى، تستهدف الجوانب المختلفة، وذلك من شأنه الحث على خوض غمار البحث العملي.

(٧) استبدلت الحتمية العلمية الصارمة قديماً بالاحتمالية والنسبية والتوقعات الفرضية حديثاً، مما يبرز جوانب الإبداع والملكات العقلية التى تنسجم مع الطبيعة.

(٨) لقد أصبح العلم اليوم يتخذ مبرراً للإلحاد والخروج عن الدين، بحجة الاستغناء بالعلم عن الدين، حتى طال هذا الأمر "التهجم على ثوابت الدين وأصوله على فرضية أنه لا أساس لذلك ولا أدلة دامغة"- وهذا لدى المغرضين الكارهين للإسلام والحاقدين عليه.

وللأسف يقال عليهم مفكرون. ولذا سمي هذا الإلحاد العصرى باسم " الإلحاد العلمى " وتلك هي مخططات أعداء الإسلام.

(٩) إنَّ انتفاء تأثير الأسباب في مسبباتها على إطلاقه يؤدى إلى التنكر لأبسط الأمور الفطرية وهى ثبات حقائق الأشياء، ويتعارض مع القوانين العلمية القاضية بأن لكل سبب مسبب، الأمر الذى يؤدى بدوره إلى القضاء على روح البحث العلمى، وإلغاء العلوم الطبيعية، ولكن ليس ذلك على سبيل الحتم والضرورة، وإنما على سبيل الإمكان والاحتمال المتعلق في الأساس الأول على القدرة الإلهية، ومباشرة الأسباب من العبد.

(١٠) لم يرفض الأشاعرة فكرة السببية كلية، وإنما رفضوا فكرة الارتباط الحتمي الضرورى الذاتى العلي، وليس مطلق الارتباط.

(١١) رفض فكرة التعميم والضرورة في العلوم والمعارف، حيث إنها ليست من سمات العلم الحديث التكنولوجى القائم على الإحصاء والأعداد، والإيمان بعجز العقل البشرى عن إدراك العلوم إدراكاً كلياً شاملاً، وهذا هو ما حدث في مبدأ الحتمية.

(١٢) لقد أكدت الظواهر الإنسانية والاجتماعية، والنفسية والكونية بما لا يدع مجالاً للشك بأن هناك حتمية شرعية دينية أو ما يسمى " السنن الإلهية " حتمية يجب الإيمان بها، والتسليم بما هي عليه دون تخلف إلا بإذن الله وحوله وقوته، والحال أصدق من المقال.

(١٣) عدم ثبات النظريات العلمية وتناقض بعضها البعض مع تقدم العلوم والآلات، ووسائل المعارف، مما يدل ويؤكد كل يوم عجز العقل البشرى عن تقديم علم نهائي كامل وواسع، والذي يدل بدوره على أنَّ العلم البشرى لا

يعرف الكلمة الأخيرة، وطالما أنَّ الحياة دائمة، فهى في تجدد مستمر، واستكشاف أسرار جديدة في كتاب الله المسطور، وكتابه أيضاً المنظور.

(١٤) رفض فكرة العشوائية والفوضى والصدفة في الكون، حيث إنَّ الله وهو أحكم الحاكمين لا يخلق شيئاً عبثاً وإنما كل شئ لحكمة وغاية، وليس ذلك على جهة الوجوب كما قال المعتزلة بوجوب تعليل أحكام الله تعالى، بل على جهة الجواز والإمكان، حيث قدرة الله تعالى لا تتعلق بالمستحيل ولا بالواجب، كما هو معروف في كتب العقيدة الإسلامية وقد قيل:(إنَّ كل فوضى هي لا نظام، ولكن ليس كل لا نظام فوضى [١]).

(١٥) الأسلم والآمن للمسلم اليوم التسليم بكل شئ في الكون، وأن مرده إلى الله تعالى في الأول والآخر، مع القوة الإيجابية في الحياة، والسعي في الأرض وعدم الركون إلى التواكل والتمسك بثوابت الدين حيث هي الحصن الحصين في هذا العالم العصيب. يقول المولى سبحانه: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ وقال تعالى ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾

هذ؟ ?? لله ?على ??علم ??جل.

??نه لجهد ?لمقل، ?لسعى ?لعاجز، ?ما ?سفر عنه جهد ?،

??نما ?نا بشر ?خطئ ?? صيب،

فإ? حالف ? شئ من ?لفلا ? فمن ? لله ?توفيقه ?فضله

"?ما توفيقى ?لا با لله عليه توكلت ??ليه ?نيب"

(١) بارى باركر: الهيولية في الكون، ترجمة على يوسف على، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م، ط "١"، صـ٢٥٧.

" فهرس المصادر والمراجع "

أولاً : القرآن الكريم.

ثانياً : المصادر والمراجع العامة.

[١] ابن الأمير (ابن أمير الحاج موسى بن محمد التبريزي): الكامل في أصول الدين لإبن الأمير فى اختصار الشامل فى أصول الدين لإمام الحرمين الجويني، مجلد ٢ ، تحقيق جمال عبدالناصر عبد المنعم ، ط١، دار السلام للطباعة، سنة ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

[٢] ابن حزم (العلامة الإمام ابن حزم الأندلسي الظاهري) الفصل فى الملل والأهواء والنحل، حققه أبو عبدالرحمن عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، سنة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ط١.

[٣] ابن رشد (أبو الويد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد):

- تلخيص كتاب البرهان ، تحقيق د. محمود قاسم ، تعليق، تشارلس بترورث، ود. أحمد عبدالمجيد هريدي، لسنة ١٩٨٢م.
- تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القسم الثاني لسنة ١٩٦٤م.
- مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، ط٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية لسنة ١٩٦٤م.

[٤] ابن سينا (أبو على الحسين بن عبدالله بن سينا):

- الإشارات والتنبيهات ، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثالث، ط٣، دار المعارف ، لعام ١٩٨٥م.

- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ط٢، تحقيق محي الدين صبري الكردي، دار السعادة، ومصطفى الحلبي القاهرة، ج٣، لعام ١٩٣٨م.

[٥] ابن فارس (أبوالحسين أحمد بن فارس) : معجم مقاييس اللغة، ج٢، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجيل ، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

[٦] ابن فورك (محمد بن الحسن بن فورك) : مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعري، تحقيق أحمد عبدالرحمن السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

[٧] ابن منظور (جمال الدين محمد بن جلال الدين): لسان العرب، دار المعارف بمصر، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٨٩م.

[٨] أبو حامد الغزالي (محمد بن محمد بن محمد الغزالي):

- القسطاس المستقيم، تحقيق : الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي ضمن مجموعة رسائل للإمام الغزالي، دار الطباعة المحمدية ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- المنقذ من الضلال، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر، مكتبة الجندي، ١٩٧٣م.
- إحياء علوم الدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة، ١٩٣٩م.
- تهافت الفلاسفة، قدمه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
- كتاب الأربعين فى أصول الدين، دار الجيل بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- معيار العلم في فن المنطق، شرح أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية بيروت/ لبنان، ط١، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

[٩] أبو رشيد النيسابوري: في التوحيد ، تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٦٩م.

[١٠] أبو يعرب المرزوقي: مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة والنشر تونس، ١٩٧٨م.

[١١] أحمد كمال زكي: الحرية والفلسفة الإسلامية، مجلة الهلال يوليو ١٩٦٧م.

[١٢] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٧٩م.

[١٣] أرسطو طاليس: علم الطبيعة، الجزء الأول، تعليق بارتلمي سانتهلير، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م.

[١٤] الأشعري (أبوالحسن الأشعري):

- اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، تعليق حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث ، بدون تاريخ.
- مقالات الإسلاميين، ج٢، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ط١، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠م.

[١٥] الألوسي (أبو الثناء محمود بن عبدالله الألوسي البغدادي الحنفي): روح المعاني فى تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، القاهرة، مكتبة درا لتراث ، ودار الغد العربي، تحقيق طه عبدالرءوف سعد، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

[١٦] الآمدي (أبو الحسن على بن أبى على بن محمد بن سالم الملقب بسيف الدين الآمدي):

- أبكار الأفكار فى أصول الدين ، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية القاهرة، ط٢، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

- غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق د. حسن الشافعي القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م .

[١٧] الإيجي (عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي الملقب بعضد الدين): المواقف فى علم الكلام، ج٨، القاهرة، عالم الكتب بيروت، مكتبة المتنبي ومطبعة العلوم ، ١٣٥٧هـ.

[١٨] إيمان عبدالمؤمن سعد الدين: مالا دليل عليه يجب نفيه، بحث مرجعي قدم للجنة العلمية الدائمة لترقية الأساتذة والأساتذة المساعدين لسنة ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

[١٩] باري باركر: الهيولية فى الكون ، ترجمة على يوسف على ، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م، ط١.

[٢٠] الباقلاني (الإمام أبوبكر محمد بن الطيب بن الباقلاني):

- الإنصاف ، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط١، لسنة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، المكتبة الأزهرية للتراث.
- التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق محمود الخضيري ، ومحمد عبدالهادي أبوريدة، عن مخطوط ناقص تم نشره الأب رتشارد مكارثي اليسوعي عن مخطوطات كاملة نشرته جامعة بغداد لعام ١٩٥٧م، دار الفكر العربي.

[٢١] البغدادي (الإمام عبدالقاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي):

- أصول الدين ، دار الكتب العلمية بيروت، ط٣، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- الفرق بين الفرق، تعليق الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت – لبنان ، عام ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

[٢٢] البهنسي رزق: نظرية الجوهر الفرد وعلاقتها بمسألة قدم العالم وحدوثه، بحث بمجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة، العدد التاسع، عام ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

[٢٣] التفتازاني (الإمام مسعود بن عمر بن عبدالله الشهير بسعد الدين التفتازاني): شرح المقاصد ، ج٢، تحقيق عبدالرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي ، ط١، عام ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

[٢٤] التهانوي (محمد على بن التهانوي): كشاف اصطلاحات الفنون ، مجلد ١، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط٢، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

[٢٥] الجاحظ (عمرو بن بحر الجاحظ): الحيوان، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ، ط٣، دار إحياء التراث لبنان، ج٥، عام ١٩٦٩م.

[٢٦] الجرجاني (السيد الشريف):

- التعريفات ، تحقيق عبدالمنعم حنفى، دار الرشاد القاهرة، ١٩٣٨م.
- شرح المواقف ، ج٣، المقصد الخامس، صححه محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١ ، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

[٢٧] جمال الدين عفيفي: أضواء على الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، ط٢، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

[٢٨] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، بيروت، ترجمة مراد وهبة، ودار قباء للطباعة والنشر ١٩٩٨م، ودار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

[٢٩] الجوهري (الإمام إسماعيل بن حماد الجوهري): معجم الصحاح، دار المعرفة بيروت/ لبنان ، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

[٣٠] الجويني (أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري إمام الحرمين).

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلى عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي بمصر، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.
- الشامل فى أصول الدين، حققه على سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف الإسكندرية، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٩م مخطوط محقق.
- العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية ، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق د. فوقية حسين محمود، المؤسسة العامة للتأليف ، القاهرة، ط١، ١٩٦٥م.

[٣١] الخياط (أبوالحسن بن أبى عمرو الخياط) : الانتصار والرد على ابن الراوندي، تحقيق ينبرج طبعة دار الكتب المصرية القاهرة ١٤٢٥هـ.

[٣٢] الرازي (الإمام فخر الدين محمد بن الخطيب الرازي):

- الإشارة فى علم الكلام، تحقيق هاني محمد حامد محمد، رسالة ماجستير فى العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين الأزهر، المكتبة الأزهرية للتراث لسنة ٢٠٠٩م.
- المطالب العالية، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكامء والمتكلمين، راجعه طه عبدالرؤوف سعد ، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، المجلد العاشر، ج٢، طبعة دار الغد العربي القاهرة ، ١٩٩٣م.

[٣٣] الرازي (زين الدين محمد بن أبى بكر بن عبدالقادر الرازي): مختار الصحاح ، تحقيق حمزة فتح الله، مؤسسة الرسالة ، ط١١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

[٣٤] الرافعي (أحمد بن محمد بن على المقرى الفيومي): المصباح المنير في غريب الشرح الكبير،المكتبة العلمية، بيروت –لبنان ، ودار المعارف ، تحقيق عبدالعظيم الشناوي، ١٣٨٧هـ/ ١٩٩٧م.

[٣٥] رؤوف عبيد: التيسير والتخيير، ط٢، دار الفكر العربي، ١٩٧٦م.

[٣٦] الزبيدي (محمد بن محمد الحسيني الشهير بمرتضى الزبيدي): تاج العروس من جواهر القاموس، مجلد ٨، دار مكتبة الحياة بيروت- لبنان، ودار الفكر للطباعة.

[٣٧] زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية، دار مصر للطباعة، ط٣، ١٩٧٢م.

[٣٨] الزمخشري (العلامة أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري): أساس البلاغة، دار الشعب القاهر، ١٩٦٠م، ودار صادر بيروت، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

[٣٩] زهدي جار الله : المعتزلة، مطبعة مصر، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

[٤٠] زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية (العالم)، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، تصدير عاطف العراقي، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

[٤١] سامية حسين أحمد طه: السببية وعلاقتها بالإرادة الإلهية المطلقة، بحث بمجلة الزهراء بكلية الدراسات الإسلامية – القاهرة، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، العدد الخامس عشر.

[٤٢] سعيد على الحميري: الحكم الوضعي عند الأصوليين، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م، المكتبة الفيصلية بمكة المكرمة.

[٤٣] سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالي، دار المعارف ، ط٤، مكتبة الدراسات الفلسفية ، ١٩٨٠م.

[٤٤] السيد محمود أبو الفيضي المنوفى: تهافت الفلسفة ، دار الكتاب العربي ، بيروت- لبنان، ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م.

[٤٥] الشهرستاني (الإمام أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني): الملل والنحل، صححه وعلق عليه أ. أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط٧، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

[٤٦] الصابوني (الشيخ محمد علي الصابوني) : صفوة التفاسير، ج٢، دار الصابوني لسنة ١٩٩٧م.

[٤٧] عباس محمود العقاد: عقائد المفكرين فى القرن العشرين ، المكتبة المصرية بيروت ١٩٧٩م.

[٤٨] عبدالحليم محمود (الإمام): الإسلام والإيمان، دار غريب، للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٩٨م.

[٤٩] عبدالرحمن بدوي:

- خريف الفكر اليوناني، ط٥، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم بيروت –لبنان، ١٩٧٩م.
- فلسفة العصور الوسطى، ط٢، مكتبة النهضة، القاهرة الإسلامية (المعتزلة والأشاعرة) دار العلم للملايين ، ط١، ١٩٨٢م.
- ملحق موسوعة الفلسفة ، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، ١٩٩٦م.
- موسوعة الفلسفة، ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤م بيروت.

[٥٠] عبدالراضي محمد عبد المحسن : نظرية الوجود لدى ابن حزم ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات افسلامية ، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

[٥١] عبدالرازق نوفل: الله والعلم الحديث ، دار الشروق ١٩٦٨م.

[٥٢] عبدالعزيز سيف النصر: نظرية السببية فى الفكر الكلامي الإسلامي، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

[٥٣] عبدالقادر السنندجي : تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

[٥٤] عبدالكريم الخطيب: القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٧٩م.

[٥٥] عبدالكريم زيدان: السنن الإلهية بين الأمم والجماعات والأفراد فى الشريعة الإسلامية، ط٢، مؤسسة الرسالة عام ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

[٥٦] عبدالمعطي بيومي: الفلسفة افسلامية من المشرق إلى المغرب، ج٣، دار الطباعة المحمدية ١٩٨٣م.

[٥٧] عبدالمنعم الحفني: المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

[٥٨] عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي فى العصور الوسطى، ط١ ، الانجلو المصرية – القاهرة ، ١٩٦٩م.

[٥٩] على سامي النشار:

- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط٤، دار المعارف ١٩٧٨م.
- نشأة الفكر الفلسفي فى الإسلام ، ج١، ط٩، دار المعارف، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

[٦٠] عوض الله حجازي: المرشد السليم فى المنطق الحديث والقديم،ط٦، دار الطباعة المحمدية ، ١٩٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

[٦١] فرانك آلن: الله يتجلى فى عصر العلم، تأليف نخبة من العلماء الأمريكيين، ترجنة د. الدمرداش عبدالمجيد سرحان، مؤسسة الحلبي بالإشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة، ١٩٦٨م.

[٦٢] الفيروزآبادي: القاموس المحيط ، الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٩م.

[٦٣] القاضي عبدالجبار (عبدالجبار بن أحمد بن خليل بن عبدالله الهمذاني الأسدآبادي قاضي القضاة):

- شرح الصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم عثمان عام ١٩٦٥م.

- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، مطبعة لجنة التأليف والنشر ، ج٩، القاهرة.
- متشابه القرآن ، مكتبة دار التراث، القاهرة، تحقيق د. عدنان زرزور، دمشق ، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

[٦٤] قطب الدين الرازي/ تحرير القاوعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، لنجم الدين القزويني، تعليق د. محمد ربيع الجوهري، مكتبة الإيمان، ط ١، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، ط١.

[٦٥] مانع حماد الجهني: الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مجلد ٢، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط٣، ١٤١٨هـ.

[٦٦] محمد إبراهيم الفيومي: المعتزلة تكوين العقل العربي، القاهرة، دار الفكر العربي، ط١ ، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

[٦٧] محمد السيد الجلنيد: قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٨١م طبعة الحلبي.

[٦٨] محمد جمال الدين الفندي : الإسلام وقوانين الوجود، الهيئة المصرية – العامة للكتاب،١٩٨٢م.

[٦٩] محمد ربيع الجوهري: ضوابط الفكر، ط٦، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م مكتبة الإيمان.

[٧٠] محمد رضا المظفر (الشيخ): الفلسفة الإسلامية، إعداد السيد محمد تقى الطباطبائي التبريزي، دار الصفوة ، بيروت / لبنان ، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

[٧١] محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية «وجود الخالق ووظيفة المخلوق»، دار الفكر المعاصر ، بيروت / لبنان، ودار الفكر دمشق، سورية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ط٨.

[٧٢] محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج٤، عدد ١٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م.

[٧٣] محمد عاطف العراقي: المهج النقدي فى فلسفة ابن رشد، ط١، دار المعارف، ١٩٨٠م.

[٧٤] محمد عبدالرحمن بيصار: الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني بيروت ، ١٩٧٣م.

[٧٥] محمد عبدالستار نصار: فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٨٢م.

[٧٦] محمد عبدالفضيل محمد عبدالعزيز القوصي: العلية ومشكلات فى الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير بجامعة كلية أصول الدين القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

[٧٧] محمد عبدالله دراز : الدين، مطبعة السعادة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

[٧٨] محمد عبدالهادي أبوريدة: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، تأليف : ت- ج د ى بور، ترجمة وتعليق أبوريدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م.

[٧٩] محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، ج١، ١٩٨٠م، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية.

[٨٠] محمد شفيق غربال: الموسوعة العربية الميسرة، مجلد ٢، دار الجيل والجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

[٨١] محمد فريد وجدي: الإسلام فى عصر العلم، مكتبة مصر، ط٣، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٢م.

[٨٢] محمد مهران وحسن عبدالحميد: فلسفة العلوم ومناهج البحث ، مكتبة سعيد رأفت ، جامعة عين شمس، ١٩٧٨م.

[٨٣] محمود حمدي زقزوق:

- دراسات فى الفلسفة الحديثة، ط٢، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م – دار الطباعة المحمدية – القاهرة.
- مقدمة فى الفلسفة الإسلامية، دار الفكر العربي للطبع والنشر، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م القاهرة.

[٨٤] محمد فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مكتبة الجامعة العربية ، بيروت، ١٩٦٦م.

[٨٥] محمود مراد/ الحرية فى الفلسفة اليونانية، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية ، ١٩٩٩م.

[٨٦] المذاري (العلامة الشيخ إبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري) : اللمعة فى تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، تحقيق محمد زاهد الكوثري، راجعه السيد عزت العطار الحسيني، المكتبة الأزهرية للتراث ، ط١، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م.

[٨٧] مسلم حسن الهواري: قوانين الفكر عند المحدثين، ط٢، دار النصر، ١٩٥٤م.

[٨٨] مصطفى محمود: أينشتين والنسبية، دار العودة – بيروت.

[٨٩] نادرة حسن عبدالجواد محمود: الحتمية فى النصوص القرآنية بحث بمجلة كلية الدراسات الإسلامية للبنات بالمنصورة سنة ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م العدد السابع عشر.

[٩٠] هانزد يشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط٢، لسنة ١٩٧٩م.

[٩١] وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م – بيروت.، تحقيق د. عبدالصبور شاهين دار البحوث العلمية.

[٩٢] يحي هاشم حسن: الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة، دار المعارف . بدون تاريخ.

[٩٣] يمنى طريف الخولي: العلم والاغتراب والحرية، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ، ١٩٨٧م.

[٩٤] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار القلم ، بيروت – لبنان.

******

فهرس

الموضـــــــــوع	الصفحة
?لمقدمة	أ–د
الفصل الأول التعريف بأهم المصطلحات الواردة بالبحث	٢١
??لا: مفهو? لفظ ?لضر??	٢٢
ثانيا: ?للز??	٢٦
ثالثا: ?لوجو ?	٢٨
??بعا: ?لحتمية	٣٠
خامسا: ?لعلية	٣٣
سا?سا: ?لسببية	٣٧
الفصل الثانى **تاريخ ظهور الفكرة وتطورها**	٣٩
?لأصل ?لتا? ?ى ??لجذ???لأ? ? لفكر??لضر??	٤٢
الفصل الثالث **فكرة الضرورة عند المتكلمين**	٦١
??لا: فكر??لضر?? عند ?جا??لمعتزلة	٦٢
* موقف ?بن ?شد من ?لقو ? بالسببية	١٠٤
* موقف ?بن ?شد من ?لقو ? بالعا??	١٠٦

الموضـــــــــــوع	الصفحة
* موقف ?بن ?شد من ?لمعجز? ?	١٠٩
* ???فع قو ??لأشاعر? بنظرية ?لعا??	١١٣
الفصل الرابع **الضرورة في نظر القرآن الكريم والعلم الحديث**	١١٦
?لمبحث ?لأ??	١١٨
?لدين من ?جهة نظر ?لملحـدين ?علاقـة ?لـك بفكـر? ?لضر???	١٢٢
*?لكـو ? يشهد ?لقه	١٢٩
*?لقـو?نين ?لطبيعيـة ??لـسنن ?لإ ?يـة ??لكـو ? مـن منظو??لعلم ?لحديث	١٣٥
*?لقو?نين ?لطبيعية ??لضر???	١٤٧
?لمبحث ?لثا ??لحتمية "?لـضر??? " ?علاقتـها بـالإ ???? ?لإ ?يـة	١٥٥
?لخاتمة	١٦٨
?هم ?لنتائج	١٧٦
?لمصا?? ??لمر?جع	١٧٩
فهر ??لموضوعا ?	١٩١