



مبدأ السببية

في الفكر الإسلامي في العصر الحديث

رأية تأصيلية مقارنة

تأليف الدكتور

محمد سعيد نفيسة



جَمِيعُ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

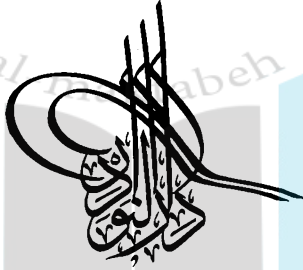
الطَّبْعَةُ الْأُولَى

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

ردمك : ٨ - ٢٩ - ٤١٨ - ٩٩٣٣ - ٩٧٨ - ISBN



9789933418298



لصاحبها ورئيسها العام

نَوَادِرُ الدِّينِ وَالنَّظَائِرِ

سوريا - دمشق - ص.ب. : ٢٤٣٦

لبنان - بيروت - ص.ب. : ١٤/٥١٨

هاتف : (٠١ ٢٢٢٧... ٩٦٣... فاكس : ١١ ٢٢٢٧ ١١ ٩٦٣..

www.daralnawader.com

مكتبة السنة والجماعة العالمية

مَبْدَأُ السَّبِيَةِ

في الفكر الإسلامي في العصر الحديث

دراسة تأصيلية مقارنة

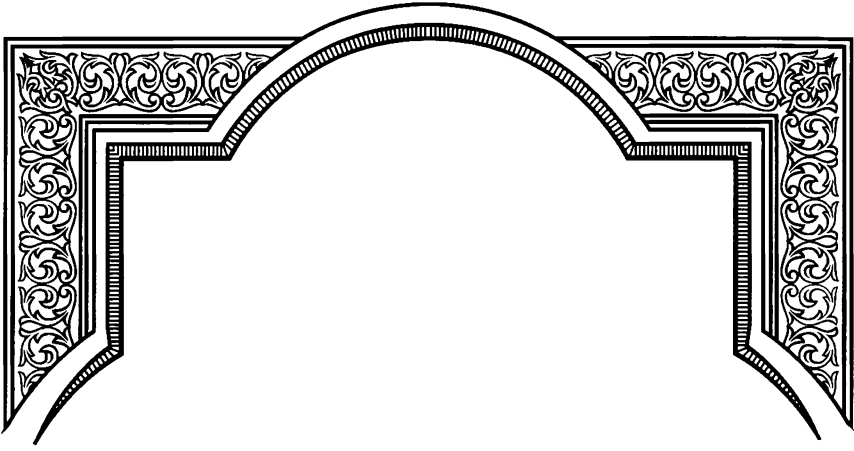
تأليف الدكتور
حمود محمد عبيد نفيسة

دار التوعية



﴿رَبِّ أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ [النمل : ١٩]

أصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدم بها المؤلف للحصول على درجة الماجستير في كلية دار العلوم/ قسم الفلسفة الإسلامية في جامعة القاهرة/ بإشراف أ.دعبد الحميد عبد النعم مدكور، وتمت مناقشتها من قبل د. محفوظ عزام ود. محمد السيد الجليند وحاز بها المؤلف درجة الماجستير برتبة امتياز وذلك في ١٤٢٣ هـ. ٢٠٠٢ م



الحمد لله مسبب الأسباب، الأمر بالسير في الأرض لاستجلاء السنن واقتفاء الأسباب وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين .

وبعد:

فإن في كل مذهب فلسفي أو كلامي أفكاراً رئيسة يمكن اعتبارها الروح الموجهة التي يصدر عنها المذهب، وتتشعب منها قضاياها ومسائله، فإذا تيسر لنا إدراك تلك الأفكار بشكل صحيح، أمكننا أن نفهم المذهب كله، ولا يعني ذلك أن بقية قضايا المذهب يمكن أن تستنبط من تلك الأفكار الموجهة استنباطاً على نحو ما تستنبط النتيجة في القضايا المنطقية من مقدماتها بطريقة تحليلية قَبْلِيَّة؛ وإنما يعني ذلك الفهم أن هذه الأفكار تشد أجزاء المذهب إلى بعضها، وتكون فيه كالروح في الجسد، فتسري في جميع أجزائه وتسلط عليه هالة من الأضواء الكاشفة. وكلما كانت هذه الروح مهيمنة على أجزاء المذهب وتفريعاته كان أقرب إلى الانسجام والدقة .

والسببية واحدة من تلك الأفكار المنهجية؛ بل لعلها من أهم تلك الأفكار؛ إذ لها الدور الأكبر في تشكيل النسق المعرفي للاتجاه أو المذهب .

غير أننا لدى تدقيق النظر نجد أنّ تلك الأفكار لا تتسم بالثبات والاستقرار الدائم مع الامتداد التاريخي للمذهب نفسه؛ وذلك أنها لا تنتمي إلى حقل المعارف

الضرورية التي تمس بنية العقل ذاته، فالاتجاهات الفكرية بما تثيره من قضايا وربما تحاول الإجابة عليه من تساؤلات لا تقع خارج الزمان والمكان، ولذا فلا بد من أن تتأثر بما يدور من حولها من أحداث تؤثر على بنية المنهج ذاته، فيتجه المفكرون إليه بالتعميق والتطوير والإضافة.

وقد جاء هذا البحث ليبرز موقف الفكر الإسلامي من قضية العلاقة بين الأسباب والمسببات، وما بذله من جهود في تعميق فكرة وإضافة أخرى واستبعاد ثالثة وفق ما تقتضيه ثوابت الإسلام ومتغيرات الفكر.

ومما دفعني لاختيار السببية في الفكر الإسلامي في القرن الرابع عشر الهجري موضوعاً للدراسة ما لمست من قلة الدراسات التي تناولت هذه القضية الهامة، إذا ما قورنت بالكتابات الكثيرة التي تناولت جوانب متعددة للفكر الإسلامي في هذه الحقبة.

كما أن الدراسات التي اتخذت من قضية السببية محوراً لها اتجهت إلى رصد هذه القضية لدى المتكلمين والفلاسفة في العصور السابقة، أو إلى دراستها في الفكر الغربي، وتأتي هذه الدراسة لتتم الجهود السابقة فتبرز جهود المفكرين الإسلاميين في هذا القرن فتسد ثغرة وتضيف جديداً إلى المكتبة الإسلامية.

وقد تم اختيار العصر الحديث ليشكل الإطار الزمني لهذه الدراسة لما له من أهمية ويمكن القول بأنه من أهم المراحل؛ وذلك لكثرة أحداثه، وتمخُّصها عن نتائج كان لها أعظم الأثر في جميع الاتجاهات الفكرية، فقد ظهرت فيه بشكل جلي بوادر نهضة فكرية اجتماعية تزامنت مع الغزو الأوروبي لكثير من البلاد الإسلامية، كما بدأ طرح كثير من الأسئلة حول الأسباب التي أدت إلى النهضة الأوروبية والتأخر الشرقي.

وقد كانت قضية التصالح بين المسلم والعالم الطبيعي من أهم القضايا التي أثارها الاتجاه الإصلاحية في الفكر الإسلامي، فقد كان هناك العديد من المبررات التي دفعت بهذا الاتجاه لأن يجعل من هذه الدعوة محوراً لجهوده، لعل أهمها حالة التأخر العام الذي لا تزال أمتنا تعاني منه في مختلف نواحي الحياة، وخاصة جانب العلم التجريبي، وذلك نتيجة لما شاع بين عامة الأمة - بل وبعض خاصتها - من مفاهيم مغلوبة لبعض المقولات الكلامية المقطوعة عن سياقها ومناسبتها، والتي وجدت دعاء يروجون لها في غير إحاطة واستيعاب لها كما وردت عند أربابها، وبدون وعي للأزمة التي تعيشها الأمة.

وقد تم اختيار مصر والشام ليشكلا الإطار المكاني لهذا البحث، فقد كان لمصر دور الريادة على المستوى الفكري؛ فمن أرضها بدأت هذه النهضة، ثم امتدت إلى أرجاء العالم الإسلامي، فمعظم ما يجري في العالم الإسلامي على صعيد الحركة الفكرية ما هو إلا انعكاس لما يجري في مصر وامتداد له. غير أن بلاد الشام كانت تتميز بصلات خاصة مع مصر، فقد قدم إليها منذ فجر نهضتها الحديثة مجموعة من المفكرين فأقاموا فيها ومارسوا نشاطهم بين أبنائها، واندمجوا في حركتها الفكرية، فصنفوا الكتب وكتبوا في العديد من الجرائد والمجلات^(١)، ولذلك يصعب فصل جهود علماء هذين البلدين.

(١) ومن هؤلاء: الشيخ عبد الرحمن الكواكبي، ومحمد رشيد رضا، والشيخ طاهر الجزائري، وعبد القادر المغربي، ومحمد كرد علي، ورفيق العظم، وآخرون.

وتجدر الإشارة إلى أن أغلب جهود هؤلاء الأعلام لا تزال متناثرة في الدوريات التي كانت تصدر في مصر في مطلع القرن الرابع عشر الهجري، وما طبع منها في طبعات قديمة تحتاج إلى من يلم شعثها ويجمعها على غرار ما قام به الدكتور محمد عمارة، في جمعه لأعمال رواد النهضة المصريين.

وأهم الشخصيات التي اهتم بها البحث: الشيخ رفاعة الطهطاوي (١٢١٦ - ١٢٩٠ هـ / ١٨٠١ - ١٨٧٣ م)، وعلي مبارك (١٢٣٩ - ١٣١١ هـ / ١٨٢٤ - ١٨٩٣ م)، والسيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٥ هـ / ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م)، والشيخ عبد الرحمن الكواكبي (١٢٦٥ - ١٣٢٠ هـ / ١٨٤٩ - ١٩٠٢ م)، والإمام محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ / ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م)، والشيخ حسين الجسر (١٢٦١ - ١٣٢٧ هـ / ١٨٤٥ - ١٩٠٩ م)، والشيخ محمد جمال الدين القاسمي (١٢٨٣ - ١٣٣٢ هـ / ١٨٦٦ - ١٩١٤ م)، والشيخ طاهر الجزائري (١٢٦٨ - ١٣٣٨ هـ / ١٨٥٢ - ١٩٢٠ م)، والشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤ هـ / ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م)، والشيخ طنطاوي جوهرى (١٢٧٨ - ١٣٥٨ هـ / ١٨٧٠ - ١٩٤٠ م)، والشيخ محمد مصطفى المراغي (١٢٩٨ - ١٣٦٤ هـ / ١٨٨١ - ١٩٤٥ م)، والأمير شكيب أرسلان (١٢٨٦ - ١٣٦٦ هـ / ١٨٦٩ - ١٩٤٦ م)، والأستاذ والشيخ مصطفى صبري (١٢٨٦ - ١٣٧٣ هـ / ١٨٦٩ - ١٩٥٤ م)، والأستاذ محمد فريد وجدي (١٢٩٥ - ١٣٧٣ هـ / ١٨٧٨ - ١٩٥٤ م)، والأستاذ عباس محمود العقاد (١٣٠٦ - ١٣٨٣ هـ / ١٨٨٩ - ١٩٦٤ م)، والشيخ نديم الجسر (ت ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م)، والدكتور محمد المبارك (١٣٣٠ - ١٤٠١ هـ / ١٩١٢ - ١٩٨١ م) والأستاذ عبد الكريم الخطيب (١٣٢٨ - ١٤٠٣ هـ / ١٩١٠ - ١٩٨٥ م)، والشيخ سعيد حوى (١٣٥ - ١٤٠٩ هـ / ١٩٣٥ - ١٩٨٩ م)، والأستاذ محمد عزة دروزة (١٣٠٥ - ١٤٠٤ هـ / ١٨٨٨ - ١٩٨٤ م)، والشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٣٥٢ - ١٤٢١ هـ / ١٩٣٣ - ٢٠٠١ م)، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والأستاذ جودت سعيد.

* مصادر المادة العلمية للبحث:

أما المادة العلمية لهذا البحث فقد تم استخلاصها على النحو التالي:

١ - من كتاب الله ﷻ وكتب السنة الشريفة، والعديد من كتب التفسير وشروح الحديث؛ لبناء البحث على أرض صلبة من التأصيل الإسلامي الصحيح.

٢ - ومن المصادر الأصلية للفكر الكلامي والفلسفي: وتعد هذه الكتب المصدر الأساسي للتعرف على آراء المتكلمين ومذاهبهم، وقد تم الرجوع إلى كثير من هذه الكتب في مختلف المذاهب الكلامية والفلسفية، إضافة إلى العديد من المؤلفات التي تناولت الفرق الكلامية.

٣ - مؤلفات علماء مصر والشام الذين تم اختيارهم ليكونوا محور هذا البحث.

٤ - الدراسات الكلامية والفلسفية الحديثة: كما اعتمد الباحث على مؤلفات العديد من الأعلام في مجال الدراسات الكلامية والفلسفية الحديثة، منهم: الدكتور إبراهيم مذكور، والدكتور محمود قاسم، والدكتور علي سامي النشار، والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة، والدكتور محمد البهي، والدكتور محمد علي أبو ريان، والدكتور عبد الرحمن بدوي، والدكتور توفيق الطويل، ويوسف كرم، والدكتور حسن الشافعي، والدكتور عبد الحميد مذكور، والدكتور محمد الجليند، والدكتور محمد عابد الجابري، والدكتور محمد عمارة، وغيرهم. وكذلك أمكن الاعتماد على العديد من الكتب المترجمة، والأبحاث التي لها صلة بهذا الموضوع التي صدرت في العديد من الدوريات.

٥ - المعاجم اللغوية والفلسفية وكتب التراجم والأعلام.

* منهج الدراسة:

وقد اقتضت طبيعة البحث استخدام عدة مناهج لإتمامه:

فاعتمدت على المنهج التاريخي أثناء دراسة طبيعة الفترة الزمانية محل

البحث، وعند تتبع الفكرة لدى السابقين .

وقد كان المنهج التحليلي السمة العامة للفصل الأول من الباب الأول، وذلك أثناء عرضي لعناصر الفكرة لدى الفلاسفة والمتكلمين، والعوامل المشكلة لها .

وقد كان المنهج المقارن السمة العامة التي تمت بها معالجة القضايا التطبيقية في الباب الثاني من هذه الدراسة .

كما لجأت إلى المنهج التركيبي في بعض فصول هذه الدراسة أيضاً، وقد كانت هذه المناهج كثيراً ما تتداخل في فصول هذه الرسالة ومباحثها .

وقد كان هناك العديد من الصعوبات التي واجهتها أثناء إعداد هذا البحث أهمها:

أولاً: كثرة الشخصيات الداخلة في نطاق البحث؛ بحيث يعسر تماماً استقصاء جميع الآراء وتصنيفها وتتبع تطبيقاتها، ولاسيما إذا انعدم الرابط الفكري الذي يجمع بينها، ولذا كان لا بد من انتقاء بعض الشخصيات وفق منهج موضوعي يبرر ذلك الاختيار، وقد رأيت أن تتجه الدراسة إلى جهود أولئك الأعلام الذين اتجهت مساعيهم إلى التغيير والإصلاح؛ لكونهم الممثلين الحقيقيين لروح العصر. على أنني لم أهمل المقارنة مع الاتجاهات الأخرى وخاصة الاتجاه العلماني .

ثانياً: اتساع مظان الفكرة في الكم الكبير الذي تركه أولئك الأعلام الذين تم انتقاؤهم، وعدم أفرادها في الأعم الغالب بدراسات مستقلة تعرض وجهات نظرهم بوضوح، وكان يتوجب عليّ أحياناً أن أستشفها بالتمحيص والتدقيق في القضايا التطبيقية التي كان يتناولها هذا المفكر أو ذاك، وأن أحللها في ضوء

المنظومة العامة لكل منهم وكثيراً ما كنت أقع على نصوص توهم التناقض، وأرى أنه ينبغي علي أن أوفق بين الآراء، كما كنت أجد في بعض الأحيان اختلافاً لدى بعضهم، في الجانب التطبيقي عنه في الجانب النظري، وكان عليّ في مثل هذه الحالات أن أوفق بين تلك الأقوال. وهذا بطبيعة الحال ليس بالمهمة اليسيرة.

ثالثاً: ومن الصعوبات أيضاً اختيار بعض القضايا التي تكون الجانب التطبيقي للبحث لتبرز الأسس النظرية بصورة مشخصة في قضايا تطبيقية، تبين مدى هيمنة الفكرة على مجمل النشاط العملي لصاحبها، إذ إن جميع القضايا المتصلة بالفكر والسلوك، يمكن أن تدخل ضمن النطاق التطبيقي لقضية السببية. وقد قمت باختيار أربع قضايا لإيضاح الجانب التطبيقي لهذا البحث، واعتمد الاختيار على اهتمام المفكرين في الفترة الزمانية محل البحث بها.

* الدراسات السابقة:

أما ما يتعلق بالدراسات السابقة فمبلغ علمي أنه لا توجد أي دراسة لقضية السببية لدى أي من الأعلام التي تعرضت لها هذه الدراسة، غير أنه تم تناول قضية السببية في عدد من الدراسات عند المتكلمين أو الفلاسفة، أو التي تناولت السببية في الفكر الغربي، فقد أمكن الاطلاع على عدد من الرسائل الجامعية التي تمت في أماكن مختلفة من العالم الإسلامي وكان محورها قضية السببية عند المتكلمين أو الفلاسفة أو في الفكر الغربي، وهي:

١ - مبدأ العلية بين ابن رشد وابن عربي: إعداد الدكتور محمد عبدالله الشرقاوي، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية ١٩٨١م.

٢ - مبدأ العلية بين المتكلمين والفلاسفة: إعداد الدكتور أحمد جاد،

رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم ١٩٩١م.

٤ - مبدأ الاحتمية في العلم المعاصر ومشكلة الحرية: إعداد الدكتور
يمنى الخولي، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة.

٥ - السببية والاحتمية في الفكر الغربي الحديث: إعداد محمد قنديل،
رسالة قدمت سنة (١٩٩٨م) لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، من كلية
الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالمملكة المغربية.

٦ - الغائية عند المعتزلة: إعداد علاء محمد السيد علي، وهي رسالة
ماجستير قدمت في كلية الآداب، جامعة الزقازيق سنة (١٩٩٣م).

٧ - ظاهرة السببية في الكون وبيان حقيقتها في ضوء الإسلام: إعداد
(الدكتور) حسان القاري، وهو بحث تكميلي أعد لنيل درجة الماجستير في
العقيدة الإسلامية، بجامعة البنجاب بالباكستان، سنة (١٩٩١م).

٨ - مشكلة السببية وعلاقتها بوجود العالم عند فلاسفة الإسلام: إعداد
الدكتور إبراهيم محمد إبراهيم صقر، وهي رسالة دكتوراه، قدمت في كلية الآداب،
قسم الفلسفة بجامعة أسيوط، سنة (١٩٩٠م).

وقد تناولت هذه الأعمال - كما هو واضح من عناوينها - قضية السببية
لدى المتكلمين أو الفلاسفة، أو لدى بعض أعلام الفكر الغربي الحديث، وتأتي
هذه الدراسة لتبرز جهود المفكرين الإسلاميين في القرن الرابع عشر الهجري،
وقد أفدت من هذه الدراسات لإدراك هذه القضية بأبعادها المختلفة.

* خطة البحث:

وقد جاء هذا البحث في تمهيد وباين وخاتمة:

تناول التمهيد أمرين اثنين:

جاء الأول منهما بعنوان: (حركة الفكر الإسلامي في العصر الحديث) وقد تضمن دراسة موجزة لصورة العصر في تلك الحقبة من التاريخ، بما يتناسب مع القضية المراد بحثها بقيديها الزماني والمكاني.

وكان الثاني منهما بعنوان: (دراسة تأصيلية في مصطلحات البحث) وفيه قدّمت دراسة موجزة لأهم المصطلحات المتصلة بموضوع البحث، وهي: السبب والعلة، والسببية والمبادئ العقلية، والضرورة والاحتمال والمصادفة، والسنة الإلهية.

وأما الباب الأول - وهو بعنوان: (التأسيس النظري لقضية السببية) - فقد جاء على فصلين:

الفصل الأول: بعنوان: (الأصول النظرية لقضية السببية في الفكر الفلسفي والكلامي)، وقد جاء في أربعة مباحث:

المبحث الأول: نشأة الفكرة وتطورها في الفكر اليوناني.

المبحث الثاني: موقف الفلاسفة الإسلاميين من قضية السببية.

المبحث الثالث: موقف المعتزلة من قضية السببية.

المبحث الرابع: موقف الأشاعرة من قضية السببية.

أما الفصل الثاني فقد جاء بعنوان: (الأصول النظرية لقضية السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث)، وقد جاء على ستة مباحث:

المبحث الأول: التقدم العلمي وأثره في مسيرة الفكر الغربي.

المبحث الثاني: حقيقة العلاقة الناظمة لسير الظواهر الطبيعية.

المبحث الثالث: السببية بين المبادئ العقلية والوقائع التجريبية.

- المبحث الرابع: القول بالاقتران التجريبي وتأسيس الثقة بالعالم المادي .
- المبحث الخامس: الظواهر الطبيعية من نوع الممكن .
- المبحث السادس: أفعال الله سبحانه وتعالى بين الضرورة والاختيار .
- أما الباب الثاني فهو بعنوان: (الجانب التطبيقي لفكرة السببية في العصر الحديث) ويشتمل على أربعة فصول:
- الفصل الأول: وهو بعنوان: (الوحي الإلهي بين التلقي والاكْتساب)، ويشتمل على ثلاثة مباحث أيضاً:
- المبحث الأول: النبوة بين الاصطفاء والاكْتساب .
- المبحث الثاني: جهود المعاصرين في تقريب النبوة .
- المبحث الثالث: ختم النبوة والتطور التاريخي للمعجزات .
- الفصل الثاني: وهو بعنوان: (المعجزات بين الإرادة الإلهية والأسباب)، وجاء على أربعة مباحث، وهي:
- المبحث الأول: حقيقة المعجزة .
- المبحث الثاني: طبيعة المعجزة ومصدر المعجزات .
- المبحث الثالث: المعجزات بين المحكم والمتشابه .
- المبحث الرابع: المعجزة الحسية والمعجزة العقلية .
- الفصل الثالث: وهو بعنوان: (الإنسان بين الخلق المباشر والتطور)، فقد جاء على ثلاثة مباحث:
- المبحث الأول: قضية الخلق في القرآن الكريم والسنة النبوية .
- المبحث الثاني: نظرية التطور: المعالم والانتقادات .

المبحث الثالث: نظرية التطور في مصر والشام.
وأما الفصل الرابع فهو بعنوان: (الإنسان بين الإرادة الحرة والأسباب)
وقد اشتمل على ثلاثة مباحث:
المبحث الأول: حقيقة القضاء والقدر.
المبحث الثاني: القدر اللاتخييري (النظام الكوني).
المبحث الثالث: الفعل بين القدر الكوني والحرية الإنسانية.
أما الخاتمة فقد تضمنت أهم نتائج هذا البحث.





أولاً - حركة الفكر الإسلامي في العصر الحديث :

يرتبط تطور الفكر بما يثيره من مشكلات وقضايا، وبما يحاول الإجابة عليه من تساؤلات، فالقضايا الفكرية لا تقع خارج الزمان، ولا تتكون بعيداً عن الواقع، ولا تأخذ شكلها النهائي من نشأتها الأولى، بل القضايا الفكرية تطرح دائماً أسئلة استفهام حية وخصبة ومتجددة تبقى دائماً عرضة للتطور وفقاً لما تقتضيه الظروف المرحلية .

ورغم صعوبة تحديد نقطة بداية لتتبع ظاهرة ما، أو لرصد فكرة معينة، بسبب امتدادهما عبر فترات طويلة يتصل فيها الماضي بالحاضر، ولاشتراك عوامل كثيرة في إنتاجها، إلا أنه لا بد من الاهتمام بالأحداث الكبرى التي يتعرض لها المجتمع الذي يراد دراسة قضية ما فيه؛ إذ إن تلك الأحداث تشكل مفصلاً مهماً، يثير العديد من التساؤلات التي تتطلب العديد من الإجابات، مما يعطي الفكرة دفعة جديدة ومتميزة .

وانطلاقاً من ذلك كله كان لا بد لنا قبل الشروع في دراسة قضية السببية في العصر الحديث، من تقديم دراسة موجزة لصورة العصر في تلك الحقبة من التاريخ، بما يتناسب مع القضية المراد بحثها بقيدتها الزماني والمكاني .

ويمكن القول: إن العصر الحديث يعتبر فترة شديدة الأهمية، بل لعله يمثل أهم الفترات في العصر الحديث حتى وقتنا هذا؛ وذلك لكثرة تفاعلاتها،

وتمخض أحداثها عن نتائج كان لها أعظم الأثر في جميع الاتجاهات الفكرية، فقد ظهرت فيه بشكل جلي بوادر نهضة فكرية اجتماعية تزامنت مع الغزو الأوروبي لكثير من البلاد الإسلامية، الذي انتهى بسقوط الخلافة الإسلامية، وتفكك وحدة البلاد الإسلامية^(١).

وإذا أردنا تحديد معلم أساسي ندرس من خلاله فكرة السببية في الفكر الحديث فإنه يمكننا القول: إن الاتصال بالحضارة الغربية في مشرق العالم الإسلامي كان المعلم الأوضح من معالم العصر الحديث، يقول الدكتور جميل صليبا: «لقد كان لاتصال بلاد الشام بالحضارة الأوربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، أثر بليغ في تطورها الفكري والاجتماعي، فتبدلت فيها مظاهر الحياة وتصارعت فيها القيم، وتزعزعت فيها المعتقدات القديمة والعادات المألوفة، وتولّد عن ذلك كله اضطراب في الآراء والمعتقدات، وتبلبل في الوسائل والغايات»^(٢). وما ذكره د. صليبا عن بلاد الشام ينطبق على البلاد الإسلامية في ذلك العصر.

ولو استعرضنا السمات العامة للعالم الإسلامي قبل احتكاكه بالحضارة الغربية، لوجدناه قد استسلم منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي وحتى منتصف القرن التاسع عشر لضرب من الخمول والكسل والانحسار الفكري والحضاري، في الوقت الذي كانت أوربا فيه تتطور تطوراً مذهلاً، ويصور أحمد أمين حالة العالم الإسلامي في تلك الفترة فيقول: «كان العالم الإسلامي إذ ذاك

(١) انظر: أستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور، حركة الفكر في القرن العشرين، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩٦، ٢٠٠٠م / ١٤٢١هـ، ص ١٢٨.

(٢) جميل صليبا، الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام، وأثرها في الأدب الحديث، معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٨م. ص ٦٤.

شيخاً هرمًا حطمته الحوادث وأنهكه ما أصابه من كوارث: فسادُ نظام، واستبداد حكام، وفوضى أحكام، وخمود عام، واستسلام للقضاء والقدر^(١)، فقد الدين روحه، وصار شعائر ظاهرية لا تمس القلب ولا تحيي الروح، وسادت الخرافات وانتشرت الأوهام وأصبح التصوف ألعاباً بهلوانية، والدين مظاهر شكلية...»^(٢).

ويصف لنا سائح فرنسي (Volney) الذي زار مصر والشام في أواخر القرن الثامن عشر حالة هذه البلاد في تلك الحقبة، فيقول: «إن الجهل في هذه البلاد عام شامل، مثلها في ذلك مثل سائر البلاد التركية، ويشمل الجهل كل طبقاتها، ويتجلى في كل جوانبها الثقافية، من أدب وعلم وفن، والصناعات فيها في أبسط حالاتها، حتى إذا فسدت ساعتك لم تجد من يصلحها إلا أن يكون أجنبياً»^(٣).

ويمكن أن نجد مصداقاً لما ذكره «أحمد أمين» و«السائح الفرنسي» فيما يرويه «الجبرتي» (١١٦٧ - ١٢٣٧هـ / ١٧٥٤ - ١٨٢٢م)^(٤)، حول ردة فعل رجال

(١) الصواب: لفهم غير صحيح للقضاء والقدر.

(٢) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٨م. ص ٤.

(٣) السابق نفسه: ص ٣.

(٤) هو عبد الرحمن بن حسن بن إبراهيم بن حسن بن علي الجبرتي، مؤرخ مصر ومدون وقائعها وسير رجالها في عصره، شهد مقدم الحملة الفرنسية وأحداثها سنة ١٧٩٨م: (١٨٠١م) والصراع بين الولاة العثمانيين الذي انتهى بتولية محمد علي حكم مصر، جعله نابليون من كتبة الديوان، كما ولي إفتاء الحنفية في عهد محمد علي، وكتابه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» المعروف بتاريخ الجبرتي وهو يؤرخ للفترة ما بين سنة ١١٠٠هـ / ١٦٨٨م إلى سنة ١٢٣٦هـ / ١٨٢٠م، وهو أحد أهم مصادر التاريخ المصري في تلك الفترة. انظر: عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي. =

الدين إزاء العديد من الأحداث السياسية، إذ كانوا يكتفون بالاجتماع في الأزهر وقراءة صحيح البخاري، بغية تحقيق النصر لأمرائهم، في غير وعي منهم لما يدور من حولهم، كما كانوا يفعلون ذلك في بعض الأحيان بأمر من حكامهم، وتضرب لهم الأجور على ذلك من غير اعتذار منهم ولا إنكار، ومثال على ذلك ما كان من علماء الأزهر عندما توجه إبراهيم باشا لمحاربة الوهابيين في الحجاز، وفق ما يرويه الجبرتي، إذ يقول: «اجتمع الكثير من الفقهاء والمجاورين، وفرقوا بينهم أجزاء وكراريس من البخاري يقرؤون فيها في مقدار ساعتين من النهار بعد الشروق، فاستمروا على ذلك خمسة أيام، وذلك بقصد حصول النصر لإبراهيم باشا على الوهابية»^(١)، كما نلمح ذلك أيضاً في بعض الأشعار التي لها شهرة إلى الآن، ومن ذلك قول الشيخ عبد الغني النابلسي (١٠٥٠ - ١١٢٦ هـ / ١٦٤١ - ١٧٢١ م):

إذا كنتَ في كلِّ حالٍ معي فعنَّ حَمَلِ زادي أنا في غنى^(٢)

وانتشر التقليد بين عامة الأمة وخاصتها، وأغلق باب الاجتهاد وساد الجمود، وأسيء فهم بعض العقائد، بعد أن عشي بصر العالم الإسلامي وran على قلبه الجهل والغفلة، ورضي أن يعيش على هامش التاريخ، فكان منفعلاً غير فاعل، وأصيب بحالة يمكن تسميتها بحالة «القابلية للاستعمار»^(٣) بكافة أشكاله:

= بيروت ٥ / ١٣٣، وخير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة السادسة ٣ / ٣٠٤.

(١) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل بيروت ٣ / ٥٦٨، ٥٦٩.

(٢) عبد الغني النابلسي، ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، دار الجيل بيروت لبنان، ط ١٩٨٦ م، ٢ / ١٤١.

(٣) أطلق هذه التسمية المفكر الإسلامي مالك بن نبي، انظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر ١٩٧٩ م، ص ٣١.

العسكري والفكري والاقتصادي، ولم يفوت الغرب فرصة الانقضاض على العالم الإسلامي، التي كان قد بيثها من قبل، فسرعان ما اتجه نحو العالم الإسلامي بكل قوته، فوجه جيوشه وأرسل علماءه ومعلميه، وفتح المدارس التنصيرية تحت ستار التقدم والنهضة^(١).

وإذا تساءلنا عن القيمة الحقيقية لهذه الأعمال وعن الدافع الحقيقي الذي يكمن وراءها، وعن دورها في إشعال فتيل النهضة لأمتنا الإسلامية، نجد أن المفكرين المعاصرين انقسموا حيال الإجابة على هذه الأسئلة إلى فريقين اثنين^(٢):
نظر فريق من المثقفين إلى الحملة الفرنسية - والاستعمار الأوربي بوجه عام -

(١) كان الهدف الأساسي لغزو مصر إنهاء الحروب بين الدول الأوربية فيما بينها، والتوجه إلى مهمة أهم وأسهل بالنسبة لهم، وهي ضرب الإمبراطورية العثمانية بالاستيلاء على القاهرة، وقد وضع فكرة هذا المشروع الفيلسوف والمفكر «جوتفريد فيلهلم ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦م)»، وتؤكد الوثائق المنشورة في كتاب المخطوط السري لغزو مصر أن نابليون قد اطلع على مشروع ليبنتز، وأن القائد العام «إدوار مونييه» قد رفع إلى بونابارت نص مشروع لينتز، الذي تحدث فيه عن وحدة المصالح بين الدول الأوربية والاتجاه نحو الشرق وضرب القاهرة. انظر: ليبنتز: المخطوط السري لغزو مصر، مجموعة وثائق قام بترجمتها الدكتور أحمد يوسف وأطلق عليها هذا الاسم) دار الهلال ١٩٩٤م العدد ٥٢٥، ص ١٢، ٥٤. ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، الطبعة الخامسة دار المعارف، ص ١٢٣ وما بعدها.

(٢) انظر على سبيل المثال: د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا. المطبعة الإسلامية الحديثة ص ٦٤، وحسين أحمد أمين، الإسلام في عالم متغير، مكتبة مدبولي، فمثلاً يقول حسين أحمد أمين: «لابد من الاعتراف لهم [أي: المستعمرين الأوربيين] بقسط من الرغبة الصادقة في الإصلاح، وفي تحرير البلاد من أغلال العصر الوسيط» ص ٧٦، ويمثل هذه الرأي بدهية عند أصحاب الفكر العلماني مثل سلامة موسى في كتابه اليوم والغد ص ١٧٧، وانظر عكس هذه النظرة عند الشيخ محمود شاكر، ود. ليلي عنان، ود. محمد الجليند، وأنور الجندي كما سيأتي في مواضع الاستشهاد بأرائهم.

على أنها القبس الأول الذي انبعثت منه روح البحث والتجديد، ونقطة بدءٍ للتاريخ الحديث والمعاصر؛ استناداً منهم إلى ما حملته الحملة معها من العلماء والنوابغ الذين وصل عددهم إلى ستة وأربعين ومائة عالم وفنان في مختلف المجالات، وإلى مجمع العلوم والفنون الذي أقامته في القاهرة، وإلى المطبعة التي حملتها معها والتي بدأت في ظلها حركة الصحافة^(١).

ولم يكن هذا الرأي - بطبيعة الحال - موضع قبول لدى الكثيرين من العلماء العاملين في الحقل الإسلامي، فقد نظر هؤلاء إلى الحملة على أنها وبال على مصر والأمة الإسلامية، فلم تكن هذه الحملة سليمة النوايا تجاه الإسلام والمسلمين، يدل على ذلك ما قامت به من تقتيل لعلماء الأزهر الشريف، والعبث بمقدسات المسلمين، ويذكر الجبرتي في تاريخه أن الفرنسيين دخلوا إلى الجامع الأزهر وهم راكبون على خيولهم، وربطوها بقبلته وعاثوا فيه فساداً، فهشمو خزائن الطلبة ونهبوا ما وجدوه، ودشتوا^(٢) الكتب والمصاحف

(١) انظر: د. إبراهيم مدكور، تاريخ الفلسفة، ضمن مجموعة الفلسفة الإسلامية في مائة سنة، منشورات كلية العلوم والآداب، سلسلة العلوم الشرقية بيروت ١٩٦٢م ص٣٤٦. وانظر أيضاً: محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة الطبعة الثالثة ١٩٦٨: ١ / ٣٧١. وج كرستوفر هيروولد، بونابارت في مصر، ترجمة فؤاد أندراوس، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٨: ص١٨٠.

(٢) الدشتُ - في اللغة -: يطلق على الصحراء، كما يطلق على الأرض المستوية، والمقصود بها هنا أن الفرنسيين افترشوا الأرض بالكتب والمصاحف. انظر: ابن منظور: لسان العرب، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى، مادة دشت، ٣٣ / ٢، وانظر: عبدالله بن عبد العزيز البكري الأندلسي أبو عبيد، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقا، عالم الكتب بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ، ٢ / ٥٥١.

طرحوها على الأرض وداسوها بأرجلهم ونعالهم^(١). وقد وصف علي مبارك (١٢٣٩ - ١٣١١هـ / ١٨٢٤ - ١٨٩٣م)^(٢) المهندس الخبير الدمارَ والخرابَ الذي خلفته الحملة رغم قصر الفترة الزمنية التي قضتها على أرض مصر في كتابه الخطط^(٣).

كما لا يخفى دور الحملة أيضاً في نشر الفساد في المجتمع المصري، فقد مارس الفرنسيون خلال إقامتهم في مصر شتى أنواع الانحلال والفساد الأخلاقي، كما جلبت أول بذور العلمانية للعالم العربي، واتخذت طابعاً رافضاً لكل ما هو ديني، ولذلك تذكر المصادر أن النتائج السياسية والفكرية والاجتماعية للحملة الفرنسية فاقت نتائجها العسكرية، رغم أن هذه الحملة لم تمكث على أرض مصر سوى ثلاث سنوات وثلاثة أشهر (١٧٩٨ - ١٨٠١م)، ويذكر بعض المفكرين أن مما يدل على وضوح فكرة العداء ونية تحطيم العالم الإسلامي في

(١) انظر: عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، عجائب الآثار، ٢/ ٢٢٠ - ٢٢١، وأنور الجندي: الضربات التي وجهت للانقراض على العالم الإسلامي، دار القلم دمشق، ص ٢٣٧ وما بعدها.

(٢) هو علي مبارك بن سليمان بن روجي باشا، أحد رواد النهضة الفكرية والتعليمية الحديثة في مصر، اختير عضواً بالبعثة التعليمية التي سافرت إلى باريس عام ١٨٤٤م، ثم عاد وتقل بين عديد من الوظائف أكثرها ذات طابع هندسي، من المنشآت العلمية التي تنسب إليه: دار الكتب المصرية، ومدرسة دار العلوم، من أهم مؤلفاته: «الخطط التوفيقية»، ورواية «علم الدين». انظر: الزركلي: الأعلام، ٤/ ٣٢٢.

(٣) انظر: علي مبارك: كتاب الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، ضمن الأعمال الكاملة لعلي المبارك دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، بدون ذكر الطبعة والتاريخ، ٣/ ٣٥٢ - ٣٥٣.

الحملة الفرنسية، ما رافقها من دعوة نابليون ليهود العالم من أجل التجمع في فلسطين، قبل أن يأتي الاستعمار بعد ذلك ليحقق ذلك عملياً في «سايكس بيكو» وما بعدها^(١).

ويتساءل بعض الباحثين: هل جاءت هذه الحملة لإجهاض نهضة إسلامية تحدث عنها الجبرتي، ويعد هو أيضاً أحد رموزها، أم جاءت لبعث نهضة؟!^(٢). ويساعدنا في الإجابة عن هذا التساؤل أن حركات الإصلاح الإسلامية الحديثة نهضت قبل أن يتصل العالم العربي بأوروبا ويتعرف إلى حضارتها، فقد نشطت هذه الحركات الإصلاحية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حين دب الضعف في الدولة العثمانية واستشرى الفساد في سلاطينها. ويمكن القول بأن اليقظة الفكرية في العالم العربي والإسلامي بدأت قبل الحملة الفرنسية بأكثر من أربعين عاماً عندما بدأت أول حركة فكرية عربية إسلامية هي حركة محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ / ١٧٠٣ - ١٧٩١م)^(٣) عام (١٧٥٧م)، وقد

(١) انظر: أنور الجندي: الضربات التي وجهت للانقراض على العالم الإسلامي، ص ٢٣٧، وعبد العزيز مصطفى كامل: قبل الكارثة نذير ونفير، المنتدى الإسلامي - لندن ط ١٤٢١ / ٢٠٠١م، ص ١٣٤.

(٢) انظر: الدكتور محمد الجليند، تيارات فكرية معاصرة (قراءة تحليلية نقدية) دار الثقافة العربية ١٤١٩ / ١٩٩٨ ص ١٦٧ وما بعدها.

(٣) هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب التميمي النجدي، ولد في العيينة القريبة من الرياض، وتلقى علومه الأولى على والده ثم ذهب إلى مكة حاجاً، ثم إلى المدينة ليتزود بالعلم الشرعي، وفيها التقى بشيخه محمد حياة السندي وكان تأثره به كبيراً، وسافر بعد ذلك إلى البصرة وبغداد والموصل، والتقى علماء تلك البلاد وأخذ عنهم، وفي سنة (١١٤٣هـ / ١٧٣٠م)، بدأ بنشر دعوته في «حريملاء» في نجد، ولكنه ما لبث أن غادرها متوجهاً إلى العيينة وعرض دعوته على أميرها (عثمان بن معمر) الذي قام معه بهدم القبور والقباب، وأعان على رجم امرأة زانية جاءت معترفة، ثم توجه إلى الدرعية =

كانت هذه الحركة بعيدة عن أية مؤثرات خارجية، وقد امتد تأثيرها إلى سائر الأقطار الإسلامية، وكان كل مهتم بالإصلاح في ذلك الحين يسعى أن ينهج نهجها^(١)، وقد ظهر ذلك جلياً في بعض الاتجاهات الفردية التي امتدت إلى مصر وبلاد الشام وغيرها، فقد تأثر بالحركة الوهابية الشيخ جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ - ١٩١٤)^(٢)، وبهجة البيطار (١٣٩٦ - ١٣١١ هـ / ١٨٩٤ - ١٩٧٦ م)^(٣)،

= مقر إمارة آل سعود فرحب به الأمير محمد بن سعود الذي حكم خلال الفترة من سنة ١١٣٩ هـ إلى سنة ١١٧٩ هـ، وعاهده على حمايته وتأييده، ومضى الأمير والشيخ في نشر الدعوة في ربوع نجد، ولما توفي الأمير خلفه ابنه عبد العزيز بن محمد ليتابع مناصرة الدعوة مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي توفاه الله في الدرعية وفيها دفن سنة ١٢٠٦ هـ / ١٧٩١ م.

وللشيخ محمد بن عبد الوهاب مصنفات كثيرة أهمها: «كتاب التوحيد فيما يجب من حق الله على العبيد»، و«كتاب الإيمان»، و«كشف الشبهات»، و«آداب المشي إلى الصلاة»، و«مسائل الجاهلية»، وعدد من المختصرات والرسائل التي تدور حول أمور فقهية وأصولية أكثرها في التوحيد. انظر الزركلي: الأعلام، ٦ / ٢٥٧ - ٢٥٨.

(١) انظر: د. توفيق الطويل، الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المائة عام الأخيرة، الجامعة الأمريكية بيروت ١٩٦٧ م، ص ٢٦٨. والدكتور جميل صليبا: الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام، ص ٣٦ - ٣٧. والدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى: حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧١ م ص ٢٤. وأنور الجندي: الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب والتبعية الثقافية، ص ٢. وانظر: أستاذنا الدكتور حسن الشافعي: مدخل إلى دراسة علم الكلام: مكتبة الثقافة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٩١ ص ١٢٥.

(٢) هو محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي، كان سلفياً في عقيدته، رحل إلى مصر، من أشهر كتبه: «دلائل التوحيد»، و«محاسن التأويل». انظر: الزركلي: الأعلام ٢ / ١٣١.

(٣) هو محمد بهجة بن بهاء الدين بن عبد الغني البيطار، ولد في دمشق وتلقى مبادئ علوم =

وطاهر الجزائري (١٢٦٨ - ١٣٣٨ هـ / ١٨٥٢ - ١٩٢٠ م)^(١)، وعبد الرحمن

= الدين واللغة على والده، وتابع دراسته في العلوم الدينية والعربية والعقلية على والده وجده لأمه عبد الرزاق البيطار، وعلى جمال الدين القاسمي، ومحمد بدر الدين الحسيني، اشترك سنة ١٣٤٥ هـ بمؤتمر العالم الإسلامي الذي عقد في مكة، فاستبقاه الملك عبد العزيز بمكة ليشرف على المعهد العالي السعودي، ثم عين عضواً بمحكمة مكة الشرعية الكبرى، ثم نائباً لرئيس هيئة المراقبة القضائية، ثم عين مفتشاً للتعليم في مدارس الحجاز، فأستاذاً لمادتي التوحيد والتربية، ثم كان عضواً في مجلس المعارف العمومية في الحرم الشريف.

وفي ١٩٤٧ م عهدت إليه جامعة دمشق القيام بتدريس مادتي التفسير والحديث في كلية الآداب، وفي عام ١٩٥٣ م أحيل على التقاعد، فقصر نشاطه على محاضرات في التفسير كلف بإلقائها في كلية الشريعة وعلى التدريس الديني ووظائف وزارة الأوقاف.

من آثاره: الرحلة النجدية الحجازية، نقد عين الميزان، نظرة في النفحة الزكية، كلمات وأحاديث، أتم تفسير سورة يوسف الذي بدأه الشيخ رشيد رضا ووصل إلى الآية ١٠١، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، رسالة الكوثري وتعليقاته، الإسلام والصحابة الكرام بين السنة والشيعية، الإنجيل والقرآن في كفتي الميزان، الثقافتان البيضاء والصفراء، كما حقق ونشر أسرار العربية للأنباري، وتفسير رشيد رضا، وكتاب جده عبد الرزاق البيطار في تراجم أعيان القرن الثالث عشر الهجري، والموفي في النحو الكوفي لصدر الدين الكنفري.

(١) طاهر بن صالح الجزائري: ولد في دمشق سنة (١٨٥٢)، وأخذ مبادئ العلم عن والده، ثم أدخله أبوه المدرسة الرشدية الابتدائية ثم المدرسة الجقمقية، أتقن الجزائري عدة لغات منها العربية والفارسية والتركية كما أتقن مبادئ العلوم، ودرس العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية والتاريخية وتوسّع في دراسة العلوم الشرعية واقتنى مكتبة ضخمة وقد نقلت معظم كتبه إلى دار الكتب المصرية في القاهرة، أنشأ الجزائري دار الكتب الظاهرية في دمشق سنة ١٨٧٦ م وجمع فيها ما تفرق من المخطوطات، ولما كثر مضايقة العلماء في العصر الحميدي رحل إلى القاهرة سنة ١٩٠٧ وبقي فيها إلى سنة ١٩٢٠ وهي نفس السنة التي توفي فيه، من مؤلفاته: الجواهر الكلامية في العقائد =

الكواكبي (١٢٦٥ - ١٣٢٠هـ / ١٨٤٩ - ١٩٠٢م)^(١)، ومحمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ / ١٨٦٥ - ١٩٣٥م)^(٢)، إضافة إلى بعض تأثيرها على زعيمة النهضة في مصر جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٥هـ / ١٨٣٨ - ١٨٩٧م)^(٣)

= الإسلامية. انظر: حازم زكريا محي الدين: الشيخ طاهر الجزائري رائد التجديد الديني في بلاد الشام، دار القلم دمشق ط ١ سنة ٢٠٠١م مواضع متفرقة.

(١) هو عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود الكواكبي، أحد أبرز المجددين والمصلحين المسلمين في العصر الحديث، ولد في حلب سنة ١٢٦٥هـ / ١٨٤٩، اشتغل محرراً في جريدة (فوات) التي كانت تصدر في حلب باسم الحكومة لمدة خمس سنوات، ثم أنشأ جريدة «الشهباء» سنة ١٨٧٧م، ثم أصدر سنة ١٨٧٩م جريدة سماها الاعتدال باللغتين العربية والتركية. في سنة ١٨٩٨م نرح إلى مصر، ثم خرج منها سائحاً فطاف زنجبار والحبيشة وأكثر شطوط شرقي آسيا ثم رجع إلى مصر. من مؤلفاته: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، و«أم القرى» توفي في القاهرة سنة ١٣٢٠هـ وحزيران سنة ١٩٠٣. انظر: الزركلي: الأعلام، ٢٩٨/٣.

(٢) محمد رشيد بن علي رضا، ولد ونشأ في القلمون سنة ١٢٨٢هـ / ١٨٦٥م، وتعلم فيها وفي طرابلس، ثم رحل إلى مصر سنة ١٣١٥هـ، ولازم الشيخ محمد عبده، ثم أصدر مجلة «المنار» لبث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي، وأنشأ مدرسة «الدعوة والإرشاد» ثم قصد سورية في أيام الملك فيصل بن الحسين، وانتخب رئيساً للمؤتمر السوري فيها، وغادرها على إثر دخول الفرنسيين إليها (سنة ١٩٢٠م) فأقام في وطنه الثاني (مصر) مدة، ثم رحل إلى الهند والحجاز وأوروبا، وعاد فاستقر بمصر إلى أن توفي فجأة في «سيارة» كان راجعاً بها من السويس إلى القاهرة ١٩٣٥م، ودفن بالقاهرة. أشهر آثاره: مجلة المنار، وتفسير القرآن الكريم، وتاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. انظر الزركلي: الأعلام ١٢٦/٦.

(٣) جمال الدين الأفغاني: وُلد في أسد آباد، ثم انتقل إلى كابل وهو في الثامنة من عمره، فتلقى العلوم العربية والشريعة والرياضية، كان واسع الاطلاع على العلوم القديمة والحديثة، وسافر إلى العديد من الأقطار الإسلامية واستقر به المقام في مصر فمكث =

ومحمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ / ١٨٤٩ - ١٩٠٥م)^(١) وتلاميذهما من بعدهما .
وفي مصر برزت ثلة من العلماء اتجهت مقاصدهم نحو نهضة علمية متكاملة ،
نذكر من هؤلاء : الجبرتي الكبير (١١١٠ - ١١٨٨هـ / ١٦٩٨ - ١٧٧٤م) (والد
المؤرخ) فإضافة إلى تخصصه في العلوم الشرعية فقد انقطع مدة عشر سنوات
لدراسة العلوم الكونية، وبرز في الهندسة والكيمياء والفلك إضافة إلى تطبيقات
بعض هذه العلوم في السباكة والحدادة والخراطة، فأصبح بيته زاخراً بأدوات
الصناعة، وصار بيته مقصداً لطلاب هذه العلوم من المسلمين وغير المسلمين .
ويذكر ابنه المؤرخ أنه «حضر إليه طلاب من الإفرنج وقرؤوا عليه علم الهندسة،
وأهدوا له من صنائعهم وآلاتهم أشياء نفيسة»^(٢)، ذلك سنة تسع وخمسين وسبع
مئة وألف، ويؤكد الشيخ محمود شاكر أن هؤلاء الإفرنج هم المستشرقون الذين

= فيها ثمانى سنوات، وفي باريس أسس مع محمد عبده مجلة العروة الوثقى، من أشهر
مؤلفاته: تاريخ إيران وتاريخ الأفغان، ورسالة الرد على الدهرين انظر: سيد هادي خسرو:
مقدمة الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني، دار الشروق ط ٢٠٠٢ : ٦٢ - ٦٦ .

(١) هو محمد عبده حسن خير الله تلقى مبادئ تعليمه في مسقط رأسه في محلة نصر من
ضواحي مدينة طنطا، تابع رداسته بعد ذلك بالأزهر، التقى في سنة ١٨٧١ بالشيخ
الأفغاني فكان له عظيم الأثر على فكره وعودي من قبل لعلماء الأزهر لذات السبب،
كان له جهاد طويل لتوعية الأمة وكان يرى أن التعليم هو الطريق الصحيح للتغيير
الاجتماعي، من أهم مؤلفاته، الإسلام دين العلم والمدنية، رسالة التوحيد، انظر:
الأعلام: ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٢) الجبرتي: عجائب الآثار: ١ / ٤٦١ . ومحمود أحمد شاكر: رسالة في الطريق على
ثقافتنا، مؤسسة الرسالة طبعة أولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م ص ٨٥ . ود. الجليند: تيارات
فكرية معاصرة (قراءة تحليلية نقدية)، دار الثقافة العربية ١٩٩٨م ص ١٦٧ .

سبقوا حملة نابليون على مصر، وكانوا عيونه عليها ومستشاريه بها^(١).

كما ظهرت في أفريقيا حركة «عثمان دان فوديو» (١١٦٧ - ١٣٠٨هـ / ١٧٥٤ - ١٨٩١م). وفي السودان ظهرت الحركة المهديّة، وفي ليبيا الحركة السنوسية، وأما في الهند فقد ظهرت حركة أحمد شاه ولي الله (١١١٤ - ١١٧٦هـ / ١٧٠٢ - ١٧٦٢م) ليعلن حربه على الاستعمار الإنكليزي، كما ظهرت حركات أخرى غير هذه في أرجاء العالم الإسلامي^(٢).

وتبين الدكتورة «ليلي عنان» القيمة الحقيقية والإنجاز الواقعي للحملة، فتلجأ إلى كتاب «الثورة الفرنسية لمؤلفيه: فوريه وريشيه» فتسرد ما ذكره هذان المؤرخان الفرنسيان، إذ يقولان: «لا يبدو أن بونابارت كان ذلك الخالق لمصر الحديثة الذي طالما تحدثنا عنه، لم تدم بصمته من ناحية، ومن ناحية أخرى لم تكن سياسته إلا إجابات عملية لمشكلة قديمة جداً، وعلى الرغم من ذلك فقد وفرت لمثقفي القرن التاسع عشر حقلاً ممتازاً للتجارب العملية»^(٣). إذن نابليون لم يكن إلا غازياً كغيره من الغزاة، والمستفيد الوحيد هو فرنسا، فعلى الأقل كانت مصر وشعبها حقلاً لتجاربيهم.

أما ما يذكر عن المعهد العلمي الفرنسي، فقد كان من المنتظر أن يؤدي ثلاث خدمات رئيسية كما يذكر «فوريه وريشيه»: نشر التنوير والتقدم في مصر، وبحث ودراسة العوامل الطبيعية والصناعية والتاريخية في مصر، وإبداء الرأي في مختلف المسائل التي تطرحها الحكومة. يقول الكتاب بعد سرد هذه الأهداف

(١) انظر: محمود أحمد شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٨٠.

(٢) انظر: د. الجليند: تيارات فكرية معاصرة، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٣) د. ليلي عنان، الحملة الفرنسية في محكمة التاريخ، دار الهلال ١٩٩٨، ٢ / ١٨٤.

الثلاثة في مصر: «إن الهدف الأول لم يتحقق، والثاني كان أكثرها خصوبة من الناحية التاريخية، أما بونابارت فقد كان يصب اهتمامه على الهدف الثالث. إن هذا الأمر يوضح خطأ تلك الشعارات التي طالما ترددت عن ذكر الأثر الكبير الذي خلفه المعهد العلمي الفرنسي، فأخرج المصريين من الظلمات إلى النور»^(١).

ثم لا يسبق إلى الذهن أن الحملة الفرنسية كانت تريد الخير بالمسلمين من الناحية النظرية ولكنها فشلت من الناحية الواقعية؛ فإن هدفهم الحقيقي من وراء دعوى نشر التنوير والوعي إبعاد المسلمين عن دينهم، وقد كان إخفاق نابليون في ذلك موضع لوم شديد له، كما يؤكد المؤرخ الفرنسي المعاصر له «شاتوبريان» حين يعقد مقارنة بين ما فعله الإسكندر الأكبر وبين ما فعله نابليون في الشرق، فقد نجح الإسكندر في إقناع العالم أنه ابن الإله آمون، في حين فشل نابليون في إقناع المسلمين أنه محمد آخر^(٢).

ومما يكشف زيف الخرافة القائلة بأن الحملة الفرنسية ما جاءت إلا لتعلم الشعب المصري مبادئ الثورة والتنوير، ولتحرره من سطوة المماليك، ما ذكره «فيفان دنيون»، وهو أحد الفرنسيين المرافقين للحملة، في مذكراته التي نشرها في فرنسا بعد عودته من مصر تحت عنوان: «رحلة إلى مصر السفلى ومصر العليا أثناء حروب الجنرال بونابارت»، من ممارسات تفضح عمل الجيش الفرنسي على أرض مصر من سلب ونهب وعبث بالمقدسات والأعراض^(٣)، وتبين أن

(١) انظر: د. ليلي عنان، الحملة الفرنسية في محكمة التاريخ ٢ / ١٨٥.

(٢) انظر: السابق، ٢ / ٢٦.

(٣) انظر: السابق، ٢ / ٣٩ - ٤٣.

الهدف الرئيسي من الحملة هو تغيير تقاليد المصريين، لذلك نراه يقول: «إن سعادتني كبيرة لرسم المصريات في اللحظة التي تسبق تأثيرنا على التقاليد الشرقية، التي قد ترفع الحجاب الذي يغلفهن»^(١).

أما ما ذكر عن مطبعة الحملة التي جلبتها معها، فقد ضُحِمَ دورها كثيراً حتى إنه ليظن أن العالم الإسلامي لم يعرف الطباعة قبلها، غير أن المصادر تذكر أن الشرق عرف قبلها عدّة مطابع، منها: مطبعة حلب، وقد أنشئت في أوائل القرن الثامن عشر، ومطبعة الآستانة وقد أنشئت في العقد الثاني من القرن الثامن عشر، وأيضاً مطبعة دير محنا بالشويز في لبنان سنة ١٧٣٣م، ومطبعة القديس جارجيوس ببيروت ١٧٥١م، إضافة إلى مطبعة بولاق وقد أنشئت بعد رحيل الحملة بزمن يسير (١٨١٩ أو ١٨٢٢م) وقد كان لها دور الريادة في نشر التراث الإسلامي^(٢).

أما مطبعة الحملة فقد كان هدفها بالدرجة الأولى خدمة مصالحها الخاصة، ويظهر ذلك من استعراض بعض مطبوعاتها، فأول كتاب نشرته كان «تطبيقات في العربية الفصحى مختارة من القرآن لينتفع بها دارسو العربية»، وكتاب لتهجية العربية والتركية والفارسية، ومعجم فرنسي عربي، إضافة إلى منشورات توعية صحية ببعض الأوبئة؛ خشية نفسي الأمراض التي قد تطول

(١) السابق نفسه ٢ / ٤٠.

(٢) انظر في ذلك د. أبو الفتوح رضوان، تاريخ مطبعة بولاق ولمحة في تاريخ الطباعة في بلدان الشرق الأوسط، المطبعة الأميرية ١٩٥٣م، ص ١٦. ومحمد كرد علي، خطط الشام مطبعة الترقوي ١٩٢٥م، ٤ / ٩٤ - ٩٥. ود. محمد الجليند: تيارات فكرية معاصرة ص ١٥٧.

الفرنسيين أنفسهم^(١).

وعندما رحلت الحملة عن مصر حملت معها ما استطاعت حمله من كتب ومخطوطات، ومزقت ما استطاعت تمزيقه، ولا تزال مكتبات أوروبا شاهدة على سرقاتهم، بالإضافة إلى أن ما حصل من هرج ومرج كان كافياً لتشتيت طلاب الجبرتي، هذا إن لم يكن الفرنسيون قد قتلوهم. ورحلت الحملة عن أرض مصر، مخلفة وراءها الدمار والتخريب، وبعد أن كانت النهضة تسير بخطى وئيدة، وتنشأ نشأة طبيعية، مستلهمة دينها وتراثها العلمي، أصبحت تسير لاهثة وراء مظاهر الحضارة الزائفة^(٢).

لعلنا بذلك نكون قد استطعنا الإجابة على السؤال الذي طرحناه آنفاً عن علاقة الحملة الفرنسية بنهضة العالم الإسلامي، فقد اتضح مما ذكرناه سابقاً أن الحملة الفرنسية ما جاءت لنهضة العالم الإسلامي والعمل على رقيه وتقدمه، ولا للأخذ بيده إلى سبل الرخاء والازدهار أو وضع قدمه على ركب الحضارة، وغنما على العكس من ذلك عملت على وأد بذور النهضة فيه، وتجفيف منابع التقدم العلمي والمعرفي به، وإقصائه عن المقومات التي يمكن أن يرجع بها إلى سابق عهده الحضاري.

وعلى كل، فإن التقاء العالم الإسلامي بأوروبا كان له آثاره ونتائجه الكثيرة التي غيرت بالتدرج نمط الحياة في المجتمع الإسلامي، وأحدثت على صعيد الفكر ردود فعل متباينة، ولكن لا ينبغي أن نبالغ في هذه القضية فنجعلها بداية

(١) ج كرسوفر هيرولد، ص ١٨٠. ومحمد القاضي وعبدالله صولة: الفكر الإصلاحي في

عصر النهضة، دار الجنوب للنشر والتوزيع تونس ص ٢١.

(٢) انظر: محمود شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ص ١٠١.

لعصر النهضة في الشرق عامة، فقد كان لها دور في بعث الإحساس بالحاجة إلى المزيد من العلم والمعارف؛ إذ راع الأمة ما آل إليه حالها من ضعف أطمع فيها أعداءها، وبدأت مرحلة جديدة، وبدأ طرح الأسئلة حول الأسباب التي ارتقى بها الأوروبيون هذا الارتقاء، وأسباب ما صار إليه المسلمون من الضعف والانحطاط في الأمور الدينية والدنيوية معا، وهل يمكن للمسلمين أن يلحقوا بهذا الركب مع المحافظة على دينهم؟^(١).

وقد دفع الشعور بضعف الأمة العربية والإسلامية وتقدم الغرب محمد علي - الذي تولى حكم مصر بعد رحيل الحملة الفرنسية بفترة وجيزة وذلك سنة ١٢٢٠هـ / ١٨٠٥م - إلى الرغبة في تمدن مصر، فوطد الصلة بالغرب، واستدعى من الدول الأوروبية أساتذة وأطباء وصيادلة ومعلمين، وشيّد المستشفيات، وبدأ منذ عام ١٢٢٨هـ / ١٨١٣م يرسل الطلبة المصريين إلى أوروبا لينهلوا من علومهم بغية تأسيس دولة قوية. كما أسس عدداً من المدارس، كان أولها مدرسة للهندسة في سنة ١٢٣١هـ / ١٨١٦م، ثم أسس مدرسة الطب سنة ١٢٤٢هـ / ١٨٢٧م، وبعد ذلك مدرسة الألسن، التي تعتبر أول معهد لتخريج المترجمين عرفه العالم العربي، ويؤخذ على محمد علي أنه عزل الأزهر عن الحركة الثقافية والتعليمية، ولم تمتد يد الإصلاح إليه طوال هذا العصر، بل تركه على نظامه القديم. وقد كان للحركة العلمية في مصر أثرها في الأمة الإسلامية، فقد استفادت الأقطار المجاورة، ولاسيما الشام منها، فإن من أبنائها من درس في مدارس مصر، كما

(١) انظر: شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، مراجعة خالد فاروق، دار البشير القاهرة ص ١٦، وانظر أيضاً: أنور الجندي، الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب والتبعية الثقافية، ص أ. وانظر: أستاذنا الدكتور: عبد الحميد مدكور، حركة الفكر في القرن العشرين، ص ١٢٩.

أن محمد علي استولى عليها سنة (١٨٣١م)، وبقي حكمه فيها تسع سنين، وقد كان لذلك أثر كبير في تمدينها^(١).

كما يمكننا الإشارة إلى رافد آخر لتسلل التأثير الأوربي إلى العالم الإسلامي وذلك عبر لبنان، فقد حظي ذلك البلد - بسبب تعدد الطوائف الدينية فيه، وارتفاع نسبة المسيحيين على وجه الخصوص - بعلاقات طيبة أقامها الموارنة مع الغرب منذ الحروب الصليبية التي نشبت للسيطرة على الأماكن المقدسة في فلسطين، وقد قويت هذه الصلة بعد زيارة أمير لبنان فخر الدين المعني الثاني (٩٨٠ - ١٠٤٥هـ / ١٥٧٢ - ١٦٣٥م) إلى أوروبا وعقده المعاهدات التجارية والودية، فاندفع الأوربيون إثر ذلك يرسلون البعثات إلى الشرق ويستقبلون الطلاب وينشئون المدارس، وفي القرن الثامن عشر نشطت بعض البلدان الأوربية - وخاصة فرنسا وروسيا - للمطالبة بحماية المسيحيين في لبنان، مما ساعد اللبنانيين على الاطلاع المبكر على الحضارة الغربية^(٢).

وهكذا تنوعت قنوات الاتصال بالحضارة الغربية، وبدأت المؤثرات الثقافية تتسلل إلى مصر ومنها إلى أرجاء العالم الإسلامي بشكل واضح، وبالطبع

-
- (١) أحمد عصام الدين: حركة الترجمة في مصر في القرن العشرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٨م، ص ١٦. وأيضاً أنور الجندي: عقبات في طريق النهضة، ص ٣٦، وانظر: الجمعية الملكية للدراسات التاريخية، ذكرى البطل التاريخي إبراهيم باشا، مكتبة مدبولي طبعة عام ١٩٩٨، ص ٣٠٣. ومحمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة الطبعة الثالثة ١٩٦٨م، ١/ ٣٧٦.
- (٢) انظر: ألبرت حوراني: الإسلام في الفكر الأوربي، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٠٠. وفيليب حتي، مختصر تاريخ لبنان، دار الثقافة بيروت، ط ١، ١٩٦٨، وانظر: محمد القاضي، عبدالله صولة: الفكر الإصلاحية، ص ١٨ - ١٩.

فقد كانت صدمة العرب كبيرة نتيجة لما شهدوه من فروق بين التقدم الذي وجدوه لدى المستعمر والتخلف الذي وجدوا أنفسهم فيه، فلم تكد تركد ريح العالم الإسلامي ويتوقف عن المسير، حتى بدأ العالم الأوربي يستيقظ من سباته، وأخذ يسيطر على العلم بعد أن انفصل عن الكنيسة، ودعا إلى العلم التجريبي والنظريات المادية فظهر مذهب الطبيعيين في الفن والأدب عند فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨م)، وظهرت نظرية التطور عند داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢م) ونظرية رأس المال عند كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣م).

وقد كان من الطبيعي أن تتسلل هذه الأفكار وغيرها من النظم الفكرية والاجتماعية إلى مجتمعنا الإسلامي؛ نتيجة لالتقاء الشرق مع الغرب، وقد أثار ذلك ردود أفعال متباينة منذ فجر نهضتنا، وانقسم المفكرون حيالها إلى تيارات متنوعة، منها تشكل ما يسمى بالفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، باعتبارها مجموعة نظريات كان الإصلاح والنهضة من أبرز موضوعاتها، وقد ظهرت في العالم الإسلامي في القرن العشرين إزاء حالة الهيمنة الغربية الثقافية والحضارية على العالم الإسلامي^(١).

وإذا أردنا أن نرصد الاتجاهات الرئيسة لمفكري العصر الحديث من الفكر الوافد، يمكننا التمييز بين ثلاثة اتجاهات هي:

أولاً - الاتجاه التغريبي:

ويمكننا هنا أن نشير في المقام الأول إلى فريق من الشوام استقروا في

(١) انظر: د. توفيق الطويل، الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي، ص ٢٧٢، ود. محمد المبارك: الإسلام والفكر العلمي، دار الفكر بيروت، ص ٤٦ - ٤٧، والدكتور حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، دار الثقافة العربية، ط ١٩٩٣، ص ٥٣.

مصر، وأسهموا في بث مبادئ الفكر الغربي في وطنهم الجديد، وقد كان أغلب هؤلاء الشوام مسيحيين ذوي تعليم عال، وساعدتهم أصولهم وانتماءهم الديني على المحافظة على قنوات اتصالهم بالغرب، ولذلك كانوا أسرع من أقرانهم المصريين في تقبُّل واستخدام المفاهيم الغربية، فقد تلقى هؤلاء تعليمهم في مدارس تبشيرية علمانية نهضت بها جمعيات تنصيرية في العديد من البلدان، واستقطبت عدداً ضخماً من الطلاب^(١).

بدأ تسلل هؤلاء الشوام إلى مصر مع نهاية عهد إسماعيل، وارتفع معدل هجرتهم خلال فترة الاحتلال البريطاني، وسرعان ما بدأ تأثيرهم القوي على المناخ الثقافي في مصر، وربما يرجع ذلك إلى ميلهم كمجموعة للعمل الصحفي، فقد دافع «يعقوب صروف» (١٨٥٢ - ١٩٢٧م)^(٢) عن العقلانية وكان محرراً

(١) انظر: د. توفيق الطويل، الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي ص ٢٧٢، وأيضاً: إبراهيم مذكور، تاريخ الفلسفة، ص ٣٦٧.

(٢) يعقوب بن نقولا صروف: عالم بالفلسفة، والرياضيات والفلك، من كبار المترجمين عن الإنكليزية، ولد في قرية «الحدث» قرب بيروت، تلقى مبادئ العلوم في مدرسة سوق الغرب البروتستانتية، ثم انتقل إلى مدرسة عبيّة الأميركية، ونال شهادة بكالوريوس علوم من الكلية الأميركية في بيروت سنة ١٨٧٠م، ودرّس بعد ذلك سنتين في مدرستي صيدا وطرابلس الأمريكيتين، ودرّس في الكلية الأميركية إحدى عشرة سنة، وخلال التدريس أنشأ مع زميله فارس نمر مجلة المقتطف، وهي مجلة تبحث في العلوم الطبيعية، وصدرت المقتطف في أول أيار ١٨٧٦م في مدينة بيروت ثم انتقلت إلى مصر، وأنشأ يعقوب في القاهرة سنة ١٨٨٨م جريدة سياسية يومية سماها المقتطف، كما صنف وترجم عدة كتب، منها: «سر النجاح»، و«بساط علم الفلك»، و«الحرب المقدسة»، و«الحكمة الإلهية»، و«سير الأبطال والعظماء»، و«فصول في التاريخ الطبيعي»، وغير ذلك، انظر: الزركلي: الأعلام ٨ / ٢٠٣.

للمقتطف، وحاول «شبلي الشميل» (١٢٦٩ - ١٣٣٥هـ / ١٨٥٣ - ١٩١٧م)^(١) أن يعرف المصريين بأفكار داروين، أما «فرح أنطون» (١٢٩١ - ١٣٤٠هـ / ١٨٧٨ - ١٩٢٢م)^(٢) فقد عرف بولعه بالأدب الفرنسي، وعلى وجه الخصوص بأعمال جان جاك روسو وأرنست رينان، وبشّر بالحرية المطلقة، ودافع ضمن كتاباته عن الاشتراكية، بل ودافع عن الشيوعية، وذلك من خلال مجلة «الجامعة» إذ كان محرراً لها.

ويمكن أن نحدد الاتجاه العام لأعمال هؤلاء المهاجرين وإسهاماتهم بإيجاز، بأنهم أقرّوا بتفوق المدنية الأوربية، ودعوا إلى ضرورة اقتباسها والأخذ عنها، كما أنهم آمنوا بالمدنية كقيمة في حد ذاتها، وآمنوا بالعلم وحده كأساس لقيام حضارة متفوقة، وأقرّوا بضرورة تنمية الروح الوطنية^(٣).

(١) هو شبلي بن إبراهيم شميل: طبيب وباحث لبناني، نزل مصر، وأصدر مجلة (الشفاء) من كتبه (فلسفة النشوء والارتقاء). انظر: الزركلي: الأعلام، ٣ / ١٥٥.

(٢) هو فرح بن أنطون بن لياس أنطون: كاتب صحفي وروائي، تعلم في طرابلس الشام، وانتقل إلى الإسكندرية سنة ١٨٩٧، فأصدر مجلة «الجامعة»، وتولى تحرير «مجلة صدى الأهرام». رحل أنطون إلى أمريكا سنة ١٩٠٧م، ثم عاد إلى مصر وتولى تحرير بعض الجرائد وكتب عدة روايات تمثيلية، من آثاره: «ابن رشد وفلسفته الدينية»، و«تاريخ المسيح». انظر: الزركلي: الأعلام، ٥ / ١٤١.

(٣) انظر: جاك كرابس جونيور، كتابة التاريخ في مصر في القرن التاسع عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ٢٥١ - ٢٥٢. والدكتور نعيم عطية، معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المائة سنة الأخيرة، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية ١٩٦٦، ضمن مجموعة الفكر الفلسفي في مائة سنة، ص ٤٥٢ - ٤٥٣، ٤٦١. وأحمد طاهر حسنين، دور الشاميين المهاجرين إلى مصر في النهضة الأدبية الحديثة. دار الوثبة ١٩٨٣م. وفرح أنطون أدبه ومقتطفات من آثاره، مجموعة أعمال جمعته دار صادر ١٩٥٠، ص ٥.

ورغم ما يُذكر من أن السبب وراء هجرة هؤلاء إلى مصر ما كانت تتمتع به من حرية، إلا أنه يمكن النظر بعين الشك إلى الأسباب الحقيقية لهجرتهم هذه، فقد كان أكثر هؤلاء من المسيحيين الموارنة، وقد اتخذوا من الصحافة منبراً لنشر أفكارهم، وقد ازدادت هجرتهم بشكل كبير خلال فترة الاحتلال البريطاني لمصر، وقد كان هؤلاء موضع اتهام من عبدالله النديم؛ إذ كان يطلق على صحفهم أنها صحف الأجراء، وعلى ما ينشرونه القاذورات^(١).

وتلاقحت أفكار هؤلاء مع أفكار رجيل من المفكرين كانت تربطهم صلات بالغرب، درسوا في مدارس الغرب وجامعاته، كأمثال الشيخ الأزهري علي عبد الرازق (١٣٠٥ - ١٣٨٦هـ / ١٨٨٨ - ١٩٦٦م)^(٢) الذي ذهب إلى إنكلترا ليتم تعليمه العالي ولكنّ بدء الحرب العالمية الأولى حال دون ذلك، فعاد إلى وطنه مصر، وفي سنة (١٩٢٥) ألّف كتابه المشهور «الإسلام وأصول الحكم» وقد جاء فيه أن الإسلام عقيدة فحسب وليس ديناً ودولة^(٣).

وكذلك يمكن الإشارة إلى سلامة موسى (١٣٠٤ - ١٣٧٨هـ / ١٨٨٧ -

(١) انظر: د. محمد الجليند: تيارات فكرية معاصرة، ص ٨٨.

(٢) هو علي بن حسن بن أحمد عبد الرازق: باحث مصري ولد «بأبي جرج» من أعمال المنيا وتعلم بالأزهر ثم بأكسفورد. أصدر كتاب الإسلام وأصول الحكم سنة ١٩٢٥م فسحبت منه شهادة الأزهر وانصرف إلى المحاماة فانتخب عضواً في مجلس النواب فمجلس الشيوخ وعين وزيراً للأوقاف، عمل عبد الرازق في حزب المعارضة لسعد زغلول واستمر عشرون سنة يحاضر لطلبة الدراسات العليا في جامعة القاهرة في مصادر الفقه الإسلامي. من كتبه: «أمالي عبد الرازق» و«الإجماع في الشريعة الإسلامية». انظر: الزركلي، الأعلام ٤/ ٢٧٦.

(٣) انظر: علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، مكتبة الحياة بيروت.

١٩٥٨م^(١) الذي دعا إلى إحلال العامية محل الفصحى، وإلى القطيعة التامة مع التراث والتركيز على تشرب الفكر الغربي من جانبه المادي، فيقول مثلاً: «من يقرأ الأخلاق لأرسطوطاليس، ويقف عند قوله: «إن الآلهة على قدرها، لا يمكنها أن تبدل نواميس الطبيعة»، يأسف لفقدان هذه الروح من الأدب العربي»^(٢). كما ظهر كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» لطلح حسين (١٣٠٧ - ١٣٩٣هـ / ١٨٨٩ - ١٩٧٣)^(٣) الذي صدر سنة (١٩٣٨م) يحمل أفكاراً مشككة في عروبة مصر، ومؤكدة صلة مصر منذ فجر تاريخها بشعوب البحر الأبيض المتوسط (بحر الروم) لا بالعرب والأفارقة، وقد لحق هذه الأفكار بعض التغيير فيما بعد^(٤).

(١) هو سلامة بن موسى: كاتب وباحث وصحفي مصري مسيحي ولد في الزقازيق، وتلقى ثقافته في أمريكا وتأثر ببعض المفكرين أمثال فرويد وداروين وماركس، حرر في مجلة الهلال، وأصدر المجلة الجديدة، من آثاره: «التجديد في الأدب الإنكليزي»، «أحلام الفلاسفة» و«نظرية التطور»، و«اليوم والغد» توفي في القاهرة انظر: عمر كحالة: معجم المؤلفين ١٣ / ٣٩٠.

(٢) سلامة موسى، اليوم والغد، القاهرة ط ١٩٢٨: ص ١١٠.

(٣) هو طلح بن حسين بن علي بن سلامة، دكتور في الأدب من كبار المحاضرين، بدأ حياته في الأزهر ثم بالجامعة المصرية القديمة وهو أول من نال شهادة الدكتوراه فيها. سافر طلح حسين في رحلة إلى باريس فتخرج في السوربون وعاد إلى مصر فعمل محاضراً في جامعة القاهرة ثم عين عميداً لها فوزيراً للمعارف. من كتبه: «في الأدب الجاهلي»، و«حديث الأرباء»، و«قادة الفكر» و«في الشعر الجاهلي»، و«فلسفة ابن خلدون» وهو رسالة الدكتوراه بالفرنسية وله الكثير من الكتب الأخرى. انظر: الزركلي: الأعلام، ٣ / ٢٣١.

(٤) انظر: فخرية محمد إسماعيل، دراسة تحليلية لآراء طلح حسين التربوية في كتاب مستقبل الثقافة في مصر من منظور إسلامي، رسالة ماجستير (مخطوطة) ١٤٠٩هـ، جامعة أم القرى، =

هذا ويدرج بعض الباحثين اسم قاسم أمين (١٢٧٩ - ١٣٢٦هـ / ١٨٦٣ - ١٩٠٨م)^(١) ضمن هذا الاتجاه^(٢)، غير أن أفكار قاسم في حقيقة الأمر أقرب إلى الاتجاه الإصلاحية منها إلى الاتجاه التغريبي.

ومن الملاحظ هنا أن كثيراً مما جاء على ألسنة هؤلاء يعد امتداداً لأفكار سبقهم إليها المستشرقون، فالهجوم على اللغة العربية وإحلال العامية محل الفصحى وجد أولاً لدى بعض المستشرقين من أمثال «سبيتا» الألماني وولمور وولكوكس الإنكليزيان، وما ذهب إليه علي عبد الرازق من الفصل بين الدين الإسلامي والحكم والسياسة يمكن التماسه لدى بعض المستشرقين، وخاصة أساتذته الذين تعلم على أيديهم عندما ذهب إلى إنكلترا وبقي فيها حوالي ستين^(٣).

ثانياً - الاتجاه الإصلاحية:

يعد هذا الفريق عقل الأمة وعينها على حضارة الغرب وثقافته وعلومه،

= المملكة العربية السعودية، ص ٤٣ - ٤٥، وانظر: د. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة: دار قباء، ط أولى، ١٩٩٨، ص ١٧٩.

(١) هو قاسم بن محمد أمين المصري: كاتب وباحث، اشتهر بمناصرتة للمرأة ودفاعه عن حريتها، ولد ببلدة «طرة» بمصر، وانتقل مع والده إلى الاسكندرية فنشأ وتعلم بها ثم بالقاهرة وأكمل دراسة الحقوق في «مونبليه» في فرنسا، عاد إلى مصر سنة ١٨٨٥م فأصدر «تحرير المرأة»، و«المرأة الجديدة». انظر: الدكتور محمد عمارة: قاسم أمين تحرير المرأة والتمدن الإسلامي، دار الوحدة عام ١٩٨٥، مواضع متفرقة، والزركلي: الأعلام ٥ / ١٨٤.

(٢) انظر: محمد عمارة: قاسم أمين تحرير المرأة، ص ١٩.

(٣) انظر: أستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور: نظرات في حركة الاستشراق: دار الثقافة العربية ط عام ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ص ٧-٨.

وتبرز عبر كتابات رواده قسماات الاعتزاز بالذات ممزوجة بمعالم الغيرة والحرقة على ما آل إليه حال الأمة، وقد رأى هذا الفريق أن طريقنا إلى النهوض يتمثل في الاستفادة من الغرب وعلومه وتجربته في النهوض الحضاري مع المحافظة على هويتنا والقيم الخاصة بنا، وجوهرها الدين الإسلامي بمبادئه وأحكامه^(١).

ويعد كل من رفاة الطهطاوي (١٢١٦ - ١٢٩٠هـ / ١٨٠١ - ١٨٧٣م)^(٢) وعلي مبارك (١٢٣٩ - ١٣١١هـ / ١٨٢٤ - ١٨٩٣م)، من الرواد الأوائل والمؤسسين لحركة النهضة الحديثة، حين قامت مصر بتجربة المجتمع العصري والدولة المتمدنة زمن محمد علي باشا (١١٨٣ - ١٢٦٥هـ / ١٧٦٩ - ١٨٤٩م)، فقد كان هذان الرجلان من أبرز أعلام البعثات التي سيرها محمد علي إلى أوروبا، فعاينا الحضارة الأوربية عن كثب، وعرفنا إيجابيات تلك الحضارة وسلبياتها، ثم عادا ليضع كل منهما تصوره لكيفية النهوض بالمجتمع الإسلامي، فوضع رفاة كتابه الشهير «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» سنة (١٨٣٤م)، وقد نص في مقدمته على أن الهدف من تأليفه إيقاظ سائر الشعوب الإسلامية^(٣)، وأخرج علي

(١) انظر: د. محمد عمارة: رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٨، وتظهر هذه المعاني في كتابات الأعلام الرواد لهذا الاتجاه كما ستوضح خلال السطور التالية.

(٢) هو رفاة بدوي الطهطاوي: ولد لأسرة مصرية، متواضعة وحفظ القرآن في وقت مبكر من عمره ثم التحق بالأزهر، ويعد من أشهر أساتذته الشيخ حسن العطار، سافر مع البعثة التي اتجهت إلى فرنسا في عهد محمد علي إماماً وواعظاً فاطلع هناك على الحضارة الغربية وأتقن الفرنسية، من أهم مؤلفاته: «تخليص الإبريز»، و«المرشد الأمين»، انظر. محمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، دار الفكر العربي ص ٣ وما بعدها.

(٣) انظر: رفاة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ضمن كتاب أصول الفكر =

مبارك إلى جانب كتبه العديدة التي ألفها في فن الهندسة روايته الشهيرة «عَلَمَ الدين» سنة (١٨٥٩م) التي ضمنها خلاصة تجربته ورؤيته الإصلاحية أيضاً^(١).

ثم وفد على مصر المصلح السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٥هـ / ١٨٣٨ - ١٨٩٧م)، فأيقظ عقول المصريين ونبههم إلى ضرورة التخلص من الاستعمار الغربي، وضرورة تخليص الشعوب الإسلامية من حالة الخمول التي ترقد فيها، ثم ظهر الشيخ محمد عبده بعد ذلك ليصبح من أبرز دعاة هذا الاتجاه، وقد ترك وراءه الكثير من التلاميذ أخلصوا لفكره وتابعوا مسيرته، كان من أبرزهم: الشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ محمد مصطفى المراغي (١٢٩٨ - ١٣٦٤هـ / ١٨٨١ - ١٩٤٥م)^(٢)، ومحمود شلتوت (١٣١٠ - ١٣٨٣هـ / ١٨٩٣ - ١٩٦٣م)^(٣) وغيرهم^(٤)، ويذكر الدكتور جميل صليبا أن من العوامل التي أدت إلى تطور الفكر الفلسفي في المائة سنة الأخيرة في البلدان العربية قيام بعض

= العربي عند الطهطاوي، ص ١٤٢. ود: محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي عند الطهطاوي، ص ١٣٤.

- (١) انظر: د. محمد عمارة، مقدمة الأعمال الكاملة لعلي المبارك، ١ / ١٠.
- (٢) عالم ديني مصري، ولد في بلدة المراغة والتحق بالأزهر ثم عين قاضياً عام ١٩٠٤ وفي عام ١٩٠٨ كان قاضياً لقضاة السودان. تولى رئاسة الأزهر مرتين فأصلح المحاكم الشرعية وعدل قوانينها في الوقف والوصية والميراث. انظر: الأعلام ٧ / ١٠٣.
- (٣) هو محمود شلتوت: فقيه مفسر مصري، ولد في منية بني منصور في البحيرة وتخرج في الأزهر سنة ١٩١٨م، كان داعية ومصلحاً، دعا إلى فتح باب الاجتهاد. من أعماله: «القرآن والمرأة»، و«هذا هو الإسلام»، و«القرآن والقتال»، و«الإسلام» و«التكافل الاجتماعي». انظر: الزركلي: الأعلام ٧ / ١٧٣.
- (٤) انظر: د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص ٦٣ - ٦٥. ود. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة: ١٧٩ - ١٨٠.

المفكرين بالدعوة إلى تحكيم العقل والوجدان في إصلاح حياة الإنسان، ويذكر مثلاً لذلك الشيخ محمد عبده في دعوته إلى اعتبار النظر العقلي أصلاً من أصول الدين؛ إذ جدد نداء العلماء في الدعوة إلى احترام العقل والاستناد إليه في فهم النصوص^(١).

وتعتبر هذه الحقبة من أهم الفترات التي تسارع فيها تطور الفكر عند المسلمين في العصر الحديث، بعد أن حاول الفكر الوافد بكل صوره وعبر جميع قنواته محاربة فكرنا الأصيل وطمس معالمه، وللرد على هذا الهجوم العنيف على الفكر الإسلامي بدأت تظهر على ألسنة علمائنا أفكار وأطروحات ورددود جديدة، تبين الأصول الإسلامية، وتردّ على الشبهات التي كان يثيرها ذلك الفكر الوافد، وتبحث عن أسباب تأخر العالم الإسلامي، وتحاول أن تضع أسس نهضة جديدة تتخطى عوامل الضعف التي ظهرت في العالم الإسلامي، فقد كان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مهتمين بالرد على الدعاوى التي ترد على ألسنة المستشرقين ومن سار في ركبهم، فوضع جمال الدين الأفغاني كتابه في الرد على الدهريين، وكتب محمد عبده «الإسلام والنصرانية»، كما نشر الشيخ محمد عبده كثيراً من المقالات في العروة الوثقى والمنار^(٢).

كما يمكن الإشارة في هذا المجال إلى الجهود التي بذلها الشيخ حسين الجسر (١٢٦١ - ١٣٢٧هـ / ١٨٤٥ - ١٩٠٩م)^(٣)، في الشام في مواجهته للفكر

(١) انظر: د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص ٦٣ - ٦٥. د. مصطفى

النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة: ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) انظر: د. محمد السيد الجليند، تيارات فكرية معاصرة: ١٧٣. وانظر: د. حمد بن صادق

الجمال، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، دار عالم الكتب، الرياض، ط ١، ١٩٩٤،

١/ ٢٣، وانظر: د. عبد الحميد مذكور: حركة الفكر في القرن العشرين، ص ١٢٨.

(٣) هو حسين بن محمد الجسر: ولد وتعلم في طرابلس الشام، ورحل إلى مصر فدخل =

المادي الوافد ممثلاً بالنظرية المادية النشوئية، فكانت مناقشته لهذه النظرية مناقشة علمية رصينة بعيدة عن الدفاع الإيديولوجي والمواقف المسبقة، وبصورة اضمحلت فيها مظاهر الرعب والوجل التي أثارها هذه الفلسفة لدى الكثير من المؤمنين في العصر الحديث^(١)، كما كرس الشيخ محمد جمال الدين القاسمي (١٢٨٣ - ١٣٣٢هـ / ١٨٦٦ - ١٩١٤م) جزءاً مهماً من كتابه الشهير «دلائل التوحيد» لمناقشة أدلة الماديين، مستفيداً في ذلك من الأدلة التقليدية المعروفة ومما أثبتته المكتشفات العلمية^(٢).

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى مجموعة من المفكرين الشوام الذين ارتحلوا إلى مصر، فطاب لهم المقام فيها، وممارسة نشاطاتهم بين أبنائها، ولقد كانت الرغبة في البعد عن قبضة العثمانيين والانخراط في الجو الثقافي المختلف الذي كانت تعيشه مصر في تلك الآونة هما الدافع الأساسي لهجرة هذا الفريق من الشوام، ولعل الشيخ عبد الرحمن الكواكبي يأتي في مقدمة هؤلاء المهاجرين،

= الأزهري، ثم عاد إلى طرابلس فكان أحد أعلام عصره، من كتبه: «الرسالة الحميدية»، و«الحصون الحميدية»، وله الكثير من الكتب ذات الطابع الأدبي. انظر: الزركلي: الأعلام ٢/ ٢٨.

(١) انظر: تقديم وتحقيق د. خالد زيادة للرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية، منشورات جروس برس، المكتبة الحديثة، طرابلس لبنان، ص ١٦ وما بعدها. وانظر الدراسة التحليلية التي أجراها الدكتور فهمي جدعان لموقف الشيخ الجسر من نظرية النشوء والارتقاء في كتابه أسس التقدم عند علماء الإسلام، دار الشروق عمان، ط ٣، ١٩٨٨، ص ٢٢٣ وما بعدها.

(٢) انظر: محمد جمال الدين القاسمي، دلائل التوحيد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ط ١ سنة ١٩٨٦، ص ٩٥ وما بعدها. وانظر: فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ٢٤٠.

كما يمكن الإشارة إلى الشيخ طاهر الجزائري، وعبد القادر المغربي^(١)، ورفيق العظم^(٢)، ومحمد كرد علي^(٣)، والشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥ م)

(١) هو عبد القادر بن مصطفى المغربي: ولد بمدينة اللاذقية السورية عام (١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م)، ونشأ في طرابلس الشام من شيوخه حسين العجر، وقد تأثر بحركة الإصلاح التي برزت في مصر، فهاجر إلى القاهرة في عام ١٩٠٥م قبيل وفاة محمد عبده، وانصرف إلى الصحافة فكتب في كبريات الصحف، عاد إلى طرابلس في عام ١٩٠٨ إثر إعلان الدستور العثماني فأصدر جريدة «البرهان» واشترك في تأسيس «الكلية الصلاحية» في القدس، ثم تولى تحرير جريدة الشرق بدمشق، كما تولى رئاسة المجمع العلمي العربي بدمشق والتدريس بالجامعة السورية على إثر إنشائها عام ١٩٢٣، وتشمل مؤلفات عبد القادر المغربي المنشورة كتاب: «الاشتقاق والتعريب» صدر عام ١٩٠٩، و«جمال الدين الأفغاني»، ويتضمن مذكرات شخصية للمؤلف، وله «تفسير سورة تبارك» سار فيه على نهج أستاذه محمد عبده في تفسير سورة عم. وله «الأخلاق والواجبات»، و«على هامش التفسير»، وقد توفي سنة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م في دمشق إثر إصابته بحادث سير في القاهرة. انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام: ٤/ ٤٧.

(٢) رفيق بن محمود بن خليل العظم، ولد بدمشق الشام سنة (١٨٨٢م) فارتحل وهو دون العاشرة إلى مصر مع زوج خالته سنة (١٨٩٢)، وبعد سنة عاد إلى دمشق بعد أن أصيب بالمرض بتأثير الجهد وكثرة المطالعة والسهر، وفي دمشق اهتم بمعايشة العلماء كالشيخ طاهر الجزائري والشيخ سليم البخاري ومحمد كرد علي وغيرهم، ثم سافر سنة (١٨٩٤) إلى القاهرة واستقر فيها بشكل نهائي، وقد ترك العظم عدة مؤلفات كان أولها كتاب البيان لأسباب التمدن والعمران، ثم توالى مؤلفاته بعد ذلك فألف رسالة في كيفية انتشار الأديان، وكتاب الدروس الحكمية، قرظه الإمام الشيخ محمد عبده، وقرر تدريسه في مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية. ثم ألف كتاب تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام، ووضع كتاب تراجم و«أشهر مشاهير الإسلام»، و«السوانح الفكرية في المباحث العلمية» و«الجامعة الإسلامية»، توفي رفيق العظم سنة (١٩٢٥م). انظر: عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ٤/ ١٧٠.

(٣) محمد كرد علي: مفكر وأديب سوري، ولد وتعلم في دمشق، اتخذ كرد علي من =

وغيرهم... (١).

وقد ركز هؤلاء العلماء جهودهم على ما تتضمنه الشريعة من قوة تقدمية، ومن أسس جديدة بأن تقيم الحياة الناهضة القوية، ومن اعتراف بمكانة العقل ودوره، ومن نزعة إلى التجديد الذي خفت صوته في العصور السابقة؛ نتيجة لسيادة بعض المفاهيم الخاطئة، مثل إغلاق باب الاجتهاد، وغلبة التقليد المذهبي، والتواكلية التي وقع فيها العالم الإسلامي، كما اهتم هؤلاء بالإصلاح الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والدعوة إلى العلم وخاصة للمرأة، والتفاعل مع الحضارات على نحو يكون فيه هذا التفاعل عامل قوة لذاتيتنا الحضارية المتميزة^(٢)، ولقد كان على هذا التيار أن يكافح على جبهتين: جبهة ضد المثقفين الليبراليين المفتونين بالأفكار الغربية، وجبهة ضد

= العمل الصحفي منبراً له، فتولى تحرير جريدة «الشام» الأسبوعية وكتب في المقتطف لمدة خمس سنوات، وعندما زار مصر ١٣١٩هـ / ١٩٠٦م فتولى تحرير جريدة الرائد المصري عشرة أشهر، ثم أنشأ مجلة «المقتبس»، وقام بتحرير جريدة «الظاهر» ثم بالتحرير في «المؤيد» اليوميين. عاد بعد الدستور العثماني سنة ١٩٠٨م إلى دمشق وتابع إصدار مجلة «المقتبس»، إلا أنه عاد إلى مصر ثانية واستأنف عمله فيها، وساهم في إنشاء مجمع اللغة العربية في دمشق عام ١٩١٩، وعين وزيراً للتعليم والمعارف في وزارة الملك فيصل ١٩٢٠. ترك العديد من المؤلفات التي أثرت المكتبة العربية، منها «خطط الشام» و«تراث الأجداد». انظر: الزركلي: الأعلام / ٦ - ٢٠٢ - ٢٠٣.

(١) انظر: د. توفيق الطويل، الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المائة عام الأخيرة، ٢٧٤.

(٢) انظر: د. عبد الحميد مدكور: حركة الفكر في القرن العشرين، ص ١٤٤. وانظر: محمد عمارة، مقدمته للأعمال الكاملة لمحمد عبده، دار الشروق الطبعة الأولى ١٩٩٣، ١٠ / ١ - ١١.

العلماء التقليديين من جهة أخرى^(١).

ثالثاً - الاتجاه التقليدي:

ويذكر هذا الفريق إلى جانب الفريقين السابق ذكرهما، ويمكن القول بأن رموز هذا الاتجاه لم يستطيعوا تفهم طبيعة تلك الفترة وخصوصيتها، كما أنهم لم يستطيعوا التفاعل مع معطياتها بشكل مقبول، فمالوا إلى التقليد واعتصموا بالتراث وتحصنوا بالمؤسسات الرسمية الموروثة، كما يمكن القول بأن رموز هذا الاتجاه لم يستطيعوا أن يجدوا فرقاً كبيراً بين الاتجاه التغريبي والاتجاه الإصلاحية، فوجهوا سهام انتقاداتهم إلى الفريقين معاً على أنهما معولاً هدم في فكر الأمة، فقد استعدى أبو الهدى الصيادي الدولة العثمانية على الكواكبي، وواجه الشيخ محمد عبده عداءً شديداً من علماء الأزهر بسبب صحبته لجمال الدين الأفغاني، وهورب رشيد رضا في دمشق فقفل راجعاً إلى مصر...

وبطبيعة الحال فقد عجز هؤلاء عن تحقيق بلورة مشروع حضاري لتحقيق نقلة نوعية بالمجتمع، إلا أن مما يحمد لهم تصديهم للفكر الوافد والحفاظ على هوية الأمة، وقد ظل أثر هذا الاتجاه محدوداً؛ نظراً لما يتسم به من الصرامة، التي نفر منها الكثيرون نتيجة لظروف تلك الحقبة^(٢).

ولما كانت القضايا الفكرية، كما أشرنا من قبل، لا تقع خارج الزمان والمكان، وتتسم بالحيوية والخصوبة والتجدد، فسوف نحاول في هذا البحث

(١) انظر: جليبر دولانو: تيار الإصلاح الديني في مصر، ترجمة حازم محي الدين، مجلة الملتقى، أكتوبر ١٩٩٩، ص ٣٦.

(٢) انظر: د. محمد عمارة، مقدمة الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ١/ ١٠. وانظر: د. مصطفى

رصد فكرة السببية لدى الاتجاه الإسلامي في العصر الحديث، وفق هذه المتغيرات السياسية والثقافية وفي ظل الرؤية العقدية .

* * *

ثانياً - دراسة تأصيلية في مصطلحات البحث :

لكل حقل من حقول المعرفة مجموعة من المفاهيم والمصطلحات تحمل دلالة خاصة ضمن ذلك الحقل، ولذا فإن الدراسة المنهجية لأي موضوع معرفي تفترض تحديد تلك المفاهيم والمصطلحات، ولما كان الدلالة الاصطلاحية للكلمة غالباً ترتبط بوجه ما بالمعنى اللغوي للكلمة ذاتها فإن الأمر يستدعي تناول المعنى اللغوي، وبيان وجه المناسبة بينه وبين ما استقر عليه الوضع الاصطلاحي .

وانطلاقاً مما سبق كان لابد من دراسة بعض المصطلحات الهامة، التي سيتكرر ورودها في نسيج هذه الدراسة، وسوف تكون هذه الدراسة أشبه ما يكون بدراسة موجزة، ولعل ذلك يجعل إدراك المعنى الاصطلاحي الخاص للكلمة، أكثر تحقّقاً من الدراسة المعجمية البحتة .

والمصطلحات التي سيتم دراستها هي :

أولاً: السبب والعلة .

ثانياً: السببية والمبادئ العقلية .

ثالثاً: الضرورة والاحتمال والمصادفة .

رابعاً: السنة الإلهية .

أولاً - السبب والعلة :

أ - السبب والعلة في اللغة :

السببية هي تلك العلاقة بين السبب والمُسَبَّب، وقد ذُكر أن السبب والعلة يطلقان على الترادف عند الفلاسفة على ما سيأتي، ولذا كان لا بد من بيان معنى كل منهما في اللغة والاصطلاح، لتجلية الفرق بينهما.

١ - السبب في اللغة: كل شيء يتوصل به إلى غيره وقد تسبب له، والجمع: أسباب، والله ﷻ مسبب الأسباب، والسبب: الحبل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَتْ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمَدُدْ سَبَبًا إِلَى السَّمَاءِ...﴾ [الحج: ١٥]^(١)، وقيل: السبب في الأصل هو الحبل، ثم استعير لكل شيء يتوصل به إلى أمر من الأمور، فقيل هذا سبب هذا وهذا مسبب عن هذا^(٢)، وقال التهانوي: «السَّبَب - بفتح السين والموحدة - في اللغة: الحبل، وفي العرف العام: هو كل شيء يتوصل به إلى المقصود»^(٣)، وقد أشار الزمخشري في أساسه: أن لفظ السبب يطلق على الحبل والطريق حقيقة وعلى الوصل مجازاً^(٤).

هذا وقد ذكر بعض العلماء أن السبب في اللغة: عبارة عما يحصل الحكم

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة سبب، ١ / ٤٥٨ - ٤٥٩.

(٢) أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير، المكتبة العلمية بيروت، ١ / ٢٦٢.

(٣) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، شركة الخياط للكتب والنشر، بيروت لبنان، ٣ / ٩٢٦.

(٤) انظر: الزمخشري: أساس البلاغة، دار الفكر بيروت لبنان د. ط، د. ت، ص ٢٨٢.

عنده لا به^(١)، ولكنني لم أقع عليه في المعاجم اللغوية.

ومن خلال التتبع لكلمة سبب في القرآن الكريم، نجد أنها وردت في خمسة مواضع، مفردة ومجموعة ومضافة، سأذكر هذه المواضع مع بيان ما ورد في معناها.

الموضع الأول: في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْكُذَّابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ [البقرة: ١٦٦].

وفُسرَت «الأسباب» في هذه الآية الكريمة، بالصلات التي كانت بين الأتباع والمتبوعين في الدنيا من الأنساب وغيرها، يقول الإمام الرازي في بيان معنى هذه الآية: وتقطعت بهم الأسباب أي «لم يجدوا إلى تخلص أنفسهم وأتباعهم سبباً، والآيس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل به وبأوليائه من البلاء يوصف بأنه تقطعت به الأسباب»^(٢)، وهذه الأسباب هي الروابط والشائج التي كانت بينهم في الدنيا من الاتفاق على دين واحد ومن رحم وغيره^(٣).

الموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَايَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٤-٨٥]، وقد ورد في معنى السبب في هذه الآيات الكريمة،

(١) ذكر ذلك الإمام الزركشي، البحر المحيط، ١/٣٠٦.

(٢) فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب دار الفكر، الطبعة الثالثة، دار الفكر ١٩٨٥، ٦/٢٣٣.

(٣) انظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي طبعة عام ١٩٨٦، ١/٢١٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن الطبعة الثانية دار الشعب، القاهرة ١٣٧٢م: ٢/٢٠٦.

أنه الطريق الموصل إلى المقصود من علم أو قدرة أو آله، وقد ذكر الإمام الرازي أن معنى قوله تعالى: ﴿وَعَائِنَتُهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٤]، أي: أعطيناه من كل شيء من الأمور التي يتوصل بها إلى تحصيل ذلك الشيء، فإذا أراد شيئاً اتبع سبباً يوصله إليه^(١).

الموضع الثالث: قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَتْ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُدْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ﴾ [الحج: ١٥]، ذكر المفسرون في معنى السبب في هذا الموضع أقوالاً: منها: الحبل، ومنها: الحيلة التي يتوصل بها إلى المطلوب، أي: من كان يظن أن لن ينصر الله محمداً ﷺ فليطلب حيلة يصل بها إلى السماء ثم ليقطع النصر إن استطاع ذلك^(٢).

الموضع الرابع: قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرَوْا فِي الْأَسْبَابِ﴾ [ص: ١٠]. وردت لفظة سبب في هذه الآية الكريمة مجموعة، وقد جاء في تفسيرها عدة معان: منها أن أبواب السماء، أو أنها السماوات نفسها، أو الوسيلة التي ترتقى بها إلى السماء من حبل ونحوه^(٣)، يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية: «فليصعدوا في المعارج والطرق التي يتوصل بها إلى العرش؛ حتى يستولوا عليه ويدبروا أمر العالم وملكوت الله، وينزلوا الوحي

(١) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٧٤٣/٢، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٤٨/١١، الرازي: مفاتيح الغيب، ١٦٦/١٢.

(٢) انظر: الزمخشري: الكشاف: ١٤٧/٣، الرازي مفاتيح الغيب، ١٧/٢٣، الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٢٧/١٧.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ١٨٢/٢٦، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٥٣/١٥، الألوسي: روح المعاني: ١٦٩/٢٣.

على من يختارون»^(١).

الموضع الخامس: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنُنَ ابْنُ لِي صَرَمًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ۝ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى . . .﴾ [غافر ٣٦ - ٣٧]، ذكر المفسرون أن المراد بالأسباب في هاتين الآيتين الكريمتين، طرق السماء وأبوابها، وما يؤدي إليها، يقول الرازي: «المراد بأسباب السماوات طرقها وأبوابها وما يؤدي إليها، وكل ما أدرك إلى شيء فهو سبب»^(٢).

من استقراء ما سبق أجد أن السبب فسر في المواضع التي ورد بها مفرداً أو جمعاً - بمعنى الوسيلة التي يتوصل بها إلى المقصود أو الحبل.

٢ - العلة في اللغة: ذكرت قواميس اللغة للغة معاني كثيرة، فالعلة: هي المرض؛ إذ يقال: علَّ الرجل يَعِلُّ فهو عليل، واعتلَّ، أي: مَرِضَ، وقد قيل: إن العلة هي اسم لعارض يتغير بحلولة وصف المحل، ومنه سمي المرض علة؛ لأنه بحلولة يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف^(٣)، وقد ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الجمعة واجبة إلا على ما ملكت أيمانكم أو ذي علة»^(٤).

(١) الزمخشري: الكشاف، ٤ / ٧٤.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٧ / ٦٧، وانظر: الزمخشري، الكشاف ٤ / ١٦٧، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٥ / ٣١٤.

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب: مادة علل. ١١ / ٤٦٧ - ٤٧٠. ومحمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ١٩٩٥م، ص ١٨٩. وأبو البقاء الكفوي: الكليات طبعة قديمة بدون بيانات، ص ٣٥١.

(٤) علي بن أبي بكر الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي. ١٤٠٧هـ، ٢ / ١٧٠.

كما تأتي بمعنى ما يشغل المرء عن مقصوده الأول، يقال: عَلَّلَهُ بطعام وحديث ونحوهما، أي: شغله بهما، وتَعَلَّلَ به، أي: تلهى به، والعلة: الحدث يشغل صاحبه عن حاجته كأن. تلك العلة صارت شغلاً ثانياً منعه عن شغله الأول، وهذا علة لهذا، أي: سبب^(١).

يتبين مما سبق أن العلة في اللغة تطلق على ما يظن له أثر في محله، فالعلة المرض لأثرها في محلها، وعلل نفسه بالحديث، أي: شغل نفسه به.

فالسبب مغاير للعلة، فهو يرد بمعنى الوسيلة التي يتوصل بها إلى المقصود، سواء أكان بينه وبين ما تسبب إليه مناسبة أم لا، أما العلة: فتوحي بوجود مناسبة بينها وبين معلولها، كما أن السبب يكون خارجاً عن ماهية المسبب، وذلك بخلاف العلة التي تكون لصيقة به.

ب - السبب والعلة في الاصطلاح:

١ - في اصطلاح الفلاسفة:

السبب: هو ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته أو في وجوده، وذلك الشيء يسمى مُسَبِّباً وترادفه العلة^(٢). يقول أبو البقاء: «والسبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر، وكذا المُسَبَّب والمعلول فإنهما يطلقان عندهما على ما يحتاج إلى شيء آخر، ولكن أصحاب علم المعاني يطلقون العلة على ما يوجد شيئاً والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل، والحكماء يقولون للأول العلة الفاعلية، وللثاني العلة الغائية»^(٣).

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة علل. ١١/٤٦٧ - ٤٧٠.

(٢) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون: ٣/٩٢٦.

(٣) أبو البقاء: الكليات ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

كما يمكن أن يفرق بينهما من وجه آخر، هو: أن السبب ما يفضي إلى الشيء بالجملة، بينما يراد بالعلة ما يفضي إلى الشيء مع التأثير والمناسبة^(١)، وبهذا يكون بينهما عموم وخصوص، فكل علة سبب ولكن ليس كل سبب علة.

ويوضح الدكتور الجابري الفرق بين معنى كل من العلة والسبب، بأن العلة وصف في الشيء مؤثر فيه نوعاً من التأثير، في حين أن السبب هو مجرد واسطة أو رابطة بين شيئين ولا تأثير له، ورغم ذلك فقد جرى على ألسنة الفقهاء والمتكلمين والنحاة استعمال العلة بمعنى السبب والسبب بمعنى العلة، سواء في الاستعمال اللغوي أو في الاستعمال الاصطلاحي، وإن كان هذا غير مقبول في الحقل الفلسفي إلا عندما يفضيان إلى تأثير، وفي هذه الحالة يستعمل لفظ علة في معنى السبب وليس العكس^(٢).

وقد ذكر الدكتور صليبا في معجمه الفلسفي، أن للسبب معاني هي:

أ - العامل في وجود الشيء، ويطلق على كل حالة شعورية كانت أو غير شعورية تؤثر في حدوث الفعل الإرادي، وهو قسمان: عقلي وانفعالي، يُسمى الأول باعثاً والثاني دافعاً.

ب - المبدأ الذي يفسر الشيء تفسيراً نظرياً، وهو ما يتوصل به إلى غيره، وهو ما يحتاجه الشيء في ماهيته أو في وجوده.

ج - والسبب عند علماء الأخلاق ما يفضي إلى الفعل ويبرره، وهو مرادف

(١) انظر: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب ١٩٩٤م - ١٤١٤هـ، ٩٦/٢.

(٢) د. محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة بيروت ١٩٩٦م: ص ١٩٧.

للحق، تقول: فلان يبغضني بغير سبب، أي: بغير حق.

والسببية هي تلك العلاقة بين السبب والمُسَبَّب، أي: الصلة بين حادثتين مطردتين بانتظام، أما هل هذه الصلة صلة تأثير وتسبب، أو أنها لا تعدو مجرد اقتران مطرد دون وجود ما لا تدركه الحواس؟ فهذا موطن خلاف فيها^(١).

٢ - في اصطلاح الأصوليين:

أصل الكلام في الأسباب وأثرها في مسبباتها كلامي، ثم تناولها العلماء بعد ذلك من وجهة أصولية^(٢). وقد تناول علماء أصول الفقه تعريف السبب عند كلامهم عن أقسام الخطاب الوضعي، والعلة في مبحث القياس^(٣).

هذا وقد تعددت عبارات الأصوليين في تعريف السبب، وقد ذكر الأشاعرة من الأصوليين أن للسبب من الوجهة الأصولية تعريفين اثنين:

(١) انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بإشراف د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ١٦٧، د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي: ١/٦٤٩، وانظر: د. عبد الرحمن الزبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨١، ص ٥٤٠.

(٢) انظر: د. محمد العروسي عبد القادر: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وعلم الكلام، دار حافظ للنشر والتوزيع السعودية جدة ص ١٧٩.

(٣) خطاب الوضع: هو ما استفيد بواسطة نصب الشارع علماً معرفاً لحكمه؛ لتعذر معرفة خطابه في كل حال. ومعناه: أن الشارع وضع - أي: شرع - أموراً سميت أسباباً وشروطاً وموانع، فالأحكام توجد بوجود الأسباب والشروط وتنتفي بوجود الموانع وانتفاء الأسباب والشروط، ثم إن الشرع بوضع هذه الأمور أخبرنا بوجود أحكامه وانتفائها. انظر: عبد القادر بن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ، مؤسسة الرسالة بيروت ١٥٨.

الأول: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل السمع على كونه معرفاً للحكم الشرعي، كجعل دلوك الشمس معرفاً لوجوب الصلاة.

الثاني: هو الموجب لا لذاته، ولكن بجعل الشرع إياه موجباً، وهو اختيار الغزالي^(١).

أما أصوليو المعتزلة فيقولون في تعريف السبب هو: الموجب لذاته ولا يتوقف على جعل جاعل^(٢).

أما العلة فقد ذكر أهل السنة تعريفات لها تقارب تعريفاتهم للسبب منها: أن العلة هي المعرف للحكم^(٣)، أي: الوصف المعرف للحكم الشرعي. كما ذكر أن العلة هي الوصف المؤثر في الأحكام، بجعل الشارع لا لذاته^(٤)...

(١) هو حجة الإسلام، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، تفقه في بلده ثم تحول إلى نيسابور ولازم إمام الحرمين فبرع في الفقه في مدة ومهر في الكلام، ولاه النظام التدريس في المدرسة النظامية، زار دمشق وألف فيها بعض الكتب منها الإحياء، ثم عاد بعد ذلك إلى بلده وانقطع لطلب العلم توفي سنة ٥٠٥هـ. انظر: محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة التاسعة ١٤١٣هـ، ١٩ / ٣٢٣.

(٢) محمد بن عبدالله الزركشي: البحر المحيط، دار الصحوة للطباعة والنشر، بالگردقة، بدون بيانات أخرى، ١ / ٣٠٦، وعلي ابن عبد الكافي السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ / ١ - ٦٤ - ٦٥.

(٣) جمال الدين الأسنوي: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للبيضاوي، دار عالم الكتب دط/ دت، ٤ / ٥٦، والسبكي: الإبهاج: ٣ / ٣٩، ٤٠.

(٤) الأسنوي: نهاية السؤل: ٤ / ٥٤.

وقد عرفت تعريفاً آخر، وهو أنها الباعث على الحكم^(١)، وهو يرادف العلة الغائية عند الفلاسفة.

أما أهل الأصول من المعتزلة، فالعلة عندهم هي: وصف ذاتي لا تتوقف على جعل جاعل إذ إنها مؤثرة بذاتها^(٢)، وبعبارة أبي الحسين البصري من المعتزلة «العلة هي ما أثرت حكماً شرعياً»^(٣). ويذكر القاضي عبد الجبار أن هناك طريقتين لمعرفة العلة الشرعية إذ يقول: «أما العلة الشرعية فتأثيرها أن يعلم بالدليل أو الأمانة أن الحكم بها يتعلق، أو أن الحكم بها أولى من غيرها فتوصف بذلك»^(٤).

يلاحظ مما سبق، أن آراء أهل الأصول من الأشاعرة والمعتزلة متسق كل منها مع روح المذهب المنتمي إليه، فقد اتفقت عبارة أهل السنة، على أن السبب ليس موجباً للحكم لذاته أو لصفة ذاتية، إنما هو معرفٌ للحكم الشرعي المعرفٌ وعليه الأكثرون، فهو موجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية فيه، ولكن بجعل الشرع إياه موجباً، وذلك متفق مع روح المذهب الأشعري، القائل بنفي التعليل، سواء في الناحية الطبيعية أو الشرعية، وأثبتوه في العلوم العقلية الصورية.

أما المعتزلة فقد قالوا بكونه مؤثراً، ويستند تعريفهم إلى روح المذهب

(١) السابق: ٤ / ٥٥.

(٢) انظر: الزركشي: البحر المحيط: ٥ / ١٤٤.

(٣) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه: طبعة المعهد العلمي الفرنسي بدمشق، ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م / ٢ / ٧٠٤.

(٤) القاضي عبد الجبار: المغني، الجزء السابع عشر، تحقيق أمين الخولي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، ص ٣٣٠.

المعتزلي الكلامي وهو فكرة التحسين والتقيح العقليين، فالحكم يتبع المصلحة أو المفسدة على اعتبار أن الشيء حسن في ذاته أو قبيح في ذاته، وعلى هذا الأساس اعترف المعتزلة بالعلية في جانبها المنطقي والشرعي والطبيعي^(١).

فالقوانين الطبيعية والأحكام الفقهية وليدا الحرية المطلقة لله سبحانه وتعالى عند الأشاعرة، والعقل لا يمكن أن يعللها، فعلم الطبيعة هو علم التشريع الإلهي في الكون، مثلما الأحكام هي علم التشريع الإلهي في المجتمع، وإذا كان علم أصول الفقه يعمم الأحكام النصية بأدواته الخاصة لتشمل الوقائع والأشياء غير المنصوص على حكمها عن طريق الاجتهاد، فإن المنهج الطبيعي القائم على تجارب العادة هو الذي سوف يسمح بتقنين الطبيعة وتقييد مجراها وتعميم أحكامها بالنسبة للحوادث المقبلة إلى حد ما^(٢)، يقول الجويني (٤٧٨هـ): «العلل الشرعية لا تجري مجرى المعقولات فإن الأحكام العقلية تستند إلى صفات الأنفس والذوات، والعلل الشرعية مستندها النصب وليست هي مقتضية معلولاتها لأنفسها، وإذا كان انتصابها عللاً راجعة إلى نصب ناصب إياها أعلاماً، فلا يمتنع تقدير حكمين كل واحد منهما علم على الثاني مشعر بوقوعه ثم وقوعه مسألة»^(٣).

ويعبر الغزالي (٥٠٥هـ) عن ذلك بقوله: «اعلم أنه لما تعذر على الخلق

(١) انظر: علي سامي النشار مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة بيروت الطبعة الثالثة، ١٩٨٤، ص ١١٥.

(٢) أبو يعرب المرزوقي، السببية بين الغزالي وابن رشد، دار بو سلامة تونس ص ٧٧.

(٣) الجويني البرهان في أصول الفقه، تحقيق، د. عبد العظيم محمود الديب، الطبعة الرابعة

معرفة خطاب الله تعالى في كل حال - لاسيما بعد انقطاع الوحي - أظهر الله سبحانه وتعالى خطابه لخلقه بأمر محسوسة نصبها أسباباً لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها» ثم ذكر أن نصب الأسباب أسباباً للأحكام أيضاً حكم من الشرع، فله تعالى في الزاني حكمان: أحدهما: وجوب الحد عليه، والثاني: نصب الزنا سبباً للوجوب في حقه؛ لأن الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية، وإنما صار موجباً بجعل الشارع إياه موجباً، فهو نوع من الحكم^(١).

وقد تناول الفقهاء هذه القضية عند دراستهم للأحكام الشرعية من جهة كونها معللة أو غير معللة، فذهب جمهور الحنفية إلى أن للأحكام أسباباً تضاف إليها، أما جمهور الشافعية فقد نقل عنهم التفريق بين العبادات وغيرها، فالعبادات لا يضاف وجوبها إلا إلى خطاب الشارع، أما العقوبات وحقوق العباد فلها أسباب يضاف وجوبها إليها، لأنها حاصلة بكسب العبد، وبناءً على هذا جوزوا إضافة العبادات المالية إلى أسباب أيضاً. وكلا الفريقين يعتقد أن الموجب في الحقيقة والشارع للأحكام هو الله تعالى دون الأسباب^(٢). يقول الأمدي^(٣) في هذا: «وإذا أطلق على السبب أنه موجب للحكم، فليس معناه أنه

(١) الإمام الغزالي: المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ، ص ٧٤ - ٧٥.

(٢) انظر: الزركشي: البحر المحيط: ١ / ٣٠٨، وانظر: علي سامي النشار مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ١١٦.

(٣) هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم سيف الدين الملقب بأبي الحسن ولد في حوالي سنة ٥٥٠هـ، وينسب إلى آمد فيما يعرف الآن بديار بكر، وقضى فيها أعوامه الأولى وتعلم فيها مبادئ العلوم، فدرس الفقه والحديث على أشهر علمائها، ثم انتقل إلى =

يوجبه لذاته وصفة نفسه، وإلا كان موجباً له قبل ورود الشرع، وإنما معناه أنه معرف للحكم»^(١).

هذا ويطلق الفقهاء السبب على أربعة أشياء:

أ- في مقابلة المباشرة: فيقال: إن حافر البئر مع المردي فيه صاحب سبب والمردي صاحب علة، فإن الهلاك حصل بالتردية لكن عند وجود السبب.

ب- علة العلة: كما في الرمي سبب للقتل من حيث إنه سبب للعلة فالموت لم يحصل بمجرد الرمي بل بالواسطة، فأشبه ما لا يحصل الحكم إلا به.

ج- ذات العلة بدون شرطها: كقولهم: الكفارة تجب باليمين دون الحنث، فاليمين هو السبب سواء وجد الحنث أم لم يوجد، وكقولهم: الزكاة تجب بالحوال فإن ملك النصاب هو السبب سواء وجد الحوال الذي هو شرط وجوب الزكاة أم لم يوجد. ويريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم إليه ويقابلونه بالمحل والشرط فيقولون: ملك النصاب سبب والحوال شرط.

د- الموجب: والسبب بهذا الإطلاق يكون بمعنى العلة الشرعية. والعلل

= «الشام»، واهتم هناك بالعلوم العقلية - كعلم المنطق - وحفظ الكثير منها وبرع فيها، حتى أصبح أحفظ أهل زمانه لهذه العلوم، وأكثرهم معرفة بأصول الفقه. ثم انتقل بعد ذلك إلى «القاهرة»، وقام بالتدريس بها حتى ذاع صيته واشتهر بين الناس، وتوفي «أبو الحسن» بدمشق سنة ٦٣١ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء: ٢٢ / ٣٦٤، وانظر: أستاذنا الدكتور حسن الشافعي: الأمدي وآراؤه الكلامية دار السلام، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ٢٧ وما بعدها.

(١) علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. سيد الجميلي دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ، ١ / ١٧٣.

الشرعية فيها معنى العلامات المظهرة فشابهت الأسباب من هذا الوجه^(١).
ومما ينبغي الإشارة إليه أن العلة من الوجهة الأصولية أخص من السبب؛
فإن السبب هو ما يوجد الحكم عنده لا به، سواء أكان مناسباً للحكم أم لم يكن
كذلك، أما العلة فتشمل فقط ما ظهرت مناسبته للحكم^(٢).

ج - أقسام السبب:

تعدد الاعتبارات التي تحدد أقسام السبب بناء على النظر إليها، فمن جهة
تأثيري المُسبَّب من السبب، فهو إما تام وهو الذي يوجد المُسبَّب بوجوده، وغير
تام، وهو الذي يتوقف وجود المُسبَّب عليه، لكن لا يوجد بوجوده وحده^(٣).
ثم إن هذا السبب باعتبار دخوله في الشيء، إما داخل في ماهية الشيء أو
غير داخل، فالداخل في ماهية الشيء إما أن يكون مادياً وهو ما يكون معه الشيء
بالقوة، أو صورياً وهو ما يكون معه الشيء بالفعل، وغير الداخل إما أن يكون
فاعلياً وهو ما يؤثر في وجود المُسبَّب، وإما غائياً وهو ما كان وراء فاعلية فاعله.
ثم إن كان تأتي المُسبَّب من السبب دائماً أو أكثرياً سمي السبب سبباً ذاتياً
والمُسبَّب غاية ذاتية، وإن كان التأتّي مساوياً أو أقلياً سمي السبب سبباً أقلياً أو
اتفاقياً^(٤).

(١) انظر: الموسوعة الفقهية: الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، مطابع دار الصفة مصر،
مادة سبب والغزالي، المستصفي: ٧٥.

(٢) انظر: د. وهبة الزحيلي: أصول الفقه، مطبوعات جامعة دمشق، ١/ ٩٦.

(٣) علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، تحقيق إبراهيم الإبياري، الطبعة الأولى
١٤٠٥هـ، ص ١٥٤.

(٤) انظر: التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون: ٣/ ٩٢٦ - ٩٢٧، وانظر: د. جميل
صليبا: المعجم الفلسفي: ١/ ٦٤٧.

إذن، فالسبب قد يكون مادياً، وقد يكون صورياً، وقد يكون فاعلياً، وقد يكون غائياً. وما قيل في أقسام السبب يقال في العلة؛ إذ هما بمعنى واحد عند الحكماء، على ما مر، فلا داع للتكرار. وهذا هو تقسيم أرسطو للعلة، وقد تابعه الفلاسفة المسلمون وفلاسفة العصور الوسطى في ذلك^(١).

ثانياً - السببية والمبادئ العقلية:

عند البحث في المعاجم الفلسفية، نجد أن السببية تصنف ضمن المبادئ الأولية في العقل، فما المقصود بالمبادئ العقلية؟ وهل السببية مبدأ عقلي؟

المبدأ مصدر ميمي من البدء وجمعه مبادئ، ويطلق على السبب مادياً كان أو صورياً أو غائياً، ومبدأ الشيء مادته التي يتكون منها، فالنواة مبدأ النخل، والحروف مبادئ الكلام، ولكل علم مبادئ ومسائل، والمبادئ هي التي تتوقف عليها مسائل العلم، وهي المقدمات التي تنتهي الأدلة والحجج إليها من الضروريات والمسلمات، وهي التي لا تحتاج إلى البرهان، بخلاف المسائل فإنها تحتاج إلى إثبات بالبرهان القاطع^(٢).

وتتمثل المبادئ التي فطر العقل عليها في تلك الأحكام الكلية، مثل: الكل أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. وقد حاول بعض الفلاسفة حصرها فجعلوها أربعة تنبثق منها أو تقوم عليها المبادئ الأخرى، وهي:

١ - مبدأ الهوية: الذي يقتضي بأن ما هو هو، وما ليس هو ليس هو، أي الشيء لا يكون غيره.

(١) انظر: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي: ٩٦/٢.

(٢) انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي: ٣٢٠/٢، ٣٢١، الجرجاني: التعريفات: ٢٥٢.

٢ - مبدأ عدم التناقض: الذي يقتضي أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون وألا يكون معاً. وهذا المبدأ من أهم المبادئ العقلية وجوهر الفكر المنطقي بحيث لا يمكن التيقن من صحة أمر معرفي بدون الارتكان إليه.

٣ - مبدأ نفي الثالث: (الثالث المرفوع) الذي يقتضي أن شيئاً ما إما هو (أ) أو لا (أ) ولا وسط بينهما، فالعدد إما زوج وإما فرد ولا يمكن إلا أن يكون أحدهما.

والمبدأ الثاني والثالث مرتبطان؛ لأن مقتضى الثاني أن النقيضين لا يكونان معاً، ومقتضى الثالث أنهما لا يرتفعان معاً.

٤ - مبدأ العلية أو مبدأ السببية: ومقتضاه أنه لا يمكن أن يحدث شيء دون أن يكون هناك سبب أو علة محددة تصلح تفسيراً لحدوثه، وتكون هذه العلة كافية إذا كانت قادرة على التفسير الحقيقي الكامل لذلك الحدث^(١).

فقد ذهب المثاليون إلى أن النفس لا بد أن تكون مزودة فطرياً بمجموعة من المبادئ والمعارف الأولية، ولا يصح أن تكون هذه المعارف راجعة إلى العالم الخارجي ومكتسبة منه؛ بل لا بد أن تكون فطرية في النفس وترجع إليها كل معرفة مكتسبة، فالإنسان يولد وفي فطرته مبادئ أولية تقام عليها بعد ذلك كل المعرفة البشرية في كل مجالاتها: في الطبيعة والرياضة وما وراء الطبيعة، وأنها تمثل جوهر العقل التي إذا فقدتها فقد قيمته، وهذه الروابط الصورية بين فكرة وفكرة تسمى في صطلح الفلاسفة روابط ضرورية، وهم يعنون بهذه

(١) انظر: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ٢/ ٣١٦-٣١٧، محمد باقر الصدر: فلسفتنا:

الضرورة أنها ليست من اختيار الإنسان، ولا هي من حصيلة التجربة، بحيث يكسبها فرد من الناس، ولا يكسبها آخر، إذن فالأمر مرهون هنا بالفطرة الأولية، والعلاقة هنا بين فكرة وأخرى علاقة «ضرورية الصدق»^(١).

بينما نجد المدرسة الواقعية أو التجريبية أنكرت فطرية هذه الأفكار وأوليتها بمعنى أنها مخلوقة مع الإنسان ومفطورة في النفس البشرية، وهي بهذا لا تنكر وجود معارف على ضوئها يفهم العالم الخارجي، وتقوم التجربة، ولكنها تنكر أن يكون العقل بفطرته مصدراً لهذه الأفكار سواء في مجال التصور أو التصديق، وإنما الحس أو التجربة هو المصدر الرئيسي لهذه الأفكار، فالإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء خالية من كل معرفة فطرية، واتصاله بالعالم الخارجي هو الذي يهيئ له فرصة انعكاس هذا الواقع على ذهنه عن طريق الإحساس.

هذا ولم يكن القول بأن السببية أو العلية من المبادئ العقلية الأولية في جميع العلوم موضع تسليم من قبل الأشاعرة، فقد فرّقوا بين العلوم الصورية التي تعتمد على الصدق الداخلي، وبين العلوم الأخرى التي مدارها على التجربة والاستقراء، فبينما أثبتوه في الأولى نفوا ضرورته في الثانية، وهذا يسجل تميزاً وتفرداً عن كلا الفريقين. ويتضح لنا رأي هذا التفريق إذا استعرضنا تقسيم

(١) انظر: د. محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي: مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الرابعة بيروت ١٩٩٨، ص ٢١. وانظر: د عبد الرحمن الزبيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص ٤٣٦، ٥٣٩. وانظر: د. راجح الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة الحديثة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ص ٢٦٧ - ٢٦٨، وانظر: زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول: الطبعة الخامسة ١٩٩٣، ص ٣٥٩.

الغزالي للمعارف، إذ نجده يقسمها إلى سبعة أقسام هي:

١ - الأوليات: وهي العقلية المحضة، وهي التي يفضي إليها العقل دون الاستعانة بالحس، ومثالها: علم الإنسان بوجود نفسه، وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الاثنين أكثر من الواحد. وهذه توجد في العقل منذ وجوده حتى ليظن العاقل أنه لم يزل عالماً بها.

٢ - المشاهدات الباطنة: وهي أمور لا تعرف بواسطة الحواس الخمس، ومثالها: علم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وجميع الأحوال الباطنة، وهذه لا ترتبط معرفتها بالحواس ولا هي عقلية، بل البهيمية تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل وكذا الصبي، والأوليات لا تكون للبهائم ولا للصبيان.

٣ - المحسوسات الظاهرة: وهي الأمور التي تتصل بالحواس الخمس، كعرفة الألوان والحجوم وغيرها، كالعلم بأن الثلج أبيض، والقمر مستدير، والشمس مستنيرة، وهذه العلوم من الممكن التعرض للغلط فيها.

٤ - التجريبيات: وقد يعبر عنها باطراد العادات، وذلك مثل الحكم بأن النار محرقة، والخبز مشبع، والحجر هاو إلى أسفل، والنار صاعدة إلى فوق، والخمر مسكر، وغير ذلك. ويبين الغزالي أن هذه المرتبة غير مرتبة المحسوسات وتأتي بعدها؛ فإن مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوي إلى الأرض، أما الحكم بأن كل حجر هاو فهذه قضية عامة، وليس للحس حكم إلا في القضية التي تتصل بالحس بشكل مباشر، فمن تألم له موضع فصب عليه مائعا فزال ألمه لم يحصل له العلم بأنه المزبل؛ إذ يحتمل أن زواله بالاتفاق، فإذا تكررت كثير

في أحوال مختلفة، انغرس في النفس يقين وعلم بأنه المؤثر، كما حصل بأن الاصطلاء بالنار مزيل للبرد، والخبز مزيل لألم الجوع.

٥ - المتواترات: وهي الأخبار التي عم النقل فيها وشاع، كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي وبعده الصلوات الخمس، وهي أمور تقع وراء المحسوس؛ إذ ليس للحس إلا أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة، وأما الحكم بصدقه فهو للعقل، وآلة المتواترات السمع ولكن يشترط الإفاضة والشيوع.

٦ - الوهميات: وهي الاعتقادات البين خطؤها، مثل: أن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته، وأن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال، وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل.

٧ - المشهورات: وهي آراء محمودة يوجب التصديق بها إما شهادة الكل أو الأكثر أو شهادة جماهير الأفاضل، كقولك: الكذب قبيح، وإيلام البريء قبيح، وكفران النعم قبيح، وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن. وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة^(١).

ويؤكد الإيجي^(٢) على ضرورة مبدأ السببية في العلوم الصورية فيقول: «تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري حاصل بلا اكتساب؛ فإن كل أحد احتياجه

(١) الإمام الغزالي: المستصفى، ٣٦-٣٨.

(٢) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار المشهور بعضد الدين الإيجي من أهل «إيج» بفارس، ولي القضاء، ومن تلامذته: الشيخ شمس الدين الكرمانى، وسيف الدين الأبهري، والتفتازاني. وله تصانيف جمّة كثيرة الفوائد منها: «المواقف»، و«جواهر الكلام»، و«شرح مختصر ابن الحاجب» في أصول الفقه، و«أشرف التواريخ»، و«المدخل» في علم المعاني والبيان والبديع، توفي سنة ٧٥٦هـ. انظر: الزركلي: الأعلام ٣/ ٢٩٥.

إلى أمور واستغناؤه عن أمور، والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقاً أولى بأن يكون ضرورياً، فالمحتاج إليه في وجود شيء يسمى علة له وذلك الشيء، المحتاج يسمى معلولاً^(١). في حين نجد أن ابن رشد لا يفرق بين السببية في العلوم الصورية وتلك التي تدعى في العلوم الطبيعية؛ إذ يقول عن السببية الطبيعية: «وصناعة المنطق تضع وضعاً أنّ هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، ورفع هذه الأسباب مبطل للعلم ورافع له؛ إذ يلزم ألا يكون هاهنا برهان ولا حد»^(٢).

إذن فكون السببية مبدأ منطقيّاً في العلوم الصورية لم يكن موضع نزاع بين الأشاعرة وغيرهم، من الفلاسفة، وإنما تعميم هذا المبدأ ليشمل العلوم الطبيعية فذلك هو موضع الخلاف. وبهذا يتضح لنا الخطأ الذي وقع فيه بعض الكتاب، حين فهموا من إنكار الأشاعرة للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات إنكار الضرورة المنطقية بين العلة والمعلول^(٣)، ولعل فيما سبق بياناً واضحاً على هذه القضية.

ثالثاً - الضرورة والاحتمال والمصادفة:

الضرورة - في اللغة - : اسم مصدر من الاضطرار، والاضطرار: الاحتياج

(١) عضد الدين الإيجي: المواقف: دار الجيل بيروت ١٩٩٧ ط١ تحقيق عبد الرحمن عميرة ٤٢٢ / ١.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف ط٢، ١٩٦٧. ٧٨٧ / ٢. وانظر: د. محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، دار النهضة بيروت، طبعة عام ١٩٨٩، ص١٩٧.

(٣) ذهب إلى هذا الدكتور محمود زيدان، في كتابه: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، ص١٩٠.

إلى الشيء، واضطر إلى الشيء: ألجئ إليه^(١)، وهي مشتقة من الضرر وهو النازل الذي لا مدفع له^(٢).

إذن فالضرورة هي الحاجة والمشقة التي لا تندفع، وهي ما لا بد أن يحدث في ظروف معينة. وهي بهذا المعنى تكون مرادفة للحتمية؛ إذ الحتمية عبارة عن مجموعة شروط محددة بشكل تحديداً مطلقاً، سواء في الكائنات الحية أو في الجماد، فالظاهرة لا تحدث إلا إذا توفرت هذه الشروط، بل إنها عندئذ لا بد أن تحدث. وإذن فمن المستحيل أن تحدث ظاهرة إذا لم تتوفر هذه الشروط، كما أنه من المستحيل ألا تنتج إذا ما توفرت، وهذه الاستحالة تسمى بالضرورة^(٣). ومما يؤكد الترادف بين الحتمية والسببية أن الموسوعة البريطانية تحيل الضرورة إلى مقولة أخرى هي الحتمية^(٤).

والاحتمال عند الفلاسفة نوعان: الاحتمال الذهني، والاحتمال الرياضي، أما الاحتمال الذهني فهو توقع الذهن حدوث الأمر وإن كان حدوثة غير يقيني، أو هو كما يعرفه الجرجاني: ما لا يكون تصور طرفيه كافياً؛ بل يتردد الذهن في النسبة بينهما، ويراد به الإمكان الذهني^(٥)، أما الاحتمال الرياضي فهو احتمال

(١) انظر: لسان العرب: ٤ / ٤٨٣، ٤٨٤.

(٢) مختار الصحاح: ١ / ١٥٩. وانظر: جرجاني، التعريفات ١ / ١٨٠.

(٣) انظر: بول موي: المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة د. فؤاد حسن زكريا، ومراجعة د. محمود قاسم ص ٧٩ - ٨٠.

(٤) انظر: د. سيد النفاذي، الضرورة والاحتمال، دار التنوير، الطبعة الأولى ١٩٨٣، ص ١٣.

(٥) انظر: التعريفات ١ / ٢٦.

قبلي، ويمكننا تعريفه بقولنا: إنه نسبة عدد المرات التي يمكن أن يقع فيها الحادث للمجموع الكلي لعدد المرات، فإذا ما قذفنا قطعة نقود في الهواء فإن احتمال وقوعها بحيث تكون الصورة إلى الأعلى $1/2$ ، وإلى جانب الاحتمال الرياضي القبلي احتمال إحصائي بعدي، وهو عبارة عن النسبة بين عدد المرات التي يمكن أن تقع فيها بالفعل، وبين المجموع الكلي لعدد المرات التي يمكن وقوعها فيها، ويقتضي هذا أن يكون هنالك عدد كبير في الحالات الممكنة، وأن يحصي عدد حالات الوقوع بالقياس إلى المجموع.

وهناك رؤية أخرى للاحتمال، تنظر إليه على أنه حساب حتمية (أو ضرورة) بعض الظواهر التي نجهل بعض النواحي في حركاتها مع أننا نعرف عناصرها، فليس الاحتمال بهذا المعنى غامضاً أو خيالياً، فهو يشير إلى علاقة تقابل محتملة وليست يقينية، ونحن نستخدم حساب الاحتمالات في كل الحالات التي لا يمكن فيها معرفة التفاصيل الظاهرة على أساس حتمي^(١). ومن هنا لا يمكننا أن ننظر إلى الاحتمال بكونه يعني اللاحتمية.

فالاحتمال بهذا المعنى يختلف عن المصادفة التي تعني ارتفاع الغاية وارتفاع العلة والتقابل العرضي بين مجموعة من الظواهر، وبذلك ينهدم مبدأ وحدة الكون ومعقوليته، الذي يعد مسلمة أساسية لقيام مبدأ الحتمية، ولإمكان قيام البحث العلمي، أما الاحتمال فقائم على تأكيد وجود علل يعرب عن جهلنا بتحديد تلك العلل ومعرفتها معرفة دقيقة.

وهناك نظرة أخرى إلى المصادفة على أنها تشير إلى التداخل الحاصل بين مجموعات من الظواهر، تخضع كل منها لقانون يحددها تحديداً ضرورياً، دون

(١) انظر: بول موي: المنطق وفلسفة العلوم: ص ٨٥.

أن تكون أقل ضرورة من النتائج المألوفة^(١).

غير أن هناك رؤية أخرى للاحتمال، تنظر إليه على أنه عكس الضرورة، فالضرورة تنبع من الجوهر الداخلي للظاهرة وتشير إلى اطرادها وانتظامها، بينما الاحتمال على العكس من ذلك؛ إذ ليس له جذور في جوهر الظاهرة^(٢). وهو بهذا المعنى يرادف الإمكان الذي هو عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم، أي عدم الضرورة. وبهذا المعنى يمكن النظر إليه على أنه مرادف للاحتمية، ويمكن أن يكون مرادفاً للمصادفة إذا انعدم وجود مرجحات لأحد طرفي الإمكان من الخارج.

رابعاً - السنة الإلهية:

تطلق السُّنَّة في اللغة على الطريقة والسيرة والعادة. وسنة النبي ﷺ: طريقته التي كان يتحراها، وسُنَّة الله: طريقة حكمته وطاعته^(٣). وقد جاء في اللسان: «سُنَّة الله: أحكامه وأمره ونهيه، وسُنَّها الله للناس: بيَّنَّها، وسُنَّ الله سُنَّةً، أي: بيَّن طريقاً قويمًا، قال الله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ﴾ [الأحزاب: ٦٢]»^(٤).

أما في الاصطلاح، فقد ورد في تعريف السنة عبارات متعددة^(٥)، والذي

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ٢٧٨، وانظر د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، الإنجلو مصرية الطبعة الرابعة ١٩٦٦ ص ٨٣.

(٢) د. السيد نفاذي: الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم، ص ١٢.

(٣) انظر: الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن: ص ٢٤٥، والجرجاني: التعريفات: ١٦١.

(٤) ابن منظور: لسان العرب مادة سنن ١٣ / ٢٢٥.

(٥) يراد بها عند الأصوليين المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، فقد عُرِّفت =

يهمنا في هذا المقام هو تلك العلاقة التي أشار إليها القرآن الكريم والسنة المطهرة، والتي تشير إلى اطراد الظواهر الكونية والإنسانية على نحو مستمر دون تخلف أو اضطراب، وقد استعمل القرآن الكريم مصطلحاً أصيلاً للتعبير عن هذه العلاقة وهو مصطلح السنة الإلهية أو سنة الله^(١).

ومن هذا الجانب عرفها ابن تيمية بأنها: العادة في الأشياء المتماثلة^(٢). وفي الحقيقة هذا التعريف جامع فكلمة «الأشياء» تشمل سنن الله في الآفاق والأنفس، غير أن ابن تيمية لا يعتبر أن السنن الإلهية تشمل الطبيعيات فقد أراد بتعريفه سنن الله تعالى في المجتمع، ومن هنا لم يكن مانعاً من دخول خلاف مراده في التعريف.

وقد عرف أحد الباحثين السنة الإلهية بأنها «حُكْمُ اللَّهِ الْمَطْرُدِ فِي الْمَكُونَاتِ»^(٣)، وهذا التعريف جامع مانع؛ ذلك أن القول: «بحكم الله» تأكيد

= عندهم بأنها: ما صدر عن الرسول ﷺ من الأدلة الشرعية، مما ليس بمتلو، ولا هو معجز، ولا داخل في المعجز. الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ٢٢٣. ويراد بها عند أهل الحديث: ما أضيف إلى النبي ﷺ، من فعل أو قول أو تقرير، أو صفة خلقية أو خلقية. انظر: محمد ضياء الأعظمي: معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسانيد، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، ص ١٨٣.

ويراد بها عند الفقهاء: ما طلب فعله من المكلف طلباً مؤكداً غير لازم. انظر: الموسوعة الفقهية: ٢٥ / ٢٦٤.

(١) انظر: أستاذنا الدكتور محمد عبدالله الشرقاوي: (الأسباب والمسببات) دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي: دار الجيل بيروت، مكتبة الزهراء، ص ٤٢.
(٢) انظر: ابن تيمية، جامع الرسائل (رسالة في لفظ السنة في القرآن)، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ص ٥٥.

(٣) بكار حاج جاسم: من سنن النفس والمجتمع في القرآن الكريم، رسالة ماجستير ١٩٩٩ بكلية دار العلوم، ص ٢١.

لمرجعية السنة فهي تجري بحكم الله وأمره، وليست بحكم الطبيعة أو المجتمع أو الأنفس، فالفاعل الحقيقي هو «الله تعالى» هذا وقد ذكر سابقاً في تعريف السنة لغةً أنها حكم الله وأمره ونهيه. وقوله: «المطرده» أي: متتابع في جريان الحكم، والاطراد لا يعني الإلزام والجبر؛ بل مجرد التتابع؛ إذ لا مُلْزِم لحكم الله تعالى. وقوله: «في المكوّنات» شامل للأنفس والمجتمع والطبيعة، فهذه كلها مكوّنة بقوله تعالى: «كن»^(١).

وتتسم هذه السنن الإلهية بعدة سمات أهمها:

١ - أنها إلهية المصدر، وقد نسبها الله سبحانه إلى نفسه (سُنَّةِ اللَّهِ)، فالله سبحانه وتعالى هو المالك لأمر الكون المسير له وفق إرادته ومشئته سبحانه، دون أي قيد أو إلزام عليه سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

٢ - أنها تشمل الظواهر الكونية والإنسانية على السواء، وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧].

٣ - أنها مضمونة الاستمرارية حيث إن الله سبحانه وتعالى ألزم الكون بالمسير وفقها، ولن ينحرف الكون عن هذا المسير إلا بأمر الله سبحانه وتعالى، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣]، ﴿وَلَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ٣٤].

هذا وقد ذكر ابن تيمية (رحمه الله) أن المراد بكلمات الله وسننه المشار إليها في الآيات السابقة السنن الاجتماعية وليس الطبيعية، واستدل لما ذهب إليه

(١) انظر: السابق نفسه، ص ٢١.

بأدلة، منها: أن العادات الطبيعية ليس للرب فيها سنة لازمة فإنه قد عرف بالدلائل اليقينية أن الشمس والقمر والكواكب مخلوقة بعد أن لم تكن فهذا تبديل، كما ورد أن الله سبحانه وتعالى خرق هذه، كما عُرف انتقاض العادات للأنبياء والصالحين، كإحياء الموتى وتكثير الطعام وغير ذلك؛ لذلك خرجت هذه الأمور عن أن تكون سنناً؛ إذ السنن مضمونة من أي تغيير أو تبديل، فالأمور الطبيعية تقع إما بحسب الحكمة وإما بحسب المشيئة، أما الأمور الاجتماعية فإن الله سبحانه وتعالى يقضي فيها قضاءً متماثلاً، وذلك هو مقتضى الحكمة^(١).

وقد مال إلى رأي ابن تيمية هذا العديد من المفكرين^(٢)، بينما ذهب آخرون إلى أن الإنسان يقع خارج دائرة هذه السنن^(٣)، ويمكن أن يُجاب عن هذا الاعتراض بأن جميع الحوادث تابعة لمشيئة الله سبحانه وتعالى سواء الاجتماعية أو الطبيعية، والحكمة معلولة لأفعاله وتابعة، وليست علة لها. ومن سنن الله في الطبيعيات أن تسير على نحو معين، ومن سننه فيها أنها تُخرق لنبي. وسوف نجد خلال البحث أنه تم إبراز هذا المفهوم بشكل جلي لدى المعاصرين في مقابل القول بالتحتمية الطبيعية.

وبعد فهذا عرض موجز لأهم المصطلحات الواردة في ثنايا هذا البحث، وسوف تزداد وضوحاً من خلال عرضها في سياق البحث.

(١) انظر: ابن تيمية: جامع الرسائل، (رسالة في لفظ السنة في القرآن) ص ٥٣ - ٥٤.

(٢) انظر: جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ ١٩٩٨ م، ص ٨٧.

(٣) انظر: عبد الرحمن حبنكة، كواشف زيوف المذاهب الفكرية المعاصرة: دار القلم

رَبِّ الْعَالَمِينَ

التأسيس النظري لقضية السببية



المفتدين

<http://al-maktabeh.com>



التأسيس النظري لقضية السببية

مدخل

ترتكز النتائج التطبيقية لأية قضية على أسس فكرية سابقة، وعادة ما تكون هذه الأسس بمثابة مبادئ ثابتة، يضعها الباحث أو المصنف المؤمن بمضامين اتجاه ما نصب عينيه، وينطلق منها بشكل شعوري أو لا شعوري في معالجة القضايا التي تعرض عليه، ولعل من المناسب قبل البدء بتناول بعض القضايا التطبيقية لقضية السببية أن نتوجه بدراسة الأسس النظرية المكونة لها، وبيان ثبات هذه الأسس أو اختلافها من مدرسة إلى أخرى، مما قد يؤدي إلى وجود اختلاف وتباين في التطبيقات.

وسوف نحاول من خلال هذا الباب، أن نقدّم دراسة تحليلية لأهم الأسس النظرية التي ترتكز عليها قضية السببية لدى الاتجاهات البارزة في الفكر الإسلامي.

وقد جرى تقسيم الدراسة في هذا الباب إلى فصلين:

الفصل الأول: الأصول النظرية لقضية السببية في الفكر الكلامي والفلسفي.

الفصل الثاني: الأصول النظرية لقضية السببية في الفكر الإسلامي في العصر

الحديث.



* تمهيد:

لا يمكن للفكر أن ينفصل عن تاريخه، وما دراسة الفلسفة إلا دراسة لتاريخها ومدارسها الفكرية وعلاقة بعضها ببعض وتطور المفاهيم والمصطلحات من مدرسة إلى أخرى ومن جيل إلى آخر، من هنا كان لا بد لنا قبل البدء في تناول قضية السببية في الفكر الإسلامي من تناولها - ولو بشيء من الإيجاز - في الفكر اليوناني؛ إذ إنه لا يخفى أثر الفلسفة اليونانية في التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ومن جهة أخرى فإن الفلسفة المادية التي ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، تعد امتداداً للمذاهب المادية القديمة، خاصة فلسفة هيرقليطس (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م) وديمقريطس (٤٦٠ - ٣٧٠ ق.م)^(١).

(١) يذكر الباحثون أن الفلسفة اليونانية مرت خلال تطورها بثلاثة أدوار:

الدور الأول: ويسمى عادة بما قبل سقراط، ويمثل دور النشوء للفلسفة اليونانية، ويمكن أن يقسم إلى مرحلتين:

- المرحلة الأولى: وتمتاز هذه المرحلة بمحاولة تفسير العالم، ومعرفة الأصل الذي نشأ منه، وفيه وضعت أسس الفلسفة النظرية.

- المرحلة الثانية: وتمثل مرحلة السوفسطائيين وسقراط، وتمتاز باتجاه البحث خلالها إلى الفكر وأصول الأخلاق.

ثم تبعت بعد ذلك قضية السببية عند الفلاسفة الإسلاميين (الكندي^(١))،

= الدور الثاني: ويمثله أفلاطون وأرسطو، وفيه عمّ البحث والنظر فشمل المسائل الفلسفية العملية والنظرية، وقد تبلورت وظهرت بشكل جلي على يد أرسطو، إذ وُقِّعَ إلى وضع الفلسفة بشكلها المعروف.

الدور الثالث: ويبدأ من وفاة أرسطو، ويعرف بعصر ما بعد أرسطو، وأخذت الفلسفة في هذا الدور تنكفئ على ذاتها، إذ لا نجد ابتكاراً ولا إبداعاً في أي من مجالاتها؛ وكل ما فيها إما هو ترديد للمذاهب السابقة، أو العودة إلى الأخلاق والتأثر بالشرق والميل إلى التصوف، واستمر الأمر على ذلك حتى انتهت الفلسفة اليونانية على يد الإمبراطور «جوستيان» الذي أغلق المدارس الفلسفية سنة (٥٢٩م). ومن الجدير بالذكر أنه خلال هذه الفترة ظهرت الأفلاطونية المحدثة على يد «أفلوطين» (٢٠٣ - ٢٧٠م) واستمرت حتى وفاة أشهر رجالها «برقلس» الذي عاش ما بين عام (٤١١ - ٤٨٥م). انظر: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية: ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٤، ص ٢٢٧. وانظر: حنا الفاخوري ويوسف الجبر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، ط ٣، ١٩٩٣، ٤٠ / ١.

(١) هو يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل الكندي (أبو يوسف). فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها، عالم بالطب والفلسفة والحساب والمنطق والهندسة والنجوم وغيرها، نشأ بالبصرة وانتقل إلى بغداد فتعلم واشتهر هناك، وقد ألف وترجم وشرح كتباً كثيرة يزيد عددها على ثلاثمائة كتاب. ووشى إلى المتوكل العباسي فضرب وأخذت كتبه، ثم ردت إليه بعد ذلك، وأصاب عند المأمون والمعتمد منزلة كبيرة. توفي في بغداد سنة (٢٥٢هـ / ٨٦٧م). انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء: ١٢ / ٣٣٧.

والفارابي^(١)، وابن سينا^(٢) وابن رشد^(٣)، وقد رأيت أن يكون تناولهم تالياً لفلاسفة اليونان، رغم تأخرهم الزمني عن بعض المتكلمين؛ نظراً للتشابه بين الفلاسفة المشائين وفلاسفة اليونان في بعض الأفكار. ثم بعد ذلك تناولت القضية في الفكر الكلامي ممثلاً في أشهر مدرستين كلاميتين: المعتزلة والأشاعرة.

(١) هو محمد بن محمد بن طَرْحَانَ أوزلغ، أبو نصر، الفارابي، أكبر فلاسفة المسلمين، تركي الأصل، ولد في «فاراب» (على نهر جيحون) سنة ٢٦٠هـ / ٨٧٤م، وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام واتصل بسيف الدولة الحمداني، وتوفي بدمشق سنة ٣٣٩هـ / ٩٥٠م. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٤٣٨ / ١٥.

(٢) هو أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، فيلسوف، طبيب وعالم، ومن عظام رجال الفكر في الإسلام ومن أشهر فلاسفة الشرق وأطبائه. ولد في قرية (أفشنة) الفارسية في صفر من سنة ٣٧٠هـ / ٩٨٠م، ثم انتقل به أهله إلى بخارى وفي بخارى تعمق في العلوم المتنوعة من فقه وفلسفة وطب، ثم انتقل إلى خوارزم وأمضى حياته متنقلاً حتى وفاته في همذان في شهر شعبان سنة ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٥٣١ / ١٧.

(٣) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، أبو الوليد، الأندلسي، من أهل قرطبة، ولد سنة ٥٢٠هـ / ١١٢٦م في بيت علم وجاه، واتصل ابن رشد ببلاط الموحدين ونال حظوة فيه، وفي سنة ٥٦٥ أصبح قاضي «قُرْطُبة»، ولما أراد ابن طفيل أن يعتزل التطبيب في بلاط الموحدين (٥٧٨هـ) خلفه فيه ابن رشد بتوصية من ابن طفيل نفسه. وكان دمث الأخلاق، حسن الرأي، عرف المنصور (المؤمني) قدره فأجله وقدمه، واتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد بسبب آرائه الفلسفية فأوغروا عليه صدر المنصور فنفاه إلى مراكش، وأحرق بعض كتبه، ثم رضي عنه وأذن له بالعودة إلى وطنه فعاجلته الوفاة بمراكش، في تاسع صفر من سنة ٥٩٥هـ / ١١٩٢م، ونقلت جثته إلى قرطبة، وابن رشد أكبر فلاسفة الإسلام وأعظمهم أثراً في التفكير الأوروبي. انظر: الزركلي، الأعلام ٥ / ٣١٨.

وقد كان تقسيم هذا الفصل على النحو التالي :

المبحث الأول: نشأة قضية السببية وتطورها في الفكر اليوناني .

المبحث الثاني: موقف الفلاسفة الإسلاميين من قضية السببية .

المبحث الثالث: موقف المعتزلة من قضية السببية .

المبحث الرابع: موقف الأشاعرة من قضية السببية .



المبحث الأول

نشأة قضية السببية وتطورها في الفكر اليوناني

يمكن القول: إن بوادر التفكير في قضية السببية نشأت في عصر ما قبل سقراط، فقد ضم ذلك العصر عدة مدارس فلسفية: أولها مدرسة الطبيعيين الأول (الأيونيين)، ثم المدرسة الفيثاغورية، ثم المدرسة الإيلية، وأخيراً مدرسة الطبيعيين المتأخرين. وقد كان الشغل الشاغل لهذه المدارس هو معرفة أصل الكون ومم نشأ، فقد كان هذا الموضوع محيراً للعلماء والفلاسفة منذ القدم؛ ذلك لأنه أول ما استدعى من الإنسان النظر وإعمال الفكر.

فهذا التغير الذي يطرأ على الأشياء جميعها ما حقيقته؟ وما هو الذي يجعل الشيء يكون بعد أن لم يكن، ويظل حيناً يقصر أو يطول، ثم ينحلّ ويتلاشى كأن لم يغبن بالأمس؟ فمن أين جاء؟ وإلى أين ذهب؟ إنه لم يخلق من العدم، ولم ينحدر إلى العدم، بل تكون مادته موجودة فعلاً، فما عسى أن تكون تلك المادة؟ كان لهذا السؤال أسبقية عن العلاقة بين التغير هنا والتغير هناك، هذا سؤال عرضته

الطائفة الأولى من الفلاسفة في أيونيا، ولم يكن هناك عقائد ثابتة يمكن أن تمدهم بأي حلول، فحاولوا الإجابة عنه على أساس علمي من البحث عن حقائق الأمور، ثم رد هذه المظاهر إلى أسباب مادية تعمل في عالم الطبيعة عملاً آلياً، ولكنه عمل حكيم قائم على قوانين الطبيعة، وقد كانت مظاهر الطبيعة قبل هؤلاء تُلعل على أساس من الخرافات ومن تدخل الآلهة المتعددة في أعمال الناس وفي مظاهر هذا العالم الطبيعي^(١).

وقد اختلفت الآراء حول الأصل الذي نشأت منه المكونات الطبيعية جميعها بين هذه المدرسة والمدارس التالية لها، ما بين قائل بمبدأ واحد يطرأ عليه التغيرات المختلفة، وما بين معدد لهذا الأصل. أو بمعنى آخر اختلفت الآراء إلى مذهبين: مذهب يقول بالوحدة وآخر بالتعدد، ففي المدرسة الأيونية يعتبر طاليس الذي عاش حوالي (٦٢٤ - ٥٥٠ ق.م) أول من عبر عن أفكاره بعبارات بعيدة عن الحكايات والأساطير، على أساس عقلي علمي معلل يربط العلة بالمعلول ارتباطاً وثيقاً؛ إذ أرجع جميع الأشياء إلى أصل واحد أو مبدأ واحد ظهر عنه كل شيء، ويقوم به كل شيء، هذا الأصل هو الماء^(٢).

(١) انظر: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٢٦. وانظر: أحمد أمين وزميله، قصة الفلسفة اليونانية مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، د/ ت، ص ١٨. وعلي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الأولى ١٩٦٤، ص ١٤. وزكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الأولى ١٩٥٨م، ص ٢٧٩.

(٢) انظر: الدكتورة أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية ١٩٦٨. ص ٥٠ - ٥١. وانظر: الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر طبعة أولى ص ٤٩ =

وجاء انكسمندرس الذي عاش حوالي (٦١١ - ٥٤٧ ق.م) بعد طاليس فرأى أن الماء لا يمكن أن يكون مصدراً لجميع الموجودات، ولا بد أن تكون العلة الأولى شيئاً عاماً يقبل التشكيلات المختلفة كما يقبل الأضداد، وقد عبر عن هذه المادة بـ (الإبيرون) وقد أثارت هذه الكلمة اختلافات بين المفسرين؛ أهى اللامحدود أو اللانهائي أو المبهم؟ و(الإبيرون) هو الجامع لخواص كل شيء وصفاته، وهو أشبه بالسديم الأول الذي نشأ منه الكون^(١).

أما إنكسيمانس (ت ٥٢٥ ق.م) فقد ذهب إلى أن الهواء هو المبدأ الأول للموجودات جميعاً، فالموجودات تحدث عن طريق التكاثر والتخلل بين الذرات^(٢).

وترجع أول صياغة لقانون السببية عند اليونان إلى «هيرقليطس الأيوني» (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م) فقد رأى أن الأشياء في تغير مستمر وتقلب دائم، فلا تستقر على حالة واحدة لحظة من الزمن، ولا يمكن للمرء أن يستحم بماء النهر مرتين، وهذا الاستقرار الذي نلاحظه إنما هو وهم وعجزٌ منا عن رؤية هذا التغير، ويقوم هذا التغير على الصراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض، ويتلازم صراع الأضداد واستمراره يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء. وحوادث الكون لا تجري بمحض المصادفة أو العشوائية، بل تسير وفق نظام حتمي تفرضه الحكمة

= أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية: ١٨ - ١٩. وأيضاً الدكتور محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٥م، ص ٤٦.

(١) انظر: الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٥٢. ومحمد

على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٤٧.

(٢) انظر: الدكتور محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٥٠.

والعقلانية التي يمكن أن نعبر عنها بالقوانين الطبيعية. إلا أن هيرقليطس (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م) لم يتخلَّ عن نزعته الطبيعية، فالنار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وإليه ترجع. غير أن هناك روايات راجحة تشير إلى أن هيرقليطس كان يرى أن أصل الأشياء العناصر الثلاث: النار والماء والتراب، فالنار تتحول إلى ماء، والماء إلى تراب، والتراب بدوره يتحول إلى ماء، والماء إلى نار^(١).

ومن الملاحظ أن فكرة هؤلاء عن الوجود كانت تقوم على دعامة أساسية هي أن جميع الأشياء لا بد لها من مصدر، فلا شيء ينشأ من عدم كما لا يعدم شيء موجود، وقد كانت إجابات المفكرين اليونانيين قبل سقراط تعتمد المادة التي تجري عليها التغيرات المختلفة، وقد كانت تلك الإجابات متدرجة مع تطور الفكر الإنساني، حيث إن الإنسان عندما يبدأ التفكير يكون تفكيره منحصراً في المادة التي يتألف منها الوجود. وهذا طبيعي ومعقول؛ لأن عقل الطفولة البسيط لا يستطيع أن يفهم أو يسبغ إلا العالم المادي الذي يحيط به، وهو لا يقوى على التفكير في المسائل العقلية إلا بعد النضوج، فليس غريباً أن تبدأ الفلسفة بالتفكير بالمادة التي خيل إليها وقتئذ أن لا وجود لغيرها، وأن الإنسان نفسه ليس إلا ظاهرة مادية من ظواهرها، وقد تدرج هذا التفكير حتى وصل إلى التفكير المجرد المطلق عند أفلاطون وأرسطو^(٢).

وقد خطت الفلسفة اليونانية بعد ذلك خطوة في اتجاه مختلف على يد

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الثالثة، مكتبة نهضة مصر،

ص ١٤٠.

(٢) انظر: السابق نفسه. وأيضاً: الدكتورة أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٤٧.

الفيثاغوريين، حيث نلمح في رأي هذه المدرسة في مادة الكون انتقالاً من المادية إلى الفكر المجرد، فقد لاحظ هؤلاء أن جميع الصفات التي توصف بها الأشياء كاللون والرائحة عرضة للتغير المستمر، غير أن هناك شيئاً ينطبق على جميع الأشياء، وهو القابلية للعد. ورغم أن هناك من الدارسين من يعتبر أن هذه المدرسة تعبر عن نحلة دينية أكثر من كونها تعبر عن اتجاه فلسفي، إلا أنه يمكن القول بأن الفيثاغورية جاءت في موضعها الصحيح من حلقات تطور الفكر الفلسفي عند اليونان؛ ذلك أن العقل اليوناني بعد أن اتجه إلى المحسوس باحثاً عن الحقيقة في ثناياه اكتشف أن هذا المحسوس الخارجي يخضع لنظام معين، وأن الرياضة هي التي تترجم هذا النظام، فكان على الفيثاغوريين أن يكشفوا ما تنطوي عليه المحسوسات من نظام وترتيب، وأن يبين الصيغ المكونة للأشياء، وأن يعبر عن ذلك بصيغة رياضية، واعتقد أنصار هذه المدرسة أن الأعداد مبادئ الأشياء جميعاً وأصول طبائعها^(١).

ثم جاء بعد ذلك «الإيليون» وهم جماعة من الفلاسفة رأوا أن الوجود هادئ غير متبدل، فنفوا لذلك الخلاء والحركة، ونسبوا ما يشاهدونه من الحوادث إلى خداع الحواس، وأصروا على أن العقل يدرك ثابتاً غير متحرك ولا متبدل، وقالوا بعنصر واحد متقلب من حال إلى حال، ولكنه لا يتبدل. ومقتضى كلام هؤلاء إنكار مبدأ السببية بادعاء خداع الحواس، فقد استبعد «بارميندس» كل شيء من فكرة الوجود إلا الوحدة، فألغى نشأة الكون ونموه وحركته وتعددته،

(١) انظر: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٣٩ - ٤٠. ومحمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٥١، ٦٠. والدكتور محمد عبدالله الشرقاوي، الأسباب والمسببات، ص ٤٦. ونديم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، دار الخلود بيروت الطبعة الثالثة ١٩٦٩م، ٣٢.

كما ألقى ظواهر الحياة والموت، ولم يبق للوجود من الصفات إلا الصفات المنتمية إلى مقولة الكم، أما الوصف بالكيف كالحار والبارد والنور والظلمة فلا حقيقة له^(١).

أما الطبيعيون المتأخرون فقد أخذ البحث معهم وجهة أخرى، فقد بدأت معهم العناية بالبحث في القوى المحركة للمادة ويتضح ذلك عند إنباذقليس الذي عاش حوالي (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م)، فقد ذهب إنباذقليس إلى القول بالعلل الأربعة وسماها الجذور، فتحصل الموجودات بالامتزاج والانفصال بينها عن طريق قوتين إلهيتين، هما الحب والكراهية. وقد رأى إنكساغوراس أن نظرية إنباذقليس غير صالحة؛ لأنها لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية في الأشياء، وذهب إلى أن أي جسم مادي يترتب من أجزاء متشابهة لا يختلف بعضها عن بعض مهما استمرت القسمة إلى ما لا نهاية، وهو يفترض أجزاء غاية في الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر منها وتحتوي على كافة الكيفيات الممكنة^(٢).

ولعل أول صياغة متكاملة للسببية الطبيعية نجدها لدى ديمقريطس (٣٦٠ - ٤٦٠ ق.م) إذ يقول: الضرورة سبقت وعينت الأشياء كلها الكائنة والتي ستكون؛ فقط عن طريق الضرورة تعين السياق الكلي للأشياء منذ مجمل الأبدية، وتاريخ الكون بأسره ليس إلا نتيجة لتكوينه الأصلي والأبدي، وهي نتيجة محتمة خطوة خطوة.

وهناك ثلاث حقائق أولية في الكون كما يرى ديمقريطس: الذرات والفرغ

(١) انظر: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية: ٤٧ - ٤٨. وانظر: الدكتور عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، ط ٤/ ١٩٧٢، ص ٧١.

(٢) انظر: الدكتورة أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٩٥، ١٠٣ - ١٠٥.

والحركة، فالذرات هي مبدأ الوجود؛ ولذلك فهي تتسم بالأزلية والأبدية؛ لأنه إذا سبقها العدم كانت عدماً والوجود لا ينشأ من اللاوجود، والفراغ لأجل حركة الذرات، وعن حركة الذرات واختلاطها وتشابكها والتقائها بأوضاع مختلفة تحدث صفات الأشياء المتعددة والمتغيرة، ويتكون العالم بأسره. أما إذا تساءلنا عن حركة الذرات فلا نجد جواباً إلا أنها ضرورة ذاتية عمياء^(١).

ولم تكن فلسفة ديمقريطس الذرية إلا تطبيقاً كاملاً دقيقاً لمبدأ الحتمية الطبيعية، فالذرات نفسها لا تتغير، وهي في حركة ذاتية مستمرة، ولا تهتز إلا بفعل التصادم مع الذرات الأخرى. فعلى هذا مفهوم الوجود الأبدي للكون ليس للذرات فحسب؛ بل للذرات المتحركة في خلاء لا متناه^(٢).

ويأخذ البحث وجهة أخرى مع أفلاطون الذي ولد حوالي (٤٢٨ ق م)، فقد أكد أفلاطون ارتباط علم الطبيعة بالبحث في الألوهية، فالحقيقة بحسب ما يرى لا يمكن أن توجد في عالم المحسوسات وإنما في عالم مفارق هو عالم المثل، وقد ترتب على ذلك بالضرورة الظواهر الطبيعية قياساً رياضياً. كما قلل من أهمية التجربة والملاحظة، فحال دون تقدم علم الطبيعة. أما عن نقطة البداية في العلم الطبيعي عند أفلاطون فهي محاولته لتفسير التغير والصورورة البادية في الكون، وقد لاحظ أفلاطون أن كل متحرك لابد له من محرك، ولما كان التحرك مادياً كان الشرط الأول في المحرك ألا يكون مادياً، لذلك انتهى إلى أنها النفس

(١) انظر: أ. الدكتور على سامي النشار وآخرون، ديمقريطس فيلسوف الذرة، وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، ص ٢٠.

(٢) الدكتوررة يمنى الخولي، فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، دار قباء الطبعة الأولى ٢٠٠٠م ص ١٠٧.

اللامرئية، وهي العلة الأولى في حركة الكون^(١).

وإذا انتقلنا إلى أرسطو نجد أن له آراء جلية في قضيتنا؛ إذ كانت له رؤية تقييمية انتقادية لآراء السابقين عليه، مع إضفاء وجهة نظره الخاصة على ذات الموضوع^(٢). وقد اعتبر قانون العلية من المقدمات الأولية بإطلاق، فلا يمكن القدح في بدايته، وقد عالج أرسطو العلية لا على أنها مشكلة طبيعية ميتافيزيقية، بل أيضاً على اعتبار أنها قانون عقلي منطقي، تستند عليه أبحاث المنطق جميعاً^(٣).

فقد قرر أرسطو في كتاب الطبيعة أن العلم لا يكون إلا بمعرفة السبب الأول، وأنه ينبغي أن نفعل هذا في الكون والفساد والتغير الطبيعي كله. وفي ذلك يقول: «إن نظرنا هذا الذي نحن بسبيله، لَمَا كان غرضه العلم، وكنا لا نظن بشيء من الأشياء أننا قد علمناه دون أن نتقدم فنحصل فيه من قبل أي شيء كان، وهذا هو أن نحصل سببه الأول - فمن البين أنه ينبغي لنا نحن أيضاً أن نفعل في أمر الكون والفساد والتغير الطبيعي كله، حتى نكون إذا علمنا مبادئها أن نرد إليها شيئاً شيئاً مما نبحث عنه»^(٤).

وتحدث أرسطو عن العلل وقسمها إلى أربعة أقسام: فالسبب يقال على

(١) الدكتورورة أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٩٩ - ٢٠٣.

(٢) انظر: أرسطو، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة ١٩٨٤: ١ / ٣٣ وما بعدها. وانظر: الدكتور محمد عبدالله الشراقوي، الأسباب والمسببات، ص ٤٨.

(٣) انظر: الدكتور علي سامي النشار مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ١٥٦.

(٤) أرسطو، الطبيعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ١ / ١٠٠.

وجه واحد: ما عنه يكون الشيء وهو فيه، مثال ذلك النحاس لتمثال الإنسان، الفضة لتمثال الفيل، ويقال على وجه آخر: الصورة والتمثال، وهذا القول دال على ماهية الشيء، ويقال أيضاً على الشيء الذي هو المبدأ للتغير والهدوء. ويقال أيضاً على معنى الغاية المقصودة، وهذا هو ما من أجله، فهذه علل الوجود التي يمكن أن تكون أسباباً^(١).

فأول هذه العلل العلة المادية: وهي المادة الأولى التي يتكون منها الشيء، ومثالها النحاس للتمثال، وهي مادة أولى غير معينة مستعدة للتشكيل بأية صورة.

ثم العلة الصورية: وهي ما به الشيء بالفعل، أو ما به الشيء هو هو، ومثاله صورة التمثال.

ثم العلة الفاعلية: وهي القوة التي تعمل على تغيير الشيء، وتصويره ليأخذ صورة جديدة، ومثاله المثل للتمثال.

وأخيراً العلة الغائية: وهي الغاية أو الهدف الذي يبتغى تحقيقه من وراء الحركة.

وقد اتجه أرسطو نحو تركيز هذه العلل الأربع في علتين اثنتين هما العلة المادية والعلة الصورية. وذلك بإرجاع كل من الغائية والفاعلية إلى الصورية، إذ الفاعلية تتجه نحو تحقيق الغائية، كما أن الصورية هي عين الغائية على اعتبار أن صورة الشيء هي عين الغاية المطلوبة.

أما عن عناصر الموجودات، فقد رفض أرسطو قول ديمقريطس الذاهب إلى أن الطبيعة تتألف من وحدات هي غاية في الصغر، منها تتركب الأجسام،

(١) انظر: أرسطو: الطبيعة ١ / ١٠٠ - ١٠٢.

وقال بأن الأجسام تتركب من أربعة عناصر هي: الماء والهواء والنار والتراب، وتتصف هذه العناصر بأربعة خواص أولية هي: الحرارة واليبوسة والرطوبة والجفاف، وعن هذه العناصر بخصائصها تتكون الموجودات الطبيعية^(١).

إلا أن أرسطو كان يرى أن الغائية متحققة في الطبيعة، ورأى أن أهم ما يميز الطبيعة هو أنها تفعل من أجل شيء^(٢)، ورفض أن يكون وراء تشكيل هذه الموجودات ضرورة آلية أو مصادفة هوجاء، ونقد السابقين عليه في زعمهم هذه الآلية. وقد علل أرسطو ما نراه في الطبيعة من مسوخ وظواهر شاذة، إلى كون مادته فاسدة أو غير مطاوعة. ويفرق أرسطو بين الاتفاق أو الصدفة وبين البخت، فيرى أن الأولى تقال للأشياء غير العاقلة، أما بالنسبة للإنسان فتسمى ببختاً. والبخت عند أرسطو هو العلة بالعرض لوقائع قابلة لأن تكون غايات، حينما تكون صادرة عن إرادة واختيار^(٣).

وتحدث أرسطو كذلك عن أزلية الحركة وقدم العالم، فالحركات هي فعل المحرك في المتحرك، وهي إما أن تكون من الأزل أو تكون بعد أن لم تكن، فإذا كان المحرك الأول لها موجوداً بالفعل قادراً، وكان مختاراً غير مجبر على فعله، لا يقال: إنه لم يكن قادراً فقدر، أو كان لا يعلم فعلم، أو لم يرد فأراد.

(١) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ٢٤ - ٢٥. وأحمد أمين والدكتور زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ٢٥٥ - ٢٢٧.

(٢) أرسطو، الطبيعة ١ / ١٤٢.

(٣) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة الدراسات والتأليف والنشر، ص ٢٥. والدكتور عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ١٣٥ - ١٣٨.

كل ذلك مستحيل في حقه تعالى، إذ الإرادة الكلية والقدرة الشاملة ليست تختص بزمان دون زمان، فما دامت العلة الأولى ثابتة أبداً لها نفس القدرة فلا بد أن تكون محدثة نفس المعلول، فلو فرضنا حيناً لم تكن فيه الحركة وجب أن لا تكون أبداً، ولو فرضنا العكس وجب أن تبقى هذه الحركة أبداً^(١).

وظل تفسير أرسطو للعالم الطبيعي مسيطراً على الفكر البشري حتى القرن السادس عشر الميلادي، حين ظهرت مكتشفات كوبرنيقوس وجاليليو التي قلبت أسس هذا العلم رأساً على عقب، ولعل أهم نقاط الاختلاف بين علم الطبيعة القديم وعلم الطبيعة الأرسطالي هو تمسك أرسطو بالتفسير الغائي، فيتصور أن حركة الطبيعة تسير وفقاً لخطة معينة، وقد أدى هذا المنهج بأرسطو أن يبحث عن الغاية التي من أجلها وجدت الأشياء، فلم يكن يكتفي بالإجابة عن السؤال الذي يعتني بتفسير (كيف) تحدث الظاهرة، بل يعتني بالإجابة على (لماذا) تحدث الظاهرة، كما كان أرسطو أميل إلى التمسك بمسلماته العامة حتى ولو تعارضت مع التجربة، مما أضعف من قيمة التجربة وبالتالي قيمة العلم الطبيعي^(٢).



(١) انظر: أرسطو: الطبيعة: ١ / ١٩١ - ١٩٢. والإمام الغزالي تهافت الفلاسفة، ٨٨ تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف الطبعة الثالثة ١٩٥٨ م. والدكتور محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، الأنجلو مصرية الطبعة الثانية ص ١٦٧. والشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة بيروت، ١٤٠٤ تحقيق محمد سيد كيلاني، ٢ / ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) انظر: الدكتورة أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٣١١ - ٣١٢. وانظر: أرسطو، الطبيعة ١ / ١٣٦.

المبحث الثاني

موقف الفلاسفة الإسلاميين من قضية السببية

أمن الفلاسفة الإسلاميون أشد الإيمان بالسببية، فما يقع في الكون مرتبط بعضه ببعض ارتباط العلة بالمعلول، ورأوا في ذلك مظهراً من المظاهر الدالة على الله سبحانه وتعالى وتدبيره. يقول الكندي (٣٣٥هـ) في ذلك: «إن في نظم العالم وترتيبه، وفعل بعضه ببعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح، في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل - لأعظم دلالة على أتقن تدبير»^(١). ويعبر الفارابي (٣٣٩هـ) عن ذلك أيضاً فيقول: «كل ما لم يكن فكان له سبب، ولن يكون العدم سبباً لحصوله في الوجود، والسبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فليسبب صار سبباً، ولن تجد في عالم الكون والفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا من سبب، ويرتقي إلى مسبب الأسباب»^(٢).

وقد رأى هؤلاء أن هناك أسباباً قريبة وأخرى بعيدة، فهذا الكندي يذهب إلى أنه لا انفكاك لكل موجود عن علة فاعلة قريبة، وأخرى بعيدة^(٣).

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ١٩٥٠م. ص ٢١٥.

(٢) فصوص الحكم المنسوب للفارابي، ضمن كتاب المجموع، الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م، ص ١٦٤، ١٦٥. وانظر: له أيضاً: كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق بيروت الطبعة الثانية، ص ٧٩.

(٣) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية ٢١٩.

وكذلك يقسم الفارابي الأسباب إلى ثلاثة أقسام: أسباب قريبة، وأخرى بعيدة، وثالثة بعيدة جداً. ويعرف الأولى بأنها المعلومة المضبوطة على أكثر الأمور، على عكس الثانية التي قد تعلم وتذكر وتحس، وقد تجهل. أما البعيدة جداً فلا تعلم لبعدها، فيسبق إلى الوهم أنها من الأمور الاتفاقية أو لا أسباب لها، وليس الأمر كذلك^(١).

وقد تبنى هؤلاء الفلاسفة وجهة النظر اليونانية في القسمة الرباعية للعلل، ويضرب الكندي مثلاً للعلل الأربع بالدينار، فعلته العنصرية (المادية) هي الذهب، والصورية هي صورة الدينار، والفاعلة هي صانع الدينار الذي شكل الذهب بصورة الدينار، والعلة التمامية (الغائية) ما لأجله شكّل الصانع صورة الدينار^(٢).

غير أن النزعة الأرسطية لدى الفارابي وابن سينا (٤٢٨هـ) تظهر بجلاء أكبر، فبعد قسمتهما الرباعية للعلل نجد أنهما يردان هذه العلل إلى علتين اثنتين، المادية والصورية. يقول الفارابي: «كل واحد من هذه (أي الأجسام) قوامه شيئان: أحدهما: منزلته منزلة خشب السرير، والآخر: منزلته خلقة السرير، فما منزلته الخشب هو المادة والهيولى، وما منزلته خلخته فهو الصورة

(١) الفارابي، فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، ضمن كتاب بعنوان رسالتان فلسفتان، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص ٥٧.

(٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ٢١٧ - ٢١٨. والفارابي عيون المسائل، ضمن كتاب المجموع، ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م ص ٦٦. وابن سينا النجاة في الحكمة الطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة بمصر الطبعة الثانية، ص ٢١١ - ٢١٢. ومقدمة إبراهيم مذكور لكتاب الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، تحقيق سعيد زايد. والأب فتواتي الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٦٠م / ١٣٨٠هـ. ص ١٦.

والهيئة، وما جانس هذين من الأشياء، فالمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة، والصورة لا يمكن أن يكون لها قوام ووجود بغير المادة، فالمادة وجودها لأجل الصورة، ولو لم تكن صورة ما لما كانت المادة، والصورة وجودها لا لتوجد بها المادة، بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرًا بالفعل، فإن كل نوع إنما يحصل موجوداً بالفعل وبأكمل وجودية إذا حصلت صورته، وما دامت مادته موجودة دون صورته، فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة»^(١).

وكذلك أرجع ابن سينا هذه العلة إلى علتين فقط المادية والصورية، فالجسم عنده يتألف من اجتماع كل من الهيولى والصورة وتركبهما معاً، كما أن إحداها لا تنفك عن الأخرى، فلا هيولى بدون صورة، ولا صورة بدون هيولى^(٢). غير أن ذلك لا يعتبر إهداراً للغائية؛ إذ الفاعلية تتجه نحو تحقيق الغائية، كما أن الصورية هي عين الغائية على اعتبار أن صورة الشيء هي عين الغاية المطلوبة.

وقد قال المشائيون بالعلاقة الضرورية بين الأسباب الفاعلة والمسببات المنفعلة عنها، ولا انفكاك لأحدهما عن الأخرى ويوضح الفارابي ذلك بقوله: «والعلة يجب أن توجد مع المعلول، فإن العلة التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة بل معدات أو معينات وهي كالحركة»^(٣). ويقول ابن سينا

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نادر المطبعة الكاثوليكية بيروت الطبعة الأولى ١٩٥٩م، ص ٤٧.

(٢) انظر: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا دار المعارف بمصر د/ ت ١ / ١٨٣ - ١٨٤. الدكتور محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، الطبعة الثانية، ص ١٠٥.

(٣) الفارابي، التعليقات، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل ط ١، ١٩٨٨، ص ٤٢ - ٤٣.

مؤكداً هذه العلاقة أيضاً: «وجود المعلول متعلق بالعلة على الحال التي تكون علة، من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك أيضاً، ولها مدخل في تتميم كون العلة بالفعل، مثل الآلة: حاجة النجار إلى القدوم، أو المادة: حاجة النجار إلى الخشب، أو المعاون: مثل حاجة المنشار إلى نشار آخر، أو الوقت: كحاجة الآدمي إلى الصيف، أو الداعي: حاجة الأكل إلى الجوع...»^(١).

وكذلك ابن رشد (٥٩٥هـ) ذهب أيضاً إلى القول بتلك العلاقة، وانتقد الأشاعرة في نفهم العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وقولهم بإرجاعها إلى العادة. وفي ذلك يقول: «إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سوفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك في الشاهد فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل»^(٢).

ومع قول الفلاسفة بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، إلا أنهم قالوا: إن ذلك ليس بصفة دائمة في جميع الأحوال؛ إذ الفعل لا يحصل يقيناً إلا باجتماع معنيين: أحدهما تهيؤ الفاعل للتأثير، والمنفعل للقبول، يقول الفارابي في ذلك: «قد يظن بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق في النار والترطيب في الثلج، وليس الأمر كذلك، ولكنها ممكنة على الأكثر، لأجل أن الفعل يحصل باجتماع معنيين: أحدهما تهيؤ الفاعل للتأثير، والآخر تهيؤ المنفعل للقبول، فحيثما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر»^(٣).

ويؤكد ابن رشد الفكرة ذاتها إذ يبين أن الفعل والانفعال بين شيئين من

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ٣/ ٥٢٠ - ٥٢١.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ٢/ ٧٨١.

(٣) فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، ص ٥٢.

الموجودات إنما يتم بإضافة ما، لذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد؛ لأنه لا بد من وجود المقتضي وانتفاء المانع، فحجر الطلق^(١) ونحوه يمنع النار من الإحراق^(٢).

وقد يظن من الوهلة الأولى أن هذا نفس ما ذهب إليه الأشاعرة من القول حين ذهبوا إلى نفي العلاقة بين الأسباب والمسببات، غير أن الأمر على خلاف ذلك، فالفلاسفة قالوا بضرورة العلاقة بين الأسباب والمسببات، ولكن بشرط وجود المقتضي وانتفاء المانع، فيجب حتى يكون تحقق حصول أمر ما بشكل يقيني أن تتوفر كافة الشروط التي يتطلب وجوده توفرها، وانتفاء كافة الموانع التي من شأنها أن تحول دون وجود أثر ما في محله، فإذا لم يحصل هذا المعنى لم ينتج الأثر عن المؤثر، أما الأشاعرة حتى مع توفر هذين الأمرين فإنهم لا يقولون بضرورة هذه العلاقة على ما سيأتي.

والفلاسفة يقولون بوجود خصائص ذاتية للموجودات، هي تفعل طبقاً لها، وهذه الخصائص لازمة لوجود الموجودات، بحيث لا يمكن تصور خلو موجود عن وجودها، يقول ابن سينا: «إن لكل جسم شكلاً طبيعياً، وذلك بين من أن كل جسم متناه، وكل متناه تحيط به حدود، وكل ما يحيط به حد أو حدود فهو مشكل، فكل جسم مشكل، وكل مشكل إما طبيعي وإما قسري، وإذا ارتفعت القسريات في التوهم بقي الطبيعي وهو للبيسط كروي؛ لأن فعل الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة متشابه؛ إذ ليس تفعل إلا فعلاً واحداً، فلا يمكن أن تفعل في

(١) الطلق: دواء يستخرج من عصارة نبات فيصطلي به الذين يدخلون في النار. انظر: ابن

منظور، لسان العرب، ١٠ / ٢٣١.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت، ٢ / ٧٨٤.

جزء زاوية وفي جزء خطأ مستقيماً أو منحنيًا. إذن ينبغي أن تتشابه جميع الأجزاء، فيكون الشكل حينئذٍ كريباً... والأجسام البسيطة المتشابهة ليس يمتنع عليها الاتصال أو الانفصال بحسب مقتضى طبائعها^(١).

فالله سبحانه وتعالى منح لكل موجود فعلاً معيناً خصه الله به، والأشياء إنما اختلفت أسماؤها من قبيل اختلاف الأفعال الصادرة عنها، فللنار طبيعة خاصة بها، وعنها تصدر أفعالها، وكذلك الماء، يقول ابن رشد في ذلك: «من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات، هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بكل موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها. فلو لم يكن لموجود فعل يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه، لما كان له اسم يخصه ولا حدّ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً»^(٢).

بهذا نجد أن الفلسفة المشائية تذهب إلى ضرورة إثبات الخصائص الذاتية للموجودات الطبيعية، غير أن تلك الخصائص غير مكتملة بذاتها في القيام بهذه الفاعلية، ولكنها تحتاج إلى فاعل خارج عنها وهو السبب البعيد الفاعل الذي فعله شرط في فعلها، فهي تفعل بمقتضى ما أعطاه الله من الخصائص الذاتية، ومن ثم فإن القول بالضرورة لا ينافي القول بوجود إله خالق للأسباب والمسببات.

والأسباب التي يقول بها الفلاسفة منها ما هو قريب ومنها ما هو بعيد،

(١) ابن سينا، النجاة في الحكمة الطبيعية والإلهية، ص ١٣٥ - ١٣٦، والكري: الكروي، لأن الفلاسفة يرون أن الشكل الكروي هو أكمل الأشكال؛ لأنه صفة للفلك ولما كان الفلك غير قابل للكون والفساد عندهم كان أفضل من غيره. انظر: سيف الدين الآمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربي بغداد، ص ٣٥٢.

(٢) ابن رشد تهافت التهافت، ١ / ٧٨٢ - ٧٨٣.

فهذا الكندي يذكر أن هناك علة فاعلة بعيدة لكون كل كائن، وفساد كل فاسد، وهي العلة الأولى، هي الله جل ثناؤه، المبدع لكل والمتمم لكل، علة العلل ومبدع كل فاعل. فقال: «إن الله هو العلة الأولى لكل ما يبدو أنه علة، إنه الفاعل الحقيقي لكل ما يظهر أنه فاعل، وأنه مخرج الكل من العدم، ومرتب ما في الكون كله بعضه عللاً وبعضه معلولات. فهو العلة الأولى لجميع المعقولات التي بتوسط والتي بغير توسط؛ لأنه فاعل لا منفعل له بنة إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته»^(١).

أما الفارابي فيقول: «ولن تجد في عالم الكون والفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا من سبب، ويرتقي إلى مسبب الأسباب»^(٢). وكذلك ابن رشد يرى أن هناك فاعلية للأسباب؛ إلا أنه يرى أنها ليست مكتفية بنفسها، بل لابد لها من فاعل خارج عنها، وفعله شرط في وجودها فضلاً عن فعلها. يقول ابن رشد في وصفه: «بريء عن المادة وإن فعله سبحانه شرط في وجود الموجودات، وفي وجود أفعالها»^(٣).

هكذا نجد أن الفلاسفة لم يقولوا بفاعلية الأسباب الطبيعية بمعزل عن إرادة الله سبحانه وتعالى، غير أن بعضهم يصرح أن فعل الله سبحانه وتعالى يكون بوساطة مبدأ مفارق معقول لله، وقد اختلف الفلاسفة في هذه الوساطة المعقولة، فبعضهم جعله الفلك فقط، وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهولوى،

(١) الكندي رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٨٢ - ١٨٣، ٢١٩.

(٢) فصوص الحكم المنسوب للفارابي، ص ١٦٥.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ٧٨٧ / ٢، ومناهج الأدلة، تحقيق وتقديم الدكتور محمود

قاسم، الطبعة الثانية ١٩٦٤م، ص ٢٢٩.

وهو المسمى واهب الصور^(١). بهذا يتضح أن من ذهب إلى هذا القول من الفلاسفة فإنه يرفض قول المتكلمين - وخاصة الأشاعرة -، في كون فعل الله سبحانه لا يقع إلا على جهة المباشرة.

وقد كانت قضية صدور الموجودات عن الله سبحانه وتعالى أحد القضايا التي اختلفت فيها آراء الفلاسفة، وقد احتل هذا الموضوع حيزاً كبيراً من اهتمامهم، ويذكر الكندي أن الله تبارك وتعالى أبداع أول ما أبداع الفلك بما فيه من أجرام، وأنه جعل حركة الأجرام العليا وسرعتها متفاوتة واختلاف موقع بعضها بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض سبباً في الظواهر الجوية من حرارة ورطوبة وبيوسة وغير ذلك، كما أنها تؤثر في الكائنات الحية على سطح الأرض، وهو ما يسميه الكندي بالحرث والنسل. وهو يقسم العالم إلى قسمين: الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر، وهذا العالم مليء بالعناصر الأربعة وما يتركب منها، ويطلق عليه علم الكون والفساد، أما القسم الثاني من العالم فيمتد من حضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك، وهو ليس خاضعاً للقوانين التي يخضع لها عالم الكون والفساد^(٢).

على أن صلة الله سبحانه وتعالى بالعالم على هذا النحو الذي صوره الكندي لا تغير عنده من حقيقة كونه سبحانه وتعالى فاعلاً أو خالقاً، وأن الكون أثر فعله، أو هو مخلوق له، كما تجدر الإشارة هنا إلى أنه من الخطأ أن نتصور وراء ما قرره الكندي من أن أول ما خلق الله الفلك بما فيه من أجرام، ومن تأثير العالم العلوي بعالم الكون والفساد أنه يقول بنظرية «بالفيض»؛ ذلك لأن

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ٢ / ٧٨٨.

(٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢١٩، ٢٢٠.

الحدوث الكوني مرتبط عند الكندي بفعل الإرادة الخالقة المؤثرة في هذا العالم^(١).

غير أن الفارابي وابن سينا وابن رشد، كان لهم مفهوم الخاص عن الاقتدار الإلهي الذي كان مختلفاً عن فهم المتكلمين له، فالقدرة عند المتكلمين صفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى، غير متناهية بالنسبة لذاتها ولا بالنسبة لمتعلقاتها^(٢). بينما الاقتدار عند الفلاسفة عقل وعلم فالموجودات - كما يرى الفارابي - إنما صدرت عنه من جهة كونه سبحانه وتعالى عالماً بذاته، وعليه يكون علمه تعالى علة لوجود الشيء الذي يعلمه^(٣).

كما يرى ابن رشد أن علم الله تعالى علة موجبة لهذه الموجودات، ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه، بينما علمنا نحن معلول لتلك الموجودات. يقول ابن رشد في ذلك: «الإرادة الأزلية والعلم الأزلي هي العلة الموجبة لهذه الموجودات الطبيعية»^(٤). فالأقتدار الإلهي معناه عند الفلاسفة صدور الفعل عن الله تعالى بالإرادة الموجبة، فما علمه الله يريدوه وهو حاصل بقدرته وجوباً^(٥). أما المتكلمون فقد ذهبوا إلى أنه من الممكن أن توجد قدرة الله

(١) انظر: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة رسائل الكندي الفلسفية، ص ٨٠. والدكتور محمد البهي، الجانب الإلهي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٤٥م / ١٣٦٥هـ، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

(٢) انظر: الأمدي، غاية المرام، تحقيق الدكتور حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٣٩١هـ، ص ٨٣.

(٣) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ص ٦٧.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ٧٩٦.

(٥) ابن سينا، التعليقات، ١٩ - ٢٠.

في الأزل والله غير فاعل بها، وإن كان يصح أن يفعل بها^(١).

وقد رأى بعض الفلاسفة أن الله سبحانه واحد من كل وجه، والقاعدة عندهم تقتضي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فكيف يمكن أن تفسر هذه الكثرة المشاهدة في عالم الكون والفساد؟ ويذكر ابن رشد أن الفارابي وابن سينا إنما قالوا بتلك القاعدة قياساً منهم للغائب على الشاهد، فلما رأوا أن الفاعل في الشاهد لا يصدر منه إلا فعل واحد في وقت واحد قاسوا ذلك على الفاعل في الغائب، ومن هنا لجئوا إلى القول بالوساطة لتفسير الكثرة^(٢).

فقال الفارابي بنظرية الفيض وتبعه ابن سينا في ذلك^(٣).

أما ابن رشد فقد كان له رأيه الخاص في تفسيره للكثرة المشاهدة في الكون، فقد حصر الآراء التي قيلت في ذلك في ثلاثة، فذكر أن هناك من يرى أنها حادثة جاءت من قبيل الهيولى، والبعض يراها أنها جاءت من قبيل الآلات، وآخرون يرون أنها من قبيل المتوسطات. ثم بعد ذلك ذكر رأيه الخاص فقال: «والذي يجري عندي على أصولهم: أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة أسباب - أعني: المتوسطات، والاستعدادات، والآلات - وهذه كلها تستند إلى الواحد

(١) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٧م، ص ٥٤ - ٥٥. وانظر: الدكتور علي سامي النشار مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ١٥٩.

(٢) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت / ١ / ٣٠١.

(٣) الفارابي، عيون المسائل، ص ٦٧، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٤. وابن سينا، النجاة، ص ٤٤٩ - ٤٥١، والإشارات والتنبيهات / ٣ / ٦٤٩، ٦٥٣. وانظر: محمد البهي، الجانب الإلهي، ص ٤٨٩.

وترجع إليه؛ إذ كان وجود كل واحد منها هو سبب الكثرة، وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوحدانية التي هي فعل الواحد في نفسه كثيرة بكثرة القوابل»^(١).

ورأي ابن رشد الذي تفرّد به عن الفلاسفة قائم على أسس مختلفة، فهو يقبل عبارة الفلاسفة القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، غير أنه يفسرها تفسيراً مختلفاً، إذ يبين أن الخطأ الذي وقع فيه الفارابي وابن سينا هو قياسهم الشاهد على الغائب، في كون الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وقد دعاهم هذا الأمر إلى اللجوء إلى نظرية الفيض لتفسير الكثرة الموجودة. ويبين ابن رشد أن وجود الأشياء لا يصح إلا بارتباطها ببعضها، كارتباط المادة بالصورة، وأجزاء العالم البسيطة مع بعضها، فوجودها تابع لارتباطها، ومعطي الرباط هو معطي الوجود، ولما كان هذا الرباط واحداً، فمن الواجب أن يصدر عن واحد مفرد قائم بذاته، وهذه الوحدة تنوع على الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل عنها وجود ذلك الموجود، وترقى كلها إلى الوحدة الأولى^(٢).

ويمكن تلخيص موقف الفلاسفة الإسلاميين تجاه قضية الأسباب في نقاط أهمها:

١ - وضوح الأثر الأرسطي في موقفهم من قضية الأسباب وفي تقسيمهم الرباعي للعلة.

٢ - إقرارهم بالعلاقة التلازمية بين العلة والمعلول، وأنه لا انفكاك ولا سبق

(١) ابن رشد تهافت التهافت: ١ / ٤٢٠ - ٤٢١.

(٢) انظر: ابن رشد تهافت التهافت: ١ / ٢٩٣ - ٣٠٥.

لأحدهما عن الآخر. وهذا ما دفعهم إلى القول بقدوم العالم بناء على قدم علته، ثم بعد ذلك كان لهم تفسيرهم لمعنى الاقتدار.

٣ - كما أقر أكثر الفلاسفة أن لكل موجود طبيعة خاصة به، وعن هذه الطبيعة تصدر الأفعال الخاصة به تميزه عن غيره، مع الإقرار بأن الله هو الفاعل لكل ما في الكون، ولكن فعله ليس بالمباشرة وإنما بواسطة الأسباب.

٤ - كان الفارابي وابن سينا يريان أن لكل موجود فعلاً واحداً، ولذلك لجأ إلى نظرية الفيض ليفسرها بها الكثرة الموجودة في العالم، أما الكندي وابن رشد فلم يقولوا بالفيض.



المبحث الثالث

موقف المعتزلة من السببية

عُرف أهل الاعتزال بتزعتهم العقلية؛ إذ جعلوا العقل حكماً يرجعون إليه، ويقيمون على أساسه عقائدهم، ولا يخرج موقفهم من قضية السببية عن النهج العام الذي ساروا عليه، فقد رأى المعتزلة أن الله ﷻ وضع للكون نظاماً محكماً، يشمل هذا النظام المادة والمجتمع وكل ما يحيط الإنسان، وذلك مراعاة لمصالح العباد، فقالوا بالعلاقة الضرورية بين العلة ومعلولاتها، فالعلل موجبة لمعلولاتها؛ لأن الله وضع للكون نظاماً، وأودع في المخلوقات قوى تصدر عنها آثارها بطريق التوليد أو العلية المباشرة.

وقد ذهب أكثر المعتزلة كما يذكر عنهم أبو الحسن الأشعري إلى أن الأسباب

موجبة لمسبباتها^(١). فوجود المعلول دليل على وجود العلة، وبينهما علاقة ضرورية لا تخلف فيها، فالقتل معلول لعلة هي إطلاق السهم لغاية، فإذا ما تحققت الغاية تحقق قانون الترابط العلي بين الحركتين، وتولدت إحداها عن الأخرى تولدًا لازماً^(٢).

وسوف نعرض لآراء المعتزلة في السببية من خلال محورين أساسيين من محاور فكرهم، وهما: موقفهم من القول بالخصائص الذاتية للأشياء، وقولهم بالتوليد.

أولاً - المعتزلة والقول بالخصائص الذاتية للأشياء (الطبايع):

المقصود بالطبع تلك القوة السارية في الأجسام الطبيعية، بها تتميز وعنهما تصدر أفعالها وبها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي^(٣)، وإذا تتبعنا آراء المعتزلة من خلال المصادر الموجودة بين أيدينا نجد أن لدى فريق منهم إقراراً وتصريحاً بالقول بالخصائص الذاتية للموجودات الطبيعية، فالجنس الواحد عند النّظام (ت ٢٣١هـ)^(٤) لا يكون منه عملان مختلفان، كما لا يكون من النار

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتز، دار إحياء التراث العربي بيروت الطبعة الثالثة ص ٤١٢. وخالف في ذلك الجبائي وذهب إلى أن السبب لا يجوز أن يكون موجباً للمسبب. الأشعري، المقالات، ص ٤١٣. و: أحمد أمين: ضحى الإسلام: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص ٥٨ - ٦٠.

(٢) انظر: الدكتورالشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م، ١/ ٤٧٨.

(٣) انظر: محمد عبد الرؤوف المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق الدكتور محمود رضوان الداية، دار الفكر المعاصر بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، ص ٤٨٥.

(٤) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار البصري وهو شيخ الجاحظ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٤١.

تسخين وتبريد^(١).

ويذهب النظام أيضاً إلى أن المتولدات جميعها أفعال الله تعالى بإيجاب الخلق.

فالله سبحانه وتعالى طبع الحجر طبعاً، وخلق خلقاً إذا دفعته ذهب^(٢)، وقوله هذا ينسجم انسجاماً تاماً مع نظرية الكمون التي ذهب إليها، ومقتضى هذه النظرية أن الله سبحانه وتعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، من معادن ونبات وإنسان، ولم يتقدم بعضها على بعض حتى آدم نفسه، ولا يكون التقدم أو التأخر في وجودها وإنما في ظهورها، أي أن الله أكرم بعض الموجودات في بعض، فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت^(٣). كما أثبت الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)^(٤) الطبائع للأجسام مثل الفلاسفة الطبيعيين^(٥).

(١) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ٣٥١، البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقه الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٧ الطبعة الثانية، ص ١٢٠.

(٢) القاضي عبد الجبار الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء التاسع تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، مراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ٩ / ١١. والبغدادي، أصول الدين دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٠، ص ١٣٩.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ١ / ٥٦. والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم ابن سيار النظام وآرؤه الكلامية والفلسفية، دار النديم الطبعة الثانية، ١٩٨٩، ص ١٤٠ وما بعدها.

(٤) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي صاحب التصانيف، أخذ عن النظام وروى عن ثمامة بن أشرس، له الكثير من التصانيف أشهرها الحيوان والبيان والتبيين والبخلاء ت: ٢٥٥هـ. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١١ / ٥٢٦ - ٥٢٧.

(٥) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١ / ٧٥.

وقال أبو القاسم البلخي (ت ٣٠٩هـ)^(١) أيضاً بمقالة الفلاسفة في أن الأجسام مكونة من الطبائع الأربع، كما ذكر أن للأجسام طبائع تنهياً لأن تفعل فيها وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته، وذكر أن في الحنطة خاصية فلا يجوز أن ينبت من الحنطة الشعير طالما أن الخاصية فيها^(٢).

وإذا كان أكثر المعتزلة قد قالوا بالطبع بوصفه قوة سارية في الأجسام الطبيعية، فإن بعضهم بالغ في ذلك حتى أدخل الإنسان في هذه المنظومة الطبيعية، حين ذكر أن أفعاله تصدر وفق ما تقتضيه فطرته، فالمعارف عند الجاحظ تقع بالطبع عند النظر في الأدلة، فمتى قويت الدواعي في النظر وقع اضطراراً، وإذا تساوت وقع اختياراً، فأما إرادة النظر فإنه مما يقع باختيار لإرادة إدراك المدركات في أن جميع ذلك يقع بالطبع^(٣).

ويذكر البغدادي (٤٢٩هـ) أن الجاحظ يقول: إن المعارف كلها طباع وهي مع ذلك فعل للعباد وليست باختيار لهم، كما أنه وافق ثمامة بن أشرس

(١) أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي العالم المشهور، كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم: الكعبية، وهو صاحب كتاب المقالات، وكان من كبار المتكلمين وله اختيارات في علم الكلام، ت: ٣١٩هـ. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، ١٩٦٨م، ٣/ ٤٥. والقرشي الجواهر المضية في طبقات الحنفية، دار مير محمد كتب خانة كراتشي ١/ ٢٧١.

(٢) انظر: النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي بيروت ١٩٧٩م، ص ١٣٣.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثاني عشر، النظر والمعارف، تحقيق: الدكتور إبراهيم مذكور بإشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والنشر: ١٢/ ٣١٦.

(٢١٣هـ)^(١) في أنه لا فعل للعباد إلا الارادة، وأن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً وأنها وجبت بإرادتهم^(٢). .
وينكر معمر (٢١٥هـ)^(٣) قول المعتزلة بأن العباد فاعلون بالقدر التي يخلقها الله فيهم، ويرى أن ذلك فعل الجسم بطبعه^(٤).

وهذا الكلام إن ثبت للجاحظ حسبما هو ظاهر فمؤداه القول بالحتمية الطبيعية، وذلك مخالف لروح المذهب المعتزلي ووقوع فيما أراد المذهب اجتنابه، غير أننا بالرجوع إلى كتب الجاحظ نفسه نجد أنه يفرق بين نوعين من الطباع: طباع فطر عليها الخلق وهم فيها متساوون، وأخرى تنال بالمران والاكْتساب، يقول الجاحظ في ذلك: «وأنا واصفٌ لك الطباع التي ركب عليها الخلق وفطرت عليها البرايا كلهم، فهم فيها مستوون وإلى وجودها في أنفسهم مضطرون وفي المعرفة بما يتولد عنها متفقون، ثم مبين لك كيف تفترق بهم

(١) هو ثمامة بن أشرس أبو معن النميري البصري المتكلم من رؤوس المعتزلة، اتصل بالرشيد ثم بالمأمون، روى عنه تلميذه الجاحظ أنه كان يقول: العالم هو بطباعه فعل الله. انظر: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة وبيان مباينتهم لسائر المخالفين ضمن مجموعة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد الدار التونسية، ص ٢٧٢ - ٢٧٥. والذهبي: سير أعلام النبلاء: ١٠ / ٢٠٣.

(٢) انظر: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٦٠.

(٣) هو معمر بن عباد السلمي، يكنى بأبي عمرو وأبي المعتمر، وهو من أهل البصرة، روى عن عمرو بن عبيد، وتفرد بالقول بالمعاني، وتفسيره أن الحركة إنما خالفت السكون لمعنى هو غيرها، توفي سنة (٢١٥هـ) انظر: مجموعة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٧١، ٩١، ٢٦٦.

(٤) انظر: السابق نفسه ص ٩٦.

الحالات وتتفاوت بهم المنازل، وما العلل التي يوجب بعضها بعضاً وما الشيء الذي يكون سبباً لغيره متى كان الأول كان ما بعده، وما السبب الذي لا يكون الثاني فيه إلا بالأول وربما كان الأول ولم يكن الثاني. وفرق ما بين الطبع الأول وبين الاكتساب والعادة التي تصير طبعاً ثانياً^(١). فالجاحظ من خلال النص السابق الذي ذكره يبدو أكثر مرونة وانسجاماً مع الروح العامة للمذهب المعتزلي الذي يولي فكرة الحرية الإنسانية أهمية خاصة.

وعلى كل حال فإن القول بالطباع لم يكن مقبولاً لدى جميع المعتزلة، فقد ذهب الجبائي إلى أن «السبب لا يجوز أن يكون موجباً للمسبب، وليس الموجب للشيء إلا مَنْ فعله وأوجده»^(٢)، كما ذهب الجبائي مع أبي الهذيل (ت ٢٢٧هـ)^(٣) وكثير من أهل الكلام - كما ذكر الأشعري - إلى جواز الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا كثيرة من غير أن يخلق انحداراً وهبوطاً؛ بل يحدث سكوناً، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق. ولقد غلا أبو الهذيل في هذا الباب غلواً كبيراً حتى جاوز اجتماع الفعل المباشر والموت، واجتماع الإدراك والعمى، واجتماع الخرس الذي هو منع وعجز عن الكلام مع الكلام^(٤).

(١) الجاحظ: رسائل الجاحظ: تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١م. ١٤١١هـ. ٩٧/١.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤١٣.

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل البصري العلاف أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء ت: ٢٢٧هـ. والذهبي سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٤٢، ٥٤٣.

(٤) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٣١٢، ٣١٣.

كما نجد القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)^(١) كذلك يرفض أن تكون الأفعال الصادرة عن الإنسان واقعة بطبع المحل أو بطبع الجوارح بعد الإرادة، وذلك دفاع منه عن الحرية الكاملة للإنسان^(٢)، كما يقول أبو رشيد النيسابوري^(٣) في سياق اعتراضه على أبي القاسم البلخي: «والذي يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غير معقول، وأنه تعالى قادر على أن ينبت من الحنطة وهي على ما هي عليه شعيراً، ويخلق من نطفة الإنسان أي حيوان أراد. ولا نقول: إنه يخلق الإنسان من الطبائع الأربعة ولا من غيرها»^(٤).

ومن هنا تعددت قراءات الباحثين في حقيقة السببية لدى المعتزلة، فبينما يرى بعضهم أنه لا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في موقفهم من قضيتنا هذه؛

(١) هو عماد الدين أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبدالله، أبو الحسن الهمداني الأسدآبادي، قاضي القضاة وإمام الاعتزال في زمانه، ويعد من معتزلة البصرة من أصحاب أبي هاشم الجبائي وكان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع، من أشهر مؤلفاته كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل، توفي سنة خمس عشرة وأربعمائة، انظر: الحاكم الجشمي: من كتاب شرح العيون ضمن مجموعة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، ص ٣٦٥ - ٣٦٦. والسيوطي: طبقات المفسرين: تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ، ص ١٠٤. والسبكي: طبقات الشافعية الكبرى: تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو الدكتور محمود محمد الطناحي، دار هجر، الطبعة الثانية ١٩٩٢، ٩٧/٥.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار: المغني: ٢٥/٩.

(٣) هو أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، أخذ عن القاضي عبد الجبار الهمداني، من مصنفاته: ديوان الأصول، والخلاف بين البصريين والبغداديين، انظر: الحاكم الجشمي: شرح العيون ضمن مجموعة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٨٢.

(٤) النيسابوري، مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، ١٣٣.

إذ كلا الفريقين قائل بإنكار الطبع والعادة لا بالضرورة والحتمية، يرى آخرون أن موقفهم مضطرب مشوش لا يستطيع الباحث الوقوف على رأي صريح لهم في هذا الموضوع. ولعل الصواب هو ما ذهب إليه أستاذنا الدكتور محمد عبدالله الشرقاوي في أن المعتزلة في جملتهم يذهبون إلى القول بالعلية الطبيعية، فإن وجد هناك بعض آراء تشذ عن ذلك فيمكن اعتبارها آراء تحسب لأصحابها، ولا تمثل رأي المدرسة برمتها^(١). ويؤيد ذلك أن محور المخالفين لجمهور المعتزلة يدور على الجبائي وأبي الهذيل (ت: ٢٢٦هـ) القائل بفكرة الجوهر الفرد، وعن هذا الأخير أخذها القاضي عبد الجبار ثم تبناها أبو رشيد النيسابوري تلميذ القاضي، ولعله من غير الصواب تعميم هذا الاتجاه على المدرسة برمتها.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنه يلزمهم القول بالخصائص الذاتية للأشياء بناءً على زعمهم بأن الله يفعل بالأسباب، وإن كان يقدر سبحانه على العمل بغير سبب، ولنا أن نسألهم: على أي أساس يكون اختيار سبب ما ليصدر عنه فعل معين؟! وعلى أي أساس يحكمون بأن الحسن والقبح ذاتيان؟ إضافة إلى ما ذكرنا مما نقل عن أساطينهم من التصريح بالخصائص الذاتية.

ثانياً - المعتزلة والقول بالتوليد:

استكمل المعتزلة عرض آرائهم في السببية من خلال قولهم بالتوليد، والفعل المتولد: هو الذي يحصل من فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح في حركة اليد^(٢). وقد اختلفت المعتزلة في تعريف المتولد، فقال بعضهم: هو الفعل الذي يكون بسبب مني ويحل في غيري. وقال آخرون: هو الفعل الذي

(١) انظر: محمد عبدالله الشرقاوي، الأسباب والمسببات، ٦٤.

(٢) انظر: الجرجاني: التعريفات، ص ٩٨.

أوجبت سببه، فخرج من أن يمكنني تركه، وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري. وقيل أيضاً: هو الفعل الثالث الذي يلي مرادي، مثل الألم الذي يلي الضربة، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة^(١).

فالفارق الأساسي بين الفعل المتولد والفعل المباشر، كما يظهر من خلال التعاريف السابق ذكرها، أن الفعل المباشر يحتاج إلى تجديد العزم والأداء من قبل الفاعل في كل هنية إلى حين تمام الفعل، في حين أن ذلك يجب في ابتداء الفعل المتولد ولا يستمر معه إلى انتهائه. ولعل تعريف الإسكافي (ت: ٢٤٦هـ)^(٢) أدق هذه التعريفات، فهو ينص على ذلك بوضوح فيقول: «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ، دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له، فهو خارج من حد التولد، داخل في حد المباشر»^(٣). ويعد بشر ابن المعتمر (ت ٢١٠هـ)^(٤) مؤسس فرع الاعتزال في بغداد، أول من أحدث القول

(١) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين: ٤٠٨.

(٢) هو أبو جعفر محمد بن عبدالله، اشتهر بسعة المعرفة والذكاء، من شيوخه جعفر بن حرب وقد كان كفه صغيراً، برع في الكلام فأدناه المعتصم إليه وأجزل عطاءه، من مصنفاته: نقض كتاب حسين النجار، والرد على من أنكروا خلق القرآن، وكتاب تفضيل علي، وقيل: إنه كان يتشيع. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١/ ٥٥٠ - ٥٥١.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ٤٠٩.

(٤) هو أبو سهل بشر بن المعتمر (ت: ٢١٠هـ) من أهل بغداد وقيل: أنه من أهل الكوفة، وكان لا يجوز القول بأن الله يفعل بالعباد أصلح الأشياء لهم، ثم رجع إلى قول المعتزلة، وهو من كبار المعتزلة، كان أخبارياً وشاعراً ومتكلماً، من مصنفاته: كتاب تأويل المتشابه، وكتاب الرد على الجهال، وكتاب العدل. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٢٠٣، وانظر: المقالات لأبي القاسم البلخي ضمن مجموعة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، ص ٧٢.

بالتوليد^(١)، ثم تابعه بعد ذلك جمهور المعتزلة على اختلاف بينهم. ولكل رأي وتوجيه، فقد فرقوا بين ما يتولد من الحي، وبين ما يتولد من غير الحي كالنار مثلاً، فهو فعل الله أو فعل الطبيعة، أو لا فاعل له، على خلاف بينهم، وفرق بعضهم بين الحركة من جانب، والألوان والطعوم من جانب آخر، وعدوا المتولد عن الأولى من فعل الإنسان، بينما ما يتولد عن الثانية من فعل الله. وذهب النظام إلى أن كل ما جاوز حيز الإنسان فهو فعل الله ﷻ بإيجاب الخلقه. أي: أن الله سبحانه وتعالى طبع الحجر وخلق خلقاً إذا دفعته ذهب^(٢). ومن الجدير بالذكر هنا أن بعض المعتزلة ذهبوا إلى القول بأن العبد ليس له من الفعل إلا ما يحل في قلبه من الإرادة، وهو مخالف لما ذهب إليه جمهورهم^(٣).

وملخص قولهم في هذا الموضوع: أن الأفعال - سواء كانت مخلوقة من الله أو منسوبة إلى الإنسان - قسمان: أفعال مبتدأة أو مباشرة، وهي التي تقع بدون واسطة، وأفعال غير مباشرة، وهي التي تحتاج إلى واسطة. ثم إنهم يصنفون أفعال الإنسان صنفين: أفعال قلوب، مثل الحب والكراهية والإرادة وغير ذلك وأفعال الجوارح، وهي الصادرة عن أعضاء الجسم كالحواس الخمس، أما أفعال القلوب فهي عندهم مبتدأة باستثناء العلم، فهم يجعلونه من الأفعال المتولدة؛ لأنه يحصل في الإنسان بواسطة النظر، وأما أفعال الجوارح فيثبت التوليد فيها جميعاً، وإن كان بعضها كما يثبت متولداً يثبت مبتدأ^(٤).

(١) يرى الدكتور النشار: أن أول من أحدث القول بالتوليد أبو هذيل العلاف (ت: ٢٣٥هـ).

انظر: الدكتور علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١ / ٤٨٠.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني: ١١ / ٩ - ١٤.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص ٢٨٠.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني: ٩ / ٨٠.

ولعل نقطة الخلاف الرئيسة بين المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة تكمن في قولهم بأن جزءاً من أفعال الله لا يقع على جهة المباشرة، فقد رفض المعتزلة قول أبي الهذيل (ت ٢٢٦هـ) بأن الله ﷻ لا يفعل بالأسباب؛ إذ رأى أن ذلك يوجب حاجته إليها، فهو سبحانه يفعل على جهة الاختراع والابتداء. ويبين القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) أن القول بأن الله سبحانه وتعالى يفعل بالأسباب لا يوجب نقصاً في جانبه؛ إذ إن حاله تفارق حالنا، وكما أنه سبحانه يفعل في المَحَالِّ من غير حاجة به إليها، فكذلك يفعل بالأسباب أيضاً من غير حاجة، ثم إن القاضي عبد الجبار ينسب الاحتياج إلى الفعل وليس إلى الفاعل، كنحو حاجته إلى المحل، ولما كان الله سبحانه أن يفعل المتولد على جهة الابتداء ولا يمكن نسبة الاحتياج إليه، فهو - جل وعلا - قادر لذاته، يصح منه أن يفعل ما يفعله متولداً على جهة الابتداء^(١).

وسبب قول المعتزلة: إن الله سبحانه وتعالى يفعل بالأسباب مع إقرارهم عدم حاجة الله سبحانه وتعالى إليها، ظنهم أنه لا بد من أن يتعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب فيما يتصل بالدين أو يتصل بمنافع الدنيا، وقد ذكر الله تعالى في أكثر من آية في كتابه البحار التي تجري فيها السفن، وذكر الرياح وما شاكلها، فالله أجرى ذلك لضرب من الصلاح، وحسن فعله له بسبب، وإن كان سبحانه قادراً على أن يفعله ابتداءً^(٢).

ولعل الذي دعا المعتزلة إلى تبني القول بالتوليد هو أحد أمرين أو كلاهما:

- (١) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ٩/ ٩٤ - ٩٥، ١٠٢ - ١٠٣، ١١٩ - ١٢٠.
- (٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، جمع حسن بن متويه، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ص ٣٩٩.

التأثر بالفلاسفة الطبيعيين؛ إذ يُظن أن أساسه عائد إلى الفلاسفة الطبيعيين، واتفاقه مع حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، إذ هو في الواقع ليس إلا فرعاً لمشكلتي الاستطاعة وخلق الأفعال، أي: الجبر والاختيار^(١). ومن هنا يمكن القول: بأن فكرة التوليد عند المعتزلة تقوم على أساسين اثنين:

الأول - حرية الإرادة الإنسانية: إذ تتفق فكرة التوليد مع منطق المذهب المعتزلي عامة - كما أسلفنا - فقد جعل المعتزلة الأسباب متصلة بمسبباتها، وحققوا هذه الفكرة فيما يختص بالإنسان، وبهذه الطريقة حاول المعتزلة أن يحافظوا على العدل الإلهي، إلا أنهم لم يشعروا أن ذلك لا يتناسب مع سلطان الله الدائم على عباده، ومشيئته المستمرة في خلقه، وهي نقاط حساسة تمس التوحيد بالذات.

الثاني - علاقة السبب بالمسبب أو (قانون العلية): فقد أقام المعتزلة الفعل الإنساني في ضوء هذا القانون، قانون العلية، أو الصلة بين العلة والمعلول، فوجود العلة دليل على وجود المعلول، وبينهما علاقة ضرورية لا تخلف فيها؛ إذ الأسباب - كما يرون - موجبة لمسبباتها، فإذا أطلق الإنسان سهماً فقتل، فالقتل إذن معلول لعله هي إطلاق السهم لغاية، فإذا تحققت الغاية تحققت قانون الترابط العلي بين الحركتين، وتولدت إحداها عن الأخرى تولدلاً لازماً^(٢). ولكن ذلك لا يصح عند جمهورهم، وإنما يصح عند القائلين بالطبع منهم، على ما سيتضح.

وقد كان من الضروري للمعتزلة تحديد الصلة الزمانية والمكانية بين العلة

(١) الدكتور إبراهيم مذكور، مقدمة كتاب التوليد للقاضي عبد الجبار ٩ / ٥.

(٢) الدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١ / ٤٧٧، ٤٧٨.

والمعلول، حتى يمكنهم تحديد المسؤولية الإنسانية عن الفعل الصادر عنه بالمباشرة أو بالتولد. وقد كانت الصلة الزمانية موضع خلاف بين المعتزلة، فقد تساءل بعضهم: هل الأسباب موجودة مع مسبباتها أم أنها متقدمة عنها؟ فقال بعضهم: السبب مع المسبب لا يجوز أن يتقدمه، ومنهم من قال: السبب الذي يتولد عنه المسبب لا يكون إلا قبله، ومنهم من قال: من الأسباب ما يكون مع مسبباتها المتولدة عنها، ومنها ما يتقدم المسببات بوقت، فأما ما كان قبل المسبب بوقتين فليس ذلك المسبب متولداً عنه. وجوز بعضهم أن يتقدم السبب المسبب أكثر من وقت واحد^(١).

ويلاحظ هنا أن المعتزلة رغم قولهم بالعلية لم ينصوا على عدم الانفكاك الزماني بين العلة والمعلول؛ إذ كما هو معلوم أن العلة تفضي إلى معلولها إفضاءً مباشراً، بدون تراخٍ زمني، وإلا فلا علية بين الطرفين، وهنا نتساءل: هل الأسباب عند جمهور المعتزلة - كما في اللغة - مجرد وسائط ليس لها حقيقة التأثير؟.

ويلزم عن ذلك أن المعتزلة يرون أن الأسباب وسائط بين القدرة الإلهية أو الإنسانية والأفعال المتولدة عنهما، أما حقيقة التأثير فليس لهذه الوسائط فيما يتولد عنها. فالمعتزلة يرون لها تأثيراً ولكن تأثيرها ليس من ذاتها، ولكن بالقوة المودعة من قبل الله ﷻ، وذلك وإن كان يؤكد الضرورة التي تحكم العالم الطبيعي إلا أنه لا يعني تجاهلهم للقدرة الإلهية؛ إذ إن ذلك كله بموجب خلقه وتقديره سبحانه، وهو غير ملزم لله، فما يفعله بسبب يمكن أن يفعله ابتداءً، الأمر الذي يبرر المعجزات عندهم.

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ٤١٢. وعلاء محمد السيد علي، الغاية عند المعتزلة، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الزقازيق، ١٩٩٣، ص ٢٧٨.

ويربط أبو رشيد النيسابوري من جهة أخرى بين حرية الاختيار ووجوب التلازم بين السبب والنتيجة، فيبين أن متكلمي المعتزلة لا يسلمون بأن السبب يجب حدوثه؛ لأنه لو كان كذلك لاستغنى عن الواحد منا، ولوقع بدون اختيار، لذا يجوز ألا يكون سبب أصلاً فلا يحدث المسبب، ويجوز أن يوجد السبب فيعرض عارض فيمنع من التوليد، فلا يوجد المسبب، ويجوز أن يوجد السبب فيوجد المسبب^(١).

وقد تعرض المعتزلة للنقد الشديد بسبب قولهم بالتولد، فدافعوا عن فكرتهم، ومن ذلك ردُّ أبي الحسين الخياط على ابن الراوندي (٢٤٥هـ)^(٢)، فيما نسبته إلى المعتزلة من أن الموتى يقتلون الأحياء الأصحاء، على الحقيقة، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم بناءً على قولهم بالتولد.

وردَّ الخياط على ذلك فقال: «إن أراد أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال، وليس هذا قول أحد من المعتزلة، وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد موتهم، فينسب ما يتولد

(١) انظر: أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، تحقيق عبد الهادي أبو ريذة، وزارة الثقافة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، ص ٣٣٩.

(٢) هو أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي المتوفى حوالي ٢٤٥هـ، له الكثير من التصانيف وقد ذكر صاحب وفيات الأعيان أن عددها يزيد على مائة وأربعين مصنفاً، ولعل من أشهر مصنفاته كتاب الزمردة وكتاب الدماغ وقد ألفه لليهود والنصارى يحتج لهم في إبطال نبوة سيد البشر، وقد كان ابن الراوندي هذا معتزلياً ثم تزندق. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١/ ٩٤، والذهبي: سير أعلام النبلاء: ١٤/ ٥٩، ٦٠.

عن أفعالهم بعد موتهم إليهم؛ إذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه، وذلك كرجل أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض؛ فنقول: إن هوي الحجر إلى الأرض بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه، فهو منسوب له لا إلى غيره»^(١).

وقد ذهب الخياط إلى القول بأن الفعل المتولد ينسب إلى الإنسان ولو بعد موته؛ لأن هذا الفعل لا يخرج عن أربع حالات:

- ١ - أن يكون فعلاً لله، وذلك لا يصح؛ لأنه يتم بغير إرادة من فاعله، ولأنه لا يمكن لأحد أن يلجئ الله سبحانه وتعالى للقيام بالفعل.
- ٢ - أن يكون فعلاً للسهم، وذلك لا يجوز أيضاً؛ لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر، وما كان كذلك لم يجز منه العمل.
- ٣ - أن لا يكون هناك فاعل، ولا يخفى استحالة ذلك وما يجرّ إليه من استحالات.

٤ - أن يكون الفاعل للسبب (كالرامي للسهم أو الدافع للحجر)، والذي يدل على ذلك حدوث الفعل بحسب قصده، وانتفاؤه بحسب كراهته^(٢).

ويرى القاضي عبد الجبار أن المتولد كالمباشر في نسبه إلينا؛ لأن فناء القدرة في حال الفعل لا يمنع من ذلك، فيصح أن يفعل في حال الموت كل فعل لا يحتاج في وجوده إلى الحياة، فالذي يستحيل في حال الموت هو أفعال

(١) انظر: أبو الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد مكتبة الثقافة الدينية ١٩٨٨ ص ٧٦. والقاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء التاسع: ١٥/٩.

(٢) انظر: أبو الحسين الخياط، الانتصار ص ٧٧، ٧٨.

القلوب . كما أن الفعل لا يحتاج إلى بقاء فاعله إلا إذا كان حالاً في بعضه، فالذي يحتاجه الفعل تقدم كون فاعله قادراً، فإن كان مباشراً يقارن السبب وجب أن يتقدم كونه قادراً بوقت، وإن كان متولداً يتأخر عن السبب وجب تقدم كون فاعله قادراً قبل وجود سببه الأول بوقت، ومتى لم يكن حالاً في بعضه فوجوده كعدمه في كونه لا يخل بصحة الفعل^(١).



المبحث الرابع

موقف الأشاعرة من السببية

صرح الأشاعرة بأن الأسباب لا تؤثر بذاتها في مسبباتها، ورفضوا فكرة الارتباط الضروري بين العلة ومعلولاتها، وأرجعوا ما نراه من ترابط في الظواهر الطبيعية إلى مجرد الاقتران والعادة. وإذا كان هدف المعتزلة الدفاع عن الحرية الإنسانية، على ما ذكرنا، فقد كان هدف هؤلاء من وراء موقفهم هذا أمرين اثنين:

أولاً: الدفاع عن التوحيد الخالص، وتنزيه القدرة الإلهية برّد كل شيء يحدث في الكون إليه سبحانه مباشرة بدون وسائط، فكل حادثة مهما كان شأنها تخلق خلقاً جديداً بقدرة الله. كما أن الله سبحانه لا يحتاج إلى شيء لتحقيق مراده، ولا يحول بينه وبين إنفاذه لما يريد شيء، «فقدرته سبحانه قديمة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجائزات، وإرادته واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ٩/٦٤، ٦٥.

المرادات»^(١)، فلا تأثير للأجسام بعضها في بعض، ولكن جرت عادة الله سبحانه وتعالى أن يربط كل حادث بجملة من العلامات أو المناسبات تكون مقارنة له في العادة، ويمكن تسميتها أسباباً بهذا المعنى، فالله لا يخلق المسبب إلا عند حصول السبب، فهو حاصل بقدرة الله لا بنفس السبب^(٢).

ثانياً: إمكان وقوع المعجزات الخارقة للعادة؛ إذ المعجزة لا تخرج في هذه عن كونها حدثاً وقع على غير مثال سابق^(٣)، وفي وقوعها على هذا النحو ما يبطل الاطراد المدعى، كما يبطل الخصائص الذاتية ويفسح مجالاً للقول بالمعجزات ويجعل من وقوعها أمراً ممكناً، فالترابط بين الأسباب والمسببات مطرد دائماً فيما يتعلق بتجاربنا وعاداتنا بشأن الظواهر الكونية، ولكنه ليس بلازم ولا ضروري في ذاته من وجهة النظر العقلية، فإن العقل يفترض أن الله تعالى الذي أجرى العادة بحصول الأشياء على هذا النحو، قد يغير هذا النظام المعتاد ويستبدل غيره به على سبيل الإعجاز المؤقت أو على سبيل الدوام إذا سبق في علمه ذلك^(٤).

وقد عولجت قضية السببية في الفكر الأشعري في إطارين اثنين: أحدهما: نقدي، عرض فيه الأشاعرة موقفهم من خلال نقدهم للطبائعيين والمعتزلة

(١) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص ٢٥١.

(٢) الدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٨ ص ٤٢٧.

(٣) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة ص ٢٤٣. وعبد الكريم الخطيب، القضاء والقدر بين الدين والفلسفة، دار الفكر العربي القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٨ ص ١٦١.

(٤) انظر: الدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ص ٤٢٧ - ٤٢٨.

والفلاسفة. والآخر: بنائي حاولوا من خلاله أن يلتمسوا لموقفهم هذا ما يؤيده من الأدلة العقلية، وذلك من خلال تبنيهم لفكرة الجوهر الفرد، وتصورهم لعدم بقاء الأعراض وقتين.

وسوف نتناول موقف الأشاعرة من قضية السببية من خلال عدة نقاط:

أولاً - موقف الأشاعرة من القائلين بالطبع:

وجد الأشاعرة أنفسهم بصدد آراء تعطي تأثيراً لقوى الطبيعة في تحريك متغيرات العالم، سواء من جانب «الطبايعيين الدهريين» وهم الذين ذهبوا إلى القول بأن لكل شيء طبيعة ثابتة له عنها تصدر أفعاله، وهذه الطبيعة لا يصدر عنها إلا جنس واحد من الأفعال، فالنار لا يكون من طبيعتها إلا التسخين، والثلج لا يكون من طبيعته إلا التبريد^(١)، وردّوا لامتزاج الطبايع الأربعة كل ما في العالم من تحولات^(٢). أو من جانب الفلاسفة الذين رفضوا كون الله فاعلاً لمتغيرات العالم بالباشرة، فالله كما يرون فاعل في العالم بأسباب ووسائط، وإن انتهت سلسلة الأسباب هذه إلى واجب الوجود سبحانه^(٣).

وقد ردّ الأشاعرة قول الطبايعيين من وجهين:

أولها: أن أفعال الأشياء لو كانت صادرة عن طبايعها لوجب أن تزداد هذه الأمور، طالما كانت الأجسام محتملة لتلك الزيادة عند وجود أمثال ما أوجبها ابتداءً، فكان يجب أن يزيد الزرع وينمو وإن بلغ حد النهاية في مستقر العادة إذا

(١) انظر: الخياط: الانتصار، ٢٣.

(٢) الطبايع الأربعة هي: حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين ص ٣٠٩، ٣٣٣.

(٣) الجويني، الإرشاد، ص ٢٠٩.

أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس، ولكن من المعلوم أن السقي والتسميد يعود بتلفه إذا زاد عن الحد، كما أنه لا يوجب الزيادة إلا في أوان معلوم، وهذا يسقط دعوى أن الأفعال ناشئة عن الطبع^(١).

غير أن هذا الرد ردّ ضعيف، فمن الممكن أن يندفع بسهولة، كأن يقال: إن من طبيعة الشيء أن يقبل الزيادة إلى حد معين فقط، ومن طبيعته إذا وصل لذلك الحد ألا يزيد. ولعل الرد الثاني من الأشاعرة هو الأقوى.

وثانيها: خطوهم في القول أنهم يعلمون حساً واضطراباً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب؛ ذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار، وكونه سكران ومحترقاً ومتغيراً عما كان عليه فقط، فأما القول بأن هذه الحالة الحادثة سوف تتكرر وأن فاعل هذه الأفعال هو العناصر المادية فتحكم؛ لأن الفاعل غير مشاهد ومدرك مع البحث والتدقيق^(٢).

وقد استعرض الباقلاني^(٣) جملة الأقوال في الفاعل لهذه الأفعال فقال: «فمن قائل: إنه من قديم مخترع قادر، وهو الحق الذي نذهب إليه، ومن قائل يقول: إنه من فعل الإنسان الذي جاور النار وتناول الشراب، ومتولد عن فعله

(١) الباقلاني، ص ٦١.

(٢) انظر: السابق: ص ٦٢.

(٣) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، كان بارعاً في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري وإليه انتهت رئاسة المالكية في وقته، مات في ذي القعدة سنة ٤٠٣هـ. انظر: الذهبي سير أعلام النبلاء: ١٧ / ١٩٣.

الذي هو سبب الإحراق والإسكار، ومن قائل يقول: إنه فعل الطبع في الجسم، ولا أدري أهو نفس الجسم المطبوع، أم معنى فيه؟ ومن قائل يقول: إن الطبع عرض من الأعراض. فكيف يدرك حقيقة ما قد اختلف فيه هذا الضرب من الاختلاف؟!^(١).

كما رفض الأشاعرة القول بالطبائع الأربعة وأن العالم بأسره عائد لامتزاجها؛ لأن هذه الطبائع أعراض محدثة متضادة على الأجسام، ومحال اجتماع الحرارة مع البرودة في محل واحد، وإنما يجب حدوث الحرارة بعد بطلان البرودة، وكذلك الحال مع الرطوبة؛ إذ من المفترض أن تحدث بعد بطلان اليبوسة، كما أن هذه الطبائع أعراض، ويستحيل على الأعراض أن تكون قديمة كما أنها لا يجوز أن تفعل شيئاً، ومما يدل على استحالة قدم هذه الطبائع: أنها لو كانت قديمة، وكان العالم حادثاً عنها، لوجب قدمه مع قدمها^(٢).

ولقد كان الدافع الذي دفع بالأشاعرة إلى القول بنفي الطبيعة للموجودات هو اعتقادهم بأن مثل هذا القول يعطي فاعلية لغير الله تعالى، فالله سبحانه وتعالى عندهم هو الفاعل الوحيد ولا خالق سواه، ولا تأثير لغير قدرته.

ثانياً - موقف الأشاعرة من القائلين بالتوليد:

تمشياً من الأشاعرة مع موقفهم الأساسي من طلاقة القدرة الإلهية، ودفاعهم عن قيومية الله برد كل شيء يحدث في الكون إليه سبحانه مباشرة، وقفوا موقف النقد من المعتزلة في قولهم بالتوليد، وإذا كان الفعل المباشر

(١) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ص ٦٢.

(٢) انظر: السابق: ص ٥٦، ٥٧.

الذي يصدر عن الإنسان يرد إلى القدرة الإلهية، فمن باب أولى الفعل المتولد عن فعله .

وقد قرر الأشاعرة أننا نشاهد ما يصاحب الأشياء الطبيعية من أفعال فنظن بحكم العادة أن بعضها متولد عن بعض، وليس علينا بناءً على هذه المشاهدة المتكررة أن ندعي كمون الفعل المتولد في الفعل المولد؛ لأن ذلك غير مشاهد، وليس وراء هذا الظن إلا الإلـف . فإن أريد بالتولد هذا فلا مشاحة في الاصطلاح، لكن يجب الجزم أن وجود أحدهما لا يلزم عن وجود الآخر، بل من الجائز ألا يوجد، فعلاقة التلازم بينهما إما أن تكون عادية كملازمة التسخين للنار والتبريد للماء، وإما من قبيل الشرط كملازمة العلم للإرادة والحياة للعلم، وليس أحدهما مستفاداً من الآخر، بل كلاهما مخلوقان لله تعالى، ومعلولان لعلة واحدة وإن قدر تلازمهما في الوجود^(١).

وقد عبر الغزالي بجلاء عن نفي ضرورة التلازم بين السبب والمسبب، فقال: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً نفي الآخر؛ مثل الري والشرب، والأكل والشبع، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جراً، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف - فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه أن يخلقها على التساوق، لا كونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت؛ بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت

(١) الأمدي: غاية المرام، ص ٨٥ - ٨٦.

دون حز الرقبة، وإدامة الحياة مع حز الرقبة، وهلم جراً إلى جميع المقترنات»^(١). أما في جانب فعل الإنسان؛ فقد قرر الأشاعرة عدم نسبة الفعل المتولد عن فعل الإنسان إلى كسبه؛ إذ القدرة الحادثة لا تتعلق بالقائم بمحلها، وما يقع مابيناً لمحل القدرة فلا يكون مقدوراً بها، بل يقع فعلاً للباري من غير اقتدار العبد عليه، فإذا اندفع الحجر عند اعتماد العبد عليه، فإن اندفاعه غير مقدور للعبد عند الأشاعرة^(٢). بل رأوا أن ذلك يجر إلى شناعات تأبأها العقول، كمن رمى سهماً، ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية، ثم اتصل بها وصادف حياً، ولم يزل الجرح سارياً إلى الإفضاء إلى زهوق الروح في سنين وأعوام، وكل ذلك بعد موت الرامي، فهذه السرايات والآلام أفعال للرامي، وكل ذلك بعد موت الرامي، وقد رمت عظامه، ولا مزيد في الفساد من نسبة قتل إلى ميت^(٣).

ويقول البغدادي عن الفكرة نفسها: «فجميع ما سمته القدرية متولداً من فعل الله ﷻ ولا يصح أن يكون الإنسان مكتسباً، وإنما يصح منه اكتساب فعله في محل قدرته. وأجازوا أيضاً أن يمد الإنسان الوتر بالسهم ويرسل يده ولا يذهب السهم، وأجازوا أيضاً أن يقع سهمه على ما أرسله، ولا يكسره ولا يقطعه. وأجازوا أيضاً أن يجمع الإنسان بين النار والقطن [دون إحراق] على نقيض العادة»^(٤).

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٢٧.

(٢) انظر: الجويني، الإرشاد، ص ٢٠٧.

(٣) انظر: الجويني، الإرشاد، ص ٢٠٨. وانظر: البغدادي، أصول الدين، ص ١٣٧.

(٤) البغدادي أصول الدين، ص ١٣٧، ١٣٨. والدكتور عبد الرحمن بدوي مذاهب الإسلاميين،

دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ١٩٧٩، ص ١٩٦.

ثم إن الأشاعرة رفضوا القول بالتوليد بناءً على قولهم بإسناد جميع الممكنات إلى قدرة الله مباشرة، إضافة إلى ما يجر إليه ذلك من القول باجتماع مؤثرين على أثر واحد. يقول الإيجي: «والمعتمد في إبطاله (أي: التوليد) ما بينا من إسناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً، وقد يحتج على إبطاله بأنه يلزم من التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد، وإما الترجيح بلا مرجح؛ وذلك لأنه إذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه إلى جهته، فإن قلنا: حركته - أي: حركة ذلك الجسم، وهي واحدة بالشخص - تولدت من حركة اليد، فهي إما بهما - أي: بال جذب والدفع معاً - فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير، وذلك مستحيل، وإما بأحدهما فقط، وهو تحكّم محض معلوم بطلانه»^(١).

ثالثاً - الأشاعرة وفكرة الجوهر الفرد:

أما الجانب البنائي في فكر الأشاعرة تجاه قضية السببية فيظهر من خلال تبنيهم فكرة الجوهر الفرد، فقد أضفت هذه الفكرة على آرائهم نوعاً من المشروعية والمعقولية، فهي - على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوي - تلعب دوراً شديداً الأهمية في أساس النسق الأشعري، بالرغم من أن فكرة الجوهر الفرد أو الذرة قد ارتبطت في أصولها اليونانية بالاتجاه المادي عند الذريين الأوائل، لقولهم بأن الذرة تحمل بذاتها صفات تختص بها، ومن ثم فإن قوانين المادة تنبع من طبيعتها الذاتية^(٢).

ويعد أبو الهذيل العلاف (٢٢٦هـ) وهو من أقطاب المعتزلة، أول من قال

(١) الإيجي: المواقف، ٣ / ٢٣١.

(٢) انظر: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ١ / ١٨٤.

بها في الوسط الإسلامي، ثم تحققت شهرتها بعد ذلك على يد مدرسة أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، وفي هذا يقول البغدادي (٤٢٩هـ): «العالم عند أصحابنا كل شيء غير الله ﷻ، والعالم نوعان: الأعراض والجواهر. والجواهر كل ذي لون، والأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر، من الحركة والسكون، والطعم والرائحة، والبرودة والرطوبة واليبوسة»^(١).

وقد أثيرت فكرة الجوهر الفرد أول ما أثيرت في سياق الكلام في علم الله وقدرته وإحداثه للعالم؛ ذلك أنه لما كان الله يحيط بكل شيء - كما ينص القرآن الكريم - وجب أن يكون كل شيء في الكون قابلاً للإحاطة، وبالتالي متناهياً، ولا بد أن تكون قدرته تطول الأجسام بالتفرقة حتى تؤول إلى أجزاء لا تتجزأ. ثم وظفت هذه الفكرة في إثبات حدوث العالم. من خلال إثبات الجواهر الفردة، وعدم تعريفها عن الأعراض الحادثة^(٢).

أما عن كيفية توظيف الأشاعرة لهذه الفكرة، في الدلالة على نظريتهم في السببية، فيتضح من خلال تصور الانفصال الزمني والمكاني بين الأعراض والجواهر، وقد رأى الأشاعرة أن المحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام: فهي إما جسم مؤلف من مجموع من الأعراض والجواهر، وإما جوهر منفرد، وإما عرض موجود بالأجسام والجواهر. فالجسم هو المؤلف، والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً؛ لأنه متى كان كذلك كان جوهرًا، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهرًا. والأعراض هي التي

(١) البغدادي، أصول الدين، ص ٣٣.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ١٧٩ - ١٨٠.

لا يصح بقاؤها وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها، والدليل على إثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته، ولا بد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعله، ويستحيل أن يكون متحركاً لنفسه؛ لأن ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد من جنسه في ذلك الوقت إلا ما كان متحركاً، وفي العلم بأنه قد يوجد من جنس الجواهر والأجسام المتحركة ما ليس بمتحرك دليل على أن المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه وأنه للحركة كان متحركاً^(١).

فإذا كانت الجواهر التي تتألف منها الأجسام متجانسة متماثلة من جميع الوجوه، فلا يمكن أن يكون بعضها مؤثراً في بعض؛ لأن التأثير لا يكون إلا بين مختلفات، وهي لا تختلف إلا بالصفات الطارئة عليها التي هي الأعراض، وتلك الأعراض لا تبقى زمانين، أي: منفصلة زمانياً. كما أن الجواهر لا ترتبط مع بعضها البعض لتشكيل الأجسام إلا بموجب أمر إلهي لا طبيعي، أي: أنها منفصلة الأجزاء مكانياً. فلم يبق في تصور العالم الطبيعي وفقاً لمبدأ الانفصال إلا تصور المعلول مستقلاً عن العلة، بإنكار ضرورة يكون بعضها مسبباً للبعض الآخر، إذ إنها تفتقر إلى المقوم الداخلي ليجعل بعضها فاعلاً من تلقاء ذاته^(٢).

إن المقصود بالتولد العلية والسببية، أي من هو الفاعل لما يقع من أفعال؟

(١) الباقلاني، ص ٣٨، ٣٩.

(٢) انظر: الدكتور محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ص ١٩٣.

ود. يمني الخولي، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، دار قباء طبعة

عام ١٩٩٨م، ٨٩-٩٠.

وطبيعي أن ينسب المعتزلة الفاعلية للإنسان فيما يباشره، بينما الأشاعرة يردون كل ذلك إلى الله ﷻ، فهذه الأجزاء يخلقها الله دائماً، سواء كانت فعلاً إنسانياً أو فعلاً طبيعياً، فعالم الطبيعة وعالم الإنسان محكومان بهذه الأجزاء، غير أن عالم الإنسان يختلف عند الأشاعرة عن عالم الطبيعة، فالإنسان يشعر بالاختيار بينما عالم الطبيعة لا يشعر بذلك^(١).

ومن الجدير بالذكر أن فكرة الجوهر الفرد لم تكن موضع قبول لدى الكثير من متكلمي الأمة وعلمائها، ومن هؤلاء ابن تيمية - رحمه الله - فقد رأى أن «القول بأن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة قول لا يعرف عن أحد من أئمة المسلمين، لا من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا من بعدهم من الأئمة المعروفين؛ بل القائلون بذلك يقولون: إن الله تعالى لم يخلق منذ خلق الجواهر المنفردة شيئاً قائماً بنفسه، لا سماءً ولا أرضاً، ولا حيواناً ولا نباتاً ولا معادن، ولا إنساناً ولا غير إنسان؛ بل إنما يحدث تركيب تلك الجواهر القديمة فيجمعها ويفرقها، وإنما يحدث أعراضاً قائمة بتلك الجواهر، لا أعياناً قائمة بأنفسها»^(٢).

ويأخذ ابن تيمية الأشاعرة بلازم المذهب ويقولهم ما لم يقولوا إذ يقول: «فيقولون: إنه إذا خلق السحاب والمطر والإنسان وغيره من الحيوان والأشجار والنبات والثمار، لم يخلق عيناً قائمة بنفسها، وإنما خلق أعراضاً قائمة بغيرها»^(٣).

(١) انظر: الدكتور علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ١٥٧، والدكتور عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين ١ / ١٩٢.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مؤسسة قرطبة ١٤٠٦هـ الطبعة الأولى تحقيق محمد رشاد سالم ١٣٩ / ٢.

(٣) السابق ١٣٩ / ٢.

ويبين ابن تيمية أن هذا مخالف لما دلّ عليه السمع والعقل والعيان، فوجود جواهر منفردة عن الأجسام ظاهر بطلانه بالعقل والحس، فضلاً عما يترتب عليه من كون الله لم يخلق عيناً قائمة بنفسها، ثم إن كلام الأشاعرة دلّ على أن الأجسام لا يستحيل بعضها إلى بعض؛ بل الجواهر التي كانت مثلاً في الأول هي بعينها باقية في الثاني، وإنما تغيرت أعراضها، وهذا مخالف لما أجمع عليه العلماء من استحالة بعض الأجسام إلى بعض^(١).

وكذلك رفض ابن القيم هذا القول رفضاً تاماً ورمى من قال به بالانحراف. فالجسم عند جمهور العقلاء - كما يقول - ليس مركباً من جوهر وعرض كما تدعيه الأشاعرة؛ إذ الجوهر والعرض عدمان لا حقيقة لوجودهما؛ كما أنه لم تقم تجربة ولا دليل على ذلك. ويستدل ابن القيم على بطلان ذلك بأننا إذا وضعنا جوهرًا فرداً بين جوهرين فإنهما لا يلتقيان، مادام هذا الوسط قائماً، وحيث يمكن أن يقال: إن ما مسه أحدهما من هذا الوسط إما أن يكون هو عين ما مسه الآخر، وهذا يقتضي تلاقيهما حال وجوده بينهما، وإما أن يكون ما مسه أحدهما غير ما مسه الآخر، وهذا يقتضي قبوله للانقسام، فيبطل ما زعموه من عدم قبول الجواهر الفردة للانقسام^(٢).

غير أن هذا الاعتراض غير مقنع أيضاً؛ فإذا سقط الاحتمال الأول الذي وضعه ابن القيم وهو تلاقيهما حال وجوده بينهما، يبقى الاحتمال الثاني وهو أن

(١) انظر: السابق نفسه.

(٢) انظر: أحمد بن إبراهيم بن عيسى، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، تحقيق: زهير الشاويش المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦ هـ، ٢ / ١٨٤. وأيضاً الدكتور عواد عبدالله محمد المعتق، موقف ابن القيم من الجهمية والأشاعرة والمعتزلة والصوفية، ١ / ١٣٠.

يكون ما ماسه الأول غير ما ماسه الثاني، ولكن هذا لا يقتضي قبول الجوهر للانقسام، وبهذا يظهر أن اعتراض ابن القيم ليس مقنعاً تماماً.

بهذا يتبين أن الأشاعرة ينفون أن هناك عللاً مادية، وينكرون القول بالسببية، ويذهبون إلى أن كل تغيير أو حركة في الكون ترجع إلى الله سبحانه وتعالى، فهو خالق العالم من عدم. كما يرون أيضاً أن الله لو أراد تغيير نظام الكون لاستطاع ذلك وخلق غيره، وبالتالي يكون هذا معجزة، فالمعجزة عندهم ما هي إلا خرق للعادة، فالله سبحانه وتعالى هو علة كل شيء وواضع نظامه، ويستطيع بمشيئته أن يغير الكون ويوجد الأسباب من غير مسبباتها العادية.

ومن الجدير بالذكر أن الأشاعرة فهموا فكرة السببية في ضوء تصورهم المسبق لحدوث العالم، فرأوا أن القول بحدوث العالم بدهية وأن كل ما يتعارض معها باطل حتماً، فمثلاً ينطلق الجويني^(١) من هذه المسلمة ليبين أنه يترتب على ذلك افتقار الحادث إلى محدث يكون موجباً لوقوع الحادث، يكون بمثابة العلة مع معلولها، وهذا المحدث إما أن يكون فاعلاً باختيار، وإما أن يكون فاعلاً بطبعه، وقد ثبت القول الأول لما يفضي إليه القول الثاني من القول بالتسلسل، ويترتب على ذلك القول بالفاعل المختار الذي تقع أفعاله بمحض مشيئته وحسب^(٢).

(١) هو عبد الملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد، أبو المَعَالِي، الجَوَيْنِيُّ، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين. من أعلام المذهب الأشعري، ولد في «جُوَيْن» - من نواحي نيسابور - سنة ٤١٩هـ / ١٠٢٨م، وتوفي في نيسابور سنة ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م، من تلاميذه أبو حامد الغزالي، وإلكيا الهراسي. انظر: الزركلي، الأعلام ٤ / ١٦٠.

(٢) انظر: الجويني، الإرشاد، ص ٢٨ - ٢٩.

رابعاً - تصور الأشاعرة للأفعال الإلهية:

مما بينى عليه موقف الأشاعرة من قضية السببية مبني على تصورهم للأفعال الإلهية، فهم يرون أن أفعاله سبحانه وتعالى غير معلله؛ إذ إن القول بالتعليل يستلزم تقييد أفعاله وذلك يحدّ من شمول إرادته ومطلق قدرته. ولذلك كانت مشيئته سبحانه كلية غير معللة بعلة فلا يقال: إنما اختار هذا لكذا، أو فعل ذلك لكذا، فلكل شيء علة، ولا علة لصنعه تعالى؛ بل لا يريد إلا كما علم، وذلك أيضاً ليس بتعليل، ولكنه بيان أن إرادته أعلى من أن تتعلق بشيء لعلة دونها، وإلا لكان ذلك الشيء حاملاً له على ما يريد، وخالق العلل والمعلولات لا يكون محمولاً على شيء فاخياره لا يكون معللاً بشيء^(١).

ودفع الأشاعرة إلى هذا القول ثلاثة أمور:

الأول: أن ذلك يستلزم التسلسل؛ فإنه إذا فعل لعلة فإن تلك العلة تكون حادثة ففتقر إلى علة؛ إذ من الواجب أن يكون لكل حادث علة، وذلك يستلزم التسلسل، وإن أمكن الإحداث بغير علة لم يحتج إلى علة ولم يكن ذلك عبثاً، وإن لم يكن وجود الإحداث إلا لعلة ولا نزاع في كون ذلك من مقدرات الله سبحانه وتعالى.

الثاني: من فعل لعلة كان مستكماً بها؛ لأنه لو لم يكن حصول العلة أولى من عدمها لم تكن علة، والمستكمل بغيره ناقص بنفسه وذلك ممتنع على الله^(٢).

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ٢ / ٢٨، وانظر: الإيجي، المواقف، ٣ / ٣٩٥ - ٣٩٦ والباقلاني: التمهيد: ٥٠ - ٥١.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، ٣ / ٢٩٦ - ٢٩٧. وابن تيمية: دقائق التفسير: جمع وتحقيق: الدكتور محمد السيد الجليلند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ، ١١٠ / ٢.

الثالث: أن غرض الفعل أمر خارج عنه، يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه، أي: يكون للفعل مدخل في وجوده، وهذا مما لا يتصور في أفعاله سبحانه؛ إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء^(١).

إذن فأفعال الله سبحانه وتعالى لا تقع مسببة لغاية أو غرض، وفاعليته سارية وفق علمه وإرادته. وقد تنبه الأشاعرة لما يمكن أن يُثار عليهم من اعتراضات، كرميهم بنفي الحكمة عن الله سبحانه وتعالى ونسبة العبث له، ومخالفة صريح النصوص التي تفيد أنه سبحانه يفعل لغرض، كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَن يَلْبِغُ الرِّسُولَ مِمَّن يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَاقِبِيهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله تعالى: ﴿مِنَ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿لِي لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، وأمثال ذلك.

فحاولوا الرد على ذلك بأجوبة، منها: أن نفي الغرض يكون عبثاً في حال فوت منفعة بسبب عدم العمل بموجب ما يقتضيه تحصيل ذلك الغرض، وهذا منتف عن الله سبحانه وتعالى، فقد تعالى سبحانه وتتنزه عن ذلك. كما جاوبوا عن ذلك أيضاً بأن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى، ولكنها ليست أسباباً باعثة على إقدامه، وعللاً مقتضية لفاعليته، فقد تعالى الله أن يكون له أغراض أو علل غائية لأفعاله، حتى يلزم استكمالها بها؛ بل تكون غايات ومنافع لأفعاله، وآثار مترتبة عليها، فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خالياً

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ٣ / ٢٩٧. والدكتور محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر

عن الفوائد، وما ورد من ظواهر النصوص الدالة على تعليل أفعاله تعالى محمولة على ما تشتمله من منافع، دون أن تكون غرضاً وعلّة غائية لله سبحانه وتعالى^(١). إذن فالمنافع معلولة لأفعاله سبحانه وتعالى لا علة لها.

خامساً - الغزالي وفكرة العادة:

لم يخرج الغزالي (٥٠٥هـ) عن النسق العام للمدرسة الأشعرية في موقفها العام من قضية السببية وأهدافها من وراء ذلك الموقف، وإن كان يرجع إليه الفضل في إيضاح مفاهيم المدرسة تجاه هذه القضية وبلورتها، وكما ذكرنا من قبل فقد نصّ الغزالي على عدم ضرورة التلازم الحتمي بين ما يعتقد أنه سبب وما يعتقد أنه مسبب، فليس وجود أحدهما مستدعياً لوجود الآخر.

وقد ذكر الغزالي أنّ العلاقة بين المقترنات على ثلاثة ضروب:

١ - أن تكون بينهما علاقة تضايف وهي علاقة متكافئة توجب وجودهما في وقت واحد، كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت، ويسمى المقترنان في هذه الحالة بالمتضايفين، ويلزم من فقد أحدهما فقد الآخر.

٢ - أن لا يكون بينهما علاقة تضايف لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط، كالعلاقة بين العلم والحياة، فالحياة شرط للعلم، فينبغي الحكم بانتفاء العلم في حالة انتفاء الحياة.

٣ - العلاقة بين العلة والمعلول، ويلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول ومن وجودها وجوده، إذا لم يكن للمعلول إلا علة واحدة، وإذا كان للمعلول أكثر من علة فيلزم من نفي كل العلل نفي المعلول، ولا يلزم من تقدير نفي علة

(١) انظر: الباقلاني: التمهيد، ص ٥٢، والإيجي: المواقف، ٣/ ٢٩٨.

بعينها نفي المعلول^(١).

وفي هذا يحدد الغزالي شروط صحة مبدأ السببية، ولدى التدقيق يتضح تعذر تحققها، مما يجعل مبدأ السببية عنده مبدأً عقيماً^(٢)، فإننا لا نستطيع أن نحكم بوجود جميع العلل أو انتفائها للمعلول، وبالتالي فليس هناك فائدة فعلية لهذا المبدأ.

وعلى كل حال، فإن الغزالي يهتم بهذا النوع الأخير ليثبت من خلال تحليله له أن العلاقات بين الموجودات الطبيعية ليست علاقة عليّة، ويريد بذلك أن هذه الرابطة ليست رابطة عقلية لا يمكن تخلفها وإنما هي رابطة عادية دلّ عليها تكرار الحدوث والمشاهدة، وذلك لا يدلّ على كون إحداها فاعلة للأخرى، وإنما مرجع ذلك إلى إرادة الله الذي قدّر وجود هذين الحدثين على التساق، يقول الغزالي: «فإن اقتران المسببات عقب أسبابها - كما تدلّ على ذلك المشاهدة - لما سبق في تقدير الله سبحانه بخلقهما على التساق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة»^(٣).

والفاعل للمتساوقات إما أن يكون الله سبحانه وتعالى وإما أن يكون طبعاً في الأشياء عنه تصدر أفعالها، والقول بأنها فاعلة بطبعها تحكم؛ لأن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به. ويبيّن الغزالي أنّ ادعاء تأثير الأشياء

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد: مطبعة السعادة مصر الطبعة الثانية، ١٣٢٧هـ ص ٩٠ - ٩٢.

(٢) انظر: أبو يعرب المرزوقي: السببية عند الغزالي، ص ١١٢.

(٣) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٧. وانظر: الدكتور محمود حمدي زفروق:

المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار القلم الكويت، الطبعة الثالثة ص ١٨٣ - ١٨٤.

الطبيعية مبني على الظن، وذكر مثلاً لذلك بالأعمى الذي أبصر الأشياء للمرة الأولى في ضوء الشمس فاعتقد التلازم بين ضوء الشمس والرؤية إلى أن حل الظلام، فإذا كان الأمر كذلك فلماذا لا نقول بأن هناك عللاً وأسباباً تفيض منها الحوادث عند الملاقاة بينها، هي ثابتة لا تنعدم؟^(١). وهذا الطرح من الغزالي ليس غاية بنفسه وإنما على سبيل البيان والإيضاح؛ إذ إن القول بهذه المبادئ ليس مرضياً عنده أيضاً وقد فنده وبين ما يترتب عليه من إشكالات.

وقد ذكر الغزالي أن بعض الفلاسفة قالوا بأن الحوادث تفيض من مبدأ الحوادث (واهب الصور) ولكن بحسب الاستعداد لقبول الصور، كما أن تلك المبادئ تصدر الأشياء عنها باللزوم والطبع لا من جهة التروي والاختيار، وهذا مدعاة لإنكار المعجزات، وقد حدث ذلك حين أنكروا معجزة سيدنا إبراهيم (عليه السلام) حين ألقى في النار، وذلك لأن فعل النار في الأشياء المتماثلة واحد وقد لاقت محلاً لفعلها فكيف لا يكون منها فعل؟!^(٢).

ويرد الغزالي على ذلك بجوابين:

الأول: أن الأشياء لا فعل لها بنفسها وأن الفاعل الحقيقي يخلق الفعل بإرادته هو متى شاء، وكان من عادته أن يخلق الاحتراق عند ملاقات النار القطن، ولكن من الممكن أن لا يفعل ذلك متى أراد، رغم وجود الملاقاة، وهنا يمكن تصور معجزة سيدنا إبراهيم (عليه السلام) بأن الله لم يخلق الإحراق رغم وجود المقترنات.

الثاني: على فرض أن الله سبحانه وتعالى أودع في الأشياء خصائص بها

(١) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٢) السابق، ص ٢٤١.

تفعل، إلا أن الله سبحانه وتعالى قادر على سلب الأشياء خصائصها في أي وقت، وهنا تفهم معجزة سيدنا إبراهيم على أنها كانت عن سلب النار صفة الإحراق، أو سلب جسد سيدنا إبراهيم صفة الاحتراق^(١).

وهنا نتساءل: هل الفرض الثاني فرض جدلي أم لا؟

يذهب الكثير من الدارسين إلى أن هذا الفرض فرض جدلي قصد منه مواجهة الخصم بكلامه^(٢)؛ فإنه إذا لم يكن هذا الفرض جدلياً ترتب عليه أن الله سبحانه وأودع في الموجودات خصائص تنتج أفعالها عنها وهو قادر على سلبها متى شاء، وبهذا يقترب من المعتزلة في هذه النقطة. غير أن أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ذكر أن الخلاف في هذه المسألة لفظي؛ إذ المقصود أن تأثير الأسباب الكونية في مسبباتها ليس تأثيراً حتمياً وإنما هو بإرادة الله سبحانه وتعالى، فهي أمور غير مؤثرة في الأصل بغيرها ولكن الله تعالى جعلها أسباباً جعلية، سواء قلنا: إنه أودع فيها قوة مؤثرة أو لم يودع فيها هذه القوة^(٣).

سادساً - الغزالي والسنة الإلهية:

إن القارئ لما دونه الإمام الغزالي في مصنفاته يجد أن تناوله لقضية السببية في معظم كتبه يختلف عما دونه في تهافت الفلاسفة ولا يناقضه، وذلك أن كتاب التهافت كتاب جدلي توجه فيه بالخطاب للفلاسفة، ومن الطبيعي أن

(١) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٤.

(٢) انظر: الدكتور محمد سالم محمد، التعليل في القرآن الكريم، طبعة خاصة بالمؤلف، الطبعة الأولى ١٩٩٥م، ص ٣٣٥.

(٣) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر دمشق، الطبعة

الثامنة، ١٤٠٢هـ، ص ٢٩٠.

يختلف خطابه لهم عن خطابه لسائر المسلمين، فهو يناقش معهم قضية العلل والتأثيرات الحقيقية في الإيجاد والإعدام، بينما يبين للمسلمين تجليات الخلق الإلهي ونواميسه^(١).

هذا وقد بين الغزالي أن الطبيعة وما بعد الطبيعة والفقہ علوم مخالفة للمعارف الرياضية والمنطقية، فهما علمان سببتهما عقلية، في حين أن أساس الاعتقاد بتلك العلوم هو العادة، يقول الغزالي في بيان ذلك: «اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال، لا سيما بعد انقطاع الوحي، أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة، نصبها أسباباً لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام، على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها، فما يتكرر الوجوب بتكرره فجدير أن يسمى سبباً؛ لأن الزنا لا يوجد الحكم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية، وإنما صار موجبا بجعل الشرع إياه موجبا»^(٢).

فهل التفريق بين السببية الطبيعية القائمة على الإمكان والسببية العقلية القائمة على عدم التناقض الداخلي يهدم أسس المعقولية؟ وهل يعتبر نوعاً من الارتياحية التي تستحيل في ظلها المعرفة مما يجعل الحياة ضرباً من العبث؟! وهل رد متغيرات العالم إلى إرادة الله ينتفي معه العلم، لأننا لم نجد الأساس المادي الذي نتوقع بناءً عليه ما يحدث في المستقبل، فقد تتوفر العوامل والظروف كلها، ومع ذلك يظل الأمر مرهوناً بتقدير الله أن تقع الظاهرة أو لا تقع؟ وهل معنى ذلك اللاعلم؛ لامتناع القدرة على تكوين القوانين التي تمكن

(١) انظر: محمد رشيد رضا: الأسباب وسنن الله تعالى في الخلق، مقالة في مجلة المنار

.٧٦٤ / ٥

(٢) الإمام الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ص ٧٤ - ٧٥.

الإنسان من توقع ما يمكن أن يحدث؟ لقد فهم الكثيرون رأي الأشاعرة والغزالي منهم على الخصوص على هذا النحو، فما جواب الأشاعرة على ذلك؟^(١).

أدرك الغزالي أن ردّ كل متغيرات العالم إلى الإرادة الإلهية التي حجب علمها عنا، وإلغاء ما يظن من تلازم بين الأسباب والمسببات دون معرفة منهج واضح لها، يؤدي إلى عدم الثقة بالعالم المادي من حولنا وعدم الثقة بالعقل أيضاً، بل إلى فوضى الحياة الاجتماعية، والقصور في ترتيب الأسباب على المسببات، فالله قادر على كل شيء ويغير كل شيء وفقاً لإرادته في أي وقت شاء، ويعدد الغزالي جملة مما يترتب على ذلك فيقول: «فيجوز لكل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله، فلا يراها؛ لأن الله ليس يخلق له الرؤية، ومن وضع كتاباً في بيته فيجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه بيته غلاماً أمرد...»^(٢).

بعد أن أورد الغزالي جملة من المفارقات المتوهمة بناءً على إنكار العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، بيّن أن كل ذلك ممكن في حد ذاته ولكنه لا يقع، لأن سنة الله جرت بعدم وقوعه، وقد خلق الله سبحانه علماً بعدم انخراقها، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى وقوعها على نحو معجز خارج عن السنن لم يخلق لنا العلم بذلك، فإن «الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها،

(١) انظر هذه النظرة لدى زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول: ص ٣٤١ - ٣٤٢. وأحمد فؤاد الأهواني: في عالم الفلسفة، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، ص ١١٦ - ١١٧. وأيضاً: هاني مندرس: التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب دمشق العدد ٧٤ رمضان ١٤١٩هـ / كانون الثاني ١٩٩٩م السنة التاسعة عشرة، عدد خاص عن الفيلسوف ابن رشد: ص ١١٠.

(٢) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

ولم ندع أنها واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه، فإن خرق الله العادة في زمان خرق العادات فيها، انسلت هذه العلوم من القلوب ولم يخلقها، فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله، ويكون قد جرى في علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في وقت من الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك»^(١).

وقد فند الغزالي هذه الشبهة في كتابه «معيار العلم» فقال: «المقدار المحتاج إليه الآن أن المتكلم إذا أخبر بأن ولده جزت رقبتة لم يشك في موته، وهو معترف بحصول الموت ويبحث عن الاقتران، أما النظر في أنه لزوم ضروري لا يمكن تغييره، أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير، فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران، فليفهم هذا وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبتة وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه»^(٢).

وهنا يبرز الغزالي مفهوم السنة الإلهية بوصفه الضمان للثقة بالكون المادي، في مقابل القول بالضرورة التي تدعى في معزل عن الله سبحانه وتعالى.

كما نرى الغزالي ينص في إحيائه أن الأسباب على ثلاث درجات: مقطوع به، ومظنون ظناً يوثق به، وموهوم لا تثق به النفس ثقة تامة ولا تطمئن إليه. ويبين الغزالي أن الأسباب ارتبطت بالمسببات بتقدير الله ومشيئته ارتباطاً مطرداً لا يتخلف، فإذا انتظر المرء أن يخلق الله شعباً بدون أكل أو ولداً بدون زواج

(١) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٣.

(٢) الإمام الغزالي معيار العلم، ص ١٨٨ - ١٩١.

أو زرعاً من غير بذر، فهذا جنون؛ لأن هذه المسببات مقطوع في النسبة بينها وبين مسبباتها. أما المرتبة الثانية وهي المظنونة ظناً راجحاً فمثالها أخذ الدواء طلباً للشفاء، في هذا يقول: «إن مسبب الأسباب أجرى سنته بربط الأسباب بالمسببات إظهاراً للحكمة، والأدوية أسباب مسخرة لكم بحكم الله كسائر الأسباب»^(١).

كما بين الغزالي أن التوكل لا يتأتى مع ترك العمل سواء كانت هذه الأسباب ظنية أو قطعية فقال: «التباعد عن الأسباب كلها مراغمة للحكمة، وجهل بسنة الله تعالى، والعمل بموجب سنة الله تعالى مع ترك الانتكال على الله ﷻ دون الأسباب لا يناقض التوكل»^(٢).

ويوظف الغزالي مفهومه عن السببية توظيفاً معرفياً عندما يدعو إلى عدم الثقة بما استقر في الأذهان أنه أسباب، فربما كان هناك أسباب أخرى غابت عنا، فهو يرى أن هناك في مبادئ الاستعدادات من الغرائب والعجائب ما لا يقف على كنهها البشر، ولا سبيل لهم إلى حصرها، وبها استطاع البعض إحداث أمور يصعب تصورها، يقول الغزالي: «مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب، حتى توصل أرباب الطَّلُّسَمَات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم إلى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية، فاتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوالع، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم»^(٣).

ودعوة الغزالي هذه - إذا أحسن فهمها - من شأنها أن تدفع لمزيد من

(١) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين دار المعرفة بيروت ٤ / ٢٨٥.

(٢) السابق، ٤ / ٢٦٦.

(٣) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٦.

البحث والجد لاكتشاف ما خفي من سنن الله، من خلال إدراكنا لطبيعة الإنسان وأنه خلق من ضعف وجبل على القصور، وإدراكنا لطبيعة الظواهر المادية وأنها عرضة للتغير والتبديل في كل آن، فالإنسان مهما حصّل من علوم وخبرات، يعرف أن ما وصل إليه لا يعبر عن الحقيقة النهائية، فالكون يخفي مزيداً من الحقائق لمن جد ونقّب وبحث.

سابعاً - انتقادات بعض العلماء لرأي الأشاعرة في السببية:

لقد كانت فكرة السببية التي اعتنقها الأشاعرة وبنوا عليها مذهبهم موضع انتقاد من قبل العديد من العلماء، وسوف نعرض لبعض هذه الانتقادات كما وردت عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وابن رشد (ت ٥٩٥هـ) وسوف نتناول أولاً رأي ابن حزم لسبقه الزماني، ثم نتبعه برأي ابن تيمية لتقاربه معه، ثم بعد ذلك نورد رأي ابن رشد.

وإذا بدأنا مع ابن حزم رحمه الله نجد أن موقفه من الأشاعرة يتضح من خلال عرضه لموقف المتكلمين من التولد، ثم ذكره لرأيه الذي استقر عليه وأدلته التي اعتمدها، يقول ابن حزم: «تنازع المتكلمون في معنى عبروا عنه بالتولد، وهو أنهم اختلفوا فيمن رمى سهماً فجرح به إنساناً أو غيره، وفي حرق النار وتبريد الثلج، وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات. فقالت طائفة: ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أو حي، فهو فعل الإنسان والحي، واختلفوا فيما تولد من غير حي، فقالت طائفة: هو فعل الله. وقالت طائفة: ما تولد من غير حي فهو فعل الطبيعة. وقال آخرون: كل ذلك فعل الله ﷻ. قال أبو محمد: فهؤلاء مبطلون للحقائق، غائبون عن موجبات العقول، والصواب في ذلك: أن كل ما في العالم من جسم أو عرض في جسم أو أثر من جسم، فهو خلق الله ﷻ،

فكل ذلك فعل الله ﷻ بمعنى أنه خلقه، وكل ذلك مضاف بنص القرآن، وبحكم اللغة إلى ما ظهرت منه من حي أو جماد.

قال تعالى: ﴿وَوَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَاِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥]، فنسب ﷻ الاهتزاز والإنبات والربو إلى الأرض^(١).

وإلى مثل هذا القول ذهب ابن تيمية (رحمه الله)؛ إذ قرر أن الله سبحانه وتعالى يفعل بالسبب وليس عنده، وهو يقول في معرض إنكاره على الأشاعرة: «من الناس من ينكر القوى والطبائع كما هو قول أبي الحسن ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع ينكرون الأسباب أيضاً، ويقولون: إن الله يفعل عندها لا بها، فيقولون: إن الله لا يُشيع بالخبز ولا يُروي بالماء ولا ينبت الزرع بالماء، بل يفعل عنده لا به، وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس»^(٢).

والنص الذي بين أيدينا لابن تيمية يبين رفضه لقول الأشاعرة: إن الله يفعل عندها لا بها، ويثبت فعلاً للأسباب، ومستند ابن تيمية فيما ذهب إليه أن قول الأشاعرة مخالف للقرآن والسنة والإجماع وصريح المعقول، ويورد ابن تيمية العديد من الآيات التي تؤكد أن الله سبحانه وتعالى يفعل بالسبب وليس عنده، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا نَفَا سَقْنَهُ لِجَلَدٍ لِّبَدٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ

(١) ابن حزم الفصل في الملل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٥/ ٣٧-٣٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ، ٩/ ٢٨٧.

فُخْرِجَ الْمَوْقِنَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿[الأعراف: ٥٧]، فأخبر سبحانه وتعالى أنه ينزل الماء بالسحاب ويخرج الثمر بالماء، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿[لق: ٩]، وقال تعالى: ﴿قَتَلُوهُمْ يَمْدَبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ وَيَضْرِبُهُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿[التوبة: ١٤]، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿[المائدة: ١٥ - ١٦]، وقال تعالى: ﴿فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴿[البقرة: ٢٦] إلى غير ذلك من الآيات... (١).

ودليل ابن تيمية الثاني هو المعقول، إذ يقول: «والناس يعلمون بحسبهم وعقلهم أن بعض الأشياء سبب لبعض، كما يعلمون أن الشبع يحصل بالأكل لا بالعد، ويحصل بأكل الطعام لا بأكل الحصى، وأن الماء سبب لحياة النبات والحيوان كما قال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴿[الأنبياء: ٣٠]، وأن الحيوان يُرَوَى بشرب الماء لا بالمشي، ومثل ذلك كثير... (٢). إذن، فكما يقرر ابن تيمية: «في النار قوة تقتضي التسخين، وفي الماء قوة تقتضي التبريد، وكذلك في العين قوة تقتضي الإبصار، وفي اللسان قوة تقتضي الذوق» (٣).

ويذكر في موضع آخر أن مقتضى كلام الأشاعرة نفي الحكمة عن الخالق، ونسبة الجبر للعباد: «لا يجعلون الله خلق شيئاً لسبب ولا لحكمة، ولا يجعلون

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٩/ ٢٨٧.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٩/ ٢٨٧.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة بيروت، ص ٩٤.

للإنسان قدرة تؤثر في مقدورها، ولا لشيء من الأجسام طبيعة ولا غريزة، بل يقولون: فعل عنده لا به»^(١).

وهذا الذي ذهب إليه ابن تيمية وابن حزم من قبله يمكن النظر فيه من وجوه:

١ - ما ذكره ابن تيمية من أن القول بإثبات الأسباب أمر قام الإجماع عليه، فذلك أمر غير مسلم له، ولعل هذه المسألة من أكثر المسائل التي جرى حولها خلاف بين طوائف الأمة، وحتى السلف لا يمكن الجزم بإجماعهم على هذه القضية.

٢ - وأما ما أورده من آيات تنص على أن الله فاعل بالأسباب، فإن باب السببية على المشهور عند الأشاعرة أنها السببية الجعلية، أي أن الله قرن بين هذه المتساوقات بحيث يتجلى لمن يراها أن الأول سبب والثاني مسبب، ويدعم هذا المعنى الكثير من الآيات التي وردت مشيرة إلى أن الله سبحانه وتعالى فاعل بالمباشرة دون رجوع إلى الأسباب أو احتياج إليها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢]. وقوله تعالى: ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفَلَكِ مَخْمُورُونَ﴾ [المؤمنون: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَيُّ لَهْمٍ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفَلَكِ الْمَشْحُونِ﴾ [يس: ٤١]^(٢).

٣ - أما لازم قولهم الذي ألزمهم به خصوصهم من نفي الحكمة والجبر فإنه

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٢٧.

(٢) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة، دار الفكر دمشق

ليس بلازم؛ فهم يثبتون الحكمة لله سبحانه، ولا يقولون بالجبر على ما سيأتي .
ثم إن لازم المذهب ليس بمذهب كما يقول ابن تيمية نفسه .

٤ - أما القول بأن كلام الأشاعرة مخالف لموجبات العقول ففيه نظر؛
إذ وجدنا أن لهم حججاً قوية تدعم موقفهم بل وترجحه .

غير أننا نلاحظ أن ابن تيمية يقترب كثيراً من الأشاعرة حين يقرر أن
الأشياء مفتقرة بشكل دائم إلى الله سبحانه وتعالى، وليس لها من نفسها وجود
ولا حركة ولا عمل، وقد نص على ذلك بقوله: «كل ما خلا الله فهو معدوم
بنفسه، ليس له من نفسه وجود ولا حركة ولا عمل ولا نفع لغيره منه؛ إذ ذلك
جميعه خلق الله وإبداعه وبرؤه وتصويره، فكل الأشياء إذا تخلى عنها الله فهي
باطل، يكفي في عدمها وبطلانها نفس تخلية عنها وأن لا يقيمها هو بخلقه
ورزقه، والخلق إنما هو لله وبالله ومن الله»^(١). فقد جمع ابن تيمية بين القول
بالسببية، وخضوع الأسباب لقدرة الله وإرادته وأمره وإذنه، في حين قال الأشاعرة
بالسنة الإلهية لضمان الثقة بالكون من حولنا، ورفضوا القول بالسببية دفاعاً منهم
عن مفهومهم للاقتدار الإلهي .

ولم يقصد الأشاعرة من نفيهم للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات
أكثر مما صرح به ابن تيمية في قوله هذا، وهذا القول لا يستقيم من ابن تيمية إلا
إذا فهم من الباء في الآيات السابق ذكرها السببية الجعلية، ويحاول الدكتور
القاري الجمع بين قول ابن تيمية: إن الله يفعل بالأسباب، وإقراره باحتياجها
الدائم للإمداد الإلهي، فيقرر: أن ابن تيمية لم يقصد حقيقة التأثير ولم يستخدم

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢ / ٣١٢ .

السبب مرادفاً للعلة كما استخدمه الغزالي، وإنما استخدم السبب بمعناه اللغوي، أي: أن السبب لم يكن سوى واسطة وليس له حقيقة التأثير^(١). ولكن حتى هذا المعنى فيه نظر، فقد رأى الأشاعرة أن فعل الله بالسبب دليل على احتياجه إليه، تعالى الله عن ذلك ذلك علواً كبيراً.

وقد قرر ابن تيمية (رحمه الله) أن «الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً قدح في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع»^(٢). والخروج من ذلك يكون بتقرير السببية كما قررها الأشاعرة؛ إذ إنها تحفظ التوحيد الخالص، فهي تؤكد أن لا فاعل إلا الله سبحانه، وتدفع المرء لطلب المقترنات لعلمه أنها سنة الله وليس فيها ما يقدح بالعقل، بل إن القول بتأثير غير مشاهد هو الذي يقع وراء الحس والعقل، وليس في تقريرها ما يقدح بالشرع.

هذا وإذا كان انتقاد كل من ابن حزم وابن تيمية للسببية الأشعرية ذا صبغة نصية بالدرجة الأولى، فإننا سنجد عند ابن رشد اتجاهاً آخر ذو صبغة فلسفية أرسططاليسية، وقد كان كلامه في هذه المسألة موجهاً بالدرجة الأولى لنقد مفهوم الأشاعرة والغزالي بشكل خاص، وسنكتفي هنا بعرض انتقادات ابن رشد لمفهوم الأشاعرة، التي تتلخص بأربع انتقادات:

١ - أن نفي الضرورة السببية يؤدي إلى نفي خصائص الأشياء، ومعلوم أنها متميزة وذلك من قبيل اختلاف أفعالها، يقول ابن رشد: «من المعروف بنفسه

(١) انظر: الدكتور حسان القاري، ظاهرة السببية في الكون، بحث تكميلي، جامعة البنجاب، الباكستان، ١٩٩١ ص ٧٤.

(٢) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ٨ / ٨٠.

أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بوجود موجود، وهي التي اختلفت من قبلها ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها. . . فإذا كان له فعل يخصه فهنا أفعال صادرة عن طبائع خاصة»^(١).

ولكن لماذا نفترض طبيعة خاصة لكل فعل تصدر عنه أفعاله ولا نقول: إن هناك مقترنات تظهر عندها نتائج معينة، إن الادعاء الأول ليس عليه دليل، بينما الثاني هو المشاهد.

٢ - أن نفي الحتمية السببية يجعل الاستدلال على الله متعذراً، فإن «إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سوفسطائي والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك، فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل»^(٢).

وهذا الكلام من ابن رشد فيه نظر؛ إذ تبين لنا أن قول الأشاعرة ليس قولاً سوفسطائياً، بل إنه يقوم على دعائم قوية، وكانت الغاية منه إثبات الفاعلية المطلقة لله، وإنما يلزم ممن يدعي الفاعلية غير المشاهدة أن يثبتها، ثم إنهم لا يهدمون مبادئ العقول بحيث يتعذر إثبات الخالق سبحانه، إذ إنهم لم ينكروا السببية العقلية كما ورد من قبل، ولكن ابن رشد يؤمن إيماناً مطلقاً أن العقل واحد، وهو ما قرره أرسطو خاصة، وهو عقل دائماً هو هو، في كل زمان ومكان^(٣). لذلك نراه يتجاهل تفريق الغزالي بين العلوم الطبيعية والعلوم العقلية، ويعمم المفهوم العقلي عليهما فيقول: «القول الكلي الذي يحل كل هذه الشكوك:

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، ٢ / ٧٨٢.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت، ٢ / ٧٨١.

(٣) أبو يعرب المرزوقي، السببية عند الغزالي، ص ٦١.

أن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات، فلو جاز أن تجتمع المتقابلات لجاز أن تفترق المتناسبات»^(١).

٣ - ذكر ابن رشد أنه إذا كان جريان الحوادث على ما هي عليه من نوع الممكن، فمعنى ذلك انتفاء الحكمة والقول بالاتفاق وجحود الصانع الحكيم؛ لأن المسببات إن أمكن أن توجد عن غير أسباب فأى حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟! وقد رأى أن وجود الأسباب عن المسببات لا يخلو من أحد أمور ثلاثة: فهي إما أن تكون عن اضطرار، ككون الإنسان متغذياً، وإما أن تكون من جهة الأفضل ككون الإنسان له عينان، وإما أن تكون لا من جهة الأفضل ولا من جهة الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب اتفاقاً بغير قصد. ثم يقرر التلازم بين الحكمة وسير ظواهر الكون على وجه لا يتصور أفضل منه، وضرورة وجود المسببات عن أسبابها؛ لأنه واجب أن يكون في الكون نظام وترتيب لا يمكن أن يوجد أتقن منه^(٢).

وهنا نقول: إن الحكمة تابعة لفعل الخالق، وليس فعله سبحانه وتعالى تابعاً لها، ثم إن وجود المسببات على ما هي عليه مرده إلى الفعل الإلهي المطلق بعيداً عن أي إلهامات، وسير العالم على ما هو عليه ليس حتمياً، ولسوف يأتي يوم يتحلل فيه النظام الكوني رويداً رويداً، فهل يقال حينها: إن الحكمة انتفت؟! قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ عَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ﴾ [إبراهيم: ٤٨].

٤ - لفظ العادة الذي اختاره الأشاعرة لفظ مبهم ليس له حقيقة، يقول ابن رشد: «فما أدري ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة

(١) ابن رشد تهافت التهافت: ٢ / ٨١٢.

(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٩٩ - ٢٠١.

الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن تكون عادة الله، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل فيه على الأكثر، والله يقول: ﴿فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣]، وإن أرادوا أنها عادة الموجودات، فالعادة لا تكون إلا للذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس كانت في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعني: أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً وإما أكثرياً، وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن العادة ليست أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وليست الفلاسفة تنكر هذه العادة^(١).

وهنا نقول: إن لفظ العادة ليس لفظاً مموهاً، غاية ما في الأمر أن الأشاعرة لم يقصدوا من اللفظ ما فهمه ابن رشد، فلماذا لا نقول: إنها لفظ يدل على تكرار الفعل منه سبحانه على الأكثر باختيار، وقد ثبت خروجه عن مجاري العادات فكانت المعجزات؟! أما استدلاله بالآية الكريمة فغير مسلم به، فمن الممكن القول إن المراد من الآية ما ذكرنا فتكون سنة إلهية سارية بضمآن إلهي.

وهكذا تبين لنا أن الأشاعرة أبرزوا مفهوماً جديداً وأصيلاً في الفكر الإسلامي، متوافقاً مع البنية الفكرية لهم، وبعيداً عن أي مؤثرات خارجية يونانية أو غيرها.

ثامناً - علماء الطبيعة وفكرة العادة:

وفد العلم الطبيعي إلى العرب من الخارج فقابلوه بروح جديدة في البحث كانت هي السبب المهم في تطوره ودفعه دفعة قوية إلى الأمام، ولولا هذه الدفعة

(١) ابن رشد، تهافت التهافت: ٢ / ٧٨٦ - ٧٨٧.

لما قدر لهذا العلم أن يزدهر^(١)، ويتجلى إبداع علماء العرب في مجال العلوم الطبيعية والرياضية في مجالات متعددة، منها:

١ - تصحيح بعض أخطاء العلوم وإضافات العلماء المسلمين الكثيرة في المجالات العلمية بشتى فروعها.

٢ - وضع منهج البحث العلمي وما حواه من ابتكارات وإضافات؛ إذ ليس هناك تقدم علمي إلا بالنظر إلى المنهج المتبع فيه^(٢).

هذا وقد كان القرآن الكريم العامل الأهم والأكبر في توجيه المسلمين نحو البحث العلمي، وذلك بما نجد فيه من إرساء للمبادئ الأساسية التي يقوم عليها البحث العلمي، ومن هذه المبادئ: التأكيد على ضرورة استخدام العقل في كل شيء، بل جعله مناط التكليف، واستنكار التقليد الذي لا يقوم على بينة، والمطالبة بشكل دائم بالدليل والبرهان ورفض الدعوى التي لا تنهض على دليل، ويجمع ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]. إضافة إلى التأكيد على وجود سنن كونية تكفل الثقة واستمرار النظام في الكون^(٣).

لن نبسط القول في المنهج التجريبي فتحدث أن العرب كان لهم قدم سبق فيه قبل بيبكون، فلهذا مكان آخر، وإنما سنتحدث عن موقف علماء الطبيعة الأوائل من قضية السببية، وهنا نقول: إن فكرة العادة ظهرت في كتابات

(١) الدكتور علي سامي النشار، ص ٣٣٢.

(٢) الدكتورة نادية حسني صقر، العلم ومناهج البحث في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية ١٩٩١م، ص ٧٢، ٩٠.

(٣) انظر: الدكتورة نادية صقر، العلم ومناهج البحث، ص ١٠٠ - ١٠٢.

علماء الطبيعة المسلمين في وقت مبكر على يد جابر بن حيان (ت ١٩٨هـ)، فقد نص جابر على احتمالية القوانين بوضوح إذ قال: «التعلق المأخوذ من جري العادة فإنه ليس فيه علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلاً، بل علم اقتناعي يبلغ إلى أن يكون أخرى وأولى وأجدر لا غير»^(١).

فيؤكد جابر ابن حيان أنه ليس في الاستدلال بما يجري في الأمور الطبيعية علم يقيني اضطراري واجب، بل هو علم ظني، والسبب في لجوء الناس إليه وثقتهم به يعود إلى ما في النفس من الركون إلى الظنون، وأن المستقبل سيكون كالماضي وأن الأمور ستجري على وتيرة واحدة، يقول جابر: «إذا كان هذا مقدار ما يقع في النفس من هذا المعنى، فما ترى يكون فيما لا يشاهده قط إلا على ذلك الوجه، كما ذكرنا في استدلال المستدل بأن ليلتنا هذه ستفرج عن يوم»^(٢).

ويذكر الدكتور زكي نجيب محمود أننا إذا سألنا جابر بن حيان عن قيمة الأحكام العامة والقوانين التي نتوصل إليها، نجدده يسبق الإمام الغزالي كما يسبق رجال المنهج العلمي في العصور الحديثة، الذين ذهبوا إلى أن القوانين التي نصل إليها إن هي إلا قوانين احتمالية ترجيحية؛ إذ ليس هناك ما يمنع تغييرها على

(١) انظر: مختار رسائل جابر بن حيان: شرح ب. كراوس، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م، ص ٤١٨. والدكتور منتصر مجاهد: أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية رسالة ماجستير، جامعة عين شمس ١٩٩٢م، ص ١٣٨.

(٢) انظر: مختار رسائل جابر بن حيان، ص ٤١٩ - ٤٢٠. ود النشار: مناهج البحث عند فلاسفة الإسلام، ص ٣٤١، وانظر: توفيق الطويل: خصائص التفكير العلمي بين تراث العرب وتراث الغربيين: مجلة علم الفكر، المجلد الثالث العدد الرابع عام ١٩٧٣، عدد خاص بنشأة الكائنات الحية، ص ١٨٣.

غير ما شهد الإنسان في الماضي، وعلى غير ما يتوقع أن يكون، حيث يرى جابر أنه ليس هناك علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلاً، بل هناك علم إقناعي غاية ما يبلغه أن يكون أجدر وأحرى^(١).

إذن فالعلم التجريبي مرتبط بما يعرض للحواس من خبرات وتجارب، وليس في مقدوره بحال من الأحوال أن يتجاوز ذلك ليحكم بالتأثير والتأثر بين الظواهر، وما نص عليه علماء الطبيعة يؤكد أن استمرار الحوادث على نحو ما هو مألوف ليس ضرورياً في ذاته، وأن سبب هذا الاعتقاد إنما هو الإلف والعادة.



(١) زكي نجيب محمود: جابر بن حيان، ٦٧ - ٦٩.

الفصل الثاني

الأصول النظرية لقضية السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث

* تمهيد:

اتجهت مساعي المهتمين بالإصلاح الديني والاجتماعي، منذ فجر النهضة وحتى الآن، إلى الدعوة لمزيد من الثقة بالعالم المادي، وبيان أن الطبيعة تسير وفق نوااميس يمكن الوثوق باستمرارها، فهذه النوااميس هي سنن الله سبحانه وتعالى في الآفاق والأنفس، وأن على الأمة - أفراداً وجماعات - أن تسعى لاكتشاف هذه السنن وتسخيرها، وملاحظتها في أعمالها، لتصل إلى السعادة والفلاح.

وقد كان هناك العديد من المبررات التي جعلت هؤلاء العلماء يجعلون من هذه الدعوة محوراً لجهودهم الإصلاحية، لعل أهمها حالة التأخر العام الذي لا تزال أمتنا تعاني منه، في شتى نواحي الحياة، وخاصة جانب العلم التجريبي الذي تميّزت به النهضة الأوربية الحديثة، وذلك نتيجة لما شاع بين عامة الأمة - بل وبعض خاصّتها - من مفاهيم مغلوطة لبعض المقولات الكلامية المقطوعة عن سياقها ومناسبتها، والتي وجدت دعاء يروجون لها في غير إحاطة واستيعاب لمضامينها، كما وردت عند أربابها، وبدون وعي للأزمة التي تعيشها الأمة.

غير أنه يمكن إثارة الكثير من التساؤلات حول حقيقة هذه النوااميس، ومقدار ما تتمتع به من الثبات والاستمرار والاستقلالية، وحقيقة تلك الأعمال الخارقة للعادة في ضوء القول بوجود مثل هذه النوااميس، كل هذه التساؤلات وغيرها من الممكن أن تثار حول هذه الوجهة في هذه الحقبة من الزمن. وسوف

نحاول في هذا الفصل عرض مجموعة من التصورات المتعلقة بهذه النواميس، لعلنا من خلالها نستطيع الوقوف على الجانب النظري لقضية السببية. وتجدد الإشارة إلى أن هؤلاء المصلحين - كما أشرنا من قبل - لاحظوا افتتان طائفة من أبناء الأمة بالغرب ممن أتاحت لهم ظروفهم الاتصال بالحضارة الغربية، فباتوا لا يقنعون بما في كتب الأديان؛ لاعتقادهم بخروجه عن النواميس الطبيعية، مجارة للغربيين في ذلك، مما جعل بعضهم يظهر الإيمان ويطن الكفر مداراة للرأي العام^(١).

وكان لابد للعلماء أن يدلوا بدلوههم لتجلية حقيقة العلاقة بين الظواهر الكونية فيما بينها من جانب، وبينها وبين الإرادة الإلهية من جانب آخر، ولما كان المفكرون الإسلاميون - بطبيعة الحال - ينطلقون من رؤية إيمانية، فإنهم لم يقعوا فيما وقعت فيه الفلسفات الغربية من القول بالثبات المطلق والذاتي لهذه القوانين، أو القول باللاعقلانية المائعة التي ترفض الاعتراف بالواقع الموضوعي للظواهر الطبيعية، ولقد قدّم المعاصرون منهم رؤيتهم حول هذا الموضوع فكان هناك جانبان بارزان متفقان مع معتقدتهم بوجود الله الخالق لكل شيء، والذي لا يعزب عن علمه شيء، ولا يشغله شيء عن شيء.

فكان رأي بعض المعاصرين أن علاقة ظواهر العالم المادي فيما بينها علاقة اقتران تجريبي لا يتسم بالضرورة، بينما رأى آخرون أن هذه العلاقة هي

(١) انظر: رفاة الطهطاوي الأعمال الكاملة، ٢ / ٣٢، ومحمد فريد وجدي، (مذهب القرآن في المتشابهات) ضمن قسم لواحق ووثائق لكتاب مصطفى صبري موقف العلم والعقل والعالم من رب العالمين ٤ / ٤٠٨. وعبد الكريم الخطيب: تفسير القرآن للقرآن، دار الفكر العربي، مصر ١٧ / ٨٨٢. وعبد الرحمن حبنكة: كواشف زيوف، ١٤٨. ومحمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق الطبعة الثامنة، ١٩٩٣، ص ٥١٩.

علاقة تلازم عقلي . وقد حاول كل فريق تأسيس الثقة بالعالم المادي بما يتناسب مع المقولة التي تبناها وارتأى صحتها، فقال الفريق الأول بالسنة الإلهية بوصفها ضماناً لاستمرار الظواهر وفق النمط المعتاد، بينما قال الفريق الثاني بالضرورة العقلية واعتبرها سنة الله أيضاً.

وفي الحقيقة كان هناك بعض الدراسات التي تناولت أطرافاً من هذه القضية، غير أن شقة الخلاف بين الدارسين كانت كبيرة، فقد رأى بعضهم في مواقف بعض العلماء الداخلين في نطاق هذه الدراسة امتداداً لآراء الفلاسفة على العموم وابن رشد على الخصوص، يقول محمد عمارة في حديثه عن مدرسة المنار: «لم يجد هذا التيار التجديدي - مثلهم مثل ابن رشد - أي حرج في تقرير علاقة السببية، على الاعتقاد والإيمان الديني بوجود الخالق الفاعل في هذا الكون سبحانه»^(١)، ورأى بعض الدارسين أن هذه المواقف ربما تأثرت بالحتمية العلمية التي سادت في القرن الماضي وتخلّى عنها أصحابها^(٢). غير أن الدكتور فقي علي زاهر رأى في بعض هذه المواقف امتداداً للمذهب الأشعري، ولكنه خلط النصوص ولم يدقق في نسبة الآراء لأصحابها^(٣). ويمكن القول بأن أغلب الدراسات السابقة كانت - بسبب دراستها ضمن قضايا أخرى - أقرب إلى كونها رؤى منها إلى الدراسات العلمية المتكاملة؛ إذ إنها أغفلت الكثير من النصوص، كما أنها قطعت البعض الآخر عن سياقه ومناسبته، ولو روعي هذان الأمران لتغير

(١) الدكتور محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق ١٩٩١، ص ٢٨٨.

(٢) انظر: الدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ص ٤٨٦.

(٣) انظر: الدكتور فقي علي زاهر: محمد عبده جهوده السياسية وآراؤه الفلسفية، رسالة دكتوراه مقدمة في كلية أصول الدين جامعة الأزهر، ص ٢٠ وما بعدها.

مسار تلك الأبحاث .

وسوف نحاول من خلال هذا الفصل عرض رؤية أقرب إلى التكامل لتجنب الثغرات التي ظهرت في الدراسات المشار إليها، وسوف يتم تقسيم هذا الفصل إلى ستة مباحث نتناول من خلالها آراء العلماء في الفترة الزمانية لهذه الدراسة على النحو التالي:

المبحث الأول: التقدم العلمي وأثره في مسيرة الفكر الفلسفي الغربي .

المبحث الثاني: حقيقة العلاقة الناظمة لسير الظواهر الطبيعية .

المبحث الثالث: السببية بين المبادئ العقلية والوقائع التجريبية .

المبحث الرابع: القول بالاقتران التجريبي وتأسيس الثقة بالعالم المادي .

المبحث الخامس: الظواهر الطبيعية من نوع الممكن .

المبحث السادس: أفعال الله سبحانه وتعالى بين الضرورة والاختيار .

* * *

المبحث الأول

التقدم العلمي وأثره في مسيرة الفكر الفلسفي الغربي

لكل حضارة من الحضارات مجموعة تصورات ومعتقدات حول الكون والإنسان والحياة، وتشكل المفاهيم المنبثقة عن تلك التصورات معالم تلك الحضارة، وتشكل هذه الأفكار عادة عبر فترات متطاولة من الزمن، وتتغلغل في كافة نواحي الحياة بشكل لا شعوري فتشكل نسقاً فكرياً عاماً، وتتغير تلك التصورات عادة، حين تواجه تصوراً بديلاً يحظى بمصداقية أكبر، وتتكون تلك

الخبرات والمعارف الجديدة لتدفع الحضارة نحو طور جديد^(١).

وقد اتسم العصر الحديث بغلبة النظرة المادية التي تنفي أو تتجاهل وجود كل ما ليس بمادي، فقد نشأ هذا الفكر في جملته في سياق سببي تجريبي بحث، سيطر فيه التفسير الميكانيكي للطبيعة على المفاهيم والتصورات الأخرى، وكان ذلك ردة فعل على الفكر الغائي الذي كان سمة من سمات العصر الوسيط في أوروبا، فقد كان المعتقد السائد أن الكون يسير وفق خطة إلهية محكمة، وكل شيء فيه يجري لتحقيق هدف أو غاية، أما الأشياء التي لم يُعرف وجه نفعها، كالأمراض والحشرات فقد فُسرَت على أن الغاية منها عقاب الإنسان على خطيئته الأصلية، ومع بداية العصر الحديث استبدل بالتفسير الغائي للظواهر التفسير الآلي؛ إذ تفسر الظواهر يعتمد على تحديد أسباب الظاهرة لا أغراضها، ومنطق المادية يرفض الغائية رفضاً مطلقاً، ولما لم يكن الكون إلا مادة، والمادة لا يمكن أن ترسم خطة لنفسها، فالكون ليس له أي هدف، بل يجري بضرورة ميكانيكية داخلية وحسب^(٢).

وتعد ثورة علم الفلك التي بدأت مع كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣م) نقطة رئيسة لبدء تحول الذهنية الأوروبية باتجاه الميكانيكية والمادية، التي بلغت أوجها

(١) انظر: روبرت م. أغروس، وجورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (عالم المعرفة ١٣٤)، ص ١٥.

(٢) انظر: روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، ص ٥٧. وولتر ستيس: الدين والعقل الحديث: مكتبة مدبولي، طبعة أولى ١٩٩٨، ص ٣٢. وآلان تورين: نقد الحدائث المظفرة، ترجمة صياح الجهميم، وزارة الثقافة دمشق، ١٩٩٨، ١ / ١٥ - ١٦. وعباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، المكتبة العصرية بيروت، ص ١٤٥.

في القرن السابع عشر، فقد وسع كوبرنيقوس آفاق السماء ليكون هناك حيز كاف يسمح للأرض أن تتحرك فيه؛ إذ رأى أن الكواكب ومن بينها الأرض تسير بقوة حول الشمس في فضاء فسيح، وهكذا لم تعد الأرض مركز الكون كما تقول نظرية بطليموس التي كانت تُعتبر من العقائد الرسمية التي لا يجوز الخروج عليها، بل غدت كغيرها من الكواكب السابحة في الفضاء، وقد كان ذلك تمهيداً لإيجاد تربة أمكن أن تترعرع فيها التفسيرات الفيزيائية الحديثة عن الكون، فقد أنزلت هذه الفكرة الإنسان والأرض منزلة أكثر تواضعاً، فلم يعودا المركز الذي يدور حوله الكون، وانهارت دعائم علم التنجيم ببيان أنه لا يوجد رابطة وثيقة بين الأحداث في السماوات وبين الشؤون الشخصية للإنسان^(١).

وكان لا بد من بذل كثير من الجهد والبحث قبل إرساء أسس النظرية «الهليوسنترية» التي أدلى بها كوبرنيقوس، فرغم وجهة رأيه في هذا الموضوع إلا أن الأدلة التي اعتمدها لم تكن كافية لإثبات وجهة نظره، فقد كان أكثرها من قبيل التشكيك بالفروض التي قامت عليها النظرية «الجيوستنترية»، ولكن الأمر اختلف بعد ذلك، فقد جاء «تيكوبراهي» (١٥٤٦ - ١٦٠١م) وكانت السمة المميزة له أنه كان شديد الاهتمام بالجانب العملي من مشاهدة وتجربة، وقد اخترع بعض الأدوات التي تمكنه من قياس ارتفاع الأجرام السماوية وقياس الزوايا بينها، ودون ملاحظاته بدقة متناهية ثم أتى من بعده «كبلر» (١٥٧١ - ١٦٣٠م) فاستخدم هذه المشاهدات، واكتشف القوانين التي تمكنه من التنبؤ بموقع

(١) انظر: برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود وأحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، الطبعة الثانية ١٩٦٨، ص ٢٨٦. وج. ج. كراوثر: قصة العلم: ترجمة الدكتور يمني الخولي والدكتور بدوي عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص ٨٥.

الأجرام السماوية في أية لحظة^(١).

وإذا انتقلنا إلى «جاليليو» (١٥٦٤ - ١٦٤٢م) نجد أنه خطأ بالآلية خطوة كبيرة نحو الأمام من خلال إبرازه للقانون الأول للحركة، والذي ينص على أنه ليس هناك قوة مطلوبة للمحافظة على حركة الشيء لكي يسير في سرعة مطردة، فالجسم يحافظ على حالته من الحركة أو السكون ما لم تعترض طريقه قوة ما، وقد تمكن العلماء استناداً إلى هذا القانون من تفسير حركات الكواكب دون افتراض أية قوة خارجية عنها تكفل مسيرتها على هذا النحو^(٢).

ثم جاء «نيوتن» (١٦٤٢ - ١٧٢٧م) فأتم هذا البناء، مستفيداً من خبرة العلماء السابقين، كوبرنيقوس وتيكوبراهي وكبلر وجاليليو. وفكر نيوتن في النتائج التي توصل إليها جاليليو، فوجد أن القانون الأول للحركة قد ألغى الافتراض القائل بأنه لا بد من وجود قوة محرّكة بشكل دائم للكواكب ضمن نطاق سيرها، ولكن الجسم يسير بشكل مستقيم إلى الأبد ما لم يخضع لمؤثرات خارجية بناء على القانون نفسه، وهنا تساءل نيوتن ما الذي يجعل الكواكب تتحرك بشكل دائري حول الشمس، فبحث عن القانون الذي يفسر هذه الظاهرة فاکتشف بعد جهود مضمّنية ما عُرف بقانون الجاذبية، الذي ينص على أن قوة الجاذبية بين جسمين تتناسب مباشرة مع محصلة كتلتيهما، وتتناسب عكسياً مع مربع المسافة بينهما، وطبق القانون بعد معرفة المسافة الفاصلة بينه وبين الأرض، فانفتحت حساباته مع الوقائع الملاحظة، فاستطاع أن يعمم قانونه هذا لتفسير

(١) انظر: ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص ٧٦ - ٨٠. و: ج. ج. كراوتر: قصة العلم ص ٨٥.

(٢) انظر: ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص ٨٣.

حركات الكواكب حول الشمس^(١).

وانتهى علم نيوتن هذا بتجفيف منابع الدين الحي، لأنه دفع الفعل الإلهي إلى الخلف في زمن بداية العالم، فعندما خلقه الله خلق أيضاً قوانين الطبيعة مثل قانون الحركة وقانون الجاذبية، وهي القوانين التي وكل الله إليها مهمة تسيير العالم. ولكن نيوتن لاحظ أن هناك شذوذاً في حركة بعض الكواكب، فحركتها الفعلية تنحرف انحرافاً طفيفاً جداً عما ينبغي أن تكون عليه وفق قانون الجاذبية هذا، فإذا تجمعت هذه الانحرافات وتكدست فسوف تؤدي إلى قلب النظام الشمسي رأساً على عقب، ولكن ذلك لا يحدث، وقد علل نيوتن ذلك بأن الله يتدخل بين الفينة والأخرى ليعيد الكواكب الضالة إلى مساراتها الصحيحة، وبالطبع لم يكن هذا التبرير ليرضي العلماء العاملين في حقل العلوم الطبيعية، فقد كانت تلك آخر مرة يعلل فيها عالم طبيعي ظاهرة طبيعية بقوة فوق الطبيعة، وقد بين «لابلاس» (١٧١٩ - ١٨٢٧م) فيما بعد أن الشذوذات في حركة الكواكب التي عجز نيوتن عن تفسيرها وفق قانون الجاذبية ليست تراكمية كما ظن نيوتن، بل تصحح مساراتها بعد فترة كافية من الزمن ويلغي بعضها بعضاً، وهكذا لم يعد تدخل الله ضرورياً حتى في تصحيح مسارات الكواكب، وحين سأله نابليون عن مكان الله في نظامه الفلكي قال له: «يا سيدي لست بحاجة إلى هذا الافتراض»^(٢).

لا يعنينا في هذا المقام تتبع الحركة العلمية ولا شرح مضامين تلك النظريات والأفكار العلمية التي سادت في تلك الحقبة من تاريخ أوروبا، ولكن الذي يعنينا في المقام الأول نتائج تلك الثورة العلمية على ميدان الفلسفة، فمن

(١) انظر: ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص ٨٥ - ٨٦.

(٢) انظر: روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، ص ٥٨.

الملاحظ أن الروح الفلسفية في مجملها، ما كانت إلا انعكاساً للروح العلمية، فإذا بدأنا مع «جيوردانو برونو» (١٥٤٨ - ١٦٠٠م) بوصفه أحد الآباء الأوائل للفلسفة الحديثة، نجد أنه قد قبل بحماس كبير علم الفلك الجديد، وأدرك بحسه الفلسفي العميق أن هذا العلم يستلزم تصوراً جديداً عن الله، فحاول أن يقدم هذا التصور الجديد الذي يتناسب مع علم الفلك الذي يسير بنظام وآلية مطردة بعيداً عن التدخل الإلهي المباشر.

تأرجح «برونو» بين ثلاثة تأويلات مختلفة لتفسير صلة الله بالموجودات: أولها تأويل الأفلاطونية المحدثة الذي يرى أن العالم فيض من الله، وهذا مخالف لوجهة النظر المسيحية المألوفة عن الخلق. أما التأويل الثاني فينص على أن الله هو العلة الفاعلة للعالم وهو المبدأ الداخلي له، وهو بهذا المعنى الأخير يكون أساس وجود هذا العالم، فالله أساس الواقع المادي والجوهر اللامتناهي للعالم المادي والروحي في وقت واحد، ويطلق على وجهة النظر هذه اسم «وحدة الوجود».

أما التأويل الثالث الذي اقترحه برونو فهو القول «بمذهب التعدد» الذي يؤكد أن العالم زاخر بعدد كبير من الأشياء، ويمكن رد هذه الأشياء جميعاً إلى أي واحد منها، وتبعاً لمذهب التعدد هذا فإن العالم يتكون من عدد غير متناه من الوحدات الفردية، وهي ذات طبيعة مادية وروحية في وقت واحد، وكل واحدة من تلك الوحدات لها خصائصها التي تميزها ولها قيمتها الفردية، فهي لا يمكن أن تنحل إلى أي وحدة أخرى^(١).

(١) وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود السيد أحمد ومراجعة إمام عبد الفتاح =

وتعد تأويلات برونو في غاية الأهمية؛ وذلك لأنها تمثل سمة عامة من سمات الفلسفة الحديثة في تصورها لله وصلته بالعالم، ولاسيما التأويلان الثاني والثالث، ولكن الاتجاهات الفلسفية التي أتت بعده غدت أكثر وضوحاً وتحديداً، ويمكن لنا هنا أن نميز بين اتجاهين رئيسيين لتصور الصلة بين الله سبحانه وتعالى والعالم المادي، فقد أظهرت فئة تبنيها للاتجاه المادي الذي يتنكر لكل شيء غير خاضع للحواس، بينما عبّرت مواقف أنصار الاتجاه المخالف عن احتجاجات لصالح النظرة الدينية، ورغم اختلاف الفريقين إلا أن هناك روحاً تمثل قاسماً مشتركاً بينهما؛ نتيجةً للروح العلمية التي أصبحت سمة من سمات تلك الفترة. ويمكن أن نجد مصداقاً لذلك إذا تتبعنا هذه الفكرة لدى بعض رواد هذين الاتجاهين.

فإذا بدأنا مع «هوبز» (١٥٨٨ - ١٦٧٩م) بوصفه أول الماديين المحدثين، الممثلين للمذهب الطبيعي، نجد أنه ترجم العلم الطبيعي ونقله إلى الفلسفة، فالعلم عنده ما هو إلا معرفة المعلولات بعلمها والعلل بمعلولاتها، وقد اعتبر أن الحركة هي علة لجميع الظواهر، فجميع الأحداث لا تعني سوى تغيرات في حركة جزئيات المادة، وما دامت هذه الحركة تفسر تفسيراً تاماً عن طريق قوانين الحركة عند هوبز، فإنه بالضرورة فيلسوف حتمي، فالحدث الذي يقع يقع بشكل ضروري، ومن ثم فجميع الأحداث والنتائج التي وقعت أو التي ستقع تكمن ضرورتها في الأشياء التي كانت مقدمات لها، وقد أكد هوبز على الحتمية الصارمة التي أدت به إلى إنكار حرية الإرادة^(١).

= إمام المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١، ص ٥١ - ٥٢. ويوسف كرم تاريخ الفلسفة

الحديثة: دار المعارف الطبعة الخامسة، ص ٣٦.

(١) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٥٢، ٥٤.

وإذا كانت فلسفة هوبز ما هي إلا الفلسفة المادية بكل سداجتها كما عُرِفَت من قبل عند ديمقريطس وغيره من فلاسفة اليونان فإن الأمر يختلف لدى الفيلسوف الإنجليزي «ديفيد هيوم» (١٧١١ - ١٧٧٦م)؛ إذ كان أكثر دقة وموضوعية، ولعل أهم مسألة أثارها هيوم هي مسألة السببية، فقد تساءل عن الذي نعنيه عندما نقول عن حادثة تتبعها أخرى: إن الأولى علّة والثانية معلولة، فالبرق سبب هطول المطر، والبرودة سبب تجميد الماء، والبكتريا تسبب الأمراض، فبيّنَ جميع الأنواع المختلفة من الظواهر توجد هذه الرابطة التي نطلق عليها اسم السببية، كما تساءل عن حقيقة هذه العلاقة^(١).

وبين هيوم أن السببية ليست مبدأ عقلياً، وإنما أساسها عائد إلى التجربة، فأدم مهما افترضنا لعقله من الكمال ما كان ليستطيع أن يكشف من ليونة الماء وشفافيته أنه يخنقه، ويستحيل على العقل مهما دقق النظر أن يجد المعلول في العلة المفترضة؛ لأن المعلول مختلف عن العلة، لذلك لا يمكن اكتشافه فيها، كما أن الاستدلال لا يخولنا توقع نفس المعلولات بعد نفس العلل، وليس في وسع التجربة أن تبرهن على وجود تشابه بين المستقبل والماضي، وكل ما يمكن أن تدلنا عليه الملاحظة هو تكرر وقوع حادثة تعقبها حادثة أخرى مرات كثيرة مما يجعلنا نتوقع الثانية عند حدوث الأولى^(٢).

وقد اتجه تحليل هيوم أنه ليس في هذا العالم ما يسمى بالرابطة الضرورية رغم ما يشاهد من انتظام في التابع بين الحوادث، وذلك أن الأفكار التي يمكن أن

(١) انظر: ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص ١٨٥.

(٢) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٧٥. ووليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة

الحديثة، ص ٢٠٤ وزكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ٢٨٤.

توجد في الذهن جاءت واشتقت من الانطباعات، والانطباع هو تمثيل مباشر لشيء ما في الذهن، وهي نوعان: انطباعات خاصة بالإحساس كروية اللون وشم الرائحة وتذوق الطعوم، وانطباعات خاصة بالأفكار ومثالها إدراك المرء لمشاعره وأفكاره الخاصة، أو لأية عمليات أخرى تحدث في الذهن. ولما كانت كل فكرة ترتبط بالعالم الطبيعي لا بد أن يكمن أصلها في انطباعات الإحساس، فإنه لا يمكن أن يكون لديك فكرة ما مالم يكن لديك إحساسات مسبقة تبنى عليها، وإذا عدنا إلى فكرة السببية نجدتها تحتوي على شيئين: الانتظام في التابع، والرابطة الضرورية؛ أما الانتظام في التابع فيمكن ملاحظته؛ إذ كل حادث يتبع حادثاً آخر، أما الرابطة الضرورية فليس لأحد إحساس بها؛ بل لا أحد في استطاعته أن يكون لديه مثل هذا الإحساس، فكيف يُحكم بوجودها؟!^(١).

إن القارئ للسطور السابقة التي بيّنت موقف هيوم من السببية يظن أن هناك تقارباً شديداً ربما يصل إلى التطابق التام بين هذا الرجل وبين الإمام الغزالي، غير أن الأمر جد مختلف فبينما ذهب الإمام الغزالي إلى نفي السببية بين الظواهر الطبيعية وغير الطبيعية ليردها جميعاً إلى الفعل الإلهي المباشر، وعلل ورود المسببات عقب أسبابها بسبق إرادة الله وعلمه بخلقهما على التساوق لا لكون الاقتران ضرورياً في نفسه^(٢)، ذهب هيوم إلى إنكار هذه العلاقة بشكل كامل دون ردها إلى أي مرجعية أخرى، فكما أن الضرورة المفترضة في المادة لا تنال بالحس، فكذلك الفاعل الخارج عن المادة لا يمكن إدراكه بالحواس

(١) انظر: وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٩٩. ورمسيس عوض: الإلحاد

في الغرب: دار سينا، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٩٩٧، ص ١٢٦.

(٢) انظر: الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٧.

وبالتالي لا يمكن إثباته، وهكذا قام هيوم بإجراء تعميم فاسد، فاتخذ من إبطال فاعلية الأسباب الصورية بذواتها وسيلة لإنكار كل سبب حقيقي وكل علة حقيقية، وبالإضافة التي أضافها الغزالي يزول التشابه الحقيقي بينه وبين هيوم، ويصبح كلا الرجلين طرازاً مختلفاً^(١).

وإذا كان أساس فكرة السببية عند المقرين بها عائداً إلى الاعتقاد القائل بأن أي شيء يظهر للوجود لابد أن تكون له علة بالضرورة، وإلا كان علة لنفسه أو معلولاً للعدم، فإنه يتحتم أن نقف عند موجود واجب الوجود يحمل في ذاته سبب وجوده، فإن هيوم يرى أن هذا الموجود غير ضروري؛ لأنه لا يترتب على افتراض عدم وجوده تناقض، وبالتالي لا يمكننا البرهنة على وجود واجب الوجود^(٢).

ومن الجدير بالذكر أن نظرية هيوم في السببية أدت إلى ظهور النظرية الوصفية في العلم، فالعلم بناءً على هذه النظرية لا يفعل شيئاً سوى وصف ما يحدث، وهو لا يفسر شيئاً بأن يقدم سبباً لحدوثه، فإذا تساءلنا عن سبب أي ظاهرة طبيعية كان الجواب على ذلك بالقانون العلمي الوصفي المرافق للظاهرة، فسبب غليان الماء وصوله لدرجة حرارة معينة، وسبب تجمده انخفاض حرارته إلى درجة معينة أيضاً، وهكذا دون تقديم أي مبررات لجعل هذه الحوادث

(١) انظر: زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول: ص ٣٤١-٣٤٢، وانظر: عبد الرحمن حبنكة، كواشف زيوف ص ٤٥٥.

(٢) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٧٤ - ١٧٥. وانظر: محمد قنديل: السببية والحتمية في الفكر الحديث، بحث (مخطوط) لنيل دبلوم دراسات عليا في الفلسفة، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، إشراف الدكتور سالم يفوت، ص ١٤١.

تجري على نحو معين دون غيره، ولا يمكن لهيوم أن يقدم أي تبرير لذلك؛ لأنه لا توجد مثل هذه المبررات في رأيه، وهكذا يبدو العالم بناء على فلسفته بمعزل عن الغرض والغاية، تلك هي حقيقة مذهب هيوم وجوهره الداخلي، في حين أن مرد ذلك عند الغزالي إلى إرادة الله سبحانه وتعالى، وضمنان استمراره هو اطراد السنة الإلهية واستمرار تتابع الحوادث على نحو ما هو مألوف، مع الإقرار بال العناية الإلهية في خلق العالم ودوام وجوده^(١).

وقد عبر «أوجست كونت» (١٧٩٨ - ١٨٥٧م) عن نفس النظرة التي نظر بها هيوم إلى العالم، فقد أعلن كونت أن المعرفة البشرية تمر بثلاثة أطوار: الطور اللاهوتي، والطور الميتافيزيقي، والطور الوضعي. فقد كان الناس في الطور اللاهوتي يفسرون الأحداث عن طريق الآلهة والأرواح، ثم فسروا الأحداث في الطور الميتافيزيقي بقوى مجردة لا يمكن ملاحظتها، وهو هنا يتفق مع هيوم في أن السبب بمعنى القوة أو الرابطة الضرورية لا يمكن ملاحظته، لذلك أطلق على هذه المرحلة اسم الميتافيزيقية، أما في الطور الوضعي فإن الاهتمام الوحيد قد اتجه إلى ظاهرة التتابع؛ لأن ملاحظتها ممكنة، وما لا يمكن ملاحظته فينبغي استبعاده بوصفه ميتافيزيقياً، وعندما يكتمل انتصار العلم فلن تقبل أي معرفة مالم تكن معرفة علمية، والعلم عند هؤلاء لا يعني سوى استقرار القوانين الطبيعية بانتظام سير أحداثها^(٢).

كما أن أنصار الوضعية المنطقية أيضاً يعبرون عن ذات الروح، من خلال

(١) انظر: ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص ١٩٢. الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين دار المعرفة بيروت ٤ / ٢٨٥.

(٢) انظر: وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٨١. وانظر: ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص ١٩٦.

جهودهم في النظر إلى معاني العبارات التي هدفت إلى دراسة اللغة وتنقيتها من كل لفظة ذات دلالة ميتافيزيقية، والإبقاء على تلك الألفاظ التي تحمل دلالة خبرية يمكن تحققها في العالم الخارجي، وهذا المذهب في حقيقة أمره ما هو إلا تطوير لفلسفة هيوم ومتابعة له فيما ذهب إليه^(١).

وإذا كان أنصار الاتجاه المادي يرون أن العيشة مسيطرة على الكون، فإن أنصار النظرة الدينية يرون أن هذا العالم يسير وفق خطة محكمة؛ لتحقيق غاية أرادها الله سبحانه، فالكون خاضع لمشيئته سبحانه، وقد كانت آراء طائفة من رواد هذا الاتجاه بمثابة ردود أفعال على الاتجاه السابق.

فقد حاول «ديكارت» (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) على سبيل المثال أن يبني فلسفة على غرار الرياضة، يبدأ بمجموعة من الحقائق الواضحة بذاتها، ومنها يصل إلى مجموعة من النظريات عن طريق خطوات منطقية صارمة، ويبدأ النسق الفلسفي لدى ديكارت بالقول بأن الله سبحانه وتعالى موجود، وأنه سبحانه غير مخادع، ومن ذلك ينتقل ليثبت أن وقائع العالم الخارجي موجودة وثابتة، لأنني أحكم عليها بناءً على قدرة تلقيتها عن الله سبحانه وتعالى، والله لن يمنحني شيئاً يؤدي إلى خداعي أو وقوعي في الخطأ؛ لأنه سبحانه ليس مخادعاً، وبالتالي فإن قدرتي إذا استخدمتها بطريقة صحيحة فلن تؤدي إلى وقوعي في الخطأ، وستكون صحيحة حتماً كما أنها موجودة حقاً، ولولا ذلك لكان تصوري لوجودها خداعاً^(٢). ومما لا ريب فيه أن الرغبة في إقامة العلم الطبيعي على هذا

(١) وانظر: ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص ١٩٩. وزكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ٧٢.

(٢) انظر: ريتشارد شاخ، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة الدكتور أحمد حمدي، محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣. ص ٤٢ - ٤٦.

المنهج الذي يتسم بالصرامة، متأثرة بالروح العلمية في تلك الفترة.

ويأتي «اسبينوزا» (١٦٣٢ - ١٦٧٧م) الذي ميّز بين ثلاثة ضروب للمعرفة: أولها: أن هناك معرفة بالتجربة المجملة والاستقراء العادي، كمعرفة أن الخشب وقود النار وأن الماء يطفئها، وأساس الاعتقاد بهذه الأفكار أننا لم نصادف ظواهر معارضة لها، دون أن يكون لدينا ما يثبتها من الناحية النظرية الخالصة، ثم هناك معرفة عقلية استدلالية، تستنتج شيئاً من شيء، كاستنتاج العلة من المعلول، كمعرفتي أن الشيء الأبعد يبدو أصغر مما هو عليه في الحقيقة، وهذه معرفة يقينية ولكنها متفرقة ولا رابطة بين أجزائها. أما الضرب الثالث من المعرفة: فهو المعرفة الحسية العقلية، وهي التي تدرك الشيء بعلته القريبة، مثل معرفتي خصائص الشكل الهندسي، وأن الخطين الموازيين لثالث متوازيان، وهذه المعرفة الأخيرة هي الكاملة؛ لأن لموضوعاتها معاني واضحة متميزة يُكوّنها العقل بذاته، ويؤلف منها سلسلة مرتبة من الحقائق، فتكون الرياضيات والعلم الطبيعي حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة للقانون الكلي^(١).

وقد كان سبينوزا يستعمل كلمة الله وكلمة الطبيعة كمترادفين، فالله هو «الطبيعة الطابعة» أي: الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو «الطبيعة المطبوعة» من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها - وهذا يمثل صورة من صور وحدة الوجود - وهو حر بيد أن حريته مرادفة للضرورة، فهو يفعل كعلة ضرورية وبالتالي فجميع معلولاته ضرورية كذلك، وليس في الطبيعة شيء حادث أو ممكن إلا بالإضافة إلى نقص معرفتنا - أي: جهلنا - في ترتيب العلل^(٢). وعلى هذا فإن الكون وفقاً لفلسفة اسبينوزا يسير وفق حتمية تامة، وأي

(١) انظر السابق: ص ٨٧، وانظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٠٩.

(٢) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١١١ - ١١٢.

تصور لإمكانية الخروج عليها فهو عائد لنقص معلوماتنا أو جهلنا.

وتعد فلسفة «جورج براكلي» (١٦٨٥ - ١٧٥٣م) في مجملها احتجاجاً لصالح النظرة الدينية، وذلك تعبيراً عن رفض الاتجاه المادي الذي كان أحد نتائج الثورة العلمية، فقد بين براكلي أن الشيء المادي ليس إلا مجموعة من الكيفيات وهذه الكيفيات هي الإحساسات أو الأفكار عن الأشياء، ومن ثم فالشيء المادي ليس إلا مجموعة من هذه الأفكار، والأفكار لا يمكن أن توجد إلا في عقول واعية، ورفض العلة المستندة إلى أسباب مادية، فالجوهر المادي لا يمكن أن يكون علة لأفكارنا، إلا إذا كان ممتداً وصلباً ومتحركاً، غير أن تصور وجود شيء مادي ممتد وصلب ومتحرك سيكون من نوع التصورات التي يرى براكلي أنها تحمل تناقضاً ذاتياً؛ لأن الامتداد والصلابة والحركة كلها كيفيات ندرکها إدراكاً مباشراً، أو لكونها أفكاراً في العقل، ويقترح براكلي الاستعاضة عن المادة كعلة لأفكارنا بالله، فإذا استُبدت المادة للأسباب السالفة الذكر، ولم يكن لأفكار الإنسان أن تنتج ذاتها، فإنه من المنطقي - كما يقول براكلي - أن تكون هناك إذن إرادة حرة هي التي أحدثتها، وهي الله^(١).

وإذا انتقلنا إلى «كانط» (١٧٢٤ - ١٨٠٤م)، الذي كانت فلسفته ردة فعل تجاه فلسفة هيوم، فقد قال كانط فيما بعد: إن هيوم أيقظه من سباته الاعتقادي، وذلك بسبب رأيه في قضية العلية، حين بين أن العلية ليست قضية تحليلية، وأن الضرورة ليست وليدة العادة، وقد حاول كانط معالجة الأمر بطريقة مختلفة تمام الاختلاف، فقد وجد أنه لا بد أن يؤيد قضايا العلم بشكل كامل، وكذلك قضايا الدين أيضاً،

(١) انظر: وولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص ٢١٥، ٢١٦. وريتشارد شاخنت: رواد

وهكذا تنبّه كانط إلى أنّ التجربة لا تُؤلّد الضرورة التي يقوم العلم عليها، ومن هنا حاول أن يثبت أولية مبدأ العلية في العقل، وبذلك تتحول القضية التجريبية إلى مبدأ عقلي أولي^(١)، وبه يمكن البرهنة على سيادة القانون الطبيعي، وتحديد جميع الأحداث عن طريق أسبابها، وذلك لا ينطبق على العالم الطبيعي فقط؛ بل أيضاً على العالم الداخلي للإنسان، فأفعال البشر محددة تماماً مثل حركة الكواكب، ومع ذلك لا بد أن يكون هناك إرادة حرة، والحتمية تتناقض مع الإرادة الحرة، ولا بد من أن تكون هناك طريقة ما تجعل الاثنين معاً صادقتين.

ومن هنا فقد حاول كانط أن يجد لكل من العلم الطبيعي والدين مجاله الخاص به، فوجد أن المجال الذي تصدق عليه نظريات العلم الطبيعي بدون أي استثناء هو عالم الأشياء الذي يوجد في الزمان والمكان، وفي هذا العالم لا يمكننا أن نجد المقولات الدينية: «الله، والخلود، والحرية» فالله لا يمكن أن يوجد بالرجوع بالزمان إلى الوراء، حتى نصل إلى السبب الأول، وتصور الله على أنه السبب الأول هو تصور بالغ الخطأ كما يرى كانط؛ لأن الله لا يمكن أن يوجد في أي موضع في المكان أو الزمان؛ لأن عالم الزمان والمكان ليس هو الحقيقة الواقعية، وإنما هو عالم الظاهر، إنه عالم الأشياء كما تبدو، وليس عالم الأشياء في ذاتها^(٢).

ورغم ما يمكن أن يوجه لفكر كانط من الانتقادات حول هذه القضية، فقد كانت فلسفته بداية لعصر جديد، أنتجت عدة مدارس فلسفية، منها: المثالية بعد كانط، والمثالية المطلقة، في إنكلترا وأمريكا، غير أنها لم تقف عند فلسفة

(١) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢١٢.

(٢) انظر: ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ٢٢٠ - ٢٢٦.

كانط؛ بل طورتها وأضافت إليها^(١).

ومن المؤكد أنه من الممكن توجيه العديد من الانتقادات للآراء السابقة، غير أن الغرض من ذكر تلك الاتجاهات وتحليلها، إنما هو التعرف على وجهة الفكر الغربي إثر الثورة العلمية في مطلع عصر النهضة، وقد استطاعت النظرة العلمية الكلاسيكية أن تسيطر على الفكر العلمي في أوروبا حتى القرن التاسع عشر الميلادي، فقد كان العلم الطبيعي خلالها يصور العالم كما لو كان نظاماً ميكانيكياً، يمكن وصفه وصفاً دقيقاً بتحديد أجزائه من الوجة المكانية وما يطرأ عليها من التغييرات من الوجة الزمانية، بحيث يمكن التنبؤ بتطور الظواهر في الكون على أكمل وجه من الدقة إذا عرفنا عدداً من الحقائق التي توقفنا على حالتها المبدئية^(٢).

لقد كان الاعتقاد السائد لدى علماء الطبيعة في القرن التاسع عشر هو أن جميع الظواهر الطبيعية تخضع لمبدأ الحتمية المطلقة، سواء أكانت هذه الظواهر تقع تحت الحواس أو تخفى عليها، ولذا كانوا يفسرون الكون وما فيه من كائنات عضوية أو غير عضوية تفسيراً ميكانيكياً بحتاً، دون أن يفسحوا فيه مجالاً للاحتمال أو الاختيار، ويعبر لابلاس عن هذه الفكرة فيقول: «يجب أن ننظر إلى الحالة الراهنة للكون كنتيجة لحالته السابقة وكسبب لحالته اللاحقة، فلو أن

(١) انظر: وولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص ٢٢٧.

(٢) انظر: الدكتور بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم: دار قباء للطباعة والنشر، طبعة عام ٢٠٠١، ص ٢١٨ - ٢١٩. والدكتور محمود قاسم المنطق الحديث ومناهج البحث: ص ٧٧ - ٧٨. وانظر: الدكتور شمس الدين شمس الدين: السببية والارتباب: مجلة المعرفة، العدد ٤٥٧، وزارة الثقافة، دمشق، تشرين الأول ٢٠٠١، ص ١٣.

عقلاً يمكنه أن يعرف - في لحظة من اللحظات - جميع القوى التي تحرك الطبيعة، وكل الأوضاع المتتالية التي تتخذها فيها الكائنات التي تتألف منها، ولو أن هذا العقل نفسه هو من الاتساع والشمول بحيث يمكنه أن يخضع هذه المعطيات للتحليل - فإنه سيكون قادراً على أن يضم في عبارة رياضية واحدة حركات أكبر الأجسام في الكون وحركات أصغر وأدق الذرات، فلا شيء يكون بالنسبة إلى هذا العقل موضوع شك»^(١).

غير أن تقدم علم الطبيعة الحديث في القرن العشرين بسبب عدد من الكشوف الجديدة^(٢) أدى إلى تسلسل الارتياح إلى الفيزياء الكلاسيكية، وقد استطاع هايزنبرغ (١٩٠١ - ١٩٧٦م) أن يقدم صياغة لما يسمى بعلاقات عدم اليقين (الارتياح)، والتي تنص على أنه لا يمكن تحديد موقع الإلكترون وسرعته في آن واحد، وفي أوائل الستينيات من القرن العشرين اكتشف العديد من العلماء علاقات تتحدى الاستقرارية، وطبقت على العديد من المجالات الطبيعية والإنسانية، وهكذا فقد تسللت مقولات جديدة للعلوم الطبيعية كالصدفة، والاحتمال، والشواش، والفوضى...^(٣).

(١) لابلاس: الحتمية الكونية (قسم النصوص المترجمة) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص ٣٩٤.

(٢) أهم هذه الاكتشافات نظرية الكوانتم على يد بلانك ١٨٩٩، وكذلك نظرية التفكك الإشعاعي عند رذرفورد وسودي، وبعدهما نظرية النسبية لأينشتاين. انظر: الدكتور صلاح فنصوة: فلسفة العلم، دار قباء، طبعة عام ١٩٩٨، ص ١٣٨ - ١٣٩.

(٣) انظر: ويرنر هايزنبرغ: (فيزياء الذرة وقانون السببية) ضمن مدخل إلى فلسفة العلوم للجابري قسم النصوص المترجمة ص ٤٠١ - ٤٠٣. وأيضاً ص ٣٨٠ - ٣٨١ للمؤلف نفسه. وسيد النفاذي: السببية في العلم الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون ذكر الطبعة =

وليس لنا أن ندخل في تفصيل هذه الكشوف فكل ما يهمنا هنا هو أن نتبين مدى تأثيرها في تصور العلماء والفلاسفة للعلم ولمبدأ الحتمية بالذات، وفي الواقع أدى تقدم علم الطبيعة إلى نشأة ما نطلق عليه اسم أزمة الحتمية في العصر الحديث، ويمكن القول بأن هناك اتجاهين اثنين بشأن ما أوردناه آنفاً:

يرى أنصار الاتجاه الأول أن الدفاع عن مبدأ الحتمية المطلق مستحيل، وأنه لا يوجد أي قانون حتمي في عالم الطبيعة، وأن فرض الحتمية لا يعتمد على أي دليل؛ بل هو في طريقه إلى الاختفاء، والاعتقاد بوجود علاقات دقيقة صارمة في الطبيعة محض افتراض، ذلك الإيمان الذي اعتمد عليه العلم عصوراً طويلة، وليس إلا نتيجة للطابع الساذج الذي تتصف به معرفتنا للكون. أما الآن وقد انتهينا إلى معرفة أكثر دقة مما مضى، فإننا نرى أن هناك مجالاً في الظواهر يسيطر عليه مبدأ آخر وهو مبدأ اللاحتمية، الذي يصدق على التفاصيل والعناصر التي تتكون منها المركبات والأجسام.

وقد رأى بعض أنصار هذا الاتجاه أنه لا سبيل للدفاع عن مبدأ الحتمية بمعناه التقليدي، فالطبيعة تجد نفسها في لحظات معينة لدى مفترق طرق، وأمام عدة اتجاهات ممكنة، ومن ثم يجب عليها أن تختار إحدى هذه الاتجاهات التي تعرض نفسها عليها، وهذا الاختيار حر إذ لا يمكن التنبؤ به إلا عن طريق حساب الاحتمالات. وقد صادف هذا الاتجاه هوى لدى أنصار حرية الفرد فقالوا: إذا كانت الذرة لا تخضع لمبدأ الحتمية، فلا بد من أن يكون للعقل الإنساني نصيب مساوٍ من الحرية؛ لأننا نجد مشقة في التسليم بنظرية تقرر أن التفكير الإنساني

= والتاريخ: ١٤٩. والدكتور صلاح قنصوة: فلسفة العلم ١٣٩ - ١٤٠. والدكتور محمد عبدالله الشراوي، المنطق ومناهج البحث، دار النصر، ١٩٩٨، ص ١٥٣.

أكثر خضوعاً للمذهب الميكانيكي من الذرة^(١).

أما أنصار الاتجاه الثاني فقد رأوا أنه لا يمكن قبول مبدأ الحتمية بمعناه القديم؛ إذ لا يمكن تطبيق القوانين الطبيعية على اللامتناهيات في الصغر تطبيقاً يسمح بالتكهن بها، ومع ذلك يؤكد هؤلاء أنه لا يترتب على ذلك إنكار مبدأ الحتمية جملة؛ لأن كل ظاهرة مهما كبرت أو صغرت تخضع لشروط محددة، صحيح أن الظروف التي تحدث بها الظواهر لا تتكرر بشكل تام في كل مرة، ولكن ذلك ليس دليلاً على أن تلك الظروف تحدث كيفما اتفق، ودون أن تسيطر عليها قوانين محددة.

فالنظريات الحديثة إذن لا تهدم مبدأ الحتمية، وإنما تهدم فكرة القوانين الأكيدة الصارمة، أي أنها تهدم المذهب الميكانيكي التقليدي، فالقوانين الميكانيكية لا تصدق إلا على المركبات أو العالم الأكبر، أما اللامتناهيات في الصغر فلها قوانينها الخاصة وهي القوانين الإحصائية أو قوانين الأعداد الكبرى، واعتمادنا على هذه القوانين ليس دليلاً على الاعتراف بمبدأ الاحتمية، بل هو في الواقع دليل على جهلنا بالقوانين الصارمة التي تنطبق على اللامتناهيات في الصغر، وإذا كان التكهن بالمستقبل هنا مستحيلاً فالسبب في ذلك يرجع إلى وجود عدد كبير من العوامل التي تتدخل في حدوث ظاهرة ما، والتي لا نستطيع تحديد نصيب كل عامل منها بشكل دقيق^(٢).

وعلى كل حال، فإن النظريات المادية التي تحاول أن تردّ الكون بأسره إلى مقولات مادية، تتأرجح بين افتراض للسببية الصلبة وإنكار للسببية، ولما كان الفكر

(١) انظر: الدكتور محمود قاسم المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٧٩.

(٢) انظر: الدكتور محمود قاسم، السابق نفسه ص ٨٠ - ٨١.

يسري في كل مكان كالهواء، فقد وصلت هذه الرؤى إلى الفكر الإسلامي، مع حركة النقل والترجمة التي نشطت في مطلع القرن الماضي، عندما أخذ المهتمون بالعلم التجريبي والإنساني ينقلون علوم الغرب إلى لغتهم؛ لشعورهم بما لهذه العلوم من أثر عميق في دفع عجلة التقدم بشتى نواحيه، ثم أخذوا يؤلفون الكتب والمقالات في فلسفة العلوم، التي وصل أثرها إلى المهتمين بالفكر الديني والفلسفي، فرأى بعضهم في بعض هذه المقولات العلمية الحديثة وسيلة لتدعيم موقف عقدي مسبق، ومنهم من وجد فيه مسوغاً للإعراض عن العلوم الميتافيزيقية، وتفاعل الفكر الإسلامي إلى حد ما مع مقولات فلسفة العلوم الغربية وفق منظومته الفكرية ورصيده العقدي، فكانت له رؤيته الخاصة؛ ذلك أن التعميمات الطبيعية التي تبنى على الحقائق التجريبية يمكن أن تنتهي إلى صياغات مختلفة، يستند كل منها إلى موقف فلسفي خاص^(١).

ف نجد «صادق جلال العظم» يشيد بحتمية لابلاس الصارمة، ويدعي أن القوانين الصارمة الموجودة في الطبيعة لا تسمح للعقلية العلمية بالاعتقاد بعودة الإنسان إلى الحياة بعد موته، ويقارن هذه الرؤية بالرؤية الإسلامية الحاملة - على حد تعبيره - التي ترى أن المعجزات والصلوات والغيبات بوصفها جزءاً لا يتجزأ من التعليل الديني للطبيعة، أما النظرة العلمية فقد عبّر عنها أحسن تعبير

(١) انظر: جميل صليبا: الاتجاه العلمي (فقه المعرفة وفلسفة العلوم) ضمن مجموعة الفلسفة في مائة سنة، ص ٤٢١. والدكتور عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهودية والصهيونية، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ١ / ٦١. والدكتور عبيد محجوب طه، عقائد فلسفية خلف صياغة القوانين الطبيعية، ضمن مشروع إشكالية التحيز، محور العلوم الطبيعية، تحرير عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الثالثة ١٩٩٨، ص ٢١.

الفيلسوف والعالم الرياضي لابلاس^(١).

والذين يعيننا في المقام الأول هنا معرفة موقف علماء المسلمين بناءً على هذه النظرة الجديدة للعلوم، وقد كان محمد فريد وجدي (١٢٩٥ - ١٣٧٣هـ / ١٨٧٨ - ١٩٥٤م)^(٢) الذي تميز بفكره الموسوعي واحداً من أوائل الذين اطلعوا على مقررات العلم الجديد، كما يظهر من كتاباته، وقد قرر وجدي عدم وجوب القوانين الطبيعية، معتبراً أن هذه النظرة تتوافق مع مقررات العلم الحديث، وقد بين أن هناك مذاهب متعددة تتناول موضوع النواميس، فمنها الفلسفية ومنها الدينية، وأن هذه القضية كانت محل جدال طويل، وذكر أنه لا يرتضي هذا الاتجاه في دراسة القضايا المتصلة بالواقع التجريبي؛ لأنها تتحول عند المقتنع بها إلى عقائد ثابتة يدور المرء في فلكها فتحول بينه وبين البحث، فالوجهة التي يجب على المرء أن يسلكها في دراسة هذه الأمور هي الوجهة التجريبية، ثم بين أن الذي يثبت العلم التجريبي هو إمكانية تلك القوانين وعدم وجوبها وضرورتها.

وفي ذلك يقول: «إنه مما يدهش له القارئ غاية الدهش، أن يهبط رجال من أرفع طبقات المفكرين، فيشكون في وجوب النواميس الطبيعية ويقولون بإمكانها واتباعها في سيرها تدبير مدبر، ولو كان القائلون بهذا الرأي من الطراز الوسط لما عبأنا بأرائهم، ولكنهم من رتبة وضعة النواميس أنفسهم، منهم العلامة «إيميل برونو» العضو بالمجمع العلمي الفرنسي فقد نشر كتاباً بعنوان

(١) انظر: صادق جلال العظم نقد الفكر الديني: دار الطليعة بيروت الطبعة الثامنة ١٩٩٧ ص ١٩.

(٢) الأستاذ محمد فريد وجدي عالم موسوعي مصري، صاحب «دائرة المعارف» في عشرة أجزاء، أنشأ عدة صحف، وتولى (مجلة الأزهر) وله العديد من الكتب لعل أهمها: على أطلال المذهب المادي. انظر: الزركلي، الأعلام: ٣٩٦ / ٦.

(إمكان النواميس الطبيعية) جاء في طبعته الثامنة سنة ١٩١٥م ما يأتي: من الخطأ أن نقول: إن النواميس هي التي تدبر الحوادث الطبيعية فهي لم تكن قبل الأشياء، وإن الأشياء هي التي اقتضتها^(١).

وقد أسهب وجدي في ذكر نقولات كثيرة عن العلماء التجريبيين، التي يقرون من خلالها بأن العالم الطبيعي لا يحتفظ بما يظن له من الثبات والاستقرار والدوام.

وكذلك نجد الشيخ مصطفى صبري (١٢٨٦ - ١٣٧٣هـ / ١٨٦٩ - ١٩٥٤م)^(٢) يسهب في نقل آراء العديد من علماء الغرب الذين قالوا بنفي العلية أمثال هيوم ومالبرانش وغيرهما، ثم قال: «وهذا عين ما قاله علماؤنا الأصوليون: لا تثبت العلية بالدوران. ففي حادثة الإحراق والاحتراق نرى الاحتراق والجسم المحترق ونرى معهما النار، ولا نرى كون المحرق هو النار، أي: لا نعين النار على أنها هي فاعل الإحراق وعلته، كما نعين القابل - أي: المحترق - على أنه الجسم الفلاني، وإن كنا نرى الإحراق والاحتراق - فيما رأيناه دائماً - يقتربان ويدوران معها؛ وذلك لأن العلية لا ترى ولا تثبت بالدوران^(٣)».

وكذلك يشير العقاد (١٣٠٦ - ١٣٨٣هـ / ١٨٨٩ - ١٩٦٤م)^(٤) أيضاً إلى

(١) محمد فريد وجدي، على أطلال المذهب المادي مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، ١٩٢١، ٥١/١، ٥٢.

(٢) باحث تركي، تولى مشيخة الإسلام، هاجر إلى مصر عام ١٩٢٣م عرف بكتابه الشهير موقف العلم والعقل والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين الزركلي: الأعلام ٢٣٦/٧.

(٣) مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم ٣٤/٤.

(٤) الأستاذ عباس محمود العقاد، أديب ومفكر مصري، بدأ اتصال العقاد بالصحافة حين اختاره =

النظريات التي تشكك بالاحتمية المقيدة بالنواميس والقوانين، والتي يقول بها كبار العلماء مثل «نيلز بوهر» (١٨٨٥ - ١٩٦٢م) الدنمركي وهيزنبرغ (١٩٠١ - ١٩٧٦م)، فقد قرر الأول أن الكهارب لا تتبع في انتقالها قانوناً مطرداً تجري عليه في الذرة التي هي عنصر المادة، وقرر الثاني أن التجربة العلمية لا تأتي في تكرارها بنتيجة واحدة، وأن التجارب عليها تؤيد الاحتمية ولا تؤيد الحتمية التي تواضع عليها العلماء الطبيعيون في أوائل القرن العشرين.

ويعرض العقاد للخلاف الذي دار بين المؤيدين للحتمية والمعارضين لها، ثم ينتهي إلى القول: «الحتمية العلمية لا تثبت لقوانين المادة أنها تنفرد بتفسير كل أسرار الطبيعية وكل حركة من حركات الأجسام، ولا تزال تعمل حيث تعمل ومعها متسع كبير للاختيار من أصغر الذرات فضلاً عن أعظم الأجرام، وهي لا تمنع المؤمن أن يقول مع العلم كما يقول مع الدين: ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [سبا: ٣]، وليس معنى هذا أن الكون يجري على غير نظام، وإنما معناه أن النظام لا يمنع من الاختيار»^(١).

كما دعا هذا التصور محمد المبارك (١٣٣٠ - ١٤٠١هـ / ١٩١٢ - ١٩٨١م)^(٢)

= محمد فريد وجدي عام ١٩٠٧ محرراً بجريدة الدستور، اعتمد العقاد في تكوينه الفكري على القراءة والتحصيل الذاتي. انظر: الزركلي، الأعلام ٣/ ٢٦٦.

- (١) انظر: عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، ص ١٤٨.
- (٢) هو محمد عبد القادر المبارك مصلح ديني وبخاتة، ولد في دمشق ودرس على والده ولزم دروس محدث الشام الشيخ محمد بدر الدين الحسني، ودرس الحقوق والأدب، وفي السوربون نال إجازة من معهد الدراسات الإسلامية ودبلوم علم الاجتماع والأخلاق، اختير وزيراً للأشغال العامة ثم للزراعة، ولكنه اعتزل هذه الأعمال كلها =

إلى القول بأنه «لا يمكن اتخاذ المشاهدة الخارجية وتكرار الحادثة دليلاً على حتمية هذا الاقتران وتلازمه تلازماً ضرورياً، ولذلك انتقلت الفلسفة من القول بمبدأ العلية إلى مبدأ التقييد والترابط؛ بل إن مبدأ التقييد نفسه المتضمن للترابط بين الحوادث دون فكرة العلة قد تواردت عليه نظرات جديدة في العصر الحديث، أضعفت كثيراً من شأن الحتمية التي كانت أساساً له وجزءاً من مفهومه»^(١).

غير أن القاسمي (١٢٨٣ - ١٣٣٢ هـ / ١٨٦٦ - ١٩١٤ م) اعتبر أن القول بالاقتران العادي بين الظواهر الطبيعية، مخالف لما ورد في آيات كثيرة من القرآن الكريم استخدمت الباء المعبرة عن السببية، معتبراً أنها دالة على السببية الحقيقية، وأن أي قول مخالف لهذا القول مخالف لما دلت عليه النصوص^(٢). غير أن هذا الأمر غير مسلم للقاسمي، فمن الممكن أن تفهم دلالة هذه الآيات على أنها دالة على السببية العادية.

ويقف عبد الكريم الخطيب (١٣٢٨ - ١٤٠٣ هـ / ١٩١٠ - ١٩٨٥ م)^(٣)

= وتفرض للأعمال العلمية فكان عميداً لكلية الشريعة في جامعة دمشق، ودرّس في العديد من الجامعات العربية في السودان والأردن والمملكة العربية السعودية، من أشهر كتبه الإسلام والفكر العلمي، ونظام الإسلام، توفي في المدينة ودفن بالبقيع. انظر: الدكتور نزار أباطة، إتمام الأعلام، دار صادر بيروت ١٩٩٩ ص ٣٢٦.

(١) محمد المبارك: الإسلام والفكر العلمي: ص ٥٧ - ٥٨.

(٢) انظر: القاسمي: محاسن التأويل، ٣ / ٤٨٨.

(٣) هو عبد الكريم بن محمود الخطيب، ولد في قرية «صوامعة غرب» في مصر، وتلقى مبادئ العلوم الأولية في قريته، ثم بمدرسة المعلمين بسوهاج، ثم التحق بدار العلوم وتخرج فيها سنة ١٩٣٧. انظر: محمد خير رمضان، تنمة الأعلام، دار ابن حزم، بدون بيانات / ٣١٧.

حيث كان العلم منذ أكثر من قرن مضى يقول: «الفلسفة الحديثة تؤيد الرأي القائل بفاعلية الأسباب والترابط بين الأسباب والمسببات، وما كان للفلسفة الحديثة أن تقرر غير هذا بعد التقدم العلمي الذي أحرزه الإنسان في كل مجال، وليست القوانين التي استخدمها العلم في كشف أسرار الطبيعة إلا من نسيج الأسباب وتفاعلها، فهذا الاطراد في ظواهر الطبيعة هو الذي أتاح للعلماء وضع قوانين ثابتة لطبائع الأشياء ولما تحدثه الأسباب من احتكاك بها، وبهذا أمكن تسخير قوى الأشياء بمقتضى هذه القوانين، كما أمكن التنبؤ بما سيحدث قبل حدوثه، اعتماداً على معرفتنا السابقة بخواص الأشياء وبالأثار التي ستحدث عند تحريك أسبابها المودعة فيها»^(١).

يمكننا أن نقول: إن علماء المسلمين قد اطلعوا بدرجات متفاوتة على آراء الغربيين في مجال فلسفة العلوم، وأمسك كل منهم بطرف منها، بما يتناسب مع موقفه من هذه القضية.



المبحث الثاني

حقيقة العلاقة الناظمة لسير الظواهر الطبيعية

لعل البحث في تصور المفكرين لحقيقة العلاقة القائمة بين الظواهر الطبيعية هو السؤال الأول الذي يتوجب علينا معرفة إجابة له؛ إذ إنه المحور الأساسي لفكرة السببية، وبناءً عليه يمكن تصنيف المفكرين إلى اتجاهات عدة، وما المباحث التالية إلا محاولات لإضفاء المشروعية على هذا التصور، وذلك

(١) عبد الكريم الخطيب: مشيئة الله ومشيئة العباد، دار الفكر العربي ص ١٢٢.

بالتماس أدلة عقلية ونقلية لها .

ويمكن للباحث عن إجابة لهذا السؤال لدى مفكري مصر والشام في القرن الرابع عشر الهجري أن يميّز بين اتجاهين رئيسين في ذلك: يرى الاتجاه الأول منهما: أن العلاقة بين الأسباب والمسببات هي علاقة اقتران تجريبي عادي لا يتسم بالضرورة، في حين يرى أنصار الاتجاه الثاني: أن الأسباب هي القوانين المودعة في الأشياء، والتي هي قوام كل شيء وخاصيته وهي كامنة في ذواتها. وسوف نتبع ذلك لدى كلا الاتجاهين:

الاتجاه الأول: وهو اتجاه جمهور المفكرين، منهم: الشيخ رفاعة الطهطاوي، والسيد جمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ حسين الجسر، والشيخ مصطفى صبري، الأستاذ عباس محمود العقاد، والشيخ نديم الجسر (ت ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م)^(١) والشيخ عبد الرحمن حبنكة، وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي^(٢).

(١) هو نديم بن حسين بن محمد الجسر، مفتي طرابلس، كان ذا علم غزير واطلاع واسع على الفلسفة الإسلامية والغربية، كان مفتياً لطرابلس، من أشهر كتبه قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، توفي في طرابلس سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م. انظر تنمة الأعلام ٣٨٦ / ٢.

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي: عالم سوري ولد عام ١٩٢٩ في قرية جيلكا التابعة لجزيرة بوطان (ابن عمر) الواقعة داخل حدود تركيا في شمال العراق، وهاجر مع أسرته إلى دمشق، وله من العمر أربع سنوات. عين معيداً في كلية الشريعة بجامعة دمشق عام ١٩٦٠ وأوفد إلى الأزهر لإتمام دراسته فحصل على هذه الشهادة عام ١٩٦٥، ولا يزال يمارس نشاطه العلمي، له ما يقارب العشرين مؤلفاً، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، وكبرى اليقينيّات الكونية، وأوهام المادية الجدلية، وحرية الإنسان في ظل عبوديته لله.

والقائلون بهذا الرأي ليسوا على مرتبة واحدة أيضاً، فقد اهتم بعضهم بتقديم بديل يكفل للإنسان الثقة بالنواميس الطبيعية، للتعامل مع العالم المادي، فقدّموا مصطلح السنة الإلهية بديلاً عن مصطلح الضرورة الذي يستند إليه ذوو الاتجاه المادي، في حين اكتفى بعض أنصار هذا الاتجاه بتقرير العلاقة العادية بين الظواهر، متابعين في ذلك ظاهر المذهب الأشعري، دون أن يطرحوا البديل الذي يضمن للناس نتاج سعيهم إذا هم سعوا. ومبرر اعتبار هؤلاء فريقاً واحداً هو اتفاقهم في أصل الفكرة، غير أنّ بعضهم وقف في منتصف الطريق، بينما كان الآخرون أبعد نظراً، وسوف نجد بينهما اختلافاً كبيراً في الجانب التطبيقي في الباب الثاني من هذه الدراسة، وسوف نرى أنه بينما يلح فريق منهم على طلب الأسباب الاقترانية، يرفض آخرون البحث عن تلك المقترنات؛ استناداً إلى أن هذا الاقتران عادي لا يتسم بالضرورة.

فإذا بدأنا مع الشيخ رفاة فإننا نراه يبين أن العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست علاقة ذاتية طبيعية، وتسميتها بهذا الاسم إنما هو من حيث الظاهر فقط، وهو يقول في ذلك: «هذه النواميس التي خصّت بها العالم القدرة الإلهية، عامة للإنسان وغيره، وتسميتها «طبيعية» عند الحكماء، إنما هو نظر للظاهر^(١). كما يبين أنه ينبغي على المسلم ألا يعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبّحه إذ إن تحسين النواميس الطبيعية لا يعتد به إلا إذا أقره الشرع^(٢).

فالشيخ رفاة يرفض أن يكون ما يظهر من الحوادث هو كل الحقيقة، فلو دققنا النظر لظهر لنا أن هذه الظواهر قشرة كثيفة تخفي وراءها جوهر الحقيقة،

(١) رفاة الطهطاوي: الأعمال الكاملة، ٢/ ٤٧٩ - ٤٨٠.

(٢) السابق: ٢/ ٤٧٧.

كما رفض الشيخ فكرة التحسين والتقيح العقليين، إلا إذا ورد الشرع بإقرار ما يصل إليه العقل فيهما، والذي يتفق مع موقفه هذا أنه يقر بالسببية العادية للأشياء.

وكذلك نرى الأفغاني يصرّح بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة اقتران، فيقول: «سهل على من له فكر أن يلتفت أن لكل حادث سبباً يقارنه في الزمان، وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها، وأن لكل منها مُتصلاً ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم... وأن مبدأ هذه الأسباب التي تُرى في مظاهر مؤثرة إنما هو بيد مدبر الكون الأعظم الذي أبدع الأشياء على وفق حكمته، وجعل كل حادث تابعاً لشبّهه كأنه جزاء له خصوصاً في العالم الإنساني»^(١).

إذن فالعلاقة بين الظواهر الطبيعية والإنسانية ما هي إلا علاقة اقتران عادي، تابعة لمحض المشيئة الإلهية التي شاءت أن تظهر الحوادث إلى الوجود في هيئة من الترتيب والإحكام.

وإذا انتقلنا إلى الشيخ محمد عبده فإننا نجد أن قضية السببية كانت محور جدال بينه وبين فرح أنطون؛ إذ رأى أنطون أن السبب في تخلف المسلمين هو إنكارهم للصلة السببية بين حوادث الكون وأن الذي كرس هذه النظرة هو الإمام أبو حامد الغزالي، وقد كانت حجة أنطون فيما ذهب إليه أن المسلمين يقولون: إن المادة استفادت وجودها من موجدتها، وهو مطلق التصرف فيها وهو مدبر لها، ويترتب على ذلك أنه إذا حدث في الكون حادث فلا ينبغي أن نسأل عن سببه؛ لأن الله نفسه هو السبب وليس من سبب سواه، وإذن فلا سببية ولا مسببية ولا علاقة بين ظواهر الكون، يقول أنطون: «فلا يلزم عن ذلك قطعاً أن يكون

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ص ١٨٤.

بين حوادث الكون روابط وعلاقات كأن ينتج بعضها عن بعض؛ لأن هذه الحوادث تحدث بأمر الخالق وحده، وفي الإمكان أن يكون العالم بصورة غير الصورة المصور بها الآن، وذلك بقدره هذا الخالق»^(١).

وقد بين محمد عبده في رده على كلام أنطون هذا أنه لم يختلف أحد في الاستفادة المادة للوجود من خالقها، ووجود خالق مطلق التصرف يختار ما يخلق؛ لأن هذا العالم إذا كان موجوداً فلا بد له من موجد أوجده بمحض إرادته. ثم بعد ذلك ذكر الشيخ أن أنطون إنما قصد الأشاعرة في قوله، فقام بالرد عليه وبين أنه أخطأ خطأ فادحاً في فهم كلام الأشاعرة؛ فالأشاعرة يقولون بإسناد الآثار إلى الخالق مباشرة، ولكنهم لم يقطعوا العلاقة بين الأسباب المباشرة ومسبباتها، بل قالوا: إن الله يوجد المُسبَّب عند وجود السبب. فلا يقال: إن الأكل مثلاً هو الذي يحدث الشبع، بل الشبع شيء يحدثه الله عند الأكل، ولكنه لا يحدثه عند الجوع إلا إذا أراد أن يخرق النظام الذي جرت به سنته بأمر عظيم يريد توجيه النفوس إليه. وقالوا: إن الأسباب والآلات لا بد منها في صدور الأثر، وهم يلقبون هذه الأسباب بالعادية؛ لأنه ليس من الواجب على الخالق أن يلتزمها مع اعتقادهم بأنه قررها وجرت سنته بها، ولا يقدر على مخالفة هذا النظام الذي هو سنة الله، سوى الله سبحانه^(٢).

وفي ذلك يقول محمد عبده: «وكيف يتيسر لقائل: إنه لا علاقة بين الأسباب ومسبباتها، إلى أن يبرع في الفنون، وبنائها على الارتباط بين الآثار

(١) فرح انطون: ابن رشد وفلسفته مع ردود الإمام محمد عبده عليه في ست مقالات،

الإسكندرية ١٩٠٣ ص ٣٨.

(٢) انظر: السابق ٨٩.

وما يقارنها في العادة، مما هو مصدر لها في بادئ النظر؟ فإذا حدث في الكون حادث سأل صاحب هذا المذهب (يقصد المذهب الأشعري) عن سببه الذي جرت سنة الله بأن يكون معه... وهل يمكن أن يقول المتكلم بأنه لا علاقة بين الولد ووجود والديه، أو بين جودة العمل وعلم العامل، أو بين غزارة الثمر وخدمة الشجر؟ هذا شيء لم يقل به قائل منهم قط، وإلا لما قرأ واحد منهم كتاباً، ولا خطاً في صحيفة سطرأ؛ لأنه لا علاقة بين المطالعة والفهم ولا التحرير والإفهام»^(١).

وبعد هذا البيان يتوجه الشيخ بالخطاب لفرح أنطون قائلاً: «فإذا شئت أن تقول: إنه مع ذلك مذهب غامض يكذب الذهن في فهمه، فلك أن تقول، وأن تمعن النظر حتى تفهم مبانيه وأصوله وأن تناقش بالدليل الدليل، وعلى الله قصد السبيل».

وأراد الشيخ محمد عبده من خلال ردوده هذه أن يبين لأنطون عدم فهمه كلام الأشاعرة على نحو صحيح، وأنه ينبغي عليه أن يمعن النظر حتى يفهم مباني هذا المذهب وأصوله، ثم يبين له أن دعوى نفي الصلة بين الأسباب والمسببات لا يمكن أن تتوافق بحال من الأحوال مع مقررات الإسلام، وأنها إذا وجدت عند بعض العامة من المسلمين، لا يعني ذلك أن لها مستنداً من الدين أو أنها من عقائد أسلافهم، بل هي في الحقيقة تسربت إليهم ممن جاورهم من أهل الأديان الأخرى؛ لأن الكثيرين من معتققيها يظنون أنهم قادرون على قلب النظام العنصري بمجرد أدائهم للصلاة أو الدعاء فقط^(٢).

(١) السابق ٩٠.

(٢) انظر: السابق: ٩١.

ودفاع الشيخ عن المذهب الأشعري في هذه الصورة التي ظهرت تبين اعتناقه لرأيهم، فصحيح أن الأشاعرة يقولون بأن الله خالق كل شيء على جهة المباشرة، إلا أنهم لا ينفون العلائق السببية بين الظواهر. وإنما يلقبونها بالعادة لأنه ليس على الله سبحانه وتعالى أن يلتزمها، ثم إن المتتبع لحالهم يجد أنه كان منهم جهابذة في العلوم التطبيقية، وذلك لا يتيسر لمن ينكر السببية، وفي هذا إبطال لدعوى فرح أنطون أن موقف الأشاعرة هذا هو الأساس في تخلف المسلمين.

ثم كتب فرح أنطون في الجامعة معقباً على كلام محمد عبده: «إننا لا نقطع العلاقة بين الأسباب الظاهرة ومسبباتها؛ لأن الله يصدر وجود المسبب عند وجود السبب إلا إذا أراد أن يخرق النظام الطبيعي الذي جرت به سنته لأمر عظيم»^(١)، فرأى أن أقوال محمد عبده هذه والتي أدلى بها الأشاعرة من قبله يراد بها التوفيق بين الدين والفلسفة ولكنها لا تغير وجه المسألة؛ إذ إنه «متى حذفت كلمة التلازم والضرورة من النواميس صارت هذه النواميس فوضى، وصار المعتقد بها كأنه لا يعتقد بها، فاعتقاده بها وعدم اعتقاده بها سيان، فمن قال بالتلازم والضرورة كان فيلسوفاً، ومن أنكرهما كان متكلماً جاحداً للأسباب»^(٢).

ثم نسب أنطون الخطأ إلى محمد عبده في فهم المذهب الأشعري في هذه القضية، وذكر أن الغزالي لا يمكن أن يكون قد عنى بالسنن الإلهية ما عناه محمد عبده، بل إنه لو قام من قبره لكسر قلم محمد عبده. فرد عليه الشيخ رشيد رضا^(٣) وبين أن الهدف من دعوة أنطون هذه للمسلمين «أن يعتقدوا أن سنة الله تعالى في

(١) السابق: ٩٦.

(٢) السابق: ٩٩.

(٣) انظر: (الأسباب أو سنن الله في الخلق): مجلة المنار، المجلد الخامس ٥ / ٧٦١.

الأسباب والمسببات مطردة في الواقع، خلافاً لما يحكم به الدين وعلماء الكلام، فإذا صدّقوا بالواقع فعليهم أن يكذبوا أئمتهم، والعكس بالعكس»^(١) ثم عرض الشيخ رشيد رأي حجة الإسلام الغزالي من كتبه المتعددة وحاول الجمع بين الأقوال التي تبدو متعارضة، وبيّن أن مردّ النظام والترتيب بين الحوادث إلى سنة الله سبحانه وتعالى، وأن هذه العلاقة ليست واجبة عقلاً وإنما هي من قبيل المجربات التي لا يحيل العقل ما سواها، وقرر أن مقررات هذا المذهب تتوافق مع مقررات العلم الحديث^(٢).

وإذا انتقلنا إلى الشيخ حسين الجسر فإننا نجده يقرر العلاقة العادية بين الأسباب والمسببات كما قال بها الأشاعرة من قبل، فهو يقرر أنّ الله سبحانه وضع في تكوين الكائنات وتصوير تلك العوالم أسباباً وقوانين جرت عاداته تعالى في إحداث هذه الحوادث عندها، فجعل مثلاً حدوث النبات بواسطة التراب والماء والحرارة، وحدث الحيوان بواسطة انتقال مادته الأصلية من الذكر إلى الأنثى بوسائط شتى مع مرور زمن مخصوص على كل من هذين التكوينين.

ثم يقول: «لدى تدقيق النظر والبحث في الأدلة العقلية وملاحظة عظيم قدرته سبحانه، وكمال أعماله وتدبر عجائب صنعه، ظهر لنا - معشر أهل السنة والجماعة - أن جميع تلك الأسباب والقوانين التي وضعها الله سبحانه وجرت عاداته في إحداث الحوادث عندها ما هي إلا عادية، بمعنى أن عاداته تعالى جرت بإحداث الحوادث عندها لا بتأثيرها، وأن الله سبحانه وتعالى قادر على إحداث الحوادث بدون تلك الأسباب والقوانين، وبدون مرور ذلك الزمن الذي

(١) السابق ٥ / ٧٦٠.

(٢) انظر: (الأسباب أو سنن الله في الخلق): مجلة المنار، ٥ / ٧٦٦ - ٧٦٩.

يكون ظرفاً لتكونها وحدوثها»^(١).

ويذكر الشيخ أن الغذاء ما هو إلا سبب عادي في حفظ الحياة والله قادر على حفظ الحياة بدون الغذاء، ثم إن هذه المقارنات ليس من الضرورة أن تكون مادية أو طبيعية دائماً، فتأثير العين في الحسد جائز عقلاً أن يكون سبباً عادياً، كما إنه لا مانع في أن يوجد الله سبحانه في بعض الأشياء خاصة التأثير بالأجسام، وقلب صورها. وإحداث الأضرار، ونحو ذلك استعمال بعض الرقى. ولكن كل ذلك بخلق الله تعالى، وجعله تلك الخاصة والرقى والعزائم أسباباً عادية تحدث عندها تلك الآثار^(٢).

ولا يخرج الشيخ مصطفى صبري عن مضمون ما قرره الجسر، فهو يقول: «لا علة في الكائنات ولا معلول، ولا سبب ولا مسبب ولا تأثير لشيء في شيء، وإنما كل كائن معلولٌ علةً واحدة هي إرادة الله، وإن كان الناظر في الكائنات يرى بين أجزائها تناسباً وانسجاماً، يخيلان إليه عليّة بعضها لبعض، وتولد بعضها من بعض، وسببية بعضها لبعض، فليست النار تحرق، ولا الثلج يبرد، ولا السيف يقطع، ولا الضرب يوجع، ولا العين ترى وإن كل هذه الأفعال والآثار يخلقها الله تعالى كما يخلق مصادرها التي تضاف إليها عادة، ولهذا فليس بمستحيل ولا عسير أن يبرد الله الأشياء بالنار، أو يحرقها بالثلج، حتى إنه عندما يحرق لا يحرق بالنار وإنما يحرق بإرادته»^(٣).

كما حاول العقاد أن يدلي بدلوه في بسط القول في قضية السببية، وقد

(١) حسين الجسر: الحصون الحميدية: مطبعة التوفيق بمصر، ١٣٢٣هـ، ص ٥٩ - ٦٠.

(٢) انظر: حسين الجسر: الحصون الحميدية: ص ٢١١، ٢١٣، ٢١٦ - ٢١٩.

(٣) مصطفى صبري: موقف العلم والعقل والعالم، ١٨ / ٣ - ١٩.

كانت محاولته استمراراً لمذهب الأشاعرة بوجه خاص، ومضيفاً إلى مذهبهم كلمة العلم الحديث^(١)، فنراه يقول: «أما مسألة الأسباب فمعلوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقرن أو تقارن بالمسببات وليست هي علتها، وهو رأي يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفي بوصف الظواهر ولا يدعي استقصاء عللها»^(٢).

غير أن هناك اختلافاً بين العلم الحديث وما قرره الغزالي من قبل، فالعلم الحديث لا يهتم بالبحث عن العلل الحقيقية الكامنة وراء المعلولات لا في ذات المادة ولا خارجها، بينما الأمر مختلف عن الغزالي الذي يقطع قطعاً أن المسبب الحقيقي خارج عن هذه المادة.

ويبين العقاد في موضع آخر أن اقتران الأسباب بالمسببات من الأمور المتفق عليها عند العلماء والفلاسفة، بل وعامة الناس أيضاً، فالأسباب موجودة لا خلاف فيها من أحد ولكن الخلاف الأكبر في السبب ما هو، وماذا يعمل؟ وهل الأسباب العاملة عنصر مستقل في الكون والحوادث المعلولة عنصر آخر يخالفه في الكنه والقوة؟ وهل السببية قوة تنتقل بين الأشياء أم هي قوة خاصة ببعض الأشياء والحوادث؟ ويجيب العقاد على هذه التساؤلات فيقول: «لكل شيء سبب ما في ذلك خلاف، ولكن لا يصح بحال من الأحوال أن يكون السبب هو موجد الشيء وأن هذا الشيء لولاه لم يكن، وهذا يثير اعتراضات قوية كأقوى ما يكون الاعتراض في المسائل الفكرية، فكل ما يقرره العقل وهو

(١) الأستاذ جلال العشري: العقاد بين الغزالي وابن رشد، مجلة الفيصل عدد ٢٢ ربيع الآخر

سنة ١٣٩٩هـ. السعودية، ص ٥٩.

(٢) انظر: عباس محمود العقاد الفلسفة القرآنية ص ١٨.

واثق منه أن سبب الشيء يسبقه أو يقترن به كلما حدث على نسق واحد، ولكن السبق لا يستلزم الإيجاد»^(١).

ويقول محمد المبارك في وصفه للعلاقة بين ظواهر الكون: «ليس في تلازم حادثتين تلازماً مشاهداً باستمرار ما يجعلنا على اعتقاد أحدهما سبباً موجداً وعلّة خالقة للحادثة الأخرى التابعة للأولى، وإن كنا جرّينا عادة على اعتبار أحدهما سبباً والأخرى مسبباً ونتيجة، وليس في هذا الاعتبار إلا عادة جرى عليه تفكيرنا لا تثبت للنقد العقلي المطلق، وليس في تكرار الافتران مهما يكن، وفي استمرار المشاهدة مهما يطل أمدها ما يدل على التلازم الحتمي المطلق وعلى ضرورته ضرورة ذاتية»^(٢).

كما يبين المبارك أنه ليس من المعقول أن تكون الحوادث الكونية خالقة موجدة؛ إذ السببية الحقيقية خارجة عن الحادثتين المعترتين في عرف الناس سبباً ومسبباً؛ لأنها في أعماقها موجودة في أصل الخلق الذي هو من فعل الله وحده دون سواه، فتعلق السبب بالمسبب ليس تعلقاً ذاتياً وإنما هو تعلق بسبب تقدير الله وخلقته^(٣).

ويبين أستاذا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أن الإلف والعادة يجعلاننا نعتقد أن بين الظواهر الطبيعية روابط سببية، غير أن الأمر في حقيقته غير ذلك؛ إذ إننا لو أمعنا النظر لوجدنا أن ما نطلق عليها اسم الأسباب لا تتمتع بالفاعلية الحقيقية، ولو سبرنا أغوار هذه الأسباب لوجدناها تتناقص أمامنا لتتجمع

(١) عباس محمود العقاد الفلسفة القرآنية ص ١٣ - ١٤.

(٢) محمد المبارك: الإسلام والفكر العلمي: ص ٥٧ - ٥٨.

(٣) انظر: السابق نفسه ص ٥٨.

في النهاية كلها في سبب رئيسي واحد، وهو السبب الواجب، وهو الله ﷻ. إن معنى أن تكون هذه الأشياء أسباباً محصور في أن الله ﷻ ربط بينها وبين أمور أخرى بمحض إرادته وقدرته فقط، فظهر استمرار هذا الارتباط أماناً بمظهر السببية والتأثير، فاستعرنا له كلاً من هاتين الكلمتين على سبيل المجاز، طول الاقتران بين أمرين في الوجود والعدم قد يخيل إلى الذهن ارتباطاً سببياً بينهما، وإن لم تكن ثمة أي رابطة حتمية في واقع الأمر^(١).

ويقرّب أستاذنا البوطي وجهة نظره بمثال يستعيره من علماء النفس يبين من خلاله أنه قد ثبت بالتجربة لدى علماء النفس أن أي مؤثر من المؤثرات المختلفة، إذا تكرر وجوده بمصاحبة أمر ما ولو بمحض المصادفة، فإن هذا المصاحب يكتسب هو الآخر في النفس شيئاً من قوة ذلك المؤثر فيفعل فعله، ويحقق نتيجته أو قريباً منها، ولعل التجربة التي أجراها العالم الروسي «إيفان بتروفيتش بافلوف» (١٨٤٩ - ١٩٣٦م) حين قَدّم الطعام لمجموعة من الكلاب الجائعة مترافقة مع قرع جرس معين على أسماعها، وكرر ذلك لفترة من الزمن، ثم كان بعد ذلك يقرع الجرس وحده دون أن يقدم لها الطعام، فظهر فيها الأثر ذاته الذي كان يظهر عند مرأى الطعام.

وتفسير ذلك أن الكلاب لما رأت مقارنة صوت الجرس لظهور الطعام أمامها، واستمرت هذه المقارنة أمامها مدة من الزمن - رسخ هذا الارتباط في تصورهما وأثر تأثيراً معيناً في نفوسهما، ولو قلنا: إن الكلاب لها عقل على قدرها

(١) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيّات الكونية، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

والدكتور البوطي: السلفية، ص ١٧٤. وسعيد حوى، (الله جل جلاله): دار عمار بيروت،

تفكر به، لقلنا: إنها ظنت من طول استمرار هذه المقارنة أن الجرس هو السبب المؤثر في ظهور الطعام وحضوره.

وقصة الإنسان أمام هذا الوجود، كقصة هذه المخلوقات المخدوعة بهذا السبب الذي ليس بينه وبين الطعام أي علاقة حقيقية. فلقد تعلقت إرادة الله تعالى بأن لا يظهر عشب الأرض إلا بعد نزول الأمطار من السحاب، وتعلقت إرادته بأن لا تنزل قطرات المطر إلا بعد أن تتلبد الغيوم وتتكاثر بقدر معين ضمن درجة معينة من الرطوبة، وتعلقت إرادته بأن لا يتوالد الناس إلا عندما يتزاوجون. وهكذا، ولو شاء الله ﷻ لفرق بين هذه الأمور وقطع الصلة مما بينها، وترك كل واحد منها يسير في طريق، ويظهر مستقلاً عن الآخر. إذن فإن ما يُسمى بقانون السببية في الكون، ليس اسمه في الحقيقة إلا قانون المقارنة المجردة، سُمي كذلك لأنه ظهر لنا في مظهر السببية واستقر كذلك في أخیلتنا^(١).

ويذكر الأستاذ عبد الرحمن حبنكة أن التقدم الغربي قائم على التجارب العملية التي يقوم بها علماءه ويحاولون من خلالها سبر الظواهر الطبيعية، وإجراء التجارب عليها لمعرفة خواصها والوصول إلى قوانينها الطبيعية التي فطرها الله عليها. هذه هي سنة الله في الأشياء وفطرته التي فطر الأشياء عليها، وقد دل على هذه الفطرة الثابتة الاستقراء الطويل، القائم على تجارب قرون مديدة علمتنا ثبات قوانين هذه الفطرة ويعبر عن ذلك بثبات سنن الله ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]^(٢).

(١) انظر: الدكتور البوطي: كبرى اليقينات الكونية: ص ٢٨٨ - ٢٨٩. والدكتور مصطفى

الخن: العقيدة الإسلامية، دار الكلم الطيب دمشق، الطبعة الثالثة ١٩٩٩م، ص ٤٨٦.

(٢) انظر: عبد الرحمن حبنكة، كواشف زيوف: ص ١٤٥ - ١٤٦.

غير أن اكتشاف هذه السنن وتسخيرها غير كاف لتعليل الكون كله؛ إذ إن هذه السنن نفسها بحاجة إلى تعليل، إن هذه السنن أسباب وضعت في نظام الخلق، ولا يصلح أن تكون أسباباً حقيقية تعمل من ذاتها، فهذه السنن ما هي إلا وسائل أو أسباب صورية، ولا تصلح أن تكون هي السبب الحقيقي الذي يورث القناعة. ولا ينهي تساؤلات الفكر ويروي ظمأه إلا معرفة السبب الحقيقي^(١).

والخلاصة: أن رواد هذا الاتجاه يرون أن العلاقة بين ظواهر الكون علاقة ارتباط مجرد، لا يحمل أي خواص تأثيرية، غير أن ذلك القول لا يعني عدم وجود أي منهج تسيير وفقه الظواهر الكونية، فهم يرون أن الكون يسير وفق سنن مطردة غير متمتعة بخواص تأثيرية ذاتية، ومن مجموع هذه السنن يتشكل منهج الله سبحانه وتعالى في الخلق والتدبير والتسيير.

أما الاتجاه الثاني وهو القائل بتلازم الأسباب والمسببات، فقد رأى أنصاره أن الأسباب هي القوانين المودعة في الأشياء والتي هي قوام كل شيء وخاصيته، وهي كامنة في ذاتها لا تظهر إلا إذا تلاقى الموجب مع القابل، وحينئذ يقع المسبب الناتج من الاتصال. ويمكن أن نلمح هذا الاتجاه لدى علي مبارك والأستاذ عبد الكريم الخطيب، والشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٣٥٢ - ١٤٢١ هـ / ١٩٣٣ - ٢٠٠١ م)^(٢).

(١) انظر: السابق نفسه: ص ٥١٨ - ٥١٩، ٥٢٢.

(٢) هو عالم لبناني شيعي ولد بمدينة النجف الأشرف في العراق عام ١٩٣٣م لأبوين لبنانيين، ودرس العلوم العربية والفقه الإسلامي في هذه المدينة قبل عودته إلى لبنان عام ١٩٦٩م، وبعد ذلك بسنوات قليلة أصبح من القيادات الشيعية البارزة في لبنان، وكان =

يمكن أن نلمح هذا الأثر لدى علي مبارك حين نراه يحكي عن كتاب وقع تحت يده وجد فيه صورة الكون على هيئة قوى طبيعية تولد الواحدة منها من الأخرى، يقول علي مبارك في هذا: «وقع في يدي كتاب قد مسحته يد الزمان، وألحقه النسخ بخبر كان، فتصفحته فوجدت فيه أن الله لما خلق الكون جعل الأفلاك العلوية والكواكب السماوية بمنزلة الآباء، وجعل الأركان الأربعة بمنزلة الأمهات، وهي التراب والماء والهواء والنار، فإذا اتصلت الكواكب التي هي بمنزلة الآباء بالأركان الأربعة التي هي بمنزلة الأمهات حدثت المواليد الثلاثة التي هي المعدن والحيوان والنبات، فما وجدت المواليد الثلاثة إلا بحركة اتصال الآباء بالأمهات، وهذه الأركان الأربعة وإن كانت كالأمهات بالنسبة للمواليد الثلاثة إلا أنها متولدة عن غيرها أيضاً»^(١) ويعلق مبارك على هذا الكلام بقوله: «فانظر كيف جعل المولى ﷺ كل صفة من صفات الأشياء مكتسبة وراجعة إلى أصلها»^(٢). وهذا يدل على موافقته لما هو مدوّن في الكتاب الذي أشار إليه.

ويمضي مبارك في المسامرة السابعة عشرة ليوثق بين نتائج فلسفة الطبيعيين وبين الإسلام؛ إذ الطبائع التي ينسب الطبائعيون لها التأثير هي أيضاً مخلوقة لله سبحانه وتعالى، فلا بأس من الاعتراف لها بدور السبب والفاعل؛

= شمس الدين من دعاة التقارب بين المذاهب وقد ترك ما يقارب خمس وعشرين كتاباً تتناول مختلف القضايا الإسلامية.

(١) علي مبارك، (علم الدين): ضمن الأعمال الكاملة، المسامرة الثامنة والتسعون البركة في الحركة، ص ٢/٣٥٠.

(٢) السابق نفسه، ص ٢/٣٥٠.

إذ لن يقدح ذلك في الدور الأول للفاعل الأول سبحانه في هذا الوجود^(١).

وعلى هذا فالموجودات الطبيعية أسباب ثانوية أو وسيطة وهي فاعلة بقوة خلقها الله فيها، ولا يرى علي مبارك ضيراً في هذا القول مع الاعتراف بالله الفاعل الأول في هذا الوجود.

وفي تقرير هذه القوة المودعة يقول عبد الكريم الخطيب: «والذي نود أن نقرره، هو أن في كل شيء أسباباً مودعة فيه، وأن الأسباب تنتج مسبباتها، عند تحريكها بأسباب أخرى مناسبة لها، أما التلازم بين الأسباب والمسببات فليس يعيننا أن يكون هذا التلازم محكماً مصمماً لا يتخلف، أو تكون فيه خلخلة تسمح بتخلف المسببات عن الأسباب مادامنا نؤمن بأن الله سبحانه وتعالى هو خالق الأسباب وهو خالق المسببات، والتلازم أو غير التلازم هو مما قضت به حكمته، وشاءته مشيئته^(٢)».

غير أننا نتساءل ما الفائدة إذن من القول بالقوة المودعة طالما أنها قد تكون غير مطردة، حيث إن القول بها يهدف بالدرجة الأولى للبحث عن نوع من الضمان لاستمرار الظواهر الطبيعية على نحو ثابت، فقول الخطيب لا يحقق هذا الضمان الذي كان هدفه من طرق هذا الموضوع، فهو يقول: «الذي يجب أن نعرفه وأن نقيم وجودنا عليه، هو أن ملاك أمرنا في هذه الحياة قائم على أن نحرك الأسباب المودعة في الأشياء على الوجه الذي اهتدت إليه عقولنا، وأن ننظر إلى النتائج المقررة لهذه الأسباب على حسب ما نتوقعه ونرجوه منها^(٣)».

(١) علي مبارك، علم الدين: المسامرة ١٧: ١ / ٢٩٦.

(٢) عبد الكريم الخطيب: مشيئة الله ومشية العباد، ص ١٢٤.

(٣) السابق نفسه: ١٢٤ - ١٢٥.

وقد لاحظ الخطيب أن القول بالقوة المودعة لا يحقق الغاية منه إذا كان بمعزل عن الإيمان بالله فقال: «إيماننا بقدره الخالق وبتقديره لكل شيء، وأنا إنما نعمل لنحقق إرادته مما أودع في الكائنات من أسباب وبما جعل لها من مسببات، فهذا الإيمان هو الذي يسند الإنسان في صراعه مع الحياة، وهو الذي يشد عزمه ويدفع به إلى غايات لا يتطلع إليها أولئك الذين فقدوا هذا الإيمان وشتان بين من يعمل وهو على يقين بأنه في رعاية رب الأرباب، وبين إنسان يعمل معزولاً عن الشعور بهذا الإيمان يعمل في حدود جهده البشري دون سند أو ظهير»^(١).

كما ذهب الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى تقرير العلية الفلسفية، وهو يقول في ذلك: «إن الإيمان بالله تعالى سبباً لوجود الكون واستمراره لا يعني إلغاء نظام العلية والسببية من الكون كما يشاء الماديون أن يتصوروا، فإن الإلهي [أي: المؤمن بالإله] لا يعتقد أبداً بأن يداً تمتد من المجهول لتحدث ظواهر الطبيعة وتغيراتها، وإنما يعتقد بأن لكل شيء سبباً على الإنسان أن يبحث عنه، وأن جميع الأسباب تنتهي في الأخير إلى سبب أعلى منها جميعاً هو الله تعالى. إن المفهوم الواقعي الإلهي يعترف بنظام العلية في الكون، بل ينبثق منه؛ إذ من جملة أدلته دليل العلية، غاية ما في الأمر أنه لا يقف عند حد المادة التي ثبت عجزها عن التفسير وإنما يستجيب للضرورة العقلية فيقول بوجود علة أساسية عظمى، تنتهي إليها جميع العلل والأسباب وهي الله تعالى»^(٢).

(١) السابق نفسه ص ١٣١.

(٢) محمد مهدي شمس الدين: مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، دار التعارف للمطبوعات بيروت لبنان، ص ١٩٧.

وانطلاقاً من هذا الموقف وجدنا شمس الدين يقرر أن الظاهرة الطبيعية تتبع بصورة مباشرة أسبابها الطبيعية، ومن ذلك نمو الجنين في الرحم، فإنه تابع لأسبابه الطبيعية المباشرة، وإسناد عملية الخلق إلى الله، إنما هو باعتبار أن الله تعالى هو العلة الأولى والنهائية في سلسلة العلل وفقاً لهذا النظام الذي يحكم الكون كله، أما عندما تكون الظاهرة خارقة للطبيعة ففي هذه الحالة تكون نتيجة للتدخل الإلهي المباشر^(١).

غير أنه يمكن توجيه عدة ملاحظات على هذا الرأي؛ فتعميمه غير صحيح في أن هذا الرأي هو رأي جميع الدينيين، ثم ليس بالضرورة لمن يلجأ إلى دليل السببية للاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى أن يقرّ بها في الطبيعة، فالبحث عن سببية خارجة عن الكون لا يعني الإقرار بالسببية بين ظواهره بالضرورة.

ولعل الخلاف الرئيسي بين الفريقين يكمن في أن الفريق الأول يرى أن السببية مبدأ تجريبي مرتبط بالخبرة والتجربة والعادة، بينما يرى الفريق الثاني أن أنه مبدأ عقلي سابق على التجربة، وسوف يكون الفصل التالي لمناقشة هذه القضية.



المبحث الثالث

السببية بين المبادئ العقلية والوقائع التجريبية

سبق لنا أن بينا في التمهيد أن هناك عدة مستويات للعلاقات السببية؛

(١) محمد مهدي شمس الدين: مطارحات، ص ١١٩.

فهناك السببية العقلية ومجالها العلوم الصورية، وهي تعتمد على عدم التناقض الداخلي للقضايا الداخلة في نطاقها، كما أن وقوع ما يخالفها إخلال بالعقل ذاته؛ لأن نقيضها غير متصور.

وهناك السببية التجريبية، ومدارها على التجربة والمشاهدة والإلف والعادة، ولا يترتب على وقوع خلافها محال عقلاً. فإن حقيقة العالم ليست قائمة على امتناع النقيض في التصور^(١).

هذا وقد تنبه العديد من العلماء إلى أن العلاقة بين الأسباب الطبيعية ومسبباتها ليست علاقة سببية عقلية، فالعقل يجيز وقوع خلافها، وفي هذا يقول الشيخ رشيد رضا: «إن المغرورين بالظاهر من الفلاسفة المتقدمين كانوا ينزلون الأسباب العادية منزلة العلة العقلية القاطعة، وينسبون إليها التأثير ويزعمون أنها مطردة اطراداً ضرورياً يستحيل انفكاكه... وإنما المحال العقلي شيء واحد، وهو اجتماع النقيضين أو الضدين المساويين للنقيضين أو ارتفاعهما»^(٢).

هذا وقد حاول أنصار القول بالاقتران العادي بين الأسباب والمسببات أن يعرضوا رؤيتهم بشكل منهجي يتسم بالوضوح، فكان كلامهم امتداداً لما قرره الغزالي من قبل، وكثيراً ما استشهدوا بما قرره هيوم، دون أن يقروه بالنتيجة التي انتهى إليها، من أن البحث عن علة لكل شيء ينتهي بنا أن نبحث عن علة الله نفسه، واعتبروا القياس الذي قام به هيوم هنا قياساً فاسداً، حيث قاس الأزلي

(١) انظر: نظمي لوقا: الحقيقة عند فلاسفة المسلمين، دار غريب، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٢) محمد رشيد رضا: الأسباب أو سنن الله في الخلق، مجلة المنار: المجلد الخامس،

الأبدي واجب الوجود على الكون الحادث الممكن^(١).

وعلى أية حال فقد قرر هؤلاء أن العلاقة بين الظواهر لا تتسم بالضرورة العقلية؛ إذ إننا حين نلاحظ الأشياء نقف من خلال هذه الملاحظة على ما توجد عليه هذه الأشياء وقت الملاحظة، ولكننا لا نستطيع الجزم - دون تحفظ - بأن المستقبل سيكون على غرار الحاضر أو الماضي. وليس من الضروري أن تسمح لنا تجاربنا الماضية بأن نتكهن بالظواهر في المستقبل أيضاً، فما الذي يكفل أن الماء يغلي دائماً في درجة المائة وأن النار تحرق؟

ولدى التدقيق نجد أنه ليس هناك برهان منطقي أو تجريبي يدل على صدق الاستقراء أو يبرر الاعتماد عليه، وكيف يستطيع المرء أن يثق بأساليب الاستقراء إذا كانت القضايا العامة التي تقررها لا تشبه القضايا الرياضية التي تمتاز بأنها أكيدة ويقينية؟ فمن الممكن أن يبرهن الرياضي مثلاً على أن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين، وأن مربع الضلع المقابل للزاوية القائمة في المثلث يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين، لكن عالم الفلك يعجز عن إثبات أن الشمس ستشرق أو لا تشرق غداً، فالنفي أو الإثبات لا ينصب في كل منهما على موضوع واحد، فموضوع الأول هو العلوم الصورية، وموضوع الثاني هو ما تلاحظه حواسنا في الوقت الحاضر، أو ما سجلته ذاكرتنا فيما مضى^(٢).

(١) انظر: عباس محمود العقاد: كتاب (الله) مطابع الأهرام التجارية، ص ١٦٦. وعبد الرحمن حبنكة، كواشف زيوف: ص ٤٥٥.

(٢) انظر: الشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية، ص ١٧٨ - ١٧٩. والشيخ مصطفى صبري: موقف العلم والعقل والعالم، ٤ / ٣٦ - ٣٧. وأستاذنا الدكتور البوطي: نقض أوهام المادية الجدلية، دار الفكر دمشق، ١٩٩٦م ص ١٧٤ - ١٧٥، ص ١٧٥. والعقيدة =

ويؤكد العقاد هذه الفكرة فيقول: «التلازم بين الأسباب والنتائج في وقائع الطبيعة ليس تلازماً عقلياً كتلازم المقدمة للنتيجة في القضايا العقلية، وإنما هو تلازم المشاهدة والإحصاء، وغاية ما نملكه فيه أن نسجل هذه المشاهدة وهذا الإحصاء، فحدوث الصوت مع القذيفة يقع على التواتر كما نسمعه، ولكن لا يلزم عقلاً من تسلسل الحوادث التي تقع مع القذيفة أن نسمع ذلك الصوت، وإنما يلزم حدوثه لأنه قد حدث قبل ذلك مرات، ولا زيادة على ذلك في دواعي الاستلزام فكل ما هنالك - مما يسمى بالأسباب الطبيعية - إنما هو مقارنات في الحدوث، ولا تفسير لها أمام العقل لتعليل الإيجاد»^(١).

ويبين الدكتور المبارك أن القول بحتمية ولزوم الترابط بين ما نسميه سبباً وما نسميه مسبباً لهذا الكون قول مرفوض، وقد وجّه المفكرون والفلاسفة الذين بحثوا في قيمة المعرفة وفي موضوع السببية نقداً شديداً لهذا القول، ولا سيما في العصر الحديث وقالوا: إنه ليس ثمة دليل إطلاقاً على ضرورة التلازم؛ لأن الدليل - وهو المشاهدة المتكررة - لا تصلح دليلاً للزوم العقلي بين السبب والمسبب، بل تدلّ على مجرد اكتشاف الترابط بين أمرين متتابعين في الحدوث تتابعاً مطرداً وتبعاً لصيغة تحدد النسب والكميات^(٢).

ويذكر الشيخ نديم الجسر في معرض تأييده للإمام الغزالي، أن الغزالي

= والفكر المعاصر: مطبعة جامعة دمشق، الطبعة السادسة، ص ١٣٣ - ١٣٥. والشيخ عبد الرحمن حبنكة، كواشف زیوف، ص ٥١٩. وعباس محمود العقاد الفلسفة القرآنية ص ١٥.

(١) عباس محمود العقاد الفلسفة القرآنية ص ١٤.

(٢) انظر: محمد المبارك: الإسلام والفكر العلمي: ص ٥٧ - ٥٨.

كان ينكر وجود ضرورة عقلية توجب أن تكون للأشياء خواص بها تفعل، فالعقل لا يجد ضرورة عقلية توجب عليه الجزم بأن النار محرقة وأنه لا بد للخشب أن يحترق، ولكنه رأى بالتجربة أن ظاهرة الاحتراق عند مس النار للخشب هي ظاهرة مطردة فاعتقد أن النار سبب الإحراق، ولولا هذا الاطراد الذي يراه العقل لما كان مفروضاً عليه ضرورة أن يعتقد اقتضاء النار للإحراق، كما هو مفروض عليه ضرورة أن يعتقد اقتضاء الجسم للتحييز^(١).

ولكن الشيخ نديماً يذهب إلى أن المرء بعد أن يرى بالتجربة اطراد الإحراق عند مس النار للخشب «يصبح مفروضاً عليه ضرورة أن يعتقد اقتضاء النار للإحراق»، كما هو مفروض عليه ضرورة أن يعتقد اقتضاء الجسم للتحييز، فطالما أنه لم تكن هناك ضرورة عقلية بداية في أن تكون الأشياء على خلاف ما هي عليه، فلا بد إذن أن الذي أعطاهها خواصها وطبائعها هو الله، وهو الذي يستطيع أن يسلب عنها خواصها، ولو لم يمنح هذه الأشياء خواصها لما تميزت عن بعضها^(٢).

والحكم الذي انتهى إليه الشيخ نديم حين قرر أن تكرار الحدث بشكل مطرد يفرض وجوب الاعتقاد بضرورة اقتضاء السبب للمسبب، غير مقبول، فإن تكرار الحدث لآلاف وآلاف المرات لا يصبح بحكم الضرورة مقتضياً لمسببه، إذا لم يكن منتبهاً لمجموعة العلوم التي تشكل هوية العقل ذاته.

(١) انظر: قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ص ٩٩. وله أيضاً، قانون السببية عند الغزالي، مجلة دعوة الحق، رقم: ٩ - ١٠ من السنة ١٢، المغرب، وزارة الأوقاف: ص ٤٤.

(٢) انظر: قصة الإيمان، ص ١٥٨ - ١٥٩، ٢١٩.

والإيمان بفكرة ما حول الظواهر الطبيعية بمعزل عن التجربة يشكل خديعة للعقل، فإن الباحث عن الحقيقة لا يهتم إلا أن يدرك الواقع كما هو. ويذكر الأستاذ محمد فريد وجدي أن مما يجب أن يعرف في هذا المقام، أن العقل توالى انخداعه بالمقررات الرسمية؛ فقد لبث في معتقداته حولها قروناً طويلة ثم تبين له وهنها، فخرج منها إلى سواها، وقد صار شأن المحققين من العلماء الرهبة الشديدة من الوقوف عند رأي لم تحققه التجربة ولم تؤيده المشاهدة^(١).

وانطلاقاً من ذلك لا يمكننا أن نقرّ بأن الضرورة كامنة في الأشياء، أو أن الحوادث ستجري على نسق واحد بشكل دائم، فمن أين لنا أن نجزم بأن الواقع الذي نراه هو كل ما يحتمله العقل من فروض ووجوه، أهو لازم بحكم البدهة أم هو لازم لشيء آخر؟ فالبدهة لا تستلزم أن يكون الصغير منجذباً نحو الكبير، وأن تقتضي الحركة المركزية الدوران في فلك لا تتعداه، وجائز في رأي العقل كل الجواز أن يكون انشقاق ولا انجذاب، فلماذا كان هذا ولم يكن ذلك؟^(٢).

ويبين أستاذنا الدكتور البوطي أن القاعدة المنطقية تقول: إن العلم لدى الإنسان يتبع المعلوم، وليس المعلوم هو الذي يتبع العلم، ومعناها: أن ما يستقر في ذهن الباحث المتعلم يجب أن يكون صورة أمينة صادقة للواقع الذي يتعلق العلم به، فكل قرار يتخذه الذهن لا بد أن يكون بياناً واضحاً في الواقع نفسه، ولا يمكن أن يُحمل الواقع الذي يتعلق العلم به على اتباع

(١) محمد فريد وجدي، على أطلال المذهب المادي ١/ ٥١ - ٥٢. وجودت سعيد، كن

كابن آدم، دار الفكر دمشق سورية دار الفكر المعاصر بيروت لبنان ١٩٩٧ ص ٢٥٠.

(٢) انظر: عباس محمود العقاد: (الله) ص ١٨١.

ما يروق لصاحب العلم أن يراه ويقدره، وإلا لما كان للعلم أي ضوابط تحجزه عن الجهل^(١).

ويطبق الدكتور البوطي هذه القاعدة على فكرة السببية ليبين من خلالها أن المعلوم في هذه المسألة هو العلاقة التي نراها بين سابق ولاحق، أي: بين المتعاقبات من أشياء المادة والطبيعة، وعلمنا يجب أن يقف عند الملاحظة التي أخذت بأمانة من الواقع، ألا وهي أن بين كذا وكذا صلة تعاقب واقتران ثابتين. ومهما استمرت المراقبة منا، واستمر الثبات من الطبيعة على هذه الاقتران فلن يأتي ذلك بجديد على علمنا غير التأكيد المستمر، والتأكيد لا يولد معنى آخر، ولا نستطيع بناء عليه أن نتقل إلى فكرة أن التأثير والتأثر موجود بين الحادتين اللاحق والسابق^(٢).

ويذكر جودت سعيد^(٣) أنه لا علاقة بين السبب والنتيجة عقلاً؛ إذ العقل

(١) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: نقض أوهام المادية الجدلية، ص ١٧٥. والعقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، ص ١٣٣ - ١٣٥.

(٢) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: نقض أوهام المادية الجدلية ص ١٧٦. وله أيضاً: السلفية: ص ١٧٨.

(٣) جودت سعيد محمد: مفكر إسلامي مواكب للحركة الفكرية المعاصرة، بمنهجه الفكري الذي يعد امتداداً للمفكرين الإسلاميين الكبارين محمد إقبال ومالك بن نبي. ولد في محافظة القنيطرة السورية ١٩٣١م. وأتم دراسته الثانوية والجامعية في الأزهر إلى أن تخرج في كلية اللغة العربية في جامعته، ثم تفرغ للعمل الفكري وقدم العديد من الكتب والدراسات والمحاضرات منذ أواخر الخمسينات، ولا يزال يتابع نشاطه الفكري والإصلاحي، من أبرز معالم فكره: ترشيد الوعي الإسلامي، ونبذ فكرة العنف. وهذه المعلومات مأخوذة عن طريق ابنه بشر جودت سعيد.

لا قدرة له على ربط الأسباب بالنتائج أو العكس قبل أن يشاهد هذا الارتباط في الواقع الخارجي، فمثلاً لا ارتباط بين أي دواء وأثره أو نتيجته عقلاً، وإلا كان العقل يمكن أن يفهم هذا السبب قبل أن يشاهد النتيجة ولكن هذا لا يحدث، وإنما فقط يدرك الإنسان العلاقة بين السبب والنتيجة برؤية الارتباط بينهما سلباً وإيجاباً، فتوجد النتيجة إذا وجد السبب وتفقد إذا فقد، فلا علاقة - مثلاً - بين صفة الماء وصفتي الهيدروجين والأكسجين الذين ينتج عنهما الماء بنسب وشروط معينة، فالعلاقة لا تظهر لنا إلا بالمشاهدة الدائمة والمتكررة، فكلما وجد السبب وجدت النتيجة، وقبل رؤية السبب والنتيجة لا قدرة للعقل على تحديد ارتباط الأسباب بالنتائج، وقد يشاهد الإنسان النتائج ولا يرى أسبابها، ولو كان العقل يمكن أن يربط الأسباب بالنتائج لفهم الناس أسباب الوباء قبل أن يشاهدوها في الواقع^(١).

والحكم الذي أراد أنصار هذا الفريق الوصول إليه هو أنه لما كانت هذه الأسباب موضوعاً في نظام عملية الخلق، ونجد بعد تدقيق النظر أنها لا تشمل على مقتضيات عقلية تستلزم مسبباتها، فلا بدّ من الانتقال منها إلى السبب الحقيقي.

والأمر الآخر الذي جعل العلماء يرفضون القول بتأثير الحوادث الطبيعية أنه يتعذر على العقل أن يسلم بذلك؛ إذ يستدعي ذلك التسليم بأن الظواهر خالدة بصفات وطبائعها، ثم إنه لا يخفى أن بعض هذه الموجودات يؤثر في بعض، فكيف يستقيم ذلك مع القول بأنها قديمة؟ وكيف يوجد الشيء من الأزل بغير تلك الخصائص ثم يستمدّها من خالد مثله؟ أما إن كانت هذه الخصائص

(١) انظر: جودت سعيد: اقرأ وربك الأكرم، ص ١٠٥.

تحولات ترجع إلى مادة واحدة، فقد بطل أنها أسباب الحوادث بطبيعتها، وتعين أن تكون عارضة تؤثر بما أودع فيها على حسب تلك التحولات التي ترجع في النهاية إلى مصدر واحد لا تعدوه.

وهذا ما دفع العقاد لأن يقرر أن الذي ينساق عنده مساق العقل، هو أن الحوادث كبيرها وصغيرها لا يمكن أن تحدث إلا بأمر الخلق المباشر من إرادة الله. وهو يقول في ذلك: «لا ينساق عندنا في مساق العقل أن الحوادث تحدث بفعل الأسباب أو النواميس ثم بفعل الإرادة الإلهية؛ لأن الناموس لا يملك وحده قدرة الانطباق والتوافق التي يسبب بها ألف حادث على نسق واحد، ولا بد له من القدرة التي يتابع بها هذا التسبب مرة مرة، وحادثاً حادثاً، بلا فرق هنا في الجملة والتفصيل بين الحادث الذي يقع مرة واحدة والحادث الذي يقع ملايين المرات، فكلها تتوقف ابتداءً على إرادة الخلق والإنشاء، ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]»^(١).

وإذا كان العقاد يرى أن الذي ينساق عنده مساق العقل هو كون الله سبحانه فاعلاً لمتغيرات العالم بالمباشرة، فإن الدكتور البوطي يرى أن أي تصور مخالف لذلك محل العقيدة؛ لأن التصور القائل بأن الله سبحانه وتعالى يفعل بالأسباب، يؤدي إلى نسبة العجز لله سبحانه واعتراف بفاعل سواه، وهذا لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون مقبولاً في المعتقد الإسلامي الصحيح، وعلى هذا فالسببية التي تشير إليها آيات القرآن إنما هي السببية الجعلية^(٢).

غير أن القائلين بالعلاقة التلازمية بين العلل والمعلولات استندوا استناداً

(١) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، ص ٢٦.

(٢) انظر: د. البوطي: السلفية: ص ١٧٦.

أساسياً إلى القول بأن العلية من مبادئ العقل الأولية السابقة على التجربة، التي لا يمكن للعقل أن يخرج عنها، فهذا عبد الكريم الخطيب يبين أن الأشاعرة استبعدوا البديهية القائلة: «إن الأسباب المتماثلة تولد نتائج متماثلة»^(١)، وهذا الشيخ شمس الدين يقول: «من البديهيات التي يدركها العقل البشري، أن الإنسان يجد في صميم طبيعته ما يدفعه إلى تعليل الأشياء والظواهر، واكتشاف أسبابها، وكل معرفة بشرية نظرية أو تطبيقية تتوقف على التسليم بمبدأ العلية والإذعان لقوانينه»^(٢).

وهكذا فكل سبب يولد النتيجة الحتمية له بصورة ضرورية، ولا يمكن للنتائج أن تنفصل عن أسبابها، وكل مجموعة متفقة في حقيقتها من مجاميع الطبيعة يلزم أن تتفق أيضاً في الأسباب والنتائج^(٣).

ويرى هؤلاء أن مبدأ العلية لا يستند أساساً إلى الحس ولا إلى التجربة، وإنما هو مبدأ عقلي ضروري فوق الحس وفوق التجربة وسابق عليهما، وجميع النظريات العلمية تتوقف عليه، وكل استنتاج علمي قائم على التجربة يواجه مشكلة، وهي أن التجربة التي يستند عليها محدودة بنماذج معينة فكيف تكون بمجرد دليل على نظرية عامة؟ والحل الوحيد لهذه المشكلة في العلية وقوانينها: هي القول بمبدأ العلية، ومبدأ الحتمية، وقانون التناسب، فإذا كان مبدأ العلية نفسه مرتكزاً على التجربة فستواجه العلوم مشكلة العموم والشمول من جديد على صعيد مبدأ العلية نفسه؛ وذلك لأن التجربة ليست مستوعبة للكون،

(١) عبد الكريم الخطيب: مشيئة الله ومشيئة العباد، ص ١٢٢.

(٢) محمد مهدي شمس الدين: مطارحات: ٧٦.

(٣) انظر: محمد مهدي شمس الدين، مطارحات: ٧٥ - ٧٦. ومحمد باقر الصدر،

فكيف تعتبر دليلاً على حقيقة علمية عامة؟! فإذا اعتبر مبدأ العلية نفسه مبدأً تجريبياً وواجهتنا مسألة العموم والشمول بالنسبة إليه، فسوف نعجز نهائياً عن الجواب عليه.

وإذن فلا بد من أن يكون مبدأ العلية فوق التجربة، وقاعدة أساسية للاستنتاجات التجريبية عامة، ثم إن أي محاولة للاستدلال على ردّ مبدأ العلية تنطوي على الاعتراف بمبدأ العلية وتطبيقه^(١).

لدى تدقيق النظر في الكلام السابق ذكره نجد أنه يقوم على مغالطة شديدة فهو ليس إلا فرضاً شديداً للعموم تم الاعتراف به تحت ضغط الواقع، ولا يملك بحال من الأحوال مقومات وجوده من نفسه، أما تعليل التمسك به بأنه الضمان الوحيد لإمكان قيام معارف ولتعميم نتائج الاستقراء فتلك مغالطة أخرى، فهو لا يملك مقومات وجوده حتى يكون متكافئاً لغيره. أما القول بأن أي محاولة لردّ مبدأ العلية تنطوي على الاعتراف به، فذلك خطأ أيضاً؛ لأننا عندما نلجأ لردّ ضرورة العلية في الواقع التجريبي لا نلجأ للواقع التجريبي فقط، وإنما نلجأ إلى قوانين العقل ومبادئه التي تعلقو على التجربة.

أما إرساء القول بالعلاقة الضرورية المنبثقة من ذات الظواهر بناءً على أن أي قول آخر يخالف هذا القول يؤدي إلى انعدام الثقة بالعالم المادي، فهو أمر غير مسلم به، فقد أرسى القائلون بالاقتران العادي مفهوم السننية بوصفه بديلاً عن القول بالضرورة. وسيكون المبحث التالي للحديث عن ذلك.



(١) انظر: محمد مهدي شمس الدين، مطارحات ٧٦ - ٧٧.

المبحث الرابع

القول بالاقتران التجريبي وتأسيس الثقة بالعالم المادي

لما كان فكر رواد النهضة في الفكر الإسلامي يتسم بأنه فكر ملتزم، ينافح عن قضايا الأمة، فقد كانت قضية إعادة الثقة والتصالح بين المسلم والعلم الطبيعي أحد القضايا المهمة للمشروع الإصلاحية الذي ظهر في كتابات رواد النهضة وأعمالهم، ومن هنا فقد حظيت قضية (إبراز ما للأشياء والعوامل والظواهر من الخصائص، وما تتمتع به النواميس الطبيعية من ثبات واستقرار) بمكان ملحوظ في فكر هذا الفريق.

وقد نصّ القرآن الكريم والسنة المطهرة على نوع من العلاقة المسيطرة بين الحوادث أو الظواهر الكونية والإنسانية أيضاً، واستخدم مصطلحاً أصيلاً للتعبير عن هذه العلاقة، وهو مصطلح السنة الإلهية أو سنة الله. فسنة الله أو إرادته سبب أعلى وأعم اقتضى أن تحدث ظواهر الكون؛ بناء على اقتران أسباب ومسببات بصورة مجازية وليست حقيقية، تابعة لمشيئة الله سبحانه وتعالى^(١).

وبالجملة فإن المفكرين الإسلاميين سعوا إلى التأكيد على أن الإسلام قرر وجود السنن، وأن هذه السنن ثابتة لا تتغير، وأنها بمثابة علامات ومؤشرات وقوانين يمكن للمسلم أن يهتدي بها، وأن يستفيد منها، ولكن لا يستطيع تغييرها أو القضاء عليها؛ لأن الكون لا بد له من قوانين تمسكه، ومنهج يحدد سيره، والمجتمع لا بد له من ضوابط تحكمه وتربط ما بين السبب والمسبب، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر. وأي محاولة للإنسان للخروج عمّا تقرره هذه السنن

(١) انظر: أستاذنا الدكتور محمد عبدالله الشرقاوي: الأسباب والمسببات، ص ٤٢. وجمال

البناء، الإسلام والعقلانية: دار الفكر الإسلامي ١٩٩٥، ص ١٩٥.

جهد ضائع، أو إخلال بالموازين التي وضعها الله بيوء الإنسان بوزرها.

فإذا بدأنا مع الشيخ رفاة الطهطاوي فإننا نراه يقرر أنه: «ينبغي للإنسان أن لا يتمادى على هذه الأسباب ويتعدى حدودها، حيث إن المسببات الناتجة عنها منتظمة ومحققة، فعلى الإنسان أن يطبق أعماله على هذه الأسباب، ويمسك بها، وأغلب هذه النواميس الطبيعية لا يخرج عنها حكم من الأحكام الشرعية، فهي فطرية، خلقها الله سبحانه مع الإنسان وجعلها ملازمة له في الوجود، فكأنها قالب له، نسجت على منواله وطبقت على مثاله»^(١).

ويأدراك هذه النواميس يمكن للمرء أن يرتب المقدمات لاستخراج النتائج، وأن ينسب الماضي للحال، ويتبصر في عواقب المستقبل، ويتصور أسباب الظواهر الجوية والحوادث السماوية، والحسن من القبيح، والضار من النافع، وبالإدراك والفهم يصلح الإنسان الأشياء ويشكلها على الوجه المطلوب^(٢).

وإذا انتقلنا إلى الأفغاني وجدنا لديه رؤية أكثر تكاملاً، فإننا نراه يبين أن سنة الله قضت بأن يكون للعقائد القلبية سلطان على الأعمال البدنية، وأن ما يكون في الأعمال من صلاح أو فساد فإنما مرجعه إلى فساد العقيدة أو صلاحها، لذلك فأول الواجبات تتوجه إلى تغيير نظرة الإنسان عن هذا الوجود والعلاقات التي تحكمه. وانطلاقاً من ذلك نراه يسعى ليغير نظرة المسلم عن نفسه وعن الوجود، فنراه يبث الثقة في الإنسان ويحثه على اكتشاف السنن والسيطرة على العالم المادي، فيقول: «الإنسان من أكبر أسرار الطبيعة وسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق

(١) رفاة الطهطاوي: الأعمال الكاملة، ٢/ ٤٧٩ - ٤٨٠.

(٢) انظر: رفاة الطهطاوي: الأعمال الكاملة، ٢/ ٢٩٩.

تصوراته، فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكناً، وما صورّه جموده وتوقّف عقله عنده بأنه خيال قد أصبح حقيقة»^(١).

فالحوادث «لا بد أن تقترن» في آن حدوثها مع سبب لها، ملازم غير مفارق، ويختلف الخلق في معرفة ذلك السبب ويتفاوتون في نسبة علمهم بالأسباب والمسببات، وإرجاع كل علة لمعلولها، وكل سبب لمسببه، وكل حادث لمحدثه. فالحوادث عند الجاهل منسوبة للصدفة على الغالب، وهي أهون المراجع للتعليل عنده^(٢).

أما الذي يعلم معنى لزوم المسببات لأسبابها فيعرف أن كل حادثة لا بد أن تكون تابعة لسبب آن حدوثها، ومن الممكن للمرء أن يحصل الكثير من المعرفة بهذه الأسباب، يقول الأفغاني: «والعلم أو التسلسل بمعرفة تلك الأسباب متنوع بين البشر بضيق ظرف العمر الإنساني عن استيعابها واستيفائها، ولولا أنه ﴿يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لَكُمْ لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٠]، لأمكنه أن يعرف أسباب حوادث كثيرة»^(٣).

إذن فالحقيقة التي ينبغي أن يكون الناس على دراية كاملة بها، هي أنّ هناك نواميس يسير وفقها الكون، فيقول الأفغاني: «خضعت الموجودات في الكائنات إلى ناموس عظيم وهو القوة، فظهرت آثارها في النبات والحيوان والجماد، وفي الأفلاك فكان لكل منها حركات اضطرارية ووظائف تأتيها طوعاً أو كرهاً، فبالقوة يستجلب الإنسان المنافع لذاته، وبالقوة المعبر عنها بالجاذبية حُفِظَ نظام

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص ٢٦٤. وانظر: ص ١٨٣.

(٢) انظر: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ص ٢٦٢.

(٣) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ص ٢٦٣.

الكون العظيم الشاسع الأطراف وما على وجه الأرض من المواد المختلفة كثافة وثقلاً، وتحول الكثيف إلى لطيف وبالعكس، كل ذلك وغيره من النظام إنما هو ناتج عنها (أي: عن القوة) وهي التي لا يمكن تصورها مجردة من المادة، وهي الحافظة لنظام ما بين أيدينا وما يحيط بنا ويظللنا من العوالم المستقرة والسابحة في الفضاء»^(١).

والتساؤل الذي يطرح نفسه، ماذا قصد السيد جمال الدين من التعبير بالقوة؟ هل هي القوة المودعة، أم السنة الإلهية أم غير ذلك؟ فلفظ القوة هنا مشكل ويحتمل عدة تأويلات، والذي يتوافق مع آراء الأفغاني واتجاهه أن هذه القوة إنما هي سبب مقارن فقط، والذي يعيننا الآن هو الإشارة إلى أن الظواهر الطبيعية خاضعة لنواميس تتسم بالثبات والاستقرار.

وإذا انتقلنا إلى الشيخ محمد عبده نجد أن لديه آثاراً واضحة تدل على تقريره للنواميس الطبيعية، والخصائص الذاتية للموجودات، يقول محمد عبده: «إذا وجَّه العقلُ النظرَ الاعتباري إلى الأجسام الحية بالحياة النباتية أو الحيوانية أو الإنسانية، علم أن قوام حياتها بتفاعل العناصر الداخلة في قوامها تفاعلاً متناسباً، بحيث لا يتميز أحد تلك العناصر بالعلبة على باقيها غلبة تقتضي ظهور بعض خواصه وتسلطها على خصائص البقية، فبذلك التناسب يتم للبدن الحي ما يسمى بالمزاج المعتدل الحامل لروح الحياة، فإن غلب أحد العناصر على سائرهما واضمحلت خواص بقيتها فيه، انحرف المزاج وخرج عن حد الاعتدال واستولى المرض على الجسم»^(٢).

(١) السابق نفسه: ص ٤٤٣.

(٢) فلسفة التربية الحققة محمد عبده مطبعة جرجي غرزوزي ١٩١٤، ص ٤١.

ويقول في موضع آخر: «إن من بالغ الحِكم في الكون أن تتنوع الأنواع على ما هي عليه في العيان، ولا يكون النوع ممتازاً عن غيره حتى تلزمه خواصه، وكذا الحال في تمييز الأشخاص؛ فواهب الوجود يهب الأنواع والأشخاص وجودها على ما هي عليه، ثم كل وجود متى حصل كانت له توابعه، ومن تلك الأنواع الإنسان، ومن مميزاته حتى يكون غير سائر الحيوانات أن يكون مفكراً مختاراً في عمله على مقتضى فكره، فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه، ولو سلب شيء منها لكان إما ملكاً أو حيواناً آخر»^(١).

إذن فالذي يميز بين الموجودات الطبيعية هو ما يتلبس بها من خصائص، وكذلك الإنسان فإن ما يميّزه عن سائر المخلوقات هو ما خصه الله به من العقل والحرية، وهذا النص يفهم في ضوء النصوص السالفة الذكر في الفقرة السابقة فيتبين أن هذه العناصر أسباب عادية.

أما عن النواميس الطبيعية فإن الشيخ محمد عبده يبين: أن الإسلام لم يعول في دعوته للإيمان بالله سبحانه وتعالى إلا على تنبيه العقل البشري، وتوجيهه إلى النظر في الكون وما فيه من النظام والترتيب وتعاقب الأسباب والمسببات، ليصل بذلك إلى أن للكون صناعاً واجب الوجود حكيماً قادراً، وأن ذلك الصانع واحد، لوحدة النظام في الأكوان، وأطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد^(٢).

ويقول في موضع آخر: «إن الله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل، والسنن الطرائق الثابتة، التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي

(١) رسالة التوحيد: ص ٦٢.

(٢) انظر: الشيخ محمد عبده الحكمة الإسلامية، مجموعة مقالات للشيخ محمد عبده مطبعة جرجي عزوزي الإسكندرية ١٩١٤: ٢ - ٣.

تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قوم بالقوانين، والذي ينادي به الكتاب - القرآن الكريم - أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله، ويبنى عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظرن إلا الشقاء، وإن ارتفع نسبه، واتصل بالمقربين سببه^(١).

وإذا كان الأمر كذلك فمن الواجب على المسلمين السعي لاكتشاف هذه النواميس، والباحث فيها مهما بحث وفكر وكشف وقرر وأتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين الإسلامي، أما غيره من الأديان التي يعتقد أصحابها أن الإيمان وحده كاف ليسير الكون وفق مرادهم، فكل بحث يؤدي إلى أن للكون شرائع ثابتة، وأن للعلل والشرائط والأسباب والموانع أحكاماً في معلولاتها أو ما اشترطت فيه أو ما تسبب عنها أو ما استحال وجوده لوجودها كان مضاداً لمعتقدهم ومن ثم يكون مرفوضاً. ثم إن صاحب الاعتقاد بهذا لا يحتاج إلى البحث في الأسباب والمسببات؛ لأن اعتقاده في الشيء أن يكون وإرادته لأن يكون كافٍ في حصوله، فهو في غنى عن البحث والتنقيب والعلم^(٢).

ويحاول الشيخ محمد عبده أن يدفع الشبه التي أثارها فرح أنطون على دين الإسلام من أنه لا يعترف بالواقع الموضوعي للظواهر الطبيعية، فيقول: «القول بنفي الرابطة بين الأسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد في كتابه أن الإيمان وحده كاف أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل: تحوّل عن مكانك،

(١) الشيخ محمد عبده الحكمة الإسلامية: ص ١١ - ١٢.

(٢) انظر: الإسلام والنصرانية: محمد عبده الطبعة الخامسة، مطبعة البابي الحلبي ١٣٥٧هـ.

فيتحول الجبل، يليق بأهل دين يعد الصلاة وحدها إذا أخلص المصلي فيها أن تكون كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب النظام العنصري، وليس هذا دين الإسلام الذي جاء في كتابه: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ﴾ [الأنفال: ٦٠]، فلا يمكن لأهل هذا الدين، وهو هو، أن يقطعوا كل علاقة بين الأسباب في هذا العالم والمسببات»^(١).

ثم يقول: «وليس من الممكن أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون، من الترتيب في السببية والمسببية، إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله»^(٢). وكذلك يتحدث الشيخ رشيد عن أطراد السنن الطبيعية واستمرارها، فيقول: «الطبيعة قائمة على قوانين وسنن مطردة، وهي ما يعبرون عنها بالنواميس، بحيث يتمكن الناس من الانتفاع بها كلما ازدادوا علماً بسننها وقوانينها، ولو كانت مختلفة النظام تجري فيها الحوادث بغير إحكام لما اهتدى الناس للانتفاع بها، ولما صح الاستدلال بها على علم مبدعها وحكمته وكمال قدرته ونفوذ مشيئته، فمن يرى أن في الطبيعة خللاً أو فساداً فإنما يريه إياه ضعف نظره أو ظلمة بصيرته؛ فقد قال الله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ﴾ [الملك: ٣]»^(٣).

ويذكر الشيخ رشيد رضا أن الأصل في كل ما يحدث في العالم أن يكون جارياً على نظام الأسباب والمسببات، وسنن الله التي دل عليها العلم وأخبرنا الوحي بها بأنه لا تغيير بها ولا تبديل لها ولا تحويل، فكل خبر حادث يقع

(١) انظر: الإسلام والنصرانية: ص ١٨٢.

(٢) انظر السابق نفسه ص ١٨٣.

(٣) انظر: مجلة المنار ٢ / ٦٤١.

مخالفاً لهذا النظام والسنن، فالأصل فيه أن يكون كذباً اختلقه المخبر الذي ادعى، كما حققه علماء الأصول في بحث الخبر وما يقطع بكذبه منه^(١).

كما يذكر أن الإنسان المربوب هو المقيد في أفعاله الكسبية الاختيارية بسنن الله تعالى في الأسباب والمسببات، التي سخرها سبحانه وتعالى لجميع خلقه، ولكن الخلق يتفاوتون في العلم والعمل بهذه الأسباب، كما يتفاوتون في وسائلها وفي الاستعداد لها بقوى العقل والحواس والأعضاء، وقد بلغ البشر بالعلم والعمل ما لم يعهد مثله لأحد من خلق الله قبلهم حتى الأنبياء، فمنافع الدنيا لا تطلب من الأنبياء أحياء ولا أمواتاً، وإنما تطلب من أسبابها، وما وراء الأسباب لا يقدر عليه إلا الله ﷻ^(٢).

ويؤكد محمد فريد وجدي الفكرة ذاتها فيقول: «في الكون نواميس ونسب للأشياء مضبوطة، مرتبط رقي الإنسان بمعرفتها وتطبيق مساعيه عليها، قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلنَّبِيِّ وَالنَّبِيَّاتِ الْمَسْبُوتَاتِ عَلَيْهِنَّ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٦٢]، ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]»^(٣).

وقد ذكر العديد من العلماء الذين كان لهم جهود في تفسير القرآن الكريم أن الآيات القرآنية دالة على وجود أسباب ربطتها الحكمة الإلهية بمسبباتها، وجعلتها موصلة إليها، وعلى انتفاء موانع من شأنها أن تحول بينهما، وقد أوتي الإنسان بما فطره الله عليه من العلم والمعرفة كسب بعض الأسباب ودفع بعض الموانع بقدر استعداده الذي أوتي، وبالجملة فالقرآن من أوله إلى آخره صريح في ترتيب الجزاء

(١) انظر: تفسير المنار ١١ / ١٩٥ - ١٩٧، الوحي المحمدي، مطبعة نهضة مصر، الطبعة السادسة، ص ١٦٩ - ١٧٤.

(٢) انظر: الوحي المحمدي: ١٦٩ - ١٧٠.

(٣) محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، المكتبة التجارية الكبرى مصر، ١٩٣٢م ٢ / ٤٣.

على الأسباب في أحكام الدنيا والآخرة ومصالحهما ومفاسدهما^(١).

كما يبين العقاد أن «المؤمن الذي يدين بصلة الله بالكون وقدرته على تسيير الحوادث وفق مشيئته، يدين معها بالسنن التي لا تتبدل ولا تتحول، وقد تكررت الإشارة إلى هذه السنن في القرآن الكريم مرات متعددة في شتى المناسبات، فالحكومة الكونية في اعتقاد المسلم حكومة ذات قوانين، وليست بالحكومة الفوضى التي تجري على الهوى، وهي على ذلك لا تدين أحداً بحكم من الأحكام من غير نذير وبغير تبليغ مبين»^(٢).

أما محمد المبارك فإنه يذكر أن ظواهر الكون - كما يشير القرآن - مرتبط بعضها ببعض ما بين سابق ولاحق، بانتظام واطراد يدل على أنها تتبع سنناً مطردة في حدوثها وحركتها، وهي طبيعة مطردة الأسباب، منتظمة الحوادث، لا تتلاعب بها الأهواء، بل هي منبثقة عن تصميم إله حكيم، وتنظيم خالق مدبر^(٣). فالإسلام لا يقف في نظره إلى الوجود عند حدود عالم الشهادة والحس كما يقف الماديون، فوجود الكون نفسه يحتاج إلى تعليل، وحركته وارتباط أجزائه واقتران أسبابه بمسبباته وانتظام قوانينه وسننه يحتاج إلى تفسير^(٤).

(١) انظر: القاسمي: محاسن التأويل، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ٤٨٨/٣. وانظر: المراغي، تفسير المراغي مطبعة البابي الحلبي الطبعة الرابعة ١٣٩١هـ: ١/١٨٠، ٥٩/٤.

(٢) عباس محمود العقاد: الديمقراطية في الإسلام، نهضة مصر، ١٩٩٥ ص ٣٤-٣٥.

(٣) انظر: محمد المبارك: نظرة الإسلام العامة إلى الوجود وأثرها في الحضارة: ص ٨.

(٤) انظر: محمد المبارك: نظام الإسلام، العقيدة والعبادة، دار الفكر الطبعة الأولى، ١٩٦٨م/

فلا بد من وجود قوة تدفع كل جزء في الكون في وجهتها، وكل حادثة في خط سيرها، بحيث يكون من المجموع خط منسق متكامل في عالم الأحياء، وفي عالم الأفلاك، وغيرهما من العوالم ويتحدث المبارك عن هذه القوة فيقول: «إنها ليست قوة كامنة عمياء، ولكنها قوة فائقة ممتازة عن جميع ضروب الموجودات بسعة الإطار الذي تعمل فيه وانتظام ذلك العمل وتناسقه، وإذا كان في الطبيعة نفسها قوة كامنة فهي جزء من هذا الكون الذي يحتاج نفسه إلى تعليل مقنع وسبب موجد»^(١).

ويبين محمد المبارك أن التصور الإسلامي للكون أو الطبيعة - كما يتجلى لنا في القرآن الكريم - يتميز بالشمول والحركية، والسير على سنن مطردة منتظمة تربط بين الحوادث سابقها ولاحقها ارتباطاً منتظماً، خالياً من الخرافات والأساطير، تظهر فيه الطبيعة للإنسان بمعالم موضوعية، يدركها بحواسه أو بعقله أو بهما معاً، منفصلة عن الحوادث المخلوقة الغيبية. إن هذا التصور العام للكون الذي يظهر لأول مرة في تاريخ الأديان وتاريخ الفكر بهذه الصورة الكاملة الخالية من الخرافات والمنفصلة من تداخل الغيبيات، قد أحدث نقداً هائلاً في الفكر العلمي، وقفز به قفزات كبيرة جداً، كان من نتائجها تقدم العلوم الطبيعية في الحضارة الإسلامية من كيمياء وفيزياء وطب ورياضيات. وكذلك جعل الطريقة التجريبية طريقاً إلى معرفة الطبيعة بدلاً من طريقة التأمل المعروفة عند اليونان، وكان فضل الإسلام في ذلك عظيماً^(٢).

فالقارئ لسور القرآن الكريم وآياته التي ورد فيها ذكر الطبيعة ومشاهد

(١) انظر: السابق نفسه، ص ٤٨.

(٢) انظر: محمد المبارك: الإسلام والفكر العلمي، ص ٤٠ - ٤١.

الكون وحوادثه يجد أن القرآن لم يتعرض لذكر ما هو من قبيل الغيب وما وراء الطبيعة، بل فصل بينهما وجعل لكل منهما نظاماً وجعل صلة الإنسان بعالم الشهادة طريقها الحواس والتفكير - أي: أدوات الشهادة - وصلته بعالم الغيب طريقه الإيمان عن طريق الوحي والنبوت.

فنزول المطر، ونمو النبات، وتراكم السحب، وتحرك الرياح، وظهور الثمار، وحصول أمواج البحر بسبب الرياح، وتخلق الأجنة في الأرحام، وغير هذه من الحوادث الكونية، لم يذكر سوى خلق الله لها وتقديره إياها، عند تناولها في القرآن أي سبب من الأسباب الغيبية التي لا تدرك بالعقل إدراكاً مباشراً كالجن والملائكة وبذلك فصل القرآن عالم الغيب بالنسبة للإدراك الإنساني على الأقل، بحيث يعالج الإنسان الحوادث والمسائل الكونية معالجة موضوعية بحسب ما يشهد بحواسه ويدرك بعقله، فيستخرج بتفكيره ما يستخرجه منها من الأسباب السابقة والنتائج اللاحقة، وما بينهما من علاقات حسابية وصلات تأثيرية وقوانين مطردة أو سنن ثابتة^(١).

وكل ما في الكون من سنن مطردة، وما بين حوادثه من ترابط واقتران وتلازم وانتظام - إنما هو بتقدير من الخالق سبحانه، فهو الذي جعلها هكذا وقدرها على ما هي عليه، فذلك كله تقدير العزيز العليم، والتلازم بين الحوادث - أي: بين ما يسمى عادة سبباً ومسبباً - هو من خلق الله^(٢).

وينتهي المبارك إلى أن نظرة الإسلام إلى الكون - كما جاء بها القرآن - تحتوي على نظرة الماديين إلى الكون، من حيث استخراج السنن والقوانين

(١) انظر: محمد المبارك: السابق نفسه: ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) انظر: محمد المبارك: الإسلام والفكر العلمي: ص ٤٦ - ٥٣.

وارتباط الحوادث ببعضها بروابط دائمة، ولكنها تزيد عليها، فالماديون يقفون عند هذه المرحلة، والمؤمن بالله يتجاوزها إلى الإيمان بقوة أوجدتها من العدم وبعثت الحياة في أحيائها، وقدرت لها نظمها ورسمت لها طريقها، قال تعالى: ﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ، ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، أما المادي فلا يفكر في البداية ولا النهاية؛ بل يبحث فيما بينهما^(١).

إذن فالمفهوم الصحيح للسببية عند المسلم - كما يقرر المبارك - هو جزء من مفهومه عن الله والكون وصلة الله بالكون، فالكون مخلوق لله وما فيه من حوادث وما تسير عليه هذه الحوادث، وما بنى عليه هذا الكون من سنن مطردة ونظم دائرة محكمة هي أيضاً من خلق الله. وما سوى ذلك من المفاهيم المتعلقة بالسببية في هذه الحوادث ومفهومها، ونوع الاقتران والترابط بين أجزائها أو بين سوابق الحوادث ولواحقها أو بين ما يسمى أسباباً ومسببات - إنما يستتج من النصوص استنتاجاً، وهذا الاستنتاج نفسه لمفهوم السببية لا يخرج عن كونه منسوباً إلى أصحاب الآراء والمذاهب الذين استتجوه منها، واعتقدوا أنه هو موقف الإسلام أو مفهومه.

ورغم وجاهة كلام المبارك إلا أنه يمكن أن توجه له بعض الملاحظات خاصة فيما يتعلق بصورة الكون في القرآن الكريم، فالقرآن الكريم لا يقطع الصلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فكثيراً ما تشير النصوص إلى أن أمر الظواهر الطبيعية منوط بأمر المشيئة الإلهية، وكثيراً ما عدت الأحاديث النبوية العديد من الوظائف للملائكة متصلة بالظواهر الكونية، فمنهم الموكلون بالسحاب ومنهم الموكلون بقبض الأرواح وغير ذلك. وكثيراً ما أشارت الآيات

(١) انظر: محمد المبارك: نحو إنسانية سعيدة، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦١م: ص ٢٥.

والأحاديث أيضاً إلى أثر الدعاء في شيء من ذلك أيضاً، وانطلاقاً من هذا وجدنا بعض العلماء يقرُّ بأنه لا يمنع أن يكون أي حادث من الحوادث الغيبية أو الطبيعية سبباً طالما سبق في علم الله سبحانه وتعالى أنه قرره كذلك، فالدعاء من جملة الأسباب^(١). غير أن بعض العلماء يرى أن وظيفة الدعاء هو طلب الإرشاد إلى السنة الطبيعية، وفي ذلك يقول المراغي: «الدعاء لا يلغي سنة طبيعية ولا يأتي بمعجزات، ولكن الداعي يطلب من الخالق الهداية إلى إحدى السنن الطبيعية»^(٢).

ويبين جودت سعيد أن وجود الظواهر راجع إلى خضوع الكون لسنن أو قوانين، ﴿ذَلِكَ نَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [تيس: ٢٣٨]، ويمكن القول عن الوجود السنني أنه كلمة الله، وأمر الله وكلمة الله وسنة الله ألفاظ قد تكون متقاربة في مدلولها، ولكن سنة الله توصف بأنها لا تتبدل ولا تتحول^(٣).

وإذن فالمفكرون يقرون بوجود سنن تحكم هذا الوجود، وتتسم هذه السنن بالاطراد والشمول والثبات، غير أنهم اختلفوا في فهم المراد بهذه السنن ذاتها؛ فكل فريق يفهمها على النحو الذي يتفق مع منظومته الفكرية، فقد لجأ ابن رشد إلى هذه الآيات التي أشارت إلى اطراد هذه السنن في القرآن الكريم ورأى أنها تنص على العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، ولجأ إليها الغزالي ليستدل من خلالها على منهج الله في الخلق الدائم والمستمر^(٤).

ولعل الصواب أن هذه السنن هي منهج الله سبحانه وتعالى في الخلق، وهي غالباً ما ترد مضافة إلى لفظ الجلالة، وهذا المنهج متمم بالثبات وقد دل عليه

(١) انظر: الدكتور البوطي كبرى اليقينيات الكونية ص ٢٩٤ - ٢٩٦.

(٢) انظر: المراغي: تفسير المراغي، ١٣ / ١٦٠.

(٣) انظر: جودت سعيد: اقرأ وربك الأكرم، ص ٨٥ - ٨٧.

(٤) انظر: الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين ٤ / ٦. وانظر: ابن رشد تهافت التهافت ٢ / ٧٨٧.

تتبع الظواهر الطبيعية على وفق ما تقع عليه وتكررها، وبدراسة حقول المعرفة المختلفة نتحقق من هذا الشمول. وإذا وجدنا أن ظاهرة ما لا تتكرر على نحو مطرد فلا يعني ذلك أن منهج الله سبحانه وتعالى في الخلق غير مطرد، ولكن ذلك يعني أن منهج الله سبحانه وتعالى اقتضى أن تجري تلك الظاهرة على ذلك النحو، فمن منهج الله سبحانه وتعالى أن يغير نظام الكون جزئياً للأنبياء (عليهم السلام) فتكون معجزة، ومن منهجه أن المتناهيات في الصغر لا تنتظم بعلاقات سببية، ومن سننه ومنهجه أن هذا الوجود الكوني سيتلاشى ويذوب ما بينه من علائق، وكل ذلك لا يقتضي أن السنن قد تغيرت أو أن منهج الله قد تبدل.

وإذا كان المنكرون لوجود الله سبحانه وتعالى وهيئته وإمداده وقيومته وتدبيره يلجأون إلى القول بفكرة الضرورة، رغم ما يظهر لهم من ضعفها لدى التمحيص والنظر، ويشاركهم بعض المسلمين في ذلك أيضاً؛ وذلك بحثاً عن ضمان يمنحهم الثقة، في حين أن الثقة الحقيقية لا تتوفر في هذه الأشياء التي هي نفسها بحاجة إلى من يبرر وجودها، وإنما الضمانة الحقيقية بالله ﷻ ووعده بأن يسير الكون وفق السنن والنواميس، ولا يمكن إلا لمن آمن بالله ﷻ أن يقنع بهذه الضمان، فكيف لمن ينكر وجود الله أن يعترف بسنته؟! .

إن من الطبيعي للإنسان الذي تنزلق أقدامه فيجد نفسه على هوة واد سحيق أن يتمسك بأقرب غصن تناله يده مهما كان ضعيفاً، وإننا مهما أدلينا له بالحجج والبراهين لنبين له ضعف هذا الغصن فإنه لن يتركه أبداً إلا إذا أرسلنا له حبلًا وشعر أن فيه نجاته، وسنة الله ووعده وضمانه هما حبل الله المتين، وهي البديل عن تلك الضرورة الواهنة .

المبحث الخامس الظواهر الطبيعية من نوع الممكن

لقد رأى القائلون بالارتباط العادي بين الظواهر أن الظواهر الكونية لما كانت كلها من نوع الممكن، كان من المتعذر علينا أن نحكم بأن بعضها سبب لبعض والبعض الآخر مسبب، فهذه الأشياء لا تملك وجودها حتى تملك التأثير في غيرها. فوصف شيء بشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء منشأً لذلك الوصف^(١).

فالممكن لا استقلال له من نفسه أبداً، فإذا انعدم الإمداد انعدم الإيجاد لانعدام التأثير فيه، وهو يحتاج بشكل دائم إلى سبب وجودي ضرورة، وكما يحتاج الممكن إلى السبب في وجوده ابتداءً يحتاج إليه في البقاء؛ لأن الممكن لا يقتضى الوجود ولا العدم لذاته، فهو في جميع أحواله محتاج إلى مرجح للوجود على العدم، ولا فرق بين الابتداء والبقاء فهو في حاجة دائمة إلى الإمداد والإرشاد. وهذه العلاقة ليست كعلاقة البناء بالبيت ينتهي بالفراغ منه؛ إذ قد يموت البناء ويبقى البيت بعده دليلاً على علته الغائبة، وإنما يبقى الاحتياج إلى الواجب متساوياً مع الإمكان في ذات الممكن على حد سواء، وبناء على ذلك فلا يصح أن يكون السبب ممكناً، فالسبب الحقيقي هو مُنشئ الإيجاد ومعطي الوجود الذي يعبر عنه بالموجد والعلة الموجدة والعلة الفاعلة والفاعل الحقيقي . . .

وقد يطلق لفظ السبب أحياناً على الشرط، إلا أنه يجب التفريق بين توقف

(١) انظر: جمال الدين الأفغاني: رسالة الواردات في أسرار التجليات، دار الشروق الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ضمن الآثار الكاملة، ٥٨ / ٢.

الممكن على شيء واستفادته الوجود من شيء، فالتوقف قد يكون على وجود ثم عدم كما في توقف الخطوة الثانية على الأولى؛ فإن الأولى ليست واهبة الوجود للثانية، وإلا وجب وجودها معها، مع أن الثانية لا توجد إلا إذا انعدمت الأولى. وأما استفادة الوجود فتقتضي سبق مالك للوجود يعطيه للمستفيد منه، وأن يكون وجود المستفيد مستمداً من وجود الواهب لا يقوم إلا به، فلا يستقل بنفسه دونه^(١).

وعلى هذا فبين الواجب والممكن مثل ما يتصور بين المصدر الفاعل والمحل القابل، وهو دوام الفعل والتأثير في الأول ودوام الانفعال والقبول في الثاني، ولكن هذا الفعل يكون بالاختيار المطلق بين الفعل والترك؛ بحيث لا يتعين أحدهما على الفاعل دون أن يكون فيه محل للاختيار^(٢).

وإذا تساءلنا عن دور الأسباب إزاء هذا الفعل الدائم من قبل الواجب والانفعال الدائم من قبل الممكن، كان الجواب بأنها ليست أكثر من شروط ووسائط بين الفاعل الأول ومفعوله، بل هي مجرد ظواهر يخلق الله عقبها الآثار، ولا أثر لوجود إلا وهو صادر عنه مباشرة، وكيف يمكن أن يصدر عنها شيء وهي تحت قهر المالك؟! ومع ذلك فإن كل ما ذكر من أمر التفرقة بين الممكن والواجب أو بين العلة ليس إلا جرياً على حكم الظاهر المُحسّ، ووقوفاً عند المبدأ القريب. ولو أننا تحررنا بأنفسنا من أمر المواضعات، لظهر لنا أن

(١) انظر: رسالة التوحيد، ص ١٥ - ١٦. وانظر: الواردات في أسرار التجليات، ٥١ / ٢.

(٢) انظر: (التعليقات على حاشية الدواني على العقائد العنصرية) ضمن كتاب سليمان دنيا:

محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين: تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار إحياء الكتب

العربية الطبعة الأولى ١٩٥٨ م.

هذه الثنائية هي القشرة الكثيفة التي تخفي وراءها لباب الحقيقة الصافي، والكدر الآسن التي تشوب معين العلم الصحيح، فليس هنالك إلا وجود أزلي أبدي واحد، وهو وجود الواجب تعالى وما عداه فهو شأن من شؤونه، وتجلُّ من تجلياته، فذاته واحدة، والكثرة إنما وقعت في عالم التجليات^(١).

وهذا القول يلمح من طرف خفي إلى فكرة وحدة الوجود التي قال بها بعض الفلاسفة والمتصوفة، ومن الممكن أن تثار في وجهه الكثير من الانتقادات التي ليس هذا مكانها.

وإذن فكل ما هو جائز وجوده وعدمه فهو داخل تحت تصرف قدرة الله تعالى، مهما كان عظيماً ودقيق الصنع، ولكن وجدنا أن الله سبحانه وضع في تكوين هذه الكائنات وتصوير تلك العوالم أسباباً وقوانين، جرت عادته تعالى على في إحداث هذه الحوادث عندها^(٢).

ويبين الدكتور البوطي أن من المستحيل بداهة أن تكون هذه الأسباب مؤثرة بذاتها، مع ما نعلمه فيها من صفة الحدوث بعد العدم، فكيف يكون التأثير فيها نابعاً من جوهرها الذاتي، وهذا الجوهر نفسه قد كان مفقوداً من قبل ثم اكتسب الوجود بتأثير سبب آخر؟ ولما كانت هذه التسمية لا تتفق مع حقائق العلم وواقع الأمور رأى العلماء أن يطلقوا عليها اسم الأسباب الجعلية، أي: أمور جعلها الله بمحض المقارنة أسباباً، فهي مجعولة جعلاً، وليست أسباباً ذاتية مؤثرة، وما قد نلمحه فيها من مظاهر التأثير والعلية ليس كذلك في الحقيقة بل

(١) انظر: الواردات في أسرار التجليات: ٥٧ / ٢، ٦٦. والدكتور رفقي علي زاهر: محمد

عبد وجهوده السياسية وآراؤه الفلسفية، ص ٢٤.

(٢) انظر: حسين الجسر: الحصون الحميدية، ص ٥٩ - ٦٠.

هي المقارنة ليس إلا^(١).

وخلاصة القول: أنه لما كانت جميع الموجودات من نوع الممكن، وكان الممكن دائماً محتاجاً إلى الإيجاد والإمداد حتى يترجح وجوده على عدمه، فإنه من غير الممكن أن نثبت له التأثير بذاته ويمكن إضافة أمر آخر هو أن هذه العلاقة بين السبب والمسبب أيضاً من الممكنات التي تحتاج بشكل دائم إلى من يوجد لها ويحفظ بقائها.

غير أنه عند تدقيق النظر نجد أن كل ما ينفيه القول بأن الحوادث الطبيعية كلها من نوع الممكن هو أن تكون هذه الحوادث ذاتية التأثير، أما القول بوجود نوع من التأثير غير الذاتي مودع في الممكن من قبل الله ﷻ، إذا أراد تعطيل السبب عن سببته أزال عنه هذه القوة المودعة؛ فذلك لا يتنافى مع كون الموجودات الطبيعية من نوع الممكن، غير أنه يحتاج إلى دليل لإثباته.

وإذا كان اختلاف علماء المسلمين يقف عند هذه النقطة فهو ولا شك اختلاف لفظي؛ فهم جميعاً لا ينكرون أن الله سبحانه وتعالى هو الذي ربط السبب بالمسبب، وهو القادر على فك هذا الارتباط متى شاء، فالخلاف - إذن - اختلاف في الطريقة والمنهج لا في الغاية والمقصد^(٢). وعلى هذا فالعلاقة قائمة بين السبب والمسبب كما هو ظاهر لنا، مع يقيننا أن هذه العلاقة قابلة في أي لحظة للانفكاك، فأركان السببية ثلاثة: السبب والمسبب ومسبب السبب وهو الله تعالى؛ وذلك يعني

(١) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية ص ٢٨٧ وأيضاً نقض أوهم المادية الجدلية: ص ١٧٣ - ١٧٤. وانظر: مصطفى الخن: العقيدة الإسلامية: ص ٤٨٧.

(٢) انظر: د. فاروق دسوقي: القضاء والقدر في الإسلام، دار الاعتصام: ٢٠٥٨/٢.

أن القدرة الإلهية تتدخل وقت تشاء، وحيث تشاء^(١).

ولذلك نجد أن العلماء في معرض حجاجهم مع الماديين، يذكرون بعد بيانهم لكون الظواهر الطبيعية من نوع الممكن الحادث: أن ما كان هذا حاله لا يمكن أن يكون فاعلاً من نفسه، ولا بد من أن واجب الوجود سبحانه هو الذي أودع فيه قوة التأثير^(٢)، رغم أن بعضهم في حقيقة الأمر لا يقولون بالقوة المودعة.



المبحث السادس

أفعال الله سبحانه وتعالى بين الضرورة والاختيار

إن الادعاء بأن العلاقات بين الظواهر الطبيعية تسري على نحو ضروري، لا يداخله أي تخلخل من أي نوع كان، أمر يحتاج إلى برهان، فهل يصح لمن يدعي ذلك أن يلجأ إلى القول بأن ظواهر الطبيعة وما ينتج عنها من نواميس صادرة عن الله سبحانه وتعالى بالعلية؟.

ولمّا كان الدافع للقول بالارتباط العادي من قبل فريق من العلماء هو المحافظة على الاعتقاد بالهيمنة الكاملة للإرادة الإلهية بالدرجة الأولى، فلا بد أن يكون هذا القول موضع رفض مطلق من قبلهم، ولذا نجدهم قد صرّحوا بأن الله سبحانه وتعالى ليس فاعلاً لمتغيرات العالم بالعلية المحضة والاستلزام الوجودي بدون شعور وإرادة، وليس من مصالح الكون ما يلزمه مراعاته لزوم

(١) انظر: د. محمد عبدالله الشرقاوي: الأسباب والمسببات: ٣١١.

(٢) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقنيات الكونية ص ٢٨٨. وعبد الرحمن حبنكة، كواشف زيوف: ص ٥٢٤.

تكليف بحيث لو لم يراعه لتوجه عليه النقد، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ثم إن ما نلاحظه من نظام وإتقان في هذا الكون إنما تقرر له بحكم أنه أثر من آثاره سبحانه وتعالى، فلمّا كان وجوده أكمل الوجودات وأرفعها كان فعله على هذه الصورة من التناسق والإحكام، فذلك كله تابع لكمال المكوّن. فالأفعال الإلهية إنما تصدر عن علم الله سبحانه وتعالى وإرادته، وكل ما صدر عن علم وإرادة فهو عن اختيار، ولا شيء مما يصدر عن الاختيار بواجب على المختار، وجميع صفات الأفعال من خلق ورزق وإعطاء ومنع وتعذيب وتنعيم مما يثبت له تعالى، ولا يصح الاعتقاد بأنها تصدر عنه بالضرورة والعلية^(١).

ويبين الشيخ الجسر تهافت القول بالعلية الإلهية الضرورية للكون بأن ذلك يقتضي أن يكون المعلول قديماً لقدم علته، ولما كان أن الكون وما فيه من موجودات من نوع الممكن، فإن ذلك يقتضي أنها لم تصدر عن الله سبحانه بطريق العلية، بل إنّ ذلك كله حدث بإرادة الله تعالى^(٢).

هذا وقد ذكر صاحب التعليقات على شرح العقائد العنصرية للدوّاني^(٣) أن هناك وجهتي نظر حول تعليل الأفعال الإلهية بالحكمة، فالأشاعرة يعرفون القدرة

(١) انظر: محمد عبده رسالة التوحيد: ص ٢٢ - ٢٣، ٢٨.

(٢) انظر: الحصون الحميدية: ٢٩. وانظر: الرسالة الحميدية: ص ١٧١.

(٣) هناك اختلاف في صاحب هذه التعليقات، فالمشهور أنه الشيخ محمد عبده غير أن سيد هادي خسرو والدكتور محمد عمارة يرجحان أن النسبة الصحيحة للكتاب هي للأفغاني وليست لمحمد عبده، وذلك بناء على النقد الداخلي والخارجي للنص. ولعل الصواب نسبة الكتاب إليهما، فقد نسب الشيخ محمد عبده لنفسه في التقديم، وكان من جملة الكتب التي قرأها على الأفغاني كما أشار رشيد رضا. انظر: تقديم الآثار الكاملة للأفغاني ص ٩. ودراسة الدكتور محمد عمارة لنفس الكتاب ص ١٣ وما بعدها.

بأنها التمكن من الفعل والترك، ويطلقون فعله تعالى عن أي قيد^(١)، والفلاسفة على الرغم من كونهم يفسرون القدرة بأن الله إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل إلا أن مذهبهم يؤول في النهاية إلى تعيين وقوع الفعل بالنسبة إلى جملة الممكنات، من حيث الوقوع أو اللاوقوع بالنسبة إلى كل فرد على جهة القطع والوجوب؛ ذلك لأن الممكن إما أن يكون تمام الاستعداد فيجب الفيض، وإما ألا يكون فيجب عدم الفيض، فأحد الطرفين واقع لا محالة^(٢).

هذا وقد بين ابن رشد من قبل أن أفعال الله لا تصدر عنه بالضرورة أو بإرادة شبيهة بالإرادة الإنسانية، وإنما كان الأمر كذلك لأن الصفات والذات الإلهية ليست في حقيقة الأمر إلا شيئاً واحداً بعينه، وإذن متى علم الله الأشياء فإنه يريدتها ويخلقها، ويؤكد ابن رشد أن الفلاسفة لا ينكرون الإرادة الإلهية، ولكنهم لا يسلمون بأن إرادة الله شبيهة بإرادة الإنسان، فإرادة الله تعالى وإرادة الإنسان تشتركان في الاسم فقط، كما يطلق اسم العلم على كل من العلم الأبدي والعلم المخلوق، فالعلم الإلهي سبب في وجود الأشياء بينما العلم الإنساني مسبب عنها، فالله يخلق الخلق عن علم، وذلك أكمل وأسمى إلى ما لا نهاية من الخلق بالضرورة^(٣).

هذا ويرى صاحب التعليقات أن الفعل الإلهي مقيد بالحكمة، متابعاً في ذلك

(١) انظر هذه الفكرة عند الباقلاني: التمهيد: ٥٠ - ٥١. والشهرستاني: الملل والنحل: ٢ / ٢٨.

والإيجي: المواقف: ٣ / ٣٩٥ - ٣٩٦.

(٢) انظر: سليمان دنيا: محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين: ٢ / ٤٥٨ - ٤٥٩.

(٣) انظر: تهافت التهافت ١ / ٤٣٨ - ٤٣٩، وانظر: الدكتور محمود قاسم، نظرية المعرفة عند

ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني، الأنجلو مصرية بدون تاريخ ص ١٦٧ - ١٦٨.

الفلاسفة، وقد بيّن أن ذلك لا ينافي الاختيار اللائق بواجب الوجود؛ لأن هذا النوع من الإلزام الذاتي لا قهر فيه من الخارج، فالواجب باختيار لا ينافي الاختيار^(١). وفي محاولة منه لتبرير هذا الموقف يقول: «عند تمام الاستعداد إما أن يكون (الواجب تقدّس) عالماً بتمام الاستعداد أم لا، والثاني محال؛ للزوم الجهل، وعلى الأول إما أن توجد لتركه للفيض حكمة أم لا، والثاني محال؛ للزوم العبث»^(٢).

وهو يعجب من الذين أسرفوا في إطلاق الفعل الإلهي إلى حد يتضمن تجريده عن الحكمة، وإن زعموا أن أفعاله كلها لا تخلو من الحكمة بشكل ضمني؛ إذ إن صدور الأفعال دون حكمة تبعث عليها مما لا يليق بكمال الذات الإلهية المقدسة، فإن النائم الذي يحرك رجله فيترتب على تحريكها موت ثعبان لا يقال له: أحسنت وفعلت صواباً^(٣).

وعلى أية حال فإن التعليل بالحكمة يختلف عن تعليل أولئك الماديين المنكرين لوجود الخالق، وعن تعليل الفلاسفة الذين يسمونه بالعلة الفاعلة للوجود، فقد كان دأبهم أن يقرروا بضرورة ثبات النواميس الكونية بشكل حتمي، يعبرون عن هذا النظام (بالنظرية الميكانيكية)، والذين يعترفون بوجود الخالق منهم يرون أن أفعاله سبحانه تصدر عنه بالعلية المحضة، ويتجاهلون إرادة الله واختياره وعلمه، لذلك نجدهم يتكلفون باختراع العلل والأسباب لكل ما يرونه مخالفاً لسنة المعرفة، ويسمون ما لا يهتدون إلى تعليله من الأمور المخالفة لها بفلتات الطبيعة، ويبين الشيخ رشيد أنه لولا هذا الاختيار لكان

(١) انظر: محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين: ص ٤٦٠.

(٢) انظر: السابق: ص ٤٦٢.

(٣) انظر: رسالة الواردات في أسرار التجليات: ٦٩ / ٢.

العالم كالألات التي تتحرك بنظام دقيق لا علم لها ولا إرادة ولا اختيار فيه، كآلة الساعة الصغيرة التي نعرف بها أوقات الليل والنهار^(١).

ويبين الخطيب رفضه للأساس الذي استند إليه الأشاعرة في رفضهم للقول بالضرورة السببية، فيقول: «بنوا رأيهم على أساس أن التلازم بين الأسباب والمسببات يحد من قدرة الله ويجعل للأسباب قوة ملزمة لله، وهذا الرأي لا نسلم به ولا نرتضيه رأياً يسلم به المسلم، حيث لا نرى بالتلازم بين الأسباب والمسببات ما يراه الأشاعرة من أن في ذلك تحديداً لقدرة الله وقوة ملزمة له»^(٢).

فالله سبحانه وتعالى أقام الوجود على سنن أودعها فيه ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا آتِلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠]، ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ، ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، فنظام الكون الذي أوجده الخالق جل وعلا ليس فيه تحديد لقدرة الله^(٣).

والذي يهمننا في هذا المقام، هو معرفة هل كون الفعل الإلهي جارياً بمقتضى الحكمة يعد قيدا يحد من إطلاق الإرادة الإلهية، طالما أنه سبحانه وتعالى لا يختار إلا ما تقتضيه حكمته؟

لعل الصواب في بيان هذا الأمر أن نقرر أن الذي يقتضيه مقام الأدب مع الحضرة الإلهية أن نكل أمر هذه التفاصيل إلى الله، مع اليقين التام بأن فعله سبحانه وتعالى لا يخلو من حكمة. ثم على فرض أنه سبحانه وتعالى يفعل

(١) انظر: تفسير المنار، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان الطبعة الثانية، ٢٢٣/١١ - ٢٣٤. والوحي المحمدي ١٥٤ - ١٥٥. والشيخ الجسر: الرسالة الحميدية: ص ١٤١.

(٢) عبد الكريم الخطيب مشيئة الله ومشيئة العباد، ص ١٢٢.

(٣) انظر: السابق: ص ١٢٣.

لحكمة فإن الحكمة لا تعني الضرورة، فالحكمة لا تقتضي تكرار الفعل نفسه دائماً، وقد دلت الدراسات الحديثة على أن الطبيعة لا تتسم بما كان يظن لها من هيمنة وسلطان.

والخلاصة:

١ - أن المفكرين الإسلاميين اطلعوا على ما وصلت إليه فلسفة العلوم بشكل عام، ولكن كلاً منهم أمسك بطرف منها بحسب تصوره للسببية.

٢ - المشاهد في الكون - بوجه عام - هو أن كل حادثة في الكون تسبقها حادثة باطراد وانتظام، وقد جرت العادة على اعتبار الحادثة السابقة سبباً واللاحقة مسبباً ونتيجة، فالمشاهد أمران: أولهما: الاقتران بين ما يسمى في العادة سبباً وما يسمى مسبباً، وثانيهما: الدوام والاطراد أو الانتظام.

٣ - إن تولد حادثة إثر حادثة أخرى باطراد وانتظام واستمرار تدل على صلة بين الحادثتين، والخلاف في وجهات النظر في نوع هذه الصلة: فهي عند بعضهم صلة تأثير وتسبب، وهي عند البعض صلة ناشئة عن طبيعة الحادثتين أو عن خاصية فيهما، وهي ليست كذلك عند آخرين، ولكنها مجرد اقتران جرت به سنة الله في هذا الكون.

٤ - ويرى أصحاب هذه الآراء جميعاً من المفكرين الإسلاميين - على اختلاف وجهات نظرهم - أن الله هو خالق الحادثتين السبب والمسبب وخالق لما بينهما من صلة، سواء أكانت صلة تسبب وتأثير أو طبيعة كامنة أو خاصة أو اقتراناً.

الكتاب الثاني

الجانب التطبيقي لقضية السببية
في الفكر الإسلامي في العصر الحديث



www.maktabeh.com



مدخل

لما كانت قضية السببية من القضايا المتصلة بالمنهج والمشكلة له بوجه ما، فمن الطبيعي أن يكون لذاك التأسيس النظري جانب تطبيقي، يبرز على أرض الواقع تلك الأسس النظرية بصورة مشخصة في قضايا تطبيقية، توضح مدى هيمنة الفكرة على مجمل النشاط العملي للمدرسة التي تنتمي إليها، وانطلاقاً من ذلك، فإن جميع القضايا المتصلة بالفكر والسلوك، تدخل ضمن النطاق التطبيقي لفكرة السببية، غير أن هناك جملة من القضايا تبرز ذاك الجانب العملي وتشكل المحك المباشر لاختبار الفكرة بشكل أكثر وضوحاً.

وقد قمت في هذا الباب باختيار أربع من تلك القضايا لأشكل منها الجانب التطبيقي لهذا البحث، وقد تم اختيار هذه القضايا تبعاً لاهتمام المفكرين في الفترة الزمانية محل البحث بها، وقمت بترتيبها وفقاً لما هو مألوف في الكتب الكلامية.

وقد جرى تقسيم الدراسة في هذا الباب وفقاً لما يلي :

الفصل الأول: الوحي الإلهي بين التلقي والاكْتساب.

الفصل الثاني: المعجزات بين الإرادة الإلهية والأسباب.

الفصل الثالث : الإنسان بين الخلق المباشر والتطور .

الفصل الرابع : الإنسان بين الإرادة الحرة والأسباب .

* * *



* تمهيد:

يعد الإيمان بالنبوة من أهم أصول الدينية، فهي مصدر الشرائع وأساس المعجزات والطريق الوحيد لإمدادنا بمعلومات يقينية عن الغيب، والنبوة من العقائد التي جرى حول طبيعتها وفهمها وتقريبها لعقول الناس، لاسيما المنكرين لها، كثير من الخلاف لدى طوائف الأمة ومفكريها، ففي حين يرى جمهور المسلمين أنها تكليف من الله ﷻ لإنسان أعدته العناية الإلهية إعداداً تاماً، ليكون صالحاً لهذا التكليف؛ إذ ليست خاضعة للاكتساب الذاتي ولا للإعداد النفسي، ذهب فريق من الفلاسفة إلى أن النبوة من جنس المكاشفات الروحية، مما يشعر بأنها مكتسبة، وقد حاول هؤلاء الفلاسفة أن يلتمسوا لها أسباباً مادية تارة، وروحية تارة أخرى، وذهبوا إلى أن المرء بوسعه أن يترقى عن طريق مجاهدة النفس وتهذيبها بالرياضة، والصبر على ألوان العبادات، إلى أن ينال هذه الدرجة من الشرف وهذه المرتبة من الكمال.

ولقد كانت قضية النبوة موضع اهتمام المفكرين الإسلاميين في الفترة الزمانية محل البحث، وكانت لهم رؤيتهم الخاصة في هذه المسألة، منطلقين في ذلك من خلفيتهم الفكرية والعقدية، ومتأثرين بخصوصية الفترة الزمانية التي عاشوا فيها. ونظراً لارتباط قضية النبوة بالنحو الذي أثرت به بقضية السببية فسوف أبين في هذا المبحث - بإذن الله تعالى - آراء العلماء فيها، وجهودهم في تقريب معناها إلى الناس

في العصر الذي طغى فيه الفكر المادي، وأصبح هناك من لا يقتنع إلا بالمحسوس .
وسيكون تقسيم الفصل على النحو التالي :

المبحث الأول: النبوة بين الاصطفاء والاكْتساب .

المبحث الثاني: جهود المعاصرين في تقريب النبوة.

المبحث الثالث: ختم النبوة والتطور التاريخي للمعجزات .

* * *

المبحث الأول

النبوة بين الاصطفاء والاكْتساب

عند استقراء ما ذُكر عن الأنبياء والرسل وصفاتهم الخُلُقِيَّة والخُلُقِيَّة نجد أنهم في ذروة سنام الكمال البشري في كلا الجانبين، وقد جعل العلماء هذا الكمال البشري معياراً لتمييز الرسل الصادقين من المزيفين، إضافة إلى صفات أخرى، ومن هنا فإننا نجد من نص على بعض تلك الصفات، ذكر أنه لا بد أن يكون الرسول معروفاً بصحة العقل وسلامة التفكير، بعيداً عن التوهم والتخيل والتحريف، وأن يكون معروفاً بالصدق والأمانة في نقل الأخبار، والاستقامة وحسن السيرة، ولو عارض ذلك مصالحه ومنافعه، كما يتميز أيضاً بسمو الروح، فلقد تولَّى الله سبحانه وتعالى تأديب هؤلاء الأنبياء وتهذيبهم وتعليمهم حتى كانوا أهلاً للاصطفاء والاجتباء، فهم يتمتعون بما أفاضه الله عليهم من الكمال الإنساني، إضافة إلى خلّوهم عن الأمراض المنفرة، وكونهم من المكانة في أقوامهم وغير ذلك^(١).

(١) انظر: محمد المبارك: نظام الإسلام العقيدة والعبادة، ص ١١٨. والدكتور محمد سعيد

رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية، ص ٢٠٢.

ولكن ما أهمية تلك الصفات بشكل عام والروحية منها بشكل خاص للنبوة، هل هي كافية ليحصل المرء تلك الدرجة وينال تلك المعارف، أم لا بد من أن تنضم إليها حقيقة أخرى خارجة عنها؟

عند التدقيق والبحث نجد أن هناك نموذجين مختلفين في الإجابة عن هذا السؤال: فقد رأى فريق أن النبوة اصطفاء واجتباء من الله سبحانه وتعالى لشخص أعدته العناية الإلهية لهذه المهمة بدون اكتساب منه في ذلك، وهو بتمتعته بهذه الصفات يكون أهلاً لحمل الأمانة، فالرسالة لا تكون إلا لمن اصطفاهم الله لهذه المهمة، والله لا يصطفي لحمل رسالته إلا من هو جدير بحملها، وهذا ما ذهب إليه الجمهور. بينما رأى فريق آخر أن النبي هو من خصه الله بقوة روحية خاصة عنها نتجت النبوة، وكان لهؤلاء فهمهم الخاص لظاهرة الوحي بناءً على ذلك، ويمكن أن نسمي هذا الاتجاه بالاتجاه الفلسفي، وسوف نعرض وجهة نظر كل من هذين الفريقين إن شاء الله تعالى.

أولاً - مذهب الجمهور:

أ - النبوة لا تنال بالكسب:

ذهب جمهور المسلمين إلى القول بأن النبوة تفضّل وهبة من الله سبحانه وتعالى يؤتيها لمن يشاء من عباده، فلا يبلغها إنسان بعلمه ولا يكسبها كاسب بكسبه مهما أوتي من قوة الفهم وجودة الذهن وقوة الذاكرة، ومهما تعهد نفسه بالتأملات العقلية وتخلّق بالسجايا الطيبة والأخلاق الحميدة؛ ويصور الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) مذهب أهل السنة في ذلك فيقول: «إن النبوة ليست صفة راجعة إلى النبي، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه، ولا استعداداً يستحق به اتصالاً

بالروحانيات، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده»^(١).

ويعبر الآمدي (ت ٦٣١هـ) عن ذات المعنى فيقول أيضاً: «ليست النبوة هي معنى يعود إلى ذاتي من ذاتيات النبي، ولا إلى عرض من أعراضه استحقتها بكسبه وعمله، ولا إلى العلم بربه، فإن ذلك مما يثبت قبل النبوة، ولا إلى علمه بنبوته؛ إذ العلم بالشيء غير الشيء، ولكن الله يمن على من يشاء من عباده، فليست إلا موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده، وهو قوله لمن اصطفاه واجتباها: إنك رسولي ونبيي»^(٢). ويقول الإيجي (ت ٧٥٦هـ) في هذا أيضاً: «ولا يشترط فيه (أي: في الإرسال) شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات، والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات، والاستعداد الذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء، بل الله سبحانه وتعالى يختص برحمته من يشاء من عباده، فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته»^(٣).

وإلى هذا الرأي ذهب جمهور المعاصرين أيضاً^(٤)؛ بل ذهب بعضهم إلى القول بانعقاد الإجماع على كون النبوة هبة من الله سبحانه وتعالى، لمن يشاء من عباده بدون اكتساب منه، ومن هؤلاء الشيخ حسين الجسر؛ إذ يقول: «ومما انعقد

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، تحرير (الفرد جيوم)، مكتبة الثقافة الدينية، دط/ دت، ص ٤٦٢. وشوقي إبراهيم علي عبدالله: العقيدة الإسلامية في النبوات والسمعيات، الطبعة الأولى ١٩٩٠، دار الطباعة المحمدية ص ٤٧.

(٢) سيف الدين الآمدي، غاية المرام ص ٣١٧.

(٣) عضد الدين الإيجي: المواقف: ٣ / ٣٣٢.

(٤) انظر: عبد الرحمن حبنكة، العقيدة الإسلامية، دار القلم دمشق الطبعة السادسة ١٩٩٢م ص ٢٦٧، الدكتور البوطي، كبرى اليقينيات ص ٢٣٦.

عليه إجماع الأمة أن النبوة لا تكون مكتسبة للعبد ويفسرونها باختصاص العبد بسماع وحي من الله تعالى بحكم شرعي تكليفي سواء أمر بتبليغه أم لا، وكذلك الرسالة لكن بشرط أن يؤمر بالتبليغ»^(١).

الأدلة على كون النبوة اصطفاً من الله تعالى:

ومستند الجمهور فيما ذهبوا إليه من كون النبوة محض اصطفاً عدة أمور هي:

أ - ما ورد في القرآن الكريم من آيات تدلّ دلالة واضحة على أن النبوة محض اصطفاً منه سبحانه وتعالى:

من ذلك قوله تعالى في وصف آدم ونوح وآل إبراهيم وآل عمران: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣].

ويأتي الأمر الإلهي لسيدنا محمد ﷺ ولكل مسلم من بعده أن يحمد الله سبحانه وتعالى ويسلم على عباده الذين اصطفى، وهم الأنبياء قال تعالى: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ مِمَّا يَشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩].

ويخاطب سبحانه وتعالى سيدنا موسى ويخبره أنه قد اصطفاه على الناس برسالاته، ويقص علينا ذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَمْؤُوسَىٰ إِنَّي اصْطَفَيْتَكَ عَلَى النَّاسِ يَرْسَلَنِي وَبِكَلِمِي فَخُذْ مَاءً مِنِّي وَكُن مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٤].

ويبين الله سبحانه وتعالى اصطفاه الرسل من الناس فيقول سبحانه وتعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥].

وعندما طلب المشركون من سيدنا محمد ﷺ أن يأتي بكتاب غير القرآن

الكريم أو أن يبدله، جاءه البيان الإلهي يأمره أن يقول لهم: إنه ليس لي من الأمر شيء وإنما أنا متلق لما يوحيه ربي إليّ، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُمَّتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتِ بِشْرَاءٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّايَ نَفْسِي إِنَّ أَنْتِجُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: ١٥]، بهذا نجد أن النصوص القرآنية ناطقة بأن النبوة محض فضل إلهي واصطفاء رباني، وأنها لا تكتسب اكتساباً بالاجتهاد والرياضة، ولا بالبحث والدراسة، وهذا هو معنى الاصطفاء والاختيار والاجتباء^(١).

ب - ظاهرة الوحي تشهد أن النبوة هبة من الله تعالى :

درس العلماء ظاهرة الوحي الذي نزل على سيدنا محمد ﷺ، وتبين لهم من خلال ذلك أن ظاهرة الوحي في حياته ﷺ تشهد أن النبوة محض هبة من الله سبحانه وتعالى، فقد كان أول ما بدئ به النبي ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، تقول السيدة عائشة (رضي الله عنها): «أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح». وسر ذلك: التمهيد لنزول الوحي بصورته الحقيقية؛ لما في ذلك من وقع شديد على النفس البشرية.

ثم أنزل عليه جبريل (عليه السلام) على غير إلف سابق له، وذلك حين كان الرسول ﷺ يتعبد في غار حراء، فغطه ثلاث مرات وهو يقول له: اقرأ، ويجيبه الرسول بقوله: ما أنا بقارئ، فقال له: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ① خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ②﴾ ﴿أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ [العلق: ١ - ٣]، لقد جاءه ﷺ بهذه الصورة المفاجئة الشديدة، ورآه

(١) انظر: عبد الرحمن حبنكة، العقيدة الإسلامية ص ٢٦٧ - ٢٦٨. والدكتور البوطي،

بعيني رأسه^(١)، وأتاه الملك للمرة الثانية على غير ترقب منه، بعد أن كان قد فتر عنه مدة، فقال في حديثه ﷺ: «بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء، جالس على كرسي بين السماء والأرض، فرعبت منه فرجعت فقلت: زملوني زملوني، فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنْذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾ وَالرِّجْزَ فَاهْجُرْ ﴿٥﴾﴾ [المدثر: ١ - ٥]»^(٢).

لقد كان بالإمكان أن يكون الوحي من وراء حجاب، ولكن شاءت إرادة الله سبحانه وتعالى أن تكون بعيدة عن أي لبس أو غموض وأظهر في كونها بعيدة عن أي اكتساب للنبي ﷺ، فقفذ سبحانه وتعالى في قلب نبيه (عليه الصلاة والسلام)

(١) جاء في رواية عن ابن إسحاق عن عبيدالله بن عمير أن النبي ﷺ قال: «لما ابتدأني الله ﷻ بكرامته أتاني رجل في كفه نمط من ديباج فيه كتاب وأنا نائم، فقال: اقرأ. فقلت: وما اقرأ: فغطني حتى ظننت أنه الموت ثم كشط عني فقال: اقرأ. فقلت: وما اقرأ. فعاد لي مثل ذلك». انظر: محمد بن إسحاق: أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، دار خضرة بيروت الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ، ٨٧ / ٤. وهذه الرواية تدل على أن حادثة بدء الوحي كانت رؤية منامية، وهي رواية ضعيفة؛ إذ إن عبيدالله بن عمير تابعي، وقد سقط من سند هذا الحديث الصحابي الذي سمعه من رسول الله ﷺ، والحديث بذلك يكون مرسلاً لا يرقى إلى درجة ما ورد في الصحاح في أمر بدء الوحي. ابن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٧، ٧١٨ / ٨. وانظر: عبد الباقي بن قانع، معجم الصحابة، تحقيق صلاح بن سالم المصراطي، مكتبة الغرباء الأثرية المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤١٨، ١٥٦ / ٣.

(٢) أخرجه البخاري - كتاب الإيمان. (٧٣) باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ. رقم: ٢٥٢ - (١٦٠). كتاب التعبير - باب: أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة. رقم: ٦٥٨١. دار الريان للتراث القاهرة - الطبعة الثانية.

الرعب منه والحيرة في فهم حقيقته، وقد كان ظاهر محبة الله لرسوله تقتضي أن يلقي السكينة في قلبه، ويربط على فؤاده فلا يخاف ولا يرتعد، ولكن حصل خلاف ذلك، فقد خشي النبي (عليه الصلاة والسلام) على نفسه أن يكون هذا الذي ساوره طائفاً من الجن، ولم يستيقن من أول الأمر أنه ملك أمين من عند الله، وعندما انقطع الوحي عنه بعد ذلك مدة جزع النبي ﷺ بسبب ذلك جزعاً عظيماً^(١).

عند التأمل في هذه الصورة التي ابتدأ بها الوحي وما تحمله من دلالات نجدها تنطوي على حكمة بالغة يجد الإنسان فيها الحقيقة ناصعة، وهي أن الوحي ظاهرة خارجة عن قدرة النبي وإرادته، فلقد فوجئ سيدنا محمد ﷺ وهو في غار حراء بجبريل أمامه يراه بعينه وهو يقول له: اقرأ. وأخذه وضمه بشدة ثلاث مرات، وداخله الخوف والرعب مما سمع ورأى، حتى إنه قطع ما هو فيه وأسرع عائداً إلى البيت يرجف فؤاده. وكذلك جرى معه في المرة الثانية عندما رأى جبريل حين كان يسير في شعاب مكة، وهذا يبين أن الرسول محمداً ﷺ منفعلاً

(١) أورد البخاري في صحيحه في حديث بدء الوحي الحديث التالي: «وfter الوحي فترة حتى حزن النبي ﷺ فيما بلغنا حزناً غداً مراراً كي يتردى من رؤوس شواحق الجبال، فكلما أوفى بذروة جبل لكي يلقي منه نفسه تبدى له جبريل فقال: يا محمد إنك رسول الله حقاً، فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه فيرجع، فإذا طالت عليه فترة الوحي غداً لمثل ذلك فإذا أوفى بذروة جبل تبدى له جبريل فقال له مثل ذلك. صحيح البخاري: كتاب التعبير ٩٥، باب أول ما بدئ به الرسول ﷺ الرؤية الصالحة الرقم: ٦٥٨١. وهذا الحديث يوهم أن النبي ﷺ هم بأن يرمي نفسه من أحد الشواحق، وقد ذكر العسقلاني في فتح الباري أن هذا من قول أحد التابعين (الزهري) وليس من قول النبي ﷺ. انظر: العسقلاني: فتح الباري، ١٢ / ٣٦٠.

بالوحي وبالرسالة التي استدعي إلى حملها، وإن ظاهرة الوحي هذه لم تأت منسجمة أو متممة لشيء مما قد كان يتصوره أو يخطر في باله، وإنما طرأت طروءاً مثيراً على حياته دون أي توقع سابق.

لا شك أن هذا ليس من شأن من يتدرج في التأمل والتفكير إلى أن تتكون في نفسه بطريقة الكشف التدريجي المستمر عقيدة يؤمن بالدعوة إليها، ومعروف أن الخوف والرعب ورجفان الجسم وتغير اللون، كل ذلك من الانفعالات القسرية التي لا سبيل إلى اصطناعها والتمثيل بها، وما أصاب الرسول من ضيق إثر فتور الوحي له حكمة بالغة، وكل ذلك حتى يتبين له أن ظاهرة الوحي ليست أمراً ذاتياً داخلياً مرده إلى حديث النفس المجرد، وإنما هي استقبال وتلقٌ لحقيقة خارجية لا علاقة لها بالنفس وداخل الذات، ومبالغة في نفي ما قد يتصور من أن الأمر لا يعدو كونه خيالاً داخلياً^(١).

وتتابع الوحي بعد ذلك بصور متعددة، ولم تكن هذه الصور تتناسب مع السكينة التي ترافق الإشراق الروحي والترقي النفسي، وتذكر لنا السيدة عائشة (رضي الله عنها) أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول». قالت عائشة (رضي الله عنها): «ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه، وإن جبينه ليتفصد عرقاً»^(٢).

(١) انظر: الدكتور البوطي: كبرى اليقينيات الكونية ص ١٨٩ - ١٩٠. وعبد الرحمن حبنكة:

العقيدة الإسلامية ص ٤٥٨ - ٤٥٩.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب بدء الوحي: ١ - باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ. =

ويدعم ما ذهب إليه الجمهور ما ورد في السنة الشريفة من أحاديث أخرى أيضاً تبرز كون الوحي حقيقة خارجة عن ذات النبي، فقد ورد أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يسمعون للوحي دويماً كدوي النحل، يروي لنا ذلك سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه فيقول: «كان إذا نزل على رسول الله ﷺ الوحي يُسمع عند وجهه دوي كدوي النحل...»^(١)، وفي حديث آخر يرويه لنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن جبريل أتى الصحابة مرة بصورة رجل أعرابي شديد سواد الشعر، شديد بياض الثياب، فجلس إلى رسول الله ﷺ وجعل يسأله عن الإيمان وعن الإسلام وعن الساعة وأماراتها، وتعجب الصحابة من كونه يسأل النبي ﷺ ويصدقه، ويقول سيدنا عمر رضي الله عنه: «ثم قال لي [أي: رسول الله ﷺ] يا عمر أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»^(٢).

ثانياً - الاتجاه الفلسفي:

لا بد لنا قبل البدء بدراسة آراء المعاصرين الذين تظهر في كتاباتهم نزعات

= رقم: ٢. وأخرجه: النسائي في سننه: كتاب الافتتاح. ٥٦٨ - باب جامع ما جاء في القرآن. رقم: ٩٢٨. والترمذي: أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ. ٣٤ - باب ما جاء كيف كان ينزل الوحي على النبي ﷺ رقم: ٣٧١٣. ترقيم الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي - دار الحديث.

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، باب مسند عمر ابن الخطاب رضي الله عنه رقم ٢١٨ - مؤسسة قرطبة القاهرة.

(٢) الحديث متفق عليه واللفظ هنا لمسلم رواه في كتاب الإيمان ١ - باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى. تحقيق عصام الصبا بطي - دار الحديث القاهرة - الطبعة الأولى - ١٤١٥ هـ ١٩٩٤ م. رقم ٨. وصحيح البخاري ٢ كتاب الإيمان. ٣٧ باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة.

فلسفية من تناول موضوع النبوة من وجهة نظرهم، وما ينشأ عنها من معارف وخوارق؛ ليتضح لنا الصلة بين آرائهم وآراء المحدثين في ذلك.

يرى بعض الفلاسفة أن النبوة ما يتأتى عنها من خوارق للعادات ترجع إلى ثلاث خصائص^(١) يتمتع بها شخص النبي الخاصة الأولى من قبيل قوة المخيلة، والثانية من قبيل القوة العقلية، والثالثة من قبيل القوة النفسية. فما هي هذه الخصائص؟ وكيف تتأتى النبوة عنها؟

أ - القوة المتخيلة:

يرى هؤلاء أن النفس عند تجردها عن الشواغل البدنية، وعدم استغراقها بشغل الحواس، تتصل بعالم الغيب وتطلع على ما في اللوح المحفوظ، فإن المتخيلة متى تحررت من أعمال اليقظة المختلفة استطاعت أثناء النوم أن تصعد إلى سماء النور والمعرفة، فمتى توفر لدى شخص مخيلة ممتازة تمت له نبوءات

- (١) قوى النفس عند الفلاسفة هي: ١ - القوة الغذائية: وهي التي يتغذى بها الإنسان.
- ٢ - القوة الحسية: وبها يحس المطعوم والمبصرات وسائر ما يتصل بالحواس الخمس.
- ٣ - القوة المتخيلة: وبها يحفظ المرء ما ارتسم في نفسه من صور الأشياء بعد غيبتها عن الحواس.
- ٤ - القوة الناطقة أو العاقلة: وبها يعقل المعقولات ويميز بين الجميل والقبيح ويحوز الصناعات.
- ٥ - القوة النفسية أو النزوعية: وهي التي تشتاق إلى شيء أو تكرهه وهي التي تكوّن الإرادة.

انظر: أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٧٠ - ٧٣. وابن رشد: تلخيص كتاب النفس: تحقيق الفردل عبري، مراجعة الدكتور محسن مهدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مواضع متفرقة.

في النهار مثل نبوءات الليل، ويستطيع في حال اليقظة أن يتصل بالعقل الفعّال مثل اتصاله به أثناء النوم، بل ربما كان ذلك على شكل أوضح وصورة أكمل، فالنبي - كما يرى الفارابي - منح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات^(١).

وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس مَلَكَ، أي: صفة راسخة للنبي، وحينئذ يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بأدنى توجه منه، وعندئذ يرى الملائكة بصورة محسوسة ويسمع كلامهم وحيّاً من الله إليه. وهذه الحالة تحدث في اليقظة للأنبياء (صلوات الله عليهم)، ولسائر الناس في النوم، فيرى في اليقظة ويسمع ما كان يراه ويسمعه في النوم، وما ذاك إلا لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابها إلى عالم القدس. يقول الفارابي: «ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها. فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي إليها تنتهي المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٣. والدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، سميركو للطباعة والنشر، ٩٥ / ١. وأيضاً: الإمام الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف الطبعة الثانية ص ٣٨٣، وتهافت الفلاسفة - ٢٣٥، ومعارج القدس في مدارج معرفة النفس، الطبعة الثانية ١٩٧٥، دار الآفاق الجديدة بيروت: ص ١٣٥. وعضد الدين الإيجي المواقف / ٨ - ٢٢٠ - ٢٢١. وابن تيمية: الجواب الصحيح، تحقيق الدكتور علي حسن ناصر وآخرون، دار العاصمة الرياض الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، ٥ / ٣٤٤.

بقوته المتخيلة»^(١).

وقد اعتنق ابن سينا نظرية الفارابي في النبوة، وعرضها في صورة تشبه تمام الشبه الفارابي، وفي محاولة منه لتقريب معنى النبوة وما يتصل بها من علوم يقول: «التجربة والبرهان يشهدان بأن النفس الإنسانية تستطيع الوقوف على الغيب في أثناء النوم، فليس ببعيد عليها أن تستكشفه في حال اليقظة. فأما التجربة والسماع: فيقرران أن أشخاصاً كثيرين تنبؤوا بالمستقبل بواسطة أحلامهم، وأما عقلاً: فنحن نسلم بأن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلية مثبتة في العالم العلوي ومقيدة في اللوح المحفوظ، فإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى هذا العالم والوقوف على اللوح عرفت ما فيه وتنبأت بالغيب، وهناك أشخاص يدركون هذا في النوم عن طريق مخيلتهم فيحلمون بأشياء ما في عالم الغيب في حال اليقظة كما يدركونه أثناء النوم، وهؤلاء هم الأنبياء الواصلون إلى مرتبة العرفان». يقول أيضاً: «التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حال المنام، فلا مانع أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولاارتفاعه إمكان، أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج»^(٢).

ويرد هذا القول أن النبي يطلب الوحي أحياناً ولا يجده في أوقات لعله يكون في أمس الحاجة إلى تلقي الوحي فيها، وكان ذلك مظهراً لأمانته ﷺ،

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٤. والغزالي: تهافت الفلاسفة ٢٣٥، ومعارج القدس،

ص ١٣٥.

(٢) ابن سينا: الإشارات ص ٢٠٩.

فليس الوحي في مقدوره ولا شعوراً داخلياً يساوره^(١).

ب - القوة النظرية العقلية :

يرى الفلاسفة أن من شأن هذه القوة أن تنطبع بالصور الكلية التي في الجواهر المفارقة، ويبين ابن سينا أن الصور العقلية التي في الجواهر المفارقة أيضاً غير محتجة عن أنفسنا بحجاب البتة، إنما الحجاب في قوانا إما لضعفها وإما لانشغالها عن الجهة التي تكون عنها هذه الصور^(٢). وترجع القوة العقلية النظرية إلى قوة الحدس، وذلك بأن تصفو النفس صفاءً كبيراً، ويكون صاحبها شديد الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال لتلقي الفيض عنه، وتتفاوت النفوس في هذا، فمنهم من ينتبه بنفسه، ومنهم من ينتبه بأدنى تنبيه، ومنهم من لا يدرك مع التنبيه إلا بتعب كثير. وينتهي طرف النقصان إلى أن يصل لمن لا حدس له أصلاً حتى لا يتهيأ لفهم المعقولات مع التنبيه، ويجوز بالطرف المقابل أن ينتهي طرف القوة والزيادة إلى أن ينتهي لشخص ينتبه لكل المعقولات أو لأكثرها في أسرع الأوقات، ومن هذا القبيل قرب نفس مقدسة صافية يستمر حدسها في جميع المعقولات وفي أسرع الأوقات. ومن انكشفت له هذه المعقولات كلها في زمان قصير من غير تعلم، فهو النبي الذي له معجزة، أو الولي الذي له كرامة، فلا يحتاج في المعقولات إلى معلم، بل كأنه يتعلم من نفسه^(٣).

(١) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، مباحث الكتاب والسنة، مطبعة جامعة دمشق ١٩٩٤م، ص ٥٠. وانظر تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَأْنِيْٓ إِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ عَدَا﴾ [الكهف: ٢٣].

(٢) انظر: ابن سينا: أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ ١٩٥٢م مطبعة البابي الحلبي، ص ٦٥.

(٣) انظر: ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ١٢٢ - ١٢٥. والإمام الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص ٣٨٢ - ٣٨٣، وتهافت الفلاسفة ٢٣٤ - ٢٣٥.

يقول ابن سينا: «فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني: قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال»^(١).

ويقول في موضع آخر: «وقد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي، ثم قد تنبعت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي، ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري، ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطبعة في مواردنا؛ بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا... ولنفسك أن تنتقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل، قد علمت ذلك فلا تستنكرون أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه»^(٢).

ج - القوة النفسية :

يرى الفلاسفة أن القوة النفسية قد تقوى في شخص إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر، وذلك أن النفوس لها تأثير في الأجسام، كما هو مشاهد من احمرار الوجه عند الخجل، واصفراره عند الخوف، والتسخن عند الغضب، وإذا كان هذا هو تأثير النفس في البدن، فقد يتعدى أثر بعض النفوس إلى بدن

(١) ابن سينا: أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها ص ١٢٣.

(٢) ابن سينا: الإشارات ص ٢٠٩ - ٢١١.

آخر، حتى يفسد الروح به، ويقتل الإنسان بالتوهم، ويعبر عن ذلك بأنه إصابة العين، ولذلك قال (عليه الصلاة والسلام): «العين حق»^(١). ومعنى ذلك أن العائن ليستحسن الجمل مثلاً ويتعجب منه، ويتفق أن تكون نفسه خبيثة حسودة، فيتوهم سقوط الجمل فينفع الجمل من توهمها ويسقط في الحال.

وإذا كان ذلك ممكناً لم يبعد أن تقوى نفس من النفوس قوة أكثر من هذا، بحيث تنقاد لها الرياح وجميع العالم فتؤثر فيه بإرادته وتصوراته، حتى تحدث في الأرض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة، وبالجملة تتصرف نفسه في العنصریات، خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبه لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الإرادة والتصور من غير أن يستعمل آلة، وهكذا يؤثر في هيمولى العالم بإحداث حرارة وبرودة وحركة في الهواء، فيحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة، وتتولد فيها هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي، ولكن إنما يحصل ذلك في هواء مستعد للقبول، ولا تنتهي إلى أن ينقلب الخشب حيواناً وينفلق القمر، وهذا ما دعاهم إلى إنكار بعض المعجزات^(٢). وسوف نتعرض لهذا الجانب بشكل أكبر في الفصل الثاني لدى حديثنا عن المعجزات إن شاء الله تعالى.

(١) الحديث متفق عليه؛ أخرجه البخاري كتاب الطب باب العين حق رقم ٥٤٠٨، وفي كتاب اللباس باب الواشمة رقم ٥٦٠٠. وأخرجه مسلم: كتاب السلام باب الطب والمرض والرقى رقم ٤٠٧٥.

(٢) انظر: ابن سينا: أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها ص ١٢٥. وانظر: الإمام الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص ٣٨٣، وتهافت الفلاسفة - ٢٣٥. وعضد الدين الإيجي المواقف ٨ / ٢٢٠ - ٢٢١.

نلاحظ مما سبق أن الفلاسفة سلكوا في نظرتهم إلى النبوة مسلكاً يتوافق مع منهجهم العام في تناولهم للقضايا الدينية؛ إذ إنهم يجهدون أنفسهم محاولين الابتعاد في منهجهم عن التفسيرات الغيبية، والتعليقات القائمة على الغض من شأن الأسباب الطبيعية والروحية، ويظهر أثر اعتقادهم بفكرة السببية في بحثهم الطبيعية ودراساتهم النفسية والدينية أيضاً، فقد حاولوا فهم طبيعة النبوة بالتماس أسباب خاصة تنتج النبوة عنها كما ينتج الأثر عن المؤثر، وخالفوا بذلك ما عليه جمهور المسلمين.

وربما كان ذلك محاولة منهم لتقريب النبوة والتماس أدلة لها تمكنهم من تبريرها، غير أن هذا التبرير من الممكن أن يجعل منها أمراً طبيعياً يمكن أن ينال بالكسب والاجتهاد، ويرى الدكتور العراقي أن آراء الفلاسفة حول النبوة آراء مفتعلة، بل خروج منهم عن منطوق العلم، وابتعاد عن فكرة التلازم بين الأسباب والمسببات، وعدم محاولتهم تقديم سبب علمي وعقلاني لكل ظاهرة من ظواهر الوجود، وكل حادثة من حوادث الكون^(١). ولعل الصواب قد جانب الفلاسفة حقاً في الوصول إلى السبب الحقيقي في النبوة وما يرافقها من أحوال ومعارف، ولكن ذلك ليس خروجاً من ابن سينا عن موقفه في ضرورة ارتباط الأسباب بالمسببات وعزوها إلى عللها القريبة، وإن كان ابتعد عن الأسباب المادية إلى غيرها.

كما يرى الدكتور إبراهيم مذكور أن الفلاسفة لم يصرحوا فيما إذا كان للمرء دور في اكتساب النبوة، ورجح أن تلك القوى التي يتمتع بها الأنبياء وعنها تنتج

(١) انظر: د عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف الطبعة السادسة،

النبوة كما ينتج الأثر عن المؤثر، فطرية وليست مكتسبة، وأن كل ما للكسب فيها أن يزيد النبي كمالاً على كماله^(١). غير أنه بالرجوع إلى ما ذكره ابن سينا في هذا الموضوع نجد أنه يصرح أن هذه القوى تحصل بحسب المزاج الأصلي، وربما حصلت بضرب من الكسب، والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه، فهو ذو معجزة من الأنبياء وكرامة من الأولياء. وكلما زكى المرء نفسه رقي في هذا الباب وزاد على مقتضى جبلته إلى أن تبلغ المبلغ الأقصى^(٢). وإذا كان الأمر كذلك فإن النبوة تصبح ضرباً من المعرفة يصل إليها الناس على السواء، فبتأثير العقل الفعال ندرك الحقائق العامة، ويتفاوت أثره فينا تختلف درجاتنا، ويفضل بعضنا بعضاً، وإذا ما عظم إشراقه على واحد منا سما إلى مرتبة الإلهام والنبوة.

ولا يخفى ما تحمله آراء الفلاسفة من خطأ في مفهوم النبوة، وقد وجد العلمانيون في آراء الفلاسفة هذه مادة خصبة بنوا عليها آراءهم في النبوة، فبدت ظاهرة طبيعية عائدة إلى ذات النبي، وهكذا فالنبوة عندهم ليست إعجازاً مفارقاً لقوانين المادة والطبيعة والواقع، وإنما هي مجرد درجة قوية من درجات الخيال الناشئ عن فاعلية المخيلة الإنسانية يتصل فيها النبي بالملك، كما يتصل بها الشاعر بشيطانه والكاهن بالجان، فهي حالة من الحالات التي توصف عند بعض القائلين بها بأنها الفعالية الخلاقة للمخيلة الإنسانية، وليست ظاهرة فوقية مفارقة للواقع وقوانينه المادية، والفرق بين النبي وبين الشاعر والصوفي والكاهن هو فقط في درجة قوة المخيلة وليس في الكيف والنوع^(٣).

(١) الدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ٩٨ - ٩٩.

(٢) ابن سينا: الإشارات ص ٢٢٠ - ٢١٢.

(٣) الدكتور محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، ١٩٩٦، ص ٥٥.

يقول نصر حامد أبو زيد: «إن فهم ظاهرة الرؤيا على أساس أنها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحاني، كان من شأنه أن يدعم الأساس النظري لظاهرة النبوة بالاستناد إلى بعض الحقائق المشتركة بين البشر جميعاً، وفي ظلّ هذا التصرّو لا تكون النبوة ظاهرة فوقية مفارقة، بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب، ويمكن أن يفهم الانسلاخ والانخلاع في ظلّ هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصّة، أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة»^(١).

وإذا انتقلنا إلى آراء المعاصرين وجدنا لدى فريق منهم نزعات تقترب بهم إلى حد ما مما كان عليه الفلاسفة السابق ذكرهم، فإذا بدأنا مع جمال الدين الأفغاني فإننا نجد أنه قد أدلى بآراء جديرة بأن يُشار إليها في هذا الموضوع، ففي معرض حديثه عن ضرورة النبوة للجنس البشري يصرح بشيء من ذلك، فبعد أن ذكر أن من عناية الله بعباده أن أمدهم بما فيه إصلاح أبدانهم وبقاء نوعهم، وأن من لوازم جوده وفضله أن يمدّهم بما يكون سبباً في تربية عقولهم وتزكية نفوسهم، بأن يرسل إليهم رسولاً يكون سبباً لتربية عقولهم وتزكية نفوسهم. ثم يتحدث عن صفات هذا الرسول فيقول: «وذلك بأن يعث فيهم منهم ذا نفس قدسية مطهرة عن جميع شوائب الغفلة، منكشفة لها الأسرار والحقائق على وفق الحكمة بأصل الفطرة، لا تحتاج فيما تقصده إلى الفكر والنظر، وحيه من نفسه، زكي الأخلاق رفيع الهمة، وقد بث فيه شوق خلقي ونور جبلي لتربية من أرسل إليهم. فهذا الشخص المتصف بهذه الصفات هو النبي»^(٢).

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦، ص ٥١ - ٥٢.

(٢) جمال الدين الأفغاني: رسالة الواردات في أسرار التجليات، ٧٣ - ٧٤.

وفي سنة ١٨٧٠ وأثناء مقام الشيخ الأفغاني في القسطنطينية دعي لإلقاء محاضرة في أحد المراكز الثقافية (دار الفنون)، فتحدث عن فائدة الفنون ودورها في المجتمع، وشبه المجتمع بجسم متصل الأعضاء لكل عضو وظيفة خاصة، ثم انتقل إلى أنه لا حياة للجسم بدون الروح، وروح المجتمع هي النبوة أو الحكمة، وبين أن كل ما بين النبوة والحكمة من الاختلاف أن الأولى منحة إلهية في حين أن الحكمة تنال بالبحث^(١). وقد أثار هذا الرأي الذي أدلى به الأفغاني الكثير من الشكوك والشبه حوله، واتهم بأنه يقول: إن النبوة فنّ وأن النبي صانع^(٢). وقد ترتب على ذلك مفارقة الأفغاني لاستانبول سنة ١٨٧١^(٣).

وأهم ما يلاحظ على النص السابق ذكره أن الأفغاني لم يوضح حقيقة الوحي، وأنه ذكر أن المعرفة الحاصلة للنبي حاصلة بأصل الفطرة، مما يشعر أن الوحي من نفس النبي. ويشير الدكتور مذكور إلى وجود تشابه كبير بين الأفغاني والفارابي، فالنبي والفيلسوف يقربان إلى درجة كبيرة عند هذين الفيلسوفين، غير أن الأفغاني نص على التفريق بينهما من ناحية الكسب، بينما لم يوضح

(١) انظر: إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ١ / ١١٤.

(٢) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ١ / ١١٤. ومصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم ٤ / ١٥٢. وقد حاولتُ جاهداً الاطلاع على نص هذه المحاضرة التي أشار إليها الدكتور إبراهيم مذكور والشيخ مصطفى صبري (رحمهما الله) ولكن لم يتيسر لي ذلك، ويبدو أن الخطاب كان شفاهياً.

(٣) ويُذكر أن السبب الحقيقي لمفارقة الأفغاني لاستانبول هو وشاية أدلى بها الشيخ مصطفى صبري بين يدي الخليفة العثماني عندما نزع الأفغاني الخلعة التي ألبسها إياه الخليفة.

الفارابي ذلك^(١).

وعلى كل حال فإن هذا التفريق الذي ذكره الأفغاني بين النبوة والحكمة من جهة أن الأولى من قبيل الاكتساب والثانية من قبيل المنحة الإلهية يوضح أن النبوة إنما هي استقبال وتلق لحقيقة خارجية، ويحمل كلامه الموهم لخلاف هذا على أنه محاولة لتفريب فهم النبوة وحسب، لا على أنه يقول بالنبوة الإشراقية.

وإذا انتقلنا إلى الشيخ محمد عبده تلميذ الأفغاني نجد أن الأثر الفلسفي لا يقل وضوحاً عنده من شيخه، فقد قرأ ابن سينا وساهم في إحياء الدراسات الفلسفية فنشر «البصائر النصيرية»، وقد تناول الشيخ موضوع النبوة في أكثر كتبه ومدونات، ولعل أجلى ما يطالعنا في هذا المقام محاولته تقرب معنى النبوة والأسباب الداعية لها، وحاجة المجتمع لها؛ إذ يقول: «رغم القدرة الهائلة التي وهبها الله للإنسان لمعرفة أسرار الكون واستجلاء غوامضه، يظل هناك جزء يستعصي على عقله، لا يستطيع أن يدرك له سبباً، ولا أن يعرف له منشأً بغير إرشاد وتعليم، ومن هنا فقد جاد الله سبحانه على الجنس البشري ما يميزه عن غيره، بأن أكمل الواهب الجواد لجملته ما اقتضت حكمته في تخصيص نوعه بما يميزه عن غيره؛ فكما جاد على كل شخص بالعقل المصرف للحواس لينظر في طلب اللقمة وستر العورة والتوقي من الحر والبرد، جاد على الجملة بما هو أمسّ بالحاجة في البقاء وأثر في الوقاية من غوائل الشقاء وأحفظ لنظام الاجتماع والاستكانة، فأقام له من بين أفراد مرشدين هادين، وميَّزهم بخصائص في أنفسهم لا يشركهم فيها سواهم، وأيد ذلك زيادة الإقناع بآيات باهرات»^(٢).

(١) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ١ / ١١٥.

(٢) الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، مطابع دار الكتاب العربي ١٩٦٦م. ٥٥ - ٥٦.

والصفات التي ميّز الله بها رسله هي تلك الصفات التي أشار إليها العلماء السابقون عند استقراءهم لحال الأنبياء وما انطوت عليه سيرتهم، وهي: الصدق والأمانة والفظانة، وذلك حتى يكون النبي مؤهلاً لتلقي الوحي من قبل الله سبحانه وتعالى وتبليغه للناس بعد ذلك، وتقوم الحجة به عليهم.

يقول الشيخ محمد عبده: «إن من حكمة الصانع الحكيم أن يجعل من مراتب الأنفس البشرية مرتبة يعدّها لها بمحض فضله بعض من يصطفيه من خلقه، وهو أعلم حيث يجعل رسالته، يميزهم بالفطرة السليمة، ويبلغ بأرواحهم من الكمال ما يليقون معه للاستشراق بأنوار علمه والأمانة على مكنون سره، مما لو انكشف لغيرهم انكشافه لهم لفاضت له نفسه أو ذهبت بعقله جلالته وعظمته، فيشرفون على الغيب يأذنه، ويعلمون ما سيكون من شأن الناس فيه»^(١).

فالأنبياء كما يصفهم الشيخ محمد عبده يتميزون بخصائص في أنفسهم لا يشاركهم فيها أحد من البشر، وهذا الكلام يحمل دلالة - إلى حد ما - على كون النبوة عائدة إلى خصائص يتسم بها شخص النبي هيأته لتلقي الوحي من لدن خالقه. وإذا تساءلنا ما هذه الخصائص التي خصّ الله بها الأنبياء عليهم السلام فتميزوا عن جملة خلقه؟ نرى الشيخ محمد عبده يرد ذلك إلى التفاوت في درجات العقول والتفاوت في الفطر التي هي محض وهب من الله سبحانه وتعالى، وبها يتمكن الإنسان من الاتصال بالملا الأعلى وتلقي المعرفة عن الله سبحانه وتعالى.

يقول الشيخ محمد عبده: «إنّ مما شهدت به البديهة أن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضاً، وإن الأدنى منها لا يدرك ما عليه الأعلى إلا على وجه

من الإجمال، وإن ذلك ليس لتفاوت المراتب في التعليم فقط، بل لا بد معه من التفاوت في الفطر التي لا مدخل فيها لاختيار الإنسان وكسبه... وإن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به لأن تتصل بالأفق الأعلى وتنتهي من الإنسانية إلى الذروة العليا، وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعضا الدليل والبرهان، وتتلقى عن العليم الحكيم ما يعلو وضوحاً على ما يتلقاه أحدنا عن أساتذة التعاليم، ثم تصدر عن ذلك العلم إلى تعليم ما علمت ودعوة الناس إلى ما حملت على إبلاغه إليهم^(١).

إذن فلأنبياء مراتبهم الخاصة، وهم بالنسبة لعالمنا والعالم الغيبي - كما يرى الشيخ محمد عبده - كأنهم «نهاية الشاهد وبداية الغائب، فهم في الدنيا كأنهم ليسوا من أهلها، وهم وفد الآخرة في لباس من ليس من سكانها»^(٢).

والملاحظ على ما سبق ذكره من آراء للشيخ محمد عبده من آراء أنه يولي ما يتمتع به شخص الرسول من صفات خلقية وخلقية أهمية كبيرة، ولكن ذلك لا يقتضي - كما فهم العديد من الكتاب - أنه يقول بالوحي الذاتي أو الإشراقي. وسوف نأتي على ذكر النصوص التي أدلى بها الشيخ ونحللها لنرى ما تنص عليه، وما فهم منها خطأ.

ولعل رأي الشيخ محمد عبده يزداد وضوحاً إذا استعرضنا تعريفه للنبي والرسول، كما ورد في تعليقاته على شرح جلال الدين للعقائد العضدية إذ يقول: «قد يُعرّف النبي بإنسان فطر على الحق علماً وعملاً، أي: بحيث لا يعلم

(١) رسالة التوحيد: ص ٥٧ - ٥٨.

(٢) السابق ص ٤٩.

إلا حقاً ولا يعمل إلا حقاً على مقتضى الحكمة، وذلك يكون بالفطرة، أي: لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر، ولكن التعليم الإلهي، فإن فطر أيضاً على دعوة بني نوعه إلى ما جبل عليه، فهو رسول أيضاً، وإلا فهو نبي فقط»^(١).

وهو يعرف الوحي ويبين أنه «عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله، بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت، ويفرق بينه وبين الإلهام: أن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجودان الجوع والعطش والحزن والسرور»^(٢).

ومن الملاحظ أن هذا التعريف الأخير للشيخ يعتبر الوحي نوعاً أرقى من الإلهام، فالنبي يكون على يقين تام أن ما يجده في نفسه من قبَلِ الله ﷻ، في حين أن غير النبي لا يكون على يقين من ذلك، وهذا الوحي تعليم إلهي بواسطة من ملك ونحوه أو من غير واسطة، وذلك موافق لما عليه جمهور المسلمين من أن الوحي ليس أمراً ذاتياً داخلياً؛ بل هو استقبال وتلق لحقيقة خارجية لا علاقة لها بالنفس وداخل الذات^(٣).

(١) التعليقات على شرح جلال الدين الدواني للعقائد العضدية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م إعداد وتقديم، سيد هادي خسرو، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد: ٩٥ - ٩٦.

(٣) ذهب جمهور الأمة على أن العصمة للرسول (صلوات الله وسلامه عليهم) إنما تكون فيما يتصل بتبليغ الوحي فقط، وتعريف الشيخ محمد عبده لا ينص على هذا التفريق، فليس من ضرورة اتصاف الأنبياء بالنبوة بعصمتهم فيما يتعلق ببعض اجتهاداتهم التي جاء الوحي مبيناً أنها لم توافق مراد الله سبحانه وتعالى، فمن الممكن أن يأتي اجتهاد النبي في تصريف بعض الأمور التي تدخل في باب الاجتهاد المأذون به على خلاف ما أقره =

وقد تصدى الشيخ مصطفى صبري لمناقشة التعريف السابق بشدة في إطار تأكيده أن حقيقة النبوة اختيار إلهي لا مجرد استعداد، وتنزيل سماوي لا حكمة فطرية، فيقرر أن هذا التعريف ليس فيه شيء من الخصائص الأساسية للنبوة والرسالة، فلا وحي ولا ملك مرسل ولا كتاب منزل ولا معجزة، ويتساءل: من

= الوحي فيها، ويؤكد هذا ما ورد من الآيات والأحاديث الشريفة، وواضح لمن تتبع في سيرة النبي ﷺ الفرق بين ما يصدر عن النبي بوصفه نبياً ومبلغاً لوحى عن ربه، والتصرفات البشرية العادية.

غير أن طائفة من العلماء ذهبت إلى أن النبي لا يخطئ، واستدل هؤلاء بأدلة منها: ١ - أن الخطأ غير لائق بجلالة قدره ومنصبه. ٢ - أن اجتهاده لتشريع الأحكام كإبلاغها فكما أنه لا يجوز الخطأ في الإبلاغ لا يجوز أيضاً في الاجتهاد. ٣ - أن مجموع الأمة معصومة عن الخطأ في الاجتهاد، فكان النبي صلى الله عليه وسلم أولى بذلك. ٤ - أنا مأمورون باتباعه؛ فلو جاز عليه الخطأ لكننا مأمورين بالخطأ.

وذهب فريق ثان إلى القول بأنه من الممكن أن يكون اجتهاده خلاف الأولى، واستدلوا لرأيهم بأدلة منها: قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَحِدٌ﴾ [الكهف: ١١٠]. وقول الرسول محمد ﷺ: «إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع...» الحديث [البخاري: كتاب الحيل، باب إذا غضب جارية فزعم أنها ماتت، رقم الحديث: ٦٤٥٢]. انظر: شرح المواقف ج: ٣ / ٤٢٣ - ٤٤٥، وابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٢ / ٣٩٦ - ٣٩٨. وعبد الرحمن حبنكة: العقيدة الإسلامية ص ٣٣٤ والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: مباحث الكتاب والسنة، ص ٤٩ - ٥٠. وناثر علي حلاق: الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي، رسالة ماجستير دار العلوم ٢٠٠١م ص ١٣٨ - ١٤٤.

أين يعرف الناس كونه لا يعلم إلا حقاً ولا يعمل إلا حقاً؟ بل من أين يعرف ذلك؟ وكيف يصدق بنو نوعه إذا دعاهم؟ وما ذكره الشيخ محمد عبده من أن النبوة تعليم إلهي، من الممكن حمله على الفطرة أيضاً، ثم إنه لا سبيل إلى معرفة أنه وحي إلهي إن لم يكن له مصدر إلا نفسه^(١).

ولعل في تصريح الشيخ محمد عبده بأن الوحي تعليم إلهي للنبي، يخفف من حدة النقد الذي وجهه الشيخ صبري له^(٢)، ويمكن أن يعرف أنه تعليم إلهي من خلال قرائن أخرى تؤكد ذلك، كما أن محمد عبده لم ينف الملك ولا المعجزة^(٣).

وكذلك نلمح أثر الشيخ محمد عبده على تلميذه رشيد رضا، فالشيخ رشيد يصرح أن النبوة تتأتى عن الاستعداد الفطري بوصفه سبباً لها، غير أنه صرح أن هذا الاستعداد وهبي وليس كسبياً «إن استعداد محمد ﷺ للنبوة لم يكن فيه شيء من كسبه، بعلم ولا عمل لساني ولا نفسي، ولم يرو عنه أنه كان يروجها، أما اختلاؤه وتعبده في الغار عام الوحي فلا شك أنه عمل كسبي مقوٌ لذلك الاستعداد الفطري، ولكنه لم يكن يقصد به الاستعداد للنبوة»^(٤).

غير أن هناك قولاً للشيخ محمد عبده يشير إلى أن لنفوس الأنبياء إشراقاً على الملائكة فيقول أيضاً: «أما وجود بعض الأرواح العالية وظهورها لأهل تلك

(١) انظر: مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم، ٤٠ / ٤ - ٤١.

(٢) انظر: توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٥م هامش ص ٢٧.

(٣) انظر: الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد: ٥٥ - ٥٦.

(٤) محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ١١ / ١٩٢ - ١٩٣.

المرتبة السامية فمما لا استحالة فيه بعد ما عرفنا من أنفسنا، وأرشدنا إليه العلم قديمه وحديثه من اشتغال الوجود على ما هو أطف من المادة وإن غيب عنا، فأبي مانع من أن يكون بعض هذا الوجود اللطيف مشرقاً لشيء من العلم الإلهي وأن يكون لنفوس الأنبياء إشراق عليه؟^(١).

هذا ويرى الشيخ محمد عبده أنّ ما يحكى عن بعض الأولياء من الكشف يقارب إلى حدّ ما حال الأنبياء، ويعلل إمكانية تحصيل العلوم عن هذا الطريق بأنها نوع من البحث في تناول همم النفوس البشرية وعلاقتها بالكون الكبير، وارتقاء النفوس في مقامات الكمال من العناية الإلهية، فحالهم هذه تقارب حال الأنبياء في النوع أو الجنس؛ إذ لهم مشاركة في بعض أحوالهم على شيء من عالم الغيب، ولهم مشاهد صحيحة في عالم المثال لا تنكر عليهم لتحقيق حقائقها في الواقع، فهم لذلك لا يستبعدون شيئاً مما يحدث به عن الأنبياء (صلوات الله عليهم)^(٢).

ويؤكد الفكرة ذاتها الدكتور محمد المبارك؛ إذ يقول في مقارنة يعقدها بين نبغاء العالم الروحي ونبغاء العالم المادي: «إذا كان للعالم المادي رواده ونبغاؤه من المكتشفين والمخترعين ومن الفيزيائيين والرياضيين، فلماذا لا يكون للعالم الروحي رواده كذلك؟ فإذا كان اكتشاف العالم المادي أمراً لا يستطيعه كل إنسان، بل لا بد له من مواهب خاصة ونبوغ عقلي يؤهل صاحبه ليكون من رواد هذا العالم المادي، فذلك في أفق العالم الروحي أولى لكونه أخفى وأدق، ولأن ما يقتضيه من المواهب والنبوغ أندر في البشر وأقل، ولذلك كان

(١) الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٥٩.

(٢) انظر: الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٦١، ١٠٦.

لابد للبشر من موجهين ومرشدين ورواد مكتشفين في آفاق الحياة الروحية والعالم الغيبي»^(١).

فهذه النصوص ونحوها قيلت في مساق بيان إمكان وجود الملائكة ونزولهم بالوحي عقلاً، والاستفادة في ذلك من التجارب الروحية ولم يكن الهدف من وراء ذلك شيء آخر.

وإذا كان الشيخ محمد عبده أجمل الخصائص التي خصّ الله بها أنبياءه ورسله فأهلتهم لتلقي الوحي منه سبحانه وتعالى، فإن الشيخ طنطاوي جوهرى (١٢٧٨ - ١٣٥٨ هـ / ١٨٧٠ - ١٩٤٠ م)^(٢) صرح بها، فإذا هي من قبيل قوة المخيلة والقوة العاقلة كما نص من قبلُ الفلاسفة الأقدمون الفارابي وابن سينا، غير أنه بين أيضاً أن هذه الصفات ليست هي مصدر للوحي ولكنها تهيمُ النبي لاستقبال الوحي، فهو يقول: «إن الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) فيهم استعداد تام للدين والدنيا وسياسة الدارين، فيقودون الخلق لمعاشهم ومعادهم ودنياهم وآخرتهم ونمو أجسادهم وقوة أرواحهم، فإنهم يتلقون الوحي عن مبدع الكون لما أفاض عليهم من الاستعداد، وقد قويت فيهم قوة المخيلة والعاقلة، وهم أذكى أعفأ شجعان ذاكرون لما علموه، نبهاء أمناء فطناء رحماء بالخلق، قويو البنية ليس فيهم في أجسامهم ما ينفر طبعاً، صادقون يبلغون ما أمروا به للخلق، قائمون

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام العقيدة والعبادة ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٢) هو طنطاوي بن جوهرى: باحث مصري جاور بالأزهر، ومنه انتقل إلى مدرسة دار العلوم، ثم أصبح أستاذاً للتفسير بدار العلوم، وانتدب لإلقاء محاضرات في الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية، ساعده على تطوير أفكاره دراسته للغة الإنجليزية حتى لا يكون بعيداً عن مجرى الفكر الأوربي المعاصر من أشهر مؤلفاته «تفسير الجواهر» انظر: الأعلام: ٣ / ٢٣٠.

بسياستهم في الدين والدنيا»^(١).

ولعل الاعتقاد أهمية تلك الخصائص هو الذي دفع الأستاذ محمد فريد وجدي إلى تعريف النبوة على أنها مرتبة روحية؛ إذ يقول: «مرتبة روحية يستأهل بها صاحبها أن يتلقى العلم عن الله بدون وساطة العقل والحواس، وهي على ضروب شتى، إما إلقاء في الروح، أو بتوسط ملك يتمثل في صورة بشرية، أو في أثناء النوم على حالة رؤيا، أو غير ذلك من الحالات الروحية التي لا يدركها غير نبي، ويسمى هذا الأسلوب التعليمي المخالف للسنن العادية وحيًا. وهذه النبوة قد تكون قاصرة على صاحبها، ويسمى نبيًا، وقد تكون مقترنة بتكليف جماعة من الناس، فيسمى هذا التكليف رسالة، ويدعى صاحبها رسولاً»^(٢).

أما المراغي فقد كان له رأي يوافق تمام الموافقة روح المدرسة التي ينتسب إليها والتي تولي للاستعداد لتلقي النبوة أهمية كبيرة، ويصرح بأن النبوة محض فضل إلهي، إذ يقول: «النبوة هبة الله، لا تنال بالكسب، ولكن حكمة وعلم قاضيان بأن لا تمنح إلا للمستعد لها والقادر على حملها، والله أعلم حيث يجعل رسالته»^(٣).

ثالثاً - موقف الإمام الغزالي وفريد وجدي من بعده:

هذا وقد وافق الغزالي الفلاسفة فيما ذهبوا إليه بشأن خواص النبوة، ولكنه

(١) طنطاوي جوهرى، نظام العالم والأمم: مطبعة مدرسة والثدة عباس الأول، سنة ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م. ١٤٦/٢.

(٢) محمد فريد وجدي: السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة، جمع ومراجعة وتقديم د. محمد رجب بيومي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى ١٩٩٩ ص ٤٥.

(٣) محمد مصطفى المراغي، مقدمته لحياة محمد، لمحمد حسين هيكل، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠١.

أخذ عليهم إنكار باقي المعجزات كقلب العصا ثعباناً، ورد المعجزات التي أثبتوها إلى تلك الخصائص التي يتميز بها النبي كقوة المخيلة، فهو يقول: «للنبوة خواص ثلاث: إحداها: تابعة لقوة التخيل والعقل العملي، والثانية: تابعة لقوة العقل النظري، والثالثة: تابعة لقوة النفس»^(١). ويقول بعد أن ذكر مذهبهم في خصائص النبي وإثبات المعجزات: «هذا لا ننكره، ولكننا ثبت معجزات غيرها يستثنونها، فهذا مذهبهم في المعجزات، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه، وإن ذلك مما يكون للأنبياء، وإنما ننكر اقتصارهم عليه، ومنعهم قلب العصا ثعباناً، وإحياء الموتى، وغيره. فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات، ولأمر آخر وهو نصره ما أطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء»^(٢).

ورغم موافقة الغزالي للفلاسفة في قولهم بخصائص النبي فإنه يصرح بما لا يدع مجالاً للشك أن النبوة وهبية وليست كسبية، ويفرق بين النبوة التي هي محض فضل واصطفاء من الله تعالى، وما يكون من النبي بعد اختيار الله تعالى له واصطفائه، حيث يكون له دور الاكتساب، ولكنه يكتسب الأفعال التي تتناسب مع صفته بوصفه نبياً، فهو يقول في معارج القدس:

«اعلم أن الرسالة أثرة علوية وخطوة ربانية وعطية إلهية، لا تكتسب بجهد ولا تنال بكسب ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ [الشورى: ٥٢]، لكن الجهد والكسب في إعداد النفس لقبول آثار الوحي بالعبادات المشفوعة بالفكر والمعاملات الخالصة عن الرؤيا والسمعة من لوازمها. . . النبوة لنوع الأنبياء ليست مكتسبة

(١) الغزالي: معارج القدس ص ١٣٥.

(٢) تهافت الفلاسفة: ص ١٣١.

لأشخاص النوع، وأن العمل بموجب النبوة ليس يخلو عن اكتساب واختيار لإعداد واستعداد فيوحي إليه: ﴿طه﴾ ﴿١﴾ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴿طه: ١ - ٢﴾، حين تورمت قدماه من العبادة حتى قال (عليه السلام): «أفلا أكون عبداً شكوراً»^(١)، وكان يتحنث بحراء قبل الوحي وحبب إليه الخلوة»^(٢). ولم يكتف الغزالي بهذا الكلام النظري حول حقيقة النبوة، بل إنه دعا إلى تجربة عملية تقرب معنى النبوة إلى العقل البشري، وهي التجربة الصوفية، حتى قال: «من لم يرزق شيئاً منه (أي: التصوف) بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم، وكرامات الأولياء على التحقيق هي بدايات الأنبياء»^(٣).

ويرى الغزالي أن النبوة لا تدرك بالعقل وكذلك المعجزات والكرامات؛ لأن طلب اليقين بالنبوة والمعجزة لا يكون بحس ولا بعقل، ويوضح ذلك بقوله: «فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عيناً يبصر بها أنواعاً من المعقولات والحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عيناً لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل، والشك في النبوة إما أن يقع في إمكانها، أو في وجودها ووقوعها، أو في حصولها لشخص معين، ودليل إمكانها وجودها، ودليل وجودها وجود معارف في العالم لا يتصور أن

(١) صحيح البخاري: كتاب الجمعة، باب قيام النبي حتى ترم قدماه، رقم: ١٠٦٢. وصحيح مسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب إكثار الأعمال والاجتهاد بالعبادة، رقم: ٥٠٤٤.

(٢) الغزالي: معارج القدس: ص ١٣٠ - ١٣١. وردت هذه المعاني في حديث بدء الوحي: انظر: صحيح البخاري كتاب الإيمان باب: أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة. رقم: ٦٥٨١.

(٣) الغزالي: المنتقى من الضلال، الأنجلو المصرية الطبعة الثالثة ١٩٦٢م ص ١٧٩.

تنال بالعقل»^(١).

وقد كان رد الفعل من العلماء عنيفاً على الغزالي حتى قال المازري (ت: ٥٣٦هـ)^(٢) وغيره ما معناه: إن كلامه (أي: كلام الغزالي) يؤثر في الإيمان بالنبوة فينقص قدرها أو نحو هذا^(٣).

وقد أدرك ابن تيمية صلة كلام الغزالي بكلام الفلاسفة حيث ذكر أن ما ذكره الغزالي من أن النبوة انفتاح قوة أخرى فوق العقل، فقال: «وإنما يشبه هذا أصول الفلاسفة الذين يزعمون أن الفيض دائم من العقل الفعال وإنما يحصل في القلوب بسبب استعداد الأشخاص، فأبي عبد كان استعداده أتم كان الفيض عليه أتم، من غير أن يكون من الملاء الأعلى سبب يخص شخصاً دون شخص بالخطاب والتكليم، وليس هذا مذهب المسلمين بل ولا اليهود ولا النصارى، بل هؤلاء كلهم إلا من ألد منهم متفقون على أن الله سبحانه خصص موسى بالتكليم دون هارون وغيره، وإنه يخص بالنبوة من يشاء من عباده لا أنه بمجرد استعداده يفيض عليه العلوم من غير تخصيص إلهي، ليس للنبي في نفسه صفة اقتضت تخصيصه بالنبوة، ومعلوم أن

(١) السابق نفسه: ص ١٨١.

(٢) أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر المازري نسبة إلى جزيرة مازر بجزيرة صقلية، وهو أحد الأعلام المشار إليهم في الفقه المالكي والحديث والكلام، من أشهر مصنفاته كتاب المعلم بفوائد شرح مسلم، وكتاب إيضاح المحصول في الأصول، وشرح البرهان لأبي المعالي الجويني، كما أنه ألف كتاباً في الرد على إحياء علوم الدين للغزالي ت: ٥٣٦هـ. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٢٠ / ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧. وابن خلكان: وفيات الأعيان: ٤ / ٢٨٥.

(٣) انظر: ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية: مكتبة الرشد، الرياض تحقيق إبراهيم سعيداي، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، ص ١٥٩.

الإنباء والإرسال من باب كلام الله تعالى، وكذلك الأمر والنهي هو من باب كلام الله تعالى، والأمر متعلق بالفعل والإرسال والإنباء»^(١).

وإذا كنا نقف مع ابن تيمية في معارضته لرأي الفلاسفة القائلين بأن النبوة انفتاح قوة أخرى فوق العقل، وأن الفيض دائم من العقل الفعال، وقد وقع الغزالي في شيء من ذلك - إلا أننا نؤكد مخالفة الغزالي للفلاسفة عندما أعلن صراحة: أن النبوة فضل من الله تعالى ولا تنال بالاكْتساب، وبذلك يكون قد وقف بين القولين، فلا هو مماثل لرأي الفلاسفة، ولا هو مماثل لرأي الجمهور الذي عبر عنه المازري وابن تيمية.

وما وقع فيه الغزالي في الماضي عاد إلينا في صورة أخرى لدى فريد وجدي، فقد تطرق وجدي في أبحاثه الروحية إلى الحديث عن الرياضة النفسية وما يترتب عليها من وصول إلى معارف بعيدة عن مجال الحس، وهنا يمكن أن يتطرق إلى الذهن أن هذا يساعد على القول بأن النبوة مكتسبة، بحكم أن صاحبها عن طريقها يصل إلى معارف بعيدة عن مجال الحس، فتشترك النبوة مع طرق الرياضة حيثئذ في النتيجة؛ إذ يصبح كلاهما من ضرب واحد.

ولكن وجدي حسم الأمر عندما بين أن النبوة اصطفاء وليست اكتساباً، فهو يتخذ من الفوارق الموجودة بين النواحي الإدراكية والحسية والروحية دليلاً على هبة النبوة، فنراه يتدرج في عرض هذه الفوارق ليثبت تفاوتاً يبني عليه دليلاً، فنجده يقارن بين الحيوانات من أبسط خلية إلى أعلى درجاتها من حيث تفاوت الحس والشعور، ثم يقارن بين الحيوانات والإنسان مبيناً الفوارق بينهما، ثم يقارن بين

(١) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص ١٦٠.

البشر فيما بينهم جسدياً وروحياً مبيناً درجات التفاوت بينهم؛ ليصل إلى أن الإنسان له درجة من الاستعداد إذا وجهها وصل إلى ثمرتها المقدره بقدرها التي لا يستطيع أن يتعداها، وذلك على حسب ما منحه الله تعالى، عن طريق الرياضة النفسية. أما الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) فيهبهم الله استعدادات خاصة يشرفون بها على ما منحهم الله تعالى، هذه الاستعدادات الخاصة بالأنبياء لا دخل للنفس البشرية فيها، ولا استطاعة لها على ذلك^(١).

فالعالم الذي وراء المادة - وهو العالم الأرقى والذي ينقاد له العالم المادي حسب رأي وجددي - لا نصيب لنا من التمتع بالشعور به، إلا على قدر ما منحنا الخالق من نقاء جوهرنا وصفائه، وكما أن قصير النظر وكليل الأعصاب لا يستطيع أن يغير في خلقه، فيهب بصره وأعصابه قوة فوق قوتها لزيادة متعه بالعالم المادي، فكذلك ليس بمقدورنا أن نزيد في استعدادنا الفطري، فنذهب بأرواحنا أبعد مما خلقت مستعدة له^(٢).

يقول وجددي: «فالأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) أفراد من النوع الإنساني يهبهم الله استعداداً خاصاً للسبح في عالم ما وراء المادة، يشرفون به على ما تنقطع دونه أنفاس أكبر العزائم، وتحسر أمامه عين أعظم البصائر، وليس أمر هذا الاختصاص بعجيب، فإن أمام أعيننا رجالاً متعهم الله بقوة عضلية لا يكاد يتصورها إلا من يراهم، فإن كان لا يمكن التردد في أن هذه القوة الهائلة موهبة خاصة لا استطاع كسبها بوجه من الوجوه، فإنه لا غرابة في أمر النبوة، وهي قوة روحانية من المواهب الخصوصية التي يمتع الله بها أفراداً من النوع

(١) الإسلام في عصر العلم، ٢ / ٦٥ - ٦٦.

(٢) انظر: الإسلام في عصر العلم، ٢ / ٢٢٠ - ٢٢٢.

الإنساني؛ ليهدهم إلى أقصد المناهج وليحملوا إليهم أنوار الحقائق وأسرار الشرائع، ولا ندري كيف غفل عن مثل هذه المحسوسات أولئك الذين زعموا أن النبوة مكتسبة»^(١).

وبهذا النص الواضح يكون وجدي قد برأ نفسه من القول بأن النبوة مكتسبة، وإن كان النص الأول له يوهم ذلك، ذلك أن القول بوجود (استعداد فطري) عند الأنبياء يجعل الذهن يذهب إلى القول باكتساب النبوة، وهذا خطأ، فليس هنالك مشكلة في كون النبي يتمتع بقوة روحية خاصة تؤهله لتلقي الوحي من لدن الله سبحانه وتعالى، طالما أن هذه القوة على اختلاف أشكالها محض هبة من الله سبحانه وتعالى لم يحصلها النبي بجهد، وطالما تم الإقرار بعد ذلك بأن الوحي خارج عن ذات النبي، وأنه اختيار من الله تعالى وحده، وليس عبارة عن مجرد تأمل ذاتي في نفس النبي، فقد ورد شيء من هذا في بعض الآثار، ومن ذلك ما جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه...»^(٢).

فالمشكلة إذن في القول بالاستعداد الفطري والوقوف عند حدود هذا القول، وعدم التعرض لحقيقة ظاهرة الوحي، فتكون النبوة مجرد ذلك الاستعداد الفطري، وفلسفة النبوة على هذا النحو تؤدي إلى الاعتقاد بأن النبوة تنشأ عن هذه الخصائص كما تنتج العلة عن المعلول، بينما هي اختيار واصطفاء محض من قبل الله سبحانه

(١) الإسلام في عصر العلم: ٦٦/٢ - ٦٧.

(٢) مسند أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبدالله ابن مسعود، رقم: ٣٤١٨.

وتعالى لشخص خصه الله بالرسالة، كما ذهب إلى ذلك جمهور المسلمين. كما يمكن الاعتراض على هذا المنحى في تفسير النبوة والوحي بأنه يتعارض مع كثير من النصوص، في أنه يصور النبوة وكأنها حالة نفسية داخلية، ويتعارض مع كثير من النصوص الثابتة التي سبق ذكرها.

أساس الخلاف في المسألة:

إن مبنى الخلاف بين الجمهور والفلاسفة راجع إلى اختلافهم في معنى النبوة، فهي تعني عند الجمهور: اختصاص عبد بسماع وحي من الله تعالى سواء أمر بتبليغه أم لا، والرسالة تعني الأمر بالتبليغ، فالنبوة تستند بكليتها إلى ظاهرة الوحي، فهو الأساس الذي تقوم عليه، ومصدر لجميع ما يأتي به الأنبياء والرسول في أمور العقيدة وأحكام التشريع وغير ذلك، وهو الفيصل الوحيد بين الإنسان الذي يشرع بنفسه، والإنسان الذي يبلغ شرعاً عن ربه دون أن يزيد أو ينقص من نفسه شيئاً، وتحصيل معارف وعلوم بغير الأسباب التي اعتادها عامة البشر^(١). في حين رأى بعض الفلاسفة أن النبوة: صفاء وتجل للنفس يحدث لها من الرياضات بالتخلي عن الأمور الذميمة والتخلق بالأخلاق الحميدة. وطبيعي لمن يفكر بالنبوة على هذا النحو أن تكون النبوة لديه غاية يتوصل إليها بالسعي والكسب، كما توصل السحرة إلى السحر بالسعي والكسب، وهؤلاء الناس

(١) انظر: الدكتور نشأت عبد الجواد محمد ناصيف: المنهج الجديد في شرح جوهرة التوحيد، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى ١٩٩٧. ص ١٧٢. والشيخ طاهر الجزائري، الجواهر الكلامية، دار ابن حزم بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٨، ص ٤١. وحسين الجسر: الحصون الحميدية، ص ١٣٩. والدكتور البوطي: كبرى اليقينيات الكونية ص ٢٣٧. والدكتور مصطفى الخن والدكتور محي الدين مستو: العقيدة الإسلامية. ٢٦٢.

لا يفهمون النبوة إلا على أنها جهد بذله الرسول وسعى إليه^(١).

ومن هنا فقد حرص الجمهور على التأكيد على معنى الوحي، وإثبات أنه خارج عن إرادة النبي وقدرته، فالنبوة لا تهبط على قلب أصحابها في محارِب الخلوة والإشراق الروحي، كما أنه لا نسب بينها وبين ضروب الرياضة الروحية أو غيرها، وليس هناك برهان على هذا الادعاء فالنبوة تستند أساساً إلى الوحي، والوحي في حقيقة أمره ما هو إلا تلق لحقيقة خارجية لا علاقة لها بالنفس والجهد الشخصي، وبذلك يتضح أن النبوة ليست إلا وحياً من الله لمن شاء من عباده، لا تأتي إلا بمحض اصطفاء من الله سبحانه وتعالى^(٢).

الآثار التي تترتب على رأي الفلاسفة:

تمثل خطورة رأي الفلاسفة في قولهم: إن صفاء النفس يتأتى من اتباع رياضات معينة وهو ما يجعلها تتمكن من الاطلاع على المغيبات والإتيان بخوارق العادات ورؤية الملائكة بصورة محسوسة. وهذا يؤدي إلى القول بجواز وجود نبي بل أنبياء بعد رسول الله ﷺ. وهذا إن صح عنهم فإنه يتعارض مع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي جاءت تبين أن سيدنا محمد ﷺ هو آخر الأنبياء وخاتم المرسلين^(٣).

(١) انظر: الدكتور نشأت عبد الجواد محمد ناصيف: المنهج الجديد في شرح جوهرة التوحيد، ص ١٧٢.

(٢) انظر: الدكتور البوطي: كبرى اليقينيات الكونية ص ٢٣٦. وعبد الرحمن حبنكة، العقيدة الإسلامية ص ٤٥٦ - ٤٥٧ . . .

(٣) انظر: الدكتور نشأت عبد الجواد محمد ناصيف: المنهج الجديد في شرح جوهرة التوحيد، ص ١٧٢. وانظر: مصطفى صبري، موقف العلم والعقل والعالم، ص ١٥١ / ٤ - ١٥٣.

وقد رأى البعض أن رأي الفلاسفة في القول بكسب النبوة يمكن أن تترتب عليه مفسد عدة:

أولها: أن قولهم هذا مخالف لصريح النصوص الدينية الناطقة والشاهدة بأن النبوة محض اصطفاء من الله تعالى، ثم إنه لا دليل لهم على ما ذهبوا إليه من أن النبوة تنال بالكسب.

ثانياً: أن قول الفلاسفة هذا يلزم عليه فتح باب النبوة، وأنها لم تختتم بسيدنا محمد ﷺ، وقد دل القرآن على أن النبوة ختمت بسيدنا محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠].

ثالثاً: أنهم يجعلون النبوة مبنية على أمور متخيلة؛ إذ النبي عندهم أو الرسول يتخيل أشخاصاً يخاطبونه ويسمى ذلك وحياً، وكيف تبنى الشرائع على أمور متخيلة؟! وبناءً على قولهم لا يكون هناك فرق بين الرسول وبين كاتب يتخيل قصة من خياله، وبذلك يهدمون حقيقة النبوة ولا يكون للوحي عندهم فائدة تذكر^(١).

رابعاً: أنهم يرون أن كلام الله يفيض على نفس النبي، كما أنه لا فرق عندهم في الفيض بين نفس النبي وغيره من بقية النفوس إلا من جهة كونها أصفى وأكمل، وأمر الوحي وكيفية أمر غيبي ليس لنا من وسيلة للتعرف عليه إلا الخبر الصادق.

(١) شوقي إبراهيم علي عبدالله: العقيدة الإسلامية في النبوات والسمعيات ص ٤٩ - ٥٠. والدكتور نشأت عبد الجواد محمد ناصيف: المنهج الجديد في شرح جوهره التوحيد، ص ١٧٢.

المبحث الثاني

جهود المعاصرين في تقريب طبيعة النبوة

حاول بعض المفكرين خلال العصر الحديث، تقريب النبوة والتماس أدلة متناسبة مع روح العصر، ومن هنا كان اعتمادهم على المنهج التجريبي، فهو في رأيهم - أمثل طريق للإقناع في هذا العصر، ويتمثل هذا المنهج في الاعتماد على الواقع المشاهد؛ ليتخذ منه أدلة محسوسة ينطلق منها لإثبات العقائد.

وفريد وجدي واحد من أولئك الذين أعجبوا بهذا المنهج؛ ورأوا ضرورة الاعتماد عليه في دراسة الإسلام وعقائده، وقد ذكر وجدي أن المثقفين في عصره لم يعودوا يقنعون بسرد الأحداث التاريخية دون تعليل، ولا يكتفون بالتسليم بوجود النبوة دون أن يبحثوا ماهيتها؛ أهي حاجة من حاجات الروح الإنسانية، أم هي مجرد ظواهر اجتماعية ولدها الاجتماع مثل ظواهر الارتقاء في الحياة الإنسانية؟ والوحي الذي تعتمد عليه النبوة كيف يؤمن به المعاصرون دون دليل معاصر يقدمه الكاتب محسوساً ملموساً لا تتماهى فيه العقول؟! فالزمن زمن التنقيب الفاحص، ولا بد للسيرة أن تعرض في لون فكري يرضي كل متعاطش للمعرفة، ويقنع من يمتري في الحق لشكوك تقوم في نفسه^(١).

فرغم كثرة الأدلة المنطقية على النبوة وإمكان الوحي، إلا أن عقلية هذا العصر كان يصعب عليها أن تقتنع بهذه الأدلة، فإن الفلسفة المادية قد أثارت شبهات جمة على النبوات، ونفت وجود العالم الروحاني وادعت أن كل ما يقال فيه ويسند إليه هو من أوهام الأقدمين وأساطيرهم وقد تسربت هذه الفلسفة إلى

(١) محمد فريد وجدي، السيرة المحمدية، ص ١٣ - ١٤.

عقول الناس من مصادر عدة؛ لذلك وجب على من يعالج مسألة النبوة والوحي ألا يكتفي بالأدلة المنطقية، بل عليه أن يضيف إليها أدلة علمية، بشرط أن تكون مبنية على أمور يقينية قام البحث فيها على الأسلوب العلمي^(١).

ولهذا حاول بعض العلماء بيان ماهية النبوة وتقريبها من الأذهان، وتمييزها من غيرها من أسباب الظهور والارتفاع بين البشر، كالنبوغ والذكاء والعبقرية والبطولة - وإن كانت حقيقتها تختلف عن جميع هذه المظاهر في نوعيتها وعلوها عنها علواً كبيراً - فقد التمس هؤلاء العلماء بعض الأدلة التي رأوا أنها تتسم بالعلمية، وتقرب مفهوم النبوة من الأذهان حسب مسيرة العلم في ذلك الوقت، وتستند تلك الأدلة في جملتها على ثلاثة تساؤلات هي:

- ١ - هل في الوجود المحسوس ما يدل على حدوث معرفة لبعض الكائنات نفثاً في الروح، من غير طريق الحواس والعقل؟
- ٢ - هل توجد حواس إنسانية يقرها العلم نفسه تثبت وجود اتصال باطني بين النفس وعالم أرقى منها؟
- ٣ - هل يمكن أن يعترف العلم بوجود عالم روحاني فوق عالم المادة، يسوغ اعتبار النبوة أمراً ممكناً؟^(٢).

ومن الإجابات التي قدمت على هذه التساؤلات استنبط العلماء جملة من الأدلة على صحة النبوة هي: دليل الإلهام، ودليل العبقرية، والدليل الروحي، ودليل المثال الكامل. وستتناول هذه الأدلة على النحو التالي:

(١) السابق نفسه: ص ٤٥.

(٢) انظر: محمد فريد وجدي: السيرة المحمدية ص ٤٦، ومحمد المبارك، نظام الإسلام العقيدة والعبادة ص ١٠٥.

أولاً - دليل الإلهام:

ويقصد من هذا الدليل بيان أن هناك معرفة تقوم على نوع من الاتصالات الروحانية الباطنية من غير طريق العقل العادي والحواس الخمس، تلقى هذه المعرفة بالروح على نحو غير مألوف في مستقر العادة. وقد اعتمد العلماء في هذا الدليل على المشاهدات العجيبة عن الحيوانات التي تدهش العقل ويحار فيها، بحيث يقف عاجزاً أمامها مقراً بأنها تصرفات فوق متناوله، هذه التصرفات المشاهدة يقر العقل السليم أنها إلهامات إلهية. يقول محمد فريد وجدي في ذلك: «أما إلهام الحيوانات، فقد شهد المتأملون في حياة الحيوانات من لدن أقدم عهود العلم أن للحيوانات - وخاصة الحقيرة الساذجة منها - أعمالاً في تطلب أغذيتها وبناء أكتتها واحتضان بويضاتها وتربية صغارها، تقصر إدراكاتها القاصرة عن الاهتداء إليها لو تركت وشأنها»^(١).

ووجه الدلالة على النبوة في هذا الدليل - كما يرى وجدي - أن «هذه الإلهامات دليل محسوس على أن قِيم الوجود يؤتي الكائنات علماً بما يقيمها ويصلحها، من غير طريق الحواس التي لا تستطيع أن تكسبه بها، وإذا صح هذا في عالم الحيوان فهو أولى بأن يصح في عالم الإنسان، حيث اتصاله بالأفق الأعلى يكون أقوى، واستعداده للقبول منها أكبر»^(٢).

ويرد وجدي على الماديين الذين يدعون أن تلك الأعمال العجيبة التي تقوم بها الحيوانات، إنما هي عادات تعلمتها من أسلافها بعد أن اهتمت إليها تلك من خلال التجارب والخبرة، ثم يبين بعد ذلك أنه «من العبث المحض أن

(١) محمد فريد وجدي: السيرة المحمدية ص ٤٨.

(٢) السابق: ص ٤٩.

يثبت الباحث الطبيعي ما تبعته القدرة الإلهية في أحقر الحشرات، وينفيه عن النوع البشري، وهو في أشد حاجة إليه في أول عهده بالحياة الاجتماعية في أثناء تطوراته في أدوار الحياة المتعاقبة»^(١).

ثانياً - دليل العبقرية :

ويقصد من هذا الدليل بيان أن هناك وسائط للهداية والتعليم من غير وساطة العقل العادي والحواس، وبهذا الدليل يثبت وجدي بالإحصاء نماذج من المشاهدات التي توجد لدى بعض أفراد النوع الإنساني، والتي تختص بالفكر، هذه التصرفات اعترف أصحابها بأنها خارجة عن إرادتهم، ثم يوضح وجدي أن هذه المشاهدات فوق المقدرة العقلية، وقد احتار الفكر الإنساني إزاءها، وسماها العلماء بالعبقرية، فما هي العبقرية؟

يعرض لنا وجدي أقوالاً للعلماء حول معنى العبقرية، تدور كلها تقريباً على أنها: حالة خاصة ببعض الناس وهبية وليست ذاتية، بدليل ندرتها وعدم استمرارها مع الشخص نفسه، يقول وجدي: «شاهد حدوث تجريدات عقلية أو فنية في أرفع درجات السمو، ولا يمكن تقليدها، يؤكد الذين ظهرت على أيديهم أنها أتتهم عفواً بدون إطالة نظر فيها، ولا أقل محاولة منهم لإحداثها، بل لم تكن تخطر لهم على بال، وهي تظهر شذوذاً بدون تمهيد، وقد تمر أجيال دون أن يظهر في أي بقعة من الأرض عبقرى واحد، وأصحاب العبقرية في مجموع تاريخ النوع الإنساني يعدون على الأصابع، وقد اعتبرها الفلاسفة الأقدمون حالاً علوية لا شأن للعقل فيها، فقد قال أفلاطون: «العبقرية حال إلهية مولدة للإلهامات العلوية». وليس المعاصرون لنا

بأقل من الأقدمين إكباراً للعبقرية، وجنوحاً إلى نسبتها إلى الذات الإلهية، فقد قال فولتير (١٧٧٨م)، وهو الفيلسوف النقاد الكبير: «ومن شروط العبقرية أن يكون فيها ابتكار، فهذه الخاصة للابتكار هي التي تعتبر منحة إلهية»، يريد أن لا عمل للعقل فيها»^(١).

وينقل أقوالاً مشابهة عن «فكتور هوجو» و«هيجل» وغيرهما وعن دوائر المعارف الأجنبية، تدور حول كون العبقرية منحة إلهية لا دخل للعقل فيها، وكونها لا يمكن أن تعلل بالقوانين الطبيعية، فيقول: «إن مذهب العلم في العبقرية وحيرته في تعليلها وتصريحه بأنها خارقة للعادة، وأنها مما لا يعلل بالنظريات، ولا يمكن التحصل عليها بالدراسة ولا بالتفكير، وأنها تملك صاحبها وتسخره لأغراضها، كل هذا يعتبر اعترافاً بأن أرقى مظهر للإبداع الأدبي والمادي يعطاه الإنسان من غير طريق العقل ومنافذ الحواس الجثمانية، ولا يمكن الحصول عليه بالوسائل العلمية المعروفة»^(٢).

ويتنبه وجدي إلى أن هذا المسلك خطير، وأنه قد يؤتى من قبَله، فيُظن أن لا وجود للنبوة وإنما هي عبقرية مكنت صاحبها من أن يصل إلى ما وصل إليه، فيقول: «إن محمداً كان عبقرياً من طراز خاص فاق به جميع العباقرة، وهذا كسب عظيم للقائلين بنبوته؛ لأن العبقرية في العلم لا تعني ما تعنيه في عرف العامة، هي في العلم ما يلتقى في روع العبقرى من علم أو عمل بدون جهد منه، فيجيء فذاً لا سابقة له، يتخذ مثلاً لغيره ولا يمكن تقليده، فالعبقرية بهذا المعنى تقرب معنى

(١) محمد فريد وجدي: السيرة المحمدية ص ٥٠.

(٢) السابق ص ٥٢.

النبوة إلى العقل، وتسوغها في العلم»^(١).

ويقول في موضع آخر: «وأنا لا أريد أن أثبت بما أنقله أن النبوة عبقرية أو هي من نوع الحوادث التي سردناها هنا، ولكننا سقناها للتدليل على أمرين عظيمين:

أولاً: وجود الهداية والتعليم بدون واسطة العقل العادي والحواس مما تدل عليه حياة الحيوان بجملتها، والعبقرية بما أتت من الابتكارات التي لم يهد إليها عقل ولم يحم حولها منكر، على حال خارقة للعادة.

ثانيهما: وجود اتصالات روحانية باطنية تمد الإنسان بعلم، وتسعفه بهداية من غير طريق العقل العادي، ولا من منافذ الحواس الخمس، تقريباً للوحي من عقول الناس، فقد اشتد شكهم فيه إلى حد أن كذبوا بالنبوات، وهي أعظم عوامل الانتقالات الفكرية والاجتماعية للنوع الإنساني، وقد ابنتت عليها أكبر الأحداث التي غيرت مجرى الشؤون العالمية في جميع الأدوار الانقلابية، وليس مما يعقل أو يناسب كرامة النوع البشري أن تكون هذه العوامل العلوية البعيدة الأثر في حياته قد قامت على أكاذيب معتمدة أو أوهام فكرية»^(٢).

ثم يقول بعد كلامه هذا موضحاً الغاية التي سعى إليها: «أظن بأنني بما أثبتته هنا قد قربت للعقول حدوث الوحي لمن صرحوا للناس بأنهم أنبياء أو مرسلون، وحققت الحوادث صدقهم فيما دعوا إليه وحذروا منه»^(٣).

(١) محمد فريد وجدي: السيرة المحمدية ٤١، ٤٢.

(٢) السابق: ٥٤ - ٥٥.

(٣) محمد فريد وجدي: السيرة المحمدية: ٥٤ - ٥٥.

ومما يحسن التنبيه إليه أن إعطاء الأنبياء صفة العبقرية أمر وقف أمامه بعض العلماء موقف التوجس والحذر، بل تعدى ذلك إلى الرفض، يقول الشيخ محمد الغزالي: «إن الكتاب الذي ألفوا في سيرة النبي ﷺ ووصفوه بالعبقرية، يمكننا أن نقبل منهم هذا الوصف بحذر، نقبله إذا كان القصد منه كشف النقاب عن معالم العظمة الشخصية، وإلقاء أضواء على البطولة الأدبية لأولئك المصطفين الأخيار، نقبله إذا كان القصد منه الاعتراف بمبدأ الوحي الذي يصل المادة بما وراء المادة، هذا هو أساس النبوة الأول»^(١).

ويعقد الشيخ عبد الرحمن حبنكة مقارنة بين النبوات والعبقريات يبين من خلالها: أن العبقري - مهما سما في آفاق العبقرية - له سقطات خلقية تجعله غير صالح لأن يؤتسى به في كل شيء، كما أن لكل عبقري كبوات فكرية، تجعل أنظمتهم ومبادئه عرضة للاعتراض والنقد بسبب بعدها عن المصلحة العامة، إضافة إلى كونها إنما تكون في ناحية خاصة، فلا يوجد عبقري يتفوق في كل جوانب الحياة الإنسانية، أما الأنبياء فتعاليمهم معصومة عن الخطأ باعتبار أن مصدر علمهم ونُظُمهم وحي من عند فاطر السماوات والأرض^(٢).

ويرى كل من الشيخ مصطفى صبري والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: أن الغرض من ترويح صفة العبقرية والعظمة والقيادة وما شاكلها للنبي ﷺ للاستغناء عن صفات النبوة والوحي والرسالة ولتغطيتها^(٣).

(١) الشيخ محمد الغزالي: عقيدة المسلم - دار الريان للتراث - د / ط - د / ت، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

(٢) الشيخ عبد الرحمن حبنكة: العقيدة الإسلامية ص ٢٨٢.

(٣) انظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ١٧ / ٤. وكبرى اليقينيات الكونية: ص ٢٢٦.

ثالثاً - الدليل الروحي :

ذهب بعض العلماء إلى تقريب ظاهرة الوحي بما تثبته التقنية الحديثة، ويذكر الشيخ رشيد رضا أن العلماء كانوا يكتفون لإثبات الوحي وتمثل الملك بدليل الإمكان والخبر الصادق فقط، ولذلك يجب التصديق به، وهو دليل عقلي على إمكانية الوحي، أما في هذا العصر فإن العلوم الكونية لم تبق شيئاً من أخبار عالم الغيب غريباً إلا وقربته إلى العقل بل إلى الحس، فقد ظهر من المخترعات المادية ما كان محالاً في نظر العقل من قبل، في هذا العصر، فما كان يعد عند الجماهير محالاً، أصبح في نظر العقل ممكناً، فإذا كان الكيميائي يحلل الأجسام الكثيفة حتى تصير غازات لا ترى من شدة لطفها، ويكتف العنصر اللطيفة فتكون كالجامدة بطبعها، فكيف يستغرب تكثيف الملك لنفسه، أو أن يأخذ من مواد العالم المنبثة فيه هيكلًا على صورة الإنسان مثلاً وهو من الأرواح ذات القوة العظيمة^(١)؟

لقد اهتم بعض العلماء والمفكرين بمعالجة موضوع الوحي في حياة الأنبياء وبذلوا جهداً فكرياً شاقاً في تقريبه إلى العقول، وقد انزلت أقدام بعضهم أحياناً حين حاولوا تقريب مفهوم النبوة على أنها من نوع المكاشفات التي ربما ظن بعضهم أن النبي بوصوله إليها يصل إلى حقيقة النبوة وعلومها.

وعلى كل حال فإن الدليل الروحي يقوم على أن هناك جملة من المعارف والعلوم لا يستطيع العقل مطلقاً بحكم طبيعته وأدواته أن يصل إليها؛ لأنها من طبيعة مختلفة لا تتفق مع الطريقة العقلية التجريبية، وإن اعتقاد اقتصار الوجود

(١) الشيخ رشيد رضا، تفسير المنار: مجلة المنار المجلد ٢٨ / ٣٢٥ - ٣٢٦.

على الحقائق المعلومة التي أدركها الإنسان وعلى هذا النوع الحي من حقائق الوجود يدل على ضيق في التفكير وجمود فيه، وكذلك الاقتصار على نوع من أنواع التجربة وهي التجربة الحسية. يقول المبارك: «إن في الكون حوادث روحية وآفاقاً غيبية تدل عليها وقائع حدثت في جميع العصور وعند جميع الأمم، وتؤكددها وتقربها إلى الأذهان حوادث انتقال الأفكار والتنويم المغناطيسي، الذي لا يزال موقف العلم المادي منها موقف المعارض لدخولها في حظيرته»^(١).

ويذكر المبارك أن العديد من المفكرين الغربيين كالكسيس كاريل (ت: ١٩٤٤) مؤلف كتاب «الإنسان ذلك المجهول» وغيره يؤكدون وجود حوادث من طبيعة أخرى روحية وآفاق غير الآفاق التي يجول فيها العلم، ويعتقدون كذلك أن في الإنسان موهبة خاصة يدرك بها هذا النوع من الحوادث، وهذه الموهبة أو الفاعلية الروحية تتفاوت من فرد إلى فرد، وتحتاج إلى مران ودربة وتربية كسائر الملكات والمواهب ويقولون بوجود تجربة روحية كالتجربة الحسية. ويستدل هكسلي من وجود التجارب الروحية عند جميع الأمم وفي مختلف الديانات، ومن وصول أصحابها وهم من كبار المتصوفين إلى نتائج متشابهة، رغم اختلاف عقائدهم وأقوامهم وعصورهم، على صدق هذه التجارب، ولاسيما أن أصحابها في كل أمة وملة هم من الذين عرفوا بالعزوف عن المآرب الشخصية والأغراض الخاصة، وقد تخلّوا في سبيل ذلك عن كثير من الملذات والشهوات الحسية وعنوا بتنمية هذه الفعالية الروحية في أنفسهم. ويأسف كاريل في هذه المناسبة لاتجاه الحضارة الحديثة اتجهاً يضعف الفعاليات الروحية.

ويعتمد محمد المبارك على هذا الدليل اعتماداً بالغاً، ويعتبر النبوة من جنس

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام: العقيدة والعبادة ص ١٠٥ - ١٠٦.

المكاشفات التي يمكن أن يحصلها الإنسان بالمران الخاص، وأنها تتطلب مواهب خاصة ونبوغاً نادراً، فهو يقول: «إذا كان للعالم المادي رواده ونبغاؤه من المكتشفين والمخترعين ومن الفيزيائيين والرياضيين، فلماذا لا يكون للعالم الروحي رواده كذلك، بل إن رواد العالم الروحي من الأنبياء ودعاة الروح - ولا نعني بهم طبعاً جميع المتمسكين بالمظاهر الدينية أو المحترفين - هم من الصفوة المختارة من أبناء البشر، في سمو خلقهم وفي عمق أثرهم العلمي والأخلاقي في تاريخ الحضارة، وهم في عددهم أقل وأندر من نبغاء العالم المادي، فإذا كان اكتشاف العالم المادي أمراً لا يستطيعه كل إنسان، بل لابد له من مواهب خاصة ونبوغ عقلي يؤهل صاحبه ليكون من رواد هذا العالم المادي، فذلك في أفق العالم الروحي أولى لكونه أخفى وأدق، ولأن ما يقتضيه من المواهب والنبوغ أندر في البشر وأقل، ولذلك كان لابد للبشر من موجهين ومرشدين ورواد مكتشفين في آفاق الحياة الروحية والعالم الغيبي»^(١).

أما محمد فريد وجدي فإنه يهتم بهذا الدليل، لأنه يقوم على الأبحاث التجريبية النفسية التي يهتم بها الغرب، وقد استخدم وجدي هذه الأبحاث الروحية والمشاهدات والتجارب التي قامت بها الجمعيات الروحية متخذاً منها دليلاً على وجود أشياء كثيرة كان العقل ينكرها، وأصبح اليوم يقر بها، ويؤمن بها، وأخيراً يصل وجدي إلى أن هذه الفتوحات التي من الله بها على عباقرة قد أصبحت دليلاً يضاف إلى الأدلة السابقة من الإلهام والعبقرية استثناساً للإيمان بالنبوة والوحي^(٢).

(١) محمد المبارك، نظام الإسلام: العقيدة والعبادة ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٢) انظر: محمد فريد وجدي، السيرة المحمدية: ٥٩.

يقول وجدي منبهاً إلى بيان الغرض من هذه الدراسة: «لسنا نقصد بما نشرناه في هذا الموضوع أن ندعو إليه، ولكننا نقصد منه أن نثبت للذين غرتهم الفلسفة المادية فوقفوا عند حدودها فيما يقررون، والذين يظنون أنه ليس في الوجود شيء فوق ما يعرفون، أنهم مخدوعون»^(١).

ويقول في موضع آخر: «ولسنا نريد أن نثبت إمكان الوحي بالاستناد إلى اكتشافات هؤلاء العلماء في عالم ما وراء الطبيعة، فقد أثبتنا وجوده بالحس من الغرائز التي طبعت عليها الحيوانات ومن حوادث العبقريات، ولكننا نستأنس بها في بحثنا هذا، إدلالاً على أن الإنسانية قد اجتازت دور الافتتان بالماديات، وبدأت تدخل إلى عهد من الحياة تتفق فيها الروح من طريق النبوة، وفتوحات العقل من طريق العلم»^(٢).

رابعاً - دليل الإنسان الكامل:

نجد أن وجدي يلجأ إلى دراسة العوامل النفسية والاجتماعية والخلقية، مبيناً أن المجتمع الإنساني بجميع نواحيه المختلفة لا يمكن أن يستقيم إلا بواسطة وجود مثال كامل، وهذا المثال الكامل ضرورة للبشرية لا يمكن الاستغناء عنه؛ لأن هذه الحياة تتنازعها قوى كثيرة مختلفة يجمع هذه القوى عاملان قويان: هما العامل المادي، والعامل الروحي. وكلا العاملين بعيد العمق، كما أنهما متداخلان، لا يستطيع الإنسان بمفرده أن يحقق التوازن بينهما بحكم تكوينه البشري، فلا بد له من عون إلهي يمدّه بمثال كامل من جنس بني نوعه؛ ليحقق التوازن المنشود

(١) السابق: السيرة المحمدية: ٦٤.

(٢) السابق: ٦٥.

للمجتمع، وذلك بتوجيه العناية الإلهية^(١).

وهكذا نرى وجدي يسير على مقتضى منهجه التجريبي، حيث اتخذ من سيرة النبي ﷺ مثلاً كاملاً لإقامة التوازن للمجتمع، هذا المثال الكامل يستمد مقوماته من عند الله الذي تولاه ورعاه، هادفاً من هذه الدراسة التحليلية إلى إثبات النبوة.



المبحث الثالث

ختم النبوة والتطور التاريخي للمعجزات

لقد تكفل الله سبحانه وتعالى لهذه الأمة بحفظ دينها سليماً من أي تحريف وتبديل، وقد ذكر الله هذه الحقيقة في كتابه الكريم إذ قال سبحانه: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، كما بين الرسول محمد ﷺ استمرار نبوته من خلال الكتاب والسنة إلى قيام الساعة، ويروي لنا هذا الحديث سيدنا معاوية ؓ فيقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس »^(٢). ومعنى ختم النبوة عند جمهور المسلمين، انقطاع الوحي واستمرار الرسالة معتمدة على كتاب الله وسنة النبي ﷺ.

(١) انظر: الإسلام في عصر العلم: ٢ / ٢٠٢ - ٢٢٢.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب قوله لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، رقم ٢٥٤٨. وصحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، رقم ٦٧٦٧، واللفظ لمسلم.

أثرت فكرة ختم النبوة في الفكر الإسلامي الحديث بمفهوم مختلف، مفهوم يعلن - على حد تعبير أنصاره - عن نفي وصاية السماء على الإنسان، فقد انتهى زمن النبوات وولّى زمن الخوارق، وعلى الإنسان أن يحصل معارفه بوسائله الخاصة دون أن ينتظر رسالة جديدة، وهذا يشير بوضوح إلى مفهوم مرحلية النبوة، أي: أنها قد استنفدت أغراضها، وينبغي أن تسلم مهمتها إلى مرحلة جديدة، تختلف عنها في الوسائل^(١).

ويعود أساس هذه الفكرة إلى اطلاع بعض مفكرينا على شيء مما قرره علماء الاجتماع في الغرب لما يسمى «بالأطوار التاريخية»، وقد اعتبروا الدين أحد هذه الأطوار، وأنه خاضع لسلسلة التطور ذاتها. انطلاقاً من هذا نظر بعض المفكرين إلى الرسالة الإسلامية على أنها الطور الأخير في سلسلة التطور التي خضع لها الدين.

تتبع الظاهرة:

قبل الخوض في تحليل هذه الظاهرة لا بد من تتبعها لدى علمائنا، فإذا بدأنا مع الشيخ محمد عبده لنستطلع ما دونه في هذا الموضوع نجد أن الفكرة كانت واضحة تمام الوضوح في ذهنه، فمن خلال قراءة الشيخ لما كان عليه اعتقاد الناس في الماضي، نراه يقرر أن التدين - وإن كان غريزة في الجنس البشري - إلا أنه خضع لسلسلة من التطورات حتى وصل إلى العقيدة الصحيحة في الخالق عن طريق التطور والارتقاء.

(١) انظر: الدكتور عبد المقصود عبد الغني: محمد إقبال ومنهجه في تجديد الفكر الإسلامي، مكتبة الزهراء ط ٢٠٠٠، ص ١٠٥. وعادل التل، النزعة المادية في العالم الإسلامي، دار البينة الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص ١٣٩.

ونراه يقول: «إن البشر في طور الهمجية كانوا يذهبون في ذلك الشعور الفطري بأساس الدين مذاهب من الوهم، فكلما أشكل عليهم فهم شيء من أسرار الخليقة، توهموا أنه هو صاحب تلك السلطة الغيبية العالية التي كانوا يشعرون بوجودها، فعظموه لهذا التوهم، فكان ذلك عبادة له؛ لأن العبادة هي تعظيم ينشأ عن الاعتقاد بالسلطة الغيبية التي هي وراء الأسباب... حتى استعدوا بالارتقاء إلى فهم الحقيقة، وهي أن كل ما في الكون ما عرف سببه وما لم يعرف خاضع للسنة العامة في الأسباب والمسببات، وأن الخالق الواضع لهذه السنة لا يحل في شيء من هذه المخلوقات، حيثئذ بعث فيهم مبشرين ومنذرين فبينوا حقيقة الدين»^(١).

وما المعجزات التي كان يظهرها الله على يد أنبيائه إلا حلقة في سلسلة التطور هذه و«إنما يأتي بها الله على يد رسله لإسكات أقوام غلبهم الوهم ولم تُضئ عقولهم بنور العلم، وهكذا يقيم الله بقدرته من الآيات للأمم على حسب الاستعدادات»^(٢). وسلسلة التطور هذه لم تقف حين وصلت إلى التوحيد الخالص في ظل الوحي السماوي؛ بل تابعت في ظلّه، وكان ارتقاء التشريع الديني في الأمم بحسب ارتقاء الإنسان، حتى إذا بلغ رشده وصار يدرك بعقله جاءت الهداية التي تخاطب العقل: «جاءت أديان والناس من فهم مصالحهم العامة - بل والخاصة - في طور أشبه بطور الطفولية للناشئ الحديث العهد بالوجود، لا يألف منه إلا ما وقع تحت حسه، فلم يكن من حكمة تلك الأديان أن تخاطب الناس بما يلف في الوجدان أو يرقى إليه بسلم البرهان...»

(١) الأعمال الكاملة ٣/ ٤٨٦ - ٤٨٧.

(٢) محمد عبده: الحكمة الإسلامية، ص ٨.

فأخذتهم بالأوامر الصادقة والزواجر الرادعة وطالبتهم بالطاعة . . . وجاءتهم من الآيات بما تطرف له عيونهم وتنفعل به مشاعرهم، وفرضت عليهم من العبادات ما يليق بحالهم هذه»^(١).

ويبحث محمد عبده في ظروف نشأة الأديان السماوية في ظل اقتناعه بفكرة التطور التاريخي، فيقول: «وجدت الأنفس بنفث الحوادث ولقن الكوارث شعوراً أدق من الحس وأدخل في الوجدان فجاء دين يخاطب العواطف ويناجي المراحم، ويستعطف الأهواء ويحدث خطرات القلوب، فتشرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بجملتها ويوجه وجوههم نحو الملكوت الأعلى . . . ، وكان الناس على ذلك إلى أن جاء الإسلام، كان سن الاجتماع البشري قد بلغ بالإنسان أشده، وأعدته الحوادث الماضية إلى رشده، فجاء الإسلام يخاطب العقل ويستصرخ الفهم واللب، ويشركه مع بعض العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية، ويبين للناس ما اختلفوا فيه وكشف لهم عن وجه ما اختصموا عليه، وبرهن على أن دين الله في جميع الأجيال واحد»^(٢).

ويتبنى الشيخ رشيد فكرة أستاذه؛ إذ يقرر أن ما يميز الرسالة المحمدية أنها نصّت على ختم النبوة، وقد فتحت بذلك أمام الإنسان طريقاً آخر لتحصيل المعارف، فالرسالة المحمدية لم تلجأ إلى الخوارق الحسية لإثبات صدقها، وإنما قامت على قواعد العلم والعقل، في ثبوتها وموضوعها؛ لأن البشر بدأوا يدخلون بها سن الرشد والاستقلال النوعي، الذي لا يخضع عقل صاحبه فيه

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٨٦ - ٨٧.

(٢) السابق نفسه، ص ١٤٢ - ١٤٥.

لاتباع من تصدر عنهم أمور عجيبة مخالفة للنظام المألوف في سنن الكون، بل لا يكمل ارتقاؤهم واستعدادهم العقلي مع هذا الخضوع؛ بل هو من موانعه، فجعل حجة نبوة خاتم النبيين هي عين موضوع نبوته، وهو كتابه المعجز للبشر بهدايته وبعلمه، وبإعجازه اللفظي والمعنوي وبأنباء الغيب الماضية والحاضرة والآتية فيه؛ ليربي البشر على الترقى في هذا الاستقلال إلى ما هم مستعدون له من الكمال^(١).

ويذكر الشيخ طنطاوي جوهرى أن المعجزات الكثيرة الموجودة في القرآن الكريم والتي نسبتها للأنبياء السابقين لا يمكن الآن أن تؤدي في هذا الزمن الغرض الذي أنيط بها عندما ظهرت آنذاك، وذكرها في القرآن الكريم يدل على أن الله جعل الأمم السالفة أطفالاً في أحلامهم، صبياناً في أفعالهم فأراهم الأعاجيب، فيقول: «أنت ترى أن الأمم السالفة كانت تألف العجائب والغرائب، ولم يكن يؤم العقل ويعرف العلم إلا أكابر العلماء، لذلك أرسل الله لهم الأنبياء وأعطاهم العجائب؛ موافقة لحالهم وهم جاهلون، ولكن لما جاء القرآن أراد الله أن ينشئ خلقاً جديداً مفكراً عالماً فقال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَعَآئِنَا نُمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخَوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩]»^(٢).

ويعلل الشيخ طنطاوي تخلي الإسلام عن هذه المعجزات في دعوته، أن هدف هذه المعجزات التي كانت تجري على أيدي الأنبياء السابقين هو إدخال

(١) انظر: تفسير المنار، ١١ / ١٥٩ - ١٦٠، الوحي المحمدي ص ٦١.

(٢) الشيخ طنطاوي جوهرى، تفسير الجواهر البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية ١٣٥٠ هـ

البشر في حظيرة الإيمان فقط، ولكن هذا الإيمان لم يعد منتهى المراد بالنسبة للدين الخاتم، لذلك لم يلجأ إلى هذه الخوارق التي لا يمكن أن تؤدي غرضاً أبعد منه، لكن هذا الإيمان في الدين الإسلامي ليس غاية العلم ولا منتهى الإدراك؛ بل دين الإسلام يدعو إلى النظر العقلي والتفكير الحكمي^(١).

كما يعبرٌ وجدي عن ذات المعنى، فيقول: «كان من سنة الله أن يرسل رسله إلى الناس بالمعجزات؛ ليحملهم بها على الإذعان له... فلما كان العصر الذي أرسل الله فيه محمداً ﷺ، كانت القلوب قد رقت فلم يرسل رسوله بالمعجزات الخارقة لنظام الطبيعة، فجعل معجزاته الحكمة وفصل الخطاب وإحقاق الحق وإزهاق الباطل، والتغلب على الأرواح والعقول بمحض الدعوة والسيرة الصالحة، فكانت معجزاته أبلغ المعجزات؛ لأنه إن ساغ للمتشكك أن يشك في كل معجزة سابقة فلا يستطيع أن يشك فيها»^(٢).

ونجد هذه الفكرة نفسها لدى الدكتور محمد المبارك إذ يقول أثناء تدوينه لتصوره عن تاريخ النبوة، مشيداً بمنهج الرسالة الخاتمة وأسلوبها المختلف: «ختم بها [أي: برسالة سيدنا محمد ﷺ] الرسائل تكريماً للبشر، وإيداناً ببلوغهم الرشد، إنها أحلت العقل محله اللائق بعد أن تجاوز مراحل نموه الأولى وبدأ يسير في مرحلة النضج والارتقاء، فجاءت طريقة الخطاب وعرض الحقائق والعقائد في هذه الرسالة مناسبة لهذه المرحلة من ارتقاء العقل، ودافعة إلى التأمل والنظر في آفاق الكون وآيات الله، كما جاءت أحكامها كذلك مشيرة

(١) الشيخ طنطاوي جوهرى، تفسير الجواهر ٢/ ١٠٧.

(٢) محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة بيروت، الطبعة الثالثة

إلى الأسباب والعلل، والنتائج منسجمة مع الفطرة السليمة»^(١).

ويذكر الشيخ نديم الجسر أيضاً: أن البشر كانوا بمجموعهم عاجزين عن الاستدلال بالنظر العقلي الخالص، فاقتضت الحكمة عند دعوتهم للإيمان بالله أن يخاطبوا بدليل المعجزة، ولكن لما ترقّت الإنسانية في مدارج التفكير العقلي وأصبحت متهيأة للاستدلال بالنظر العقلي الخالص، قضت حكمة الله بتفضيل الاستدلال بالأدلة العقلية القاطعة على الاستدلال بالمعجزة^(٢). وفي موضع آخر يذكر أن الإنسانية لما بلغت رشدها، واستطاعت بعقلها معرفة الخير معرفة كاملة، ختمت النبوة، فيقول: «لما كانت الإنسانية في عصورها الأولى غير مستعدة بعقولها وتجاربها لإدراك حدود الحق والخير إدراكاً كاملاً، وهي بالتالي عاجزة عن تحديد مكارم الأخلاق ومساوئها تحديداً متكاملًا؛ كان الوحي السماوي يتولى هذا التحديد بأوامره ونواهيه على أيدي الرسل فترة بعد فترة، ولما بلغ عقل الإنسانية في التطور والتكامل الحد الذي يستطيع معه أن تعتمد على عقولها في معرفة الحق والخير أنزل آخر كتبه على آخر رسله»^(٣).

وإذا كان العلماء السابق ذكرهم يشيرون من خلال فكرة ختم النبوة في معرض حديثهم عن الرسالة الخاتمة، وما تميزت به من تخل عن الاعتماد الكامل على المعجزات الحسية التي كانت الدعامة الرئيسة زمن النبوات السابقة؛ إذ كانت تمثل تدخلاً مباشراً من قبل الله سبحانه وتعالى في مسيرة الكون، على غير السنن

(١) محمد المبارك: دراسة أدبية لنصوص من القرآن الكريم، دار الفكر ط ٤ / ١٣٩٢ هـ، ١٩٧٣ م، ص ١٢٥ - ١٣١.

(٢) نديم الجسر: قصة الإيمان، ص ١٨٠.

(٣) نديم الجسر: القرآن والسنة في التربية الإسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٧ م، ص ٥٨.

والقوانين المعتادة، فظنوا أنه بوجود هذا النوع من الحوادث يصعب التعامل مع الكون؛ إذ يفقد الإنسان الثقة بما يشاهده من أحداث، فلا يعرف متى يكون الحدث طبيعياً ومتى يكون خارقاً للطبيعة؛ فإن محمد إقبال يشير إلى كون النبوة بحد ذاتها طريقاً خارجاً عن السنن العامة في تحصيل المعارف، ولذلك كان من مقتضيات التطور التاريخي أن يختم هذا الطور، بذلك يستشعر الإنسان مزيداً من المسؤولية تجاه الكون الذي يعيش فيه، يستدعيه ذلك مزيداً من العمل والجهد، فإن طرق المعرفة الأخرى قد أغلقت تماماً، ولا فائدة من التواكل والركون انتظاراً للحلول السحرية، يقول إقبال: «إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراك عميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه، وإن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك في النهاية ليعتمد على وسائله هو»^(١).

وقد تأثر عدد من المفكرين - منهم الأستاذ العقاد - بما ذكره إقبال، ويتضح أثر إقبال عليه من خلال ربطه فكرة ختم النبوة بفكرة المسؤولية؛ إذ نراه يقول في ذلك: «لقد تقدمت الإسلام دعوات كثيرة من أكبر الدعوات شأناً في تاريخ العقيدة، ولكنك لو عرضتها على مؤرخ ينظر في أدوار التاريخ، لم يستطع أن يختتم دور النبوة في تاريخ الإنسانية بواحدة منها... وإن قيام النبوة على إقناع العقل المسؤول بآيات الكون قد اختتم سلطان الأخبار والقادة، كما اختتم سلطان النبوات بالمعجزات والخوارق»^(٢).

ويبين العقاد أن هناك نوعين من النبوات: نوعاً موغلاً في القدم ينحدر إلى

(١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ترجمة عباس محمود، الطبعة الثانية القاهرة

١٩٦٨، ص ١٤١.

(٢) عباس محمود العقاد: الإنسان في القرآن، دار نهضة مصر، ص ٢٠ - ٢١.

مهد النبوات حيث تشبكت العبادة بالسحر والكهانة، ثم أخذت النبوات تتقدم ببطء، فكان هناك نوع من النبوات التقى فيه الصواب بالخطأ والحق بالباطل. ونوعاً موعلاً في المستقبل يفتتحه صاحب النبوة الأخيرة، ويروض بصيرة الإنسان على قبول الهداية وإن لم تكن مصحوبة بالخوارق؛ لأنه يروض البصيرة الإنسانية على أن تنظر وتبصر^(١).

وجودت سعيد واحد ممن تأثروا بفكرة ختم النبوة عند إقبال، وقد صرح نفسه بذلك، وختم النبوة عند جودت يعني انتهاء مرحلة من تاريخ البشرية وبدء مرحلة أخرى، تتمتع خلالها السنن والقوانين الكونية بالهيمنة الكاملة، يقول جودت: «لما جاء الإسلام بمبدأ الاهتمام بالوقائع والتفاهم مع الله سبحانه بواسطة سننه، توقفت النبوة التي كانت مرحلة وانتهت وأصبح الواقع مصدر الفهم»^(٢). فالنبوة وما يرافقها من خوارق مرحلة تاريخية ودورة من الدورات الحضارية التي مرت بها البشرية وتجاوزتها، فهو يقول: «ويمكن النظر إلى فكرة ختم النبوة من جانب آخر على أنها فكرة تعلن انتهاء الدورات الحضارية»^(٣).

والإسلام وإن كان قد نبت في بيئة غير علمية إلا أنه انتقل بالإنسان إلى الحياة العلمية، فالقرآن وصف معجزات السابقين من عصا موسى، وخلق عيسى للطير من الطين وناقة صالح، وغيرها... وبين أن هؤلاء الأقوام كانوا يطالبون برؤية معجزات خارقة للسنن، ولكن القرآن وإن قص مثل هذه القصص إلا أنه

(١) انظر: السابق نفسه، ص ٢٠ - ٢١.

(٢) جودت سعيد: لا إكراه في الدين، دار العلم والسلام للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٣) انظر: جودت سعيد: العمل قدرة وإرادة، مطبعة زيد بن ثابت دمشق، الطبعة الثانية ١٩٨٤م ص ٢٣١.

لم يعد يتعامل مع الناس على هذا الأساس، وهذا فيه ارتقاء في نوع الدليل^(١)، فلم يعد يأتي نبي ولا كتاب لأن آخر الرسالات والكتب دل على الكلام الذي ليس كلام حروف، وإنما حقائق ملموسة، وبذلك أصبح الواقع مصدر الفهم^(٢).

فالديانات السماوية السابقة تتعامل مع الناس بشكل خوارقي، والإنجيل نفسه مليء بالخوارق، والقرآن الكريم يثبت للأنبياء الكثير من الخوارق، غير أن القرآن نفسه لم يتعامل بهذا الشكل العجائبي الخارق للقوانين فيما يتصل برسالة بمحمد ﷺ، بل نجد القرآن يواجه الموضوع ذاته ويطرحة بوضوح، حينما ينقل عن المعاصرين لنزول القرآن أنهم طالبوا الرسول أن يأتيهم بخوارق السنن بأسلوب لا سنني، ويذكر أن القرآن كان يجيبهم بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنْ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةٌ وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١].

فهذا الموقف القرآني الصارم دليل على هجر عصر الخوارق والعجائب واللاسنن، فالقرآن وإن كان يقص أحوال العصور الماضية وأنهم كانوا يفسرون العالم وأحداثه تفسيراً لا سننياً، إلا أنه يعطينا تفسيرات جديدة تتحاكم إلى تاريخ المجتمعات الماضية، كما أنه يستند إلى معطيات آيات الآفاق والأنفس^(٣). وهذا الموقف - كما يرى جودت - يتسم بالعلمية والصرامة، ويهدف إلى حث الناس على النظر التاريخي في سلوك المجتمعات، وإن كان هذا الأسلوب ليس سريع النتائج في حمل الناس على الإيمان، إلا أنه على المدى البعيد هو الذي سيجعل

(١) جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم، ص ٩١.

(٢) انظر: جودت سعيد: لا إكراه في الدين، ص ١٠٥.

(٣) انظر: جودت سعيد: لا إكراه في الدين، ص ٥٦.

الرسول ﷺ أكثر الأنبياء تابعاً^(١).

وإذا تساءلنا هنا هل السبب في اختلاف أساليب الخطاب بين الرسالة الخاتمة وما سبقها من رسالات، مرتبط بطبيعة القوانين الطبيعية والإنسانية أم بطبيعة المخاطب نفسه؟ نجد البعض ينص على أن التغيير في القوانين ذاتها، فحجاب السببية كان أخرج في النبوات السابقة، حيث يمكن للمرء من خلاله رؤية فعل الله الخارق، أصبح في المرحلة اللاحقة قوياً وأصبحت العلاقة مشدودة إلى الواقع فحصرت النبوة وتميزت ثم ختمت نهائياً. وهكذا انتهت مرحلة كاملة في التاريخ أغلقت فيها معارج السماء، وأصبح كل شيء يخلد للحركة المادية في واقعها الموضوعي^(٢).

وبينما يرى علماؤنا أن وعي الإنسان لم يكن مهتماً إلا لهذا الخطاب الذي يخاطب الوجدان أكثر مما يخاطب العقل، فجاء الخطاب الإلهي بحسب استعداد المخاطب - نجد العلمانيين يتجاهلون الخطاب الإلهي تماماً، ويعولون فقط على قدرات الإنسان وتطوره البيولوجي والفكري، وكأنه كان يعيش في زمن النبوات تحت تأثير سحابة من الجهل والغباوة، ما لبثت أن انقشعت بعد أن وصل الإنسان لمرحلة من الوعي والثقة، فتمكن من رفض السلطة الدينية لينتقل إلى مرحلة أخرى أكثر وعياً.

وقد قرأ هؤلاء تاريخنا بعين غريبة، معتبرين أن ما قرره علماء الاجتماع حقائق مطلقة ونهائية، فهذا حسن حنفي يقول: «لا يعني اكتمال الوحي انتفاء النظر، بل يعني نهاية الوحي بعد تطور طويل ومراحل متعددة حتى تحقق استقلال

(١) انظر: جودت سعيد: اقرأ وربك الأكرم، ص ٩٤.

(٢) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار المسيرة، بيروت ص ١٥١-١٥٢.

الإنسان عقلاً وإرادة، وأصبح قادراً بعقله الوصول إلى الحقيقة مستقلاً بإرادته على تحقيق فكره ومثله، ورفضه جميع الوصايا عليه من السلطتين الدينية والسياسية، باسم الإيمان مرة وباسم الدين مرة أخرى»^(١).

وإنما كان الخطاب بالمعجزة الحسية في النبوات السابقة؛ لأن التطور الطبيعي للمعرفة الإنسانية يبدأ بالمحسوس، وها هو محمد شحورر يبين أن السبب في كون كل معجزات الأنبياء قبل سيدنا محمد ﷺ مادية، أن عالم المحسوس (الظاهرة الطبيعية للمعجزة) سبق عالم المعقول إما بفترة زمنية قصيرة أو فترة زمنية طويلة الأمد؛ وذلك لأن الإنسان في مراحل تطوره كان عالم المحسوس عنده أهم من عالم المعقولات، أي: أن المحسوسات سبقت المجردات المعقولات، وهذا هو التطور الطبيعي التاريخي للمعرفة الإنسانية؛ لأن المعرفة الإنسانية تبدأ بالإدراك الفؤادي المشخص بحاستي السمع والبصر، ثم تنتقل إلى المجردات، أما بالنسبة للنبي ﷺ فقد كانت معجزة نبوته هي القرآن نفسه أي: أن القرآن هو التصديق وهو النبوة معاً، ولم تأت النبوة والآيات البينات منفصلاً بعضها عن بعض كما كانت بالنسبة لكل الأنبياء^(٢).

وهنا يتضح الخلاف بين تحليل الاتجاه الإسلامي لظاهرة ختم النبوة وبين تحليل الاتجاه العلماني لها، فإذا كان علماؤنا تناولوا فكرة ختم النبوة في معرض تأكيدهم على ما تميزت به هذه الرسالة من إشادتها بدور العقل وعدم اعتمادها على المعجز الحسي حيناً، وتأكيداً للمسؤولية الإنسانية حيناً آخر، وأن الإسلام

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٨م / ٤٠١.

(٢) انظر: محمد شحورر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، دار سينا والأهالي، الطبعة الأولى ١٩٩٢، ص ١٨٥-١٨٦.

هو أكمل الرسالات، وأنه جاء ملائماً لتطور العقل الإنساني الذي أسهمت في تطوره النبوات والتجارب السابقة، وأن هذه الأطوار لا تجري بشكل آلي بمعزل عن الإرادة الإلهية - نجد العلمانيين يقرّون بالأطوار التاريخية بغية اعتبار الدين نفسه أحد مراحل تطور العقل الإنساني، وأحد الأطوار التي عبرت البشرية من خلالها، كما رأينا عند شحروور وحاج حمد.

وإذا كان الفكر العلماني قد وجد في فكرة تطور الدين أداة جديدة للاستغناء عن الدين بالعلم، فإن علماءنا استخدموا الفكرة نفسها للتأكيد على أصالة فكرة التدين في النفس البشرية، فالدين كان يأتي في كل مرحلة موائماً لما يمر به الإنسان، كالمريض الذي يتطور نحو الشفاء فيصف له الأطباء من الدواء والغذاء ما يتناسب مع كل مرحلة من مراحل العلاج، وقد أكد علماؤنا أن هذا التطور لا يتم بمعزل عن إرادة الله. وهذا الاتجاه يختلف اختلافاً كبيراً عن النظرية الاجتماعية في تفسير الدين^(١).

وعلى الرغم من أن علمائنا ذوي الاتجاه الإسلامي يختلفون عن ذوي الاتجاه العلماني في الغاية والمقصد، إلا أن ذلك لا يعني صحة ما ذهبوا إليه، ورغم أن الرسالات السماوية لم تكن في درجة واحدة من حيث الشمول والكمال؛ بل بعضها أكمل من بعض، وأكملها هو الإسلام الذي جاء معلناً انتهاء حركة الوحي واكتمال الوحي السماوي بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، إلا أن آيات القرآن الكريم تُعلمنا أن سنن الله وقوانينه ما فتئت مستمرة في الكون والمجتمع، وهي نفسها التي كانت سارية على الأمم

(١) انظر: الدكتور أحمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري، مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي: ٢ / ٧٢٦ - ٧٢٧.

السالفة فهي كما ورد في البيان الإلهي «سنة الأولين» تارة، و«سنة الذين خلوا من قبل» تارة أخرى... يقول الله سبحانه وتعالى في معرض بيانه لسنة الله في معاقبة مكذبي الرسل: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٧]، ويقول سبحانه أيضاً: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا﴾ [الكهف: ٥٥] ومن الملاحظ أن هذه الآيات تتحدث عن السنن الاجتماعية، وإذا كان هذا في السنن الاجتماعية فإنه في السنن والقوانين الطبيعية أولى، فالكون كان ولا يزال يسير وفق نظام إلهي واحد وفق سننه التي ضمن بقائها بمشيئته دون تقييد أو إلزام بمكان أو زمان.

ومهما يكن من أمر فإن الفكرة الأساسية التي تظهر لنا من استعراض هذه الآراء على اختلاف مراميها لاتخلو من تأثير بفكرة «تاريخية الدين»، فالبشرية تبدأ بطور الطفولة، وبترافق هذا الدور بالنبوة وما يلزم عنها من معجزات تدفع الإنسان إلى الإيمان دفعا دون أن تخاطب العقل، ثم تصل بعد مراحل عديدة إلى طور الرشد، فتعلن فيه النبوة الخاتمة انتهاء عهد الخوارق، وتخاطب عقل الإنسان، وتستحث فكره وتدفعه للسير في الأرض والتعامل مع الكون وفق السنن والأسباب التي بثها الله فيه. غير أن الفهم الديني الأدق لهذه القضية يرجع إلى الاعتقاد بأن انحرافاً وخروجاً عن ينبوع الأصلي قد حدث، وبأن الإسلام قد جاء للقيام بعملية تصحيح ترد الأمور إلى نصابها وتعود بالعقل الإسلامي إلى صفاء الأصل ونقاء النبع^(١).

إن ربط فكرة تطور الدين بتطور العقل الإنساني قد صرح بها «كونت» و«دوركهيم» من قبل، ومؤداها: أن العقل الإنساني في المرحلة الثالثة الوضعية العلمية يقوم بالتخلص من الدين تماماً، على اعتبار أن الدين تعبير عن جهل

(١) انظر: الدكتور فهمي جدعان: أسس التقدم الفكري عند مفكري الإسلام ص ٢٦.

الإنسان بالأسباب العلمية لوجود الظواهر الكونية، تلك المرحلة التي وصل إليها بعد أن مر بطور التعدد في الآلهة التي يعبدها، ثم توحيد الآلهة في إله واحد، ثم الاستغناء عن الدين، فعلم الاجتماع الحديث يقسم تاريخ الإنسان إلى مراحل ثلاثة: أولها: مرحلة التدين، ثم مرحلة التفلسف، ثم مرحلة العلم. وكل مرحلة من هذه المراحل تمثل مقدمة للمرحلة التي تليها، وينبغي أن تختفي بظهور المرحلة التالية.

فمرحلة «التفسير الديني» هي أول هذه المراحل، وهي تمثل مرحلة الطفولة العقلية في عمر البشرية وتعتمد على التفسير الغيبي للظواهر، ونتيجة لتطور الوعي البشري تلاها مرحلة أخرى هي «مرحلة التفسير الفلسفي أو الميتافيزيقي»، ويحاول العقل البشري في هذه المرحلة صرف تصوره عن العلة المتعددة، وكذلك عن العلة الواحدة أو العلة إذا كانت مفارقة للطبيعة، وجعل بدلاً منها عللاً ذاتية توهمها في باطن الأشياء الطبيعية.

ثم انتهوا إلى رفض كل تفسير خارجي واكتفوا بتسجيل الحوادث كما هي، ومعرفة ما بينها من ترابط وجودي بقطع النظر عن أسبابها وغاياتها. وعلى هذا يكون التفكير الديني يمثل حال البدائية التي تلت بها الإنسانية في مرحلة طفولتها، وقد رجع كونت إلى تاريخ العلوم وتاريخ الإنسانية لتأكيد صحة قانونه، وزعم أن كل فرع من فروع المعرفة قد مر بهذه المراحل الثلاث^(١).

(١) انظر: الدكتور محمد عبدالله دراز: الدين، دار القلم الكويت الطبعة الرابعة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م. ص ٨٤ - ٨٥ والدكتور محمد الجلند، ص ١٣٠ - ١٣١. وعادل التل، النزعات المادية في العالم الإسلامي، ص ٧٨ - ٨٨. وعبد الرحمن حبنكة، كواشف زيوف، ص ٤٠٧ - ٤١١. والسيد أبو طالب، التأويل في مصر في الفكر المعاصر، رسالة دكتوراه، أصول الدين، ٢٠٠٠م، ص ١٤٦.

ولسنا بصدد مناقشة هذا القول وظروف نشأته وبيان مدى لزومه وصدقه في تعبيره عن الحقيقة من الناحية التاريخية، لكن نشير فقط إلى أن الكثير من مفكرينا قد استعار فكرة كونت هذه وطبقها على الدين نفسه، الذي هو هبة من الله خالق الإنسان وهو المحيط بالزمان والمكان؛ بل إن بعضهم رأى أن الدين الإسلامي نفسه مرّ بهذه المراحل الثلاث، فأولها زمن الصحابة والتابعين، وهؤلاء كان نور النبوة شاملاً لهم والمعجزات والآثار وسير الرسول ﷺ شائعة. ثم زمن الأمويين ودولة العباسيين ومن بعدهم، وهؤلاء ما كان سلاحهم لجهاد المارقين من الدين إلا القضايا النظرية العقلية التي اضطروا إليها بعد زمن النبوة. ثم هذه الأزمنة التي استبدل بالنظر الفلسفي القديم فيها النظر في التقدم الجديد للفلسفة الحديثة التي هي أقرب إلى معرفة الحقائق، ومن هنا كانت العلوم الجديدة معجزة للنبوة عنده^(١).

وينبغي أن لا يغيب عن ذهننا أن الوظيفة الأساسية للدين رغم تعدد الرسل والرسالات السماوية واحدة لا تتغير، هي تعريف الإنسان بخالقه وعبادته، وهدايته إلى الصواب في الاعتقاد وإنقاذه مما هو مستعبد له من الجهالات والأوهام، والإجابة عن الأسئلة الكبرى التي تتصل بهذا الوجود، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣].

أما ما يتعلق باكتشاف القوانين الكونية وتسخيرها فليس من مهمة النبوات السابقة ولا الرسالة الخاتمة، يروي سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ مر بقوم

(١) انظر: طنطاوي جوهرى نظام العالم والأمم، ١/ ١٢٩.

يلقحون فقال: «لو لم تفعلوا لصلح» قال: فخرج شَيْصاً^(١). فمر بهم فقال: «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت كذا وكذا، قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»^(٢).

كما تجدر الإشارة إلى أن منهج الأنبياء جميعاً كان يبدأ بالدعوة إلى توحيد الخالق وعبادته مصحوبة بالحجج الدالة على صدقهم، أما المعجزات الحسية فقد كانت تأتي بعد التكذيب والعناد، وقد أشار القرآن إلى ذلك في مواطن عديدة، ففي سورة هود جاء البيان الإلهي مبيناً ردّ قوم نوح على نبهم بعد أن عرض عليهم الحجج والبراهين وأن عاقبة تكذيبهم هي الهلاك، بقوله تعالى: ﴿قَالُوا يَنْتُوخُ قَدْ جَدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدْلَنَا فَإِنَّا بِمَا نَعْدُنَا إِن كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ﴾ [هود: ٣٢]، وكذلك يذكر لنا القرآن الكريم مواقف عن حجاج سيدنا إبراهيم (عليه السلام) لقومه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرٰهٖمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنۢ ءَاتٰهُ اللّٰهُ الْمَلٰٓئِكَٓةَ إِذْ قَالَۙ اِبْرٰهٖمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِيۙ وَيُمِيتُۙ قَالَ اَنَا اٰخِيۙ وَاُمِّيۙتُۙ قَالَۙ اِبْرٰهٖمُ فَاِنَّكَ اللّٰهُ يَأْتِيۙ بِالسَّمٰسِ مِنَ الْمَشْرِقِۙ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِۙ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَۙ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِيۙ الْقَوْمَ الضّٰلِمِيۙنَ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

وهذه الآيات وغيرها تبين أن أسلوب الدعوة للنبوات السابقة لم يكن معتمداً اعتماداً كاملاً على المعجزات الحسية، بل كان منطق الحججة والبرهان يسير معه جنباً إلى جنب إن لم يكن أسبق منه. أما عن اختلاف المعجزات باختلاف الأقسام فذلك

(١) شَيْصاً: هو بكسر الشين واسكان الياء المشددة، وهو البسر الرديء الذي إذا بيس صار حشفاً، وقيل: تمر رديء. شرح النووي على صحيح مسلم ١١٨ / ١٥.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معاش، رقم ٤٣٥٨. وسنن ابن ماجه، كتاب الأحكام باب تلقح النخل، رقم الحديث ٢٤٦٢. ومسند الإمام أحمد، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أنس، رقم الحديث ١٢٠٨٦. واللفظ لمسلم.

مما لا ريب فيه، وطبيعي في المعجزة أن تراعي ذلك لتحقيق الغاية من ورائها، واختلاف المعجزات في أجيال الناس مما اقتضته دواعي الحكمة، وذلك أن الناس يختلفون باختلاف أزمته وأمكتهم، وإذا كانت غاية المعجزة أن يرى الناس فيها صدق الرسول وقيام الدليل على صحة دعواه، فكان لا بد أن تكون هذه المعجزة جارية مع تفكير من تلقاهم وتتحداهم، آخذة بعقولهم وقلوبهم، فيما يدور في هذه العقول وما يختلج في تلك القلوب، وبهذا تستولي المعجزة على كيان الناس^(١).

ومن جانب آخر فإن النبوة الخاتمة لم تكن خلواً من المعجزات الحسية، بل ثبت للنبي محمد ﷺ العديد من هذه المعجزات بصريح القرآن والسنة الصحيحة، وقد ورد عن رسول الله ﷺ فيما يرويه أبو هريرة رضي الله عنه قوله: «ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة»^(٢). وقد ورد في صحاح السنة ذكر الكثير من الخوارق التي أجراها الله سبحانه وتعالى على يدي رسوله محمد ﷺ، على نحو مخالف لسنن الله سبحانه وتعالى في الأحوال العادية. أما حقيقة هذه المعجزات ومصدرها وما يتصل بها من مباحث فسوف يتضح لنا في الفصل التالي.



(١) انظر: عبد الكريم الخطيب، إعجاز القرآن، دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها، دار الفكر العربي ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م ص ٧٣.

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن الكريم، باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل، رقم: ٤٥٩٨، مسلم، كتاب الإيمان، باب الإيمان بنبوة محمد ﷺ إلى جميع الناس، رقم ٢١٧.



الفصل الثاني

المعجزات بين الإرادة الإلهية والأسباب

* تمهيد:

تعتبر قضية الخوارق عموماً والمعجزات والكرامات بشكل خاص، ذات صلة وثيقة بالجانب الطبيعي من قضية السببية، سواء من قبل القائلين بضرورة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، أو من قبل النافين لهذه الضرورة؛ فقد وضعت المعجزة القائلين بالضرورة السببية وجهاً لوجه أمام قضية شائكة، فكيف يمكن للمرء أن يعتقد ثبات القوانين واطرادها مع وجود هذه الخوارق التي تتنافى تنافياً تاماً مع هذا الاطراد؟ فنظروا لهذه الخوارق بناءً على موقفهم المسبق من قضية السببية، وتصورهم لثبات القوانين الطبيعية واطرادها، وحاولوا تعليل المعجزات بالأسباب الطبيعية، مستبدين أي تفسير يقع خارج الإطار السببي (المعتاد).

أما القائلون بالرابطة العادية، فقد كان لهم موقف مختلف تماماً؛ إذ وجدوا أن المعجزة مظهر من مظاهر الفعل الإلهي المباشر والمستمر في الكون، ومن هنا فلا تعتبر المعجزة خارقة إلا من جهة خروجها عن المألوف فقط، والإيمان بمعجزات الأنبياء متفرع عن الإيمان بالقدرة الإلهية الشاملة لكل ما في الوجود، وأي تصور مخالف لهذا يفسر على أنه يغض من شأن القدرة الإلهية والكمال الإلهي، فالمعجزة مثال على تصرف القدرة الإلهية الحرة في الكون وفق مشيئة الله وإرادته. ويمكن القول: إن رؤية هذا الفريق وتصوره لقضية السببية منبثقة عن موقفه من المعجزة، فبناءً على القول بأن الأسباب التي وضعها الله سبحانه وتعالى، وجرت عاداته بخلق المسببات عقبها، ما هي إلا أسباب عادية، وبالتالي يصبح القول بخوارق العادات أمراً ممكناً.

وتعود قضية المعجزة مرة أخرى إلى فكرنا الإسلامي الحديث والمعاصر وتحتل جانباً كبيراً من جهود العلماء؛ وذلك نظراً لخصوصية المرحلة الزمانية في هذا القرن، ويمكن رصد اتجاهين أساسيين إزاء هذه القضية، وقد كان الاتجاه الأول حريصاً على إظهار الإسلام بصورة علمية - كما بدت لهم صورة العلم في ذلك الوقت - فأخذ يهون من شأن المعجزات الحسية، أو يفسرها بالأسباب الطبيعية بحيث لا تتعارض مع السنن الإلهية في الأحوال العادية، وهذا الاتجاه متأثر بالحمية الطبيعية التي سادت الفكر الأوربي في القرن التاسع عشر، وعدل عنها أصحابها أنفسهم^(١). وقد تورط بعض العلماء من حيث لا يدرون بالنظر إلى ظاهرة الوحي والنبوة نظرة طبيعية كما رأينا، فقد سعى هؤلاء بنزعتهم العقلانية إلى إسباغ مشروعية على آرائهم بالتماس أصول لها، ومن هنا فإننا نلمح لدى هؤلاء نزعات فلسفية رشيدي بالدرجة الأولى ومعتزلية أيضاً.

أما الفريق الآخر فقد كان له موقف مغاير تماماً، فقد حاول الدفاع عن المعجزة منطلقاً في ذلك من رؤية مستندة إلى النصوص الصحيحة بعيداً عن التأويل، موافقاً بذلك ما كان عليه جمهور الأمة، وقد وقف أنصار هذا الفريق في وجه ذلك التيار، وحاولوا الرد عليه؛ وربما تجاوزوا في كثير من الأحيان الحد في مناقشة الآراء ومقابلة الحجة بالحجة إلى الاتهام المباشر والتشهير أيضاً، وقد وجدوا أن أي تهاون في أمر المعجزة هو تهاون في العقيدة الدينية، يقول الدكتور البوطي في ذلك: «إن العقيدة الإسلامية إذا ما جرّدت عنها فكرة المعجزة، انتهت من حيث لا يشعر أربابها إلى إنكار العقيدة الإسلامية، فهي في مجموعها ليست قائمة إلا على أساس أعظم معجزة وهي معجزة الوحي...»^(٢).

(١) انظر: الدكتور حسن الشافعي: الأمدي وآراؤه الكلامية: ٤٨٦.

(٢) الدكتور البوطي: كبرى اليقينيّات الكونية ص ٢٢٧.

وربما حاول هؤلاء أن يضيفوا على آرائهم صفة العلمية باستثناسهم بفكرة الاحتمية في القوانين الطبيعية التي سادت في مطلع هذا القرن. وسيكون تقسيم الفصل على النحو التالي:

المبحث الأول: حقيقة المعجزة.

المبحث الثاني: طبيعة المعجزة ومصدر المعجزات.

المبحث الثالث: المعجزات بين المحكم والمتشابه.

المبحث الرابع: المعجزة الحسية والمعجزة العقلية.

* * *

المبحث الأول

حقيقة المعجزة

أولاً - تعريف المعجزة:

- أما في اللغة: ففي معاجم اللغة أن المعجزة ترد بفتح الجيم وكسرها، وتوزن على مفعلة ومفعلة، وهي اسم فاعل من أعجز، والهمزة للتعدية، أما الهاء فهي للمبالغة كما في (علامة ونسابة)، والمعجزة مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة، وأعجزه الشيء: فاته^(١).

- أما في الاصطلاح العقدي: فقد ذكر المعاصرون تعريفات كثيرة للمعجزة، وهي في جملتها لا تخرج عما ذكره السابقون في ذلك. وقد اختار

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، باب العين فصل الجيم ثم الزاي. والفيروزآبادي،

القاموس المحيط، باب الزاي فصل العين وما يليها تحقيق محمد البقاعي دار الفكر

أستاذنا الدكتور محمد سعيد البوطي تعريفاً أكثر دقة ذكره الدواني من قبل في شرحه على العقائد العضدية، فقال: «المعجزة هي كل أمر خارق للعادة، يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين له، على وجه يبين صدق دعوته»^(١). وهذا التعريف ينص بوضوح على شروط المعجزة، فهو يبين أنها فعل إلهي خارج عن المألوف في مستقر العادة، كما أنه ينص على صفة من يجري على يده هذا الخارق وهو النبي، ومناسبة ظهوره وهو التحدي، والغرض منه وهو إثبات صدق النبي فيما يدعيه^(٢). وقد ذهب جمع من العلماء إلى تعريف المعجزة على نحو مقارب لما ورد في هذا التعريف^(٣).

كما أننا نجد تعريفات أخرى تغفل شرطاً أو أكثر من تلك الشروط، فقد عرف الأستاذ محمد فريد وجدي المعجزة بأنها: «الأمر الخارق للعادة الذي يحصل على يد نبي مرسل، إدلالاً على صدق رسالته»^(٤). واختار الشيخ محمد رشيد رضا ما ورد في الكتاب المقدس في تعريف المعجزة، فقال: «جاء في

(١) الدكتور البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، ٢١٤. وانظر: محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين (حاشية الدواني): ٢ / ٦٣٥. وعبد الرحمن حبنكة، العقيدة الإسلامية: ص ٣٠٠ و طاهر الجزائري، الجواهر الكلامية، ص ٤٢. وابن خلدون: المقدمة: دار القلم بيروت الطبعة الخامسة، ص ٩٣.

(٢) انظر: الأمدي: غاية المرام: ص ٣٣٤. ومحمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين (حاشية الدواني): ٢ / ٦٣٥. وأيضاً: الدكتور البوطي: كبرى اليقينيات الكونية: ٢١٤.

(٣) انظر: عبد الرحمن حبنكة، العقيدة الإسلامية: ص ٣٠٠ و طاهر الجزائري، الجواهر الكلامية، ص ٤٢. وله أيضاً، المقصد الأسنى في شرح العقائد، مخطوط مكتبة الأسد الوطنية برقم ١١٢٣، ص ١٤. والأمدي: غاية المرام: ص ٣٤٨. وابن خلدون: المقدمة، ص ٩٣.

(٤) محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين: ٦ / ٢٠٠.

تعريف العجائب وأنواعها في الكتاب المقدس ما نصه: عجيبة: حادثة تحدث بقوة إلهية خارقة مجرى العادة الطبيعية، إثباتاً لرسالية من جرت على يده أو فيه»^(١).

أما عبد الكريم الخطيب فقد عرف المعجزة من جهة كونها خارقة لنظام الطبيعة فقال: «المعجزة حدث فريد على غير مألوف الحياة، ويخرج على ما بين الأسباب والمسببات من تلازم»^(٢). ويزداد الأمر وضوحاً حين يقول: «المعجزة عند المؤمنين بالمعجزات: حدث خارق للعادة، لم يجر على سنن الحياة ولا ناموس الطبيعة على الوجه الذي ألفه الناس وعرفوه، إنها خرق لنواميس الطبيعة، وخروج عن أوضاعها»^(٣).

والملاحظ على التعاريف السابق ذكرها أنها لم تشتمل على شروط المعجزة كلها، وإنما أغفلت أحد جوانبها، فالأستاذ عبد الكريم الخطيب أغفل مثلاً صفة من تجري على يده المعجزة، فهل كان ذلك خطأ وقع فيه أصحاب هذه التعريفات أم أنه يحمل موقفاً أراد صاحبه أن يعبر عنه بجلاء؟ ستتضح الإجابة عن هذا التساؤل من خلال الحديث عن النقطة التالية.

ثانياً - الغاية من المعجزة:

إن أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن المعجزات، أن الغاية منها إنما هي: دعوة الناس إلى الإيمان، لعل هذا الأمر هو أحد الأمور التي تهدف المعجزة إلى تحقيقها، وخاصة زمن النبوات السابقة على نبوة سيدنا محمد ﷺ، ما حقيقة هذا الأمر بالنسبة لدعوة سيدنا محمد ﷺ. وهل في القول ثم هل القول

(١) تفسير المنار ١١ / ١٥٦. والوحي المحمدي ص ٥٥-٥٦.

(٢) النبي محمد إنسان الإنسانية ونبي الأنبياء. عبد الكريم الخطيب الطبعة الأولى ١٩٦٣ دار الفكر العربي، ص ٥٦.

(٣) السابق نفسه: ٥٨.

بذلك يشير إلى رغبة في الانعتاق من القول بالمعجزات الخارجة عن النواميس الطبيعية؟ سوف نحاول في هذا المبحث بيان الغاية من المعجزات التي ظهرت على يد سيدنا محمد ﷺ؛ لتتوصل بعد ذلك إلى إجابة عن هذا التساؤل.

إن المتأمل في القرآن الكريم والسنة المطهرة يجد العديد من المعجزات الحسية والخوارق التي أجراها الله على يد نبيه محمد ﷺ، فمما ورد في القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى أسرى بسيدنا محمد ﷺ بجسده وروحه في ليلة واحدة من مكة إلى القدس، ويشير إلى هذا قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَنَيْنَا لَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ الْإِسْرَاءِ﴾ [الإسراء: ١].

كما ورد إمداد الله للرسول والمؤمنين بالملائكة في العديد من غزواته ﷺ، وقد أثبت القرآن ذلك في بدر وأحد والخندق وحنين، فعن الإمداد في غزوة بدر جاء قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِآلِيفٍ مِّنَ الْمَلَكَةِ مُرَدِّفٍ ﴿١﴾ جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٩ - ١٠].

وعن إمداده سبحانه وتعالى بالملائكة في غزوة الخندق جاء قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ [الأحزاب: ٩]. والمراد بالجنود الأولى الواردة في الآية الكريمة الأحزاب، وهم قريش وخطفان ويهود بني قريظة وبني النضير، وكانوا زهاء اثني عشر ألفاً، وعندما سمع رسول الله ﷺ بإقبالهم ضرب الخندق على المدينة بإشارة سلمان الفارسي، أما الجنود الثانية فهم الملائكة^(١).

(١) انظر: ابن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر بيروت، ١٤٠٥ هـ / ١٩ / ١٠ - ٢٠. وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي بيروت. د / ط، د / ت ٧ / ٩٣ - ٩٢.

وعن الإمداد بالملائكة في غزوة حنين جاء قوله تعالى مسجلاً ذلك:

﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مَدْيَنَ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [التوبة: ٢٥ - ٢٦].

وقد ورد في القرآن الكريم أيضاً ذكر انشقاق القمر، وذلك في قوله تعالى:

﴿أَقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ ﴿١﴾ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُتَسَمِّرٌ﴾ [القمر: ١ - ٢]،

ويؤكد أن انشقاق القمر هذا كان معجزة للرسول محمد ﷺ، ما ورد في صحيح البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن أهل مكة سألوا رسول الله ﷺ أن يريهم آية، فأراهم القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما^(١). وقد ورد في السنة الصحيحة الكثير من الأحاديث الدالة على جريان هذا النوع من المعجزات على يديه (عليه الصلاة والسلام)، فقد روي عنه في أحاديث صحيحة تكثير الطعام ونبع الماء من بين أصابعه مرات متعددة، كما روي حنين الجذع إليه وغير ذلك.

وبناءً على وجود هذه الآثار ذهب العلماء إلى وجوب الاعتقاد بورود الخوارق على يديه ﷺ، ولكن اختلفوا في تعليلها وإدراك الغرض من ورودها على يديه، وقبل أن نفصل القول في آراء العلماء وأدلتهم فيما ذهبوا إليه من كون تلك الخوارق التي أجريت على يد سيدنا محمد ﷺ أداة لدعوة المشركين للإيمان بالرسالة الخاتمة، وتحديدهم أن يأتيوا بمثلها أو غير ذلك، نذكر موقف القرآن الكريم من طلب الكفار للمعجزات الحسية.

وقد رد في القرآن جملة من الآيات تدلّ على طلب المشركين للمعجزات

(١) صحيح البخاري: كتاب المناقب: باب انشقاق القمر، رقم ٣٦٥٥.

الحسبية وعدم استجابة الله سبحانه وتعالى لهم، كما وردت الإشارة إلى أن في القرآن وحده معجزة كافية؛ ومما ورد مبيناً لطلب الكفار المعجزات الخارقة للعادة قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَنْجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ۝١٥ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَافَهَا تَفْجِيرًا ۝١٦ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتَ عَلَيْنَا كَيْسًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ۝١٧ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفُوقِكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ۝٩٠-٩٣﴾، ومن ذلك أيضاً ما جاء في سورة الحجر: ﴿ وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ۝٦ لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۝٧﴾ [الحجر: ٦ - ٧]، وجاء أيضاً في سورة الفرقان: ﴿ وَقَالُوا مَا لِيَ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا ۝٧ أَوْ يُنْفَخُ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ۝٧-٨﴾ [الفرقان: ٧ - ٨].

ومما ورد في الإشارة إلى عدم الاستجابة لهم وكون القرآن الكريم معجزة كافية، آيات كثيرة، منها قوله تعالى في سورة طه: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا يَا أَيُّهَا بَنِيَّاءِ مِن رَّبِّهِ أَوْلَمَ تَأْتِيهِمْ بَيِّنَةٌ مَّا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ۝١٣٣﴾ [طه: ١٣٣]، وقوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٥٠ أَوْلَمَ يَكْفِيهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٥١﴾ [العنكبوت: ٥٠ - ٥١].

فهذه الآيات وأمثالها تشير إلى طلب الكفار من النبي (عليه السلام) بأن يأتي بالمعجزات، وتبين أجوبة القرآن على ذلك، وقد ورد ذلك مرات كثيرة مما يدل على كثرة طلبهم للمعجزة وقد كان الموقف القرآني واضحاً إزاء هذا الطلب المتكرر، وهو عدم الاستجابة لهم. ولكن إذا تساءلنا عن سبب عدم استجابة الله

سبحانه وتعالى لما طلبه هؤلاء المشركون نجد هناك إجابتين اثنتين :

تنص الإجابة الأولى على أن الله سبحانه وتعالى لم يجبههم إلى تحديهم حيث وجه الخطاب إلى العقول لتتدبر وإلى القلوب لترعوي؛ إذ تشير الآيات صراحة حيناً وضمناً حيناً آخر إلى أن الدعوة لا تحتاج إلى معجزات مؤيدة، وإنما تحتاج إلى تروٍ وإذعان ونية حسنة، وطوية نقية ورغبة في الحق والخير والهدى وبعد عن العناد؛ ليرى المرء البرهان على صحتها وقوتها في الكون وما فيه من آيات باهرة وحكمة بالغة ونواميس دقيقة، وفيما يدعو إليه من مكارم الأخلاق والفضائل وتنتهي عنه من الإثم والبغي والفواحش، أما الذين خبثت نواياهم وانعدمت فيهم الرغبة في الحق فلن يؤمنوا مهما رأوا من الآيات والمعجزات، ولئن لم يكن بد من آية فهذا القرآن الذي يتلى عليهم، فيه الكفاية كل الكفاية^(١).

فالخوارق وإن كانت ثابتة للرسول محمد ﷺ، لكنها لا تصلح مؤسسة للإيمان وإنما تعضد الإيمان لمن حصل أصله، فهي ليست أقوى من أدلة النظر العقلي الخالص التي جاء بها القرآن والسنة والتي تنتهي إلى معرفة يقينية^(٢).

ويوضح ذلك محمد فريد وجدي بقوله: «لا يسبق إلى ذهن القارئ أن محمداً ﷺ لم تحدث على يده المعجزات على الإطلاق؛ بل حدثت على يديه خوارق للعادة لا تقل عما حدث لموسى وعيسى وغيرهما، ولكنه لم يجعلها أساساً للدعوة للإيمان، فقد روي أنه كان إذا عطش جيشه وضع يده في إناء صغير فنبع الماء من بين أصابعه، فشرب جيشه وادخر ماء لسفره، وكان إذا جاع

(١) انظر: محمد عزة دروزة: التفسير الحديث، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٨١هـ، ١/ ١١٩.

(٢) انظر: محمد عبده: الحكمة الإسلامية: ص ٦. ونديم الجسر: قصة الإيمان،

عسكره أمر بجمع بقية ما يكون لديه من الأغذية ووضع يده فيها فيتغذى جيشه، ويتزود منها زاداً يكفيه لأن يصل إلى غايته . . . وقد ثبت عنه غير هذا شيء كثير جداً حتى روي عنه إحياء الموتى»^(١).

ويؤكد الشيخ رشيد الفكرة ذاتها إذ يقول: «إن ما رواه المحدثون بالأسانيد المتصلة تارة وغير المتصلة تارة أخرى، من الآيات الكونية التي أكرم الله تعالى بها نبيه (عليه الصلاة والسلام) هي أكثر مما ذكره الإنجيليون وأبعد عن التأويل، ورغم ذلك لم يجعلها برهاناً على صحة الدين ولم يأمر بتلقينها للناس»^(٢).

كما ذهب الشيخ محمود شلتوت إلى الفكرة ذاتها، فهو يقول في معرض تأكيده أن المقصد من المعجزات لم يكن التحدي، وأن إنكار التحدي بالمعجزات لا يعني إنكارها: «أنا أومن بخوارق العادات أو بإمكانها ووقوعها؛ تكريماً وتثبيتاً لمن أراد الله أن يكرمه ويثبته، وانتقاماً وعقوبة لمن أراد الله أن يعاقبه وأن ينتقم منه . . . إنما الذي لا أقبله أن يكون حدوث الخارق إجابة لاقتراح الكفار، وإذا صح الخبر بشيء من الخوارق الحسية مسنداً إلى الرسول وتواتر في نقله، آمننا به، لصدق الرسول، فليس سبيله إجابة الكفار إلى ما اقترحوه . . . وبذلك يتبين أن فائدة تلك الخوارق ترجع إلى المؤمنين بتأكيد محبتهم للرسول، وترجع للرسول بدالاتها على قدره عند ربه، ولم يقصد بها تحدي القوم وإجابتهم إلى ما اقترحوا من آيات»^(٣).

(١) محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين: ٦ / ٢٠٢، وانظر الإسلام في عصر العلم ٢ / ٩٤. ومحمد عزة دروزة، التفسير الحديث: ١ / ١٢١. ولم أقع على نص ورد فيه إحياءه ﷺ للموتى.

(٢) تفسير المنار ١١ / ١٥٩، الوحي المحمدي: ص ٦١.

(٣) محمود شلتوت، الفتاوى، دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية، والعامية، دار القلم الكويت ١٩٦٦.

وإذن فالمعجزات الحسية - كما يقرر هؤلاء العلماء - لم ترد في مساق التحدي، وسيدنا محمد ﷺ لم يجعلها أساساً لدعوته. ولم يجرها الله سبحانه وتعالى على يد رسوله إلا إكراماً منه سبحانه له وللمؤمنين، أما المعجزة القرآنية فهي وحدها معجزة الرسالة دون سواها، وهي التي تحدى بها الله ورسوله كل من كان له لبّ أو ألقى السمع وهو شهيد^(١). وإلى هذا ذهب الباقلاني من قبل؛ إذ ذكر أن القرآن هو معجزة الرسول، ولكنه في الوقت نفسه لم ينكر غيرها من المعجزات، بل أقرها إلا أنه أوضح أنها لم تكن للتحدي ولا لإقامة الدليل على صدق دعوته، وإنما هي لتكريم الرسول وفضل من الله عليه^(٢)، كما ذهب ابن رشد أيضاً إلى أن ما ظهر على يد الرسول من الخوارق إنما ظهر في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها، وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به فهو الكتاب العزيز، الذي جعله الله دليلاً على صدقه فيما ادعى من رسالته^(٣).

ويذكر الدكتور محمد حسين هيكل أنه لم يرد في القرآن ذكر معجزات حسية خاصة بالنبي محمد عليها مدار الإيمان إلا القرآن، أما ما ورد من إكرام الله له وما خصه به لم يكن للتحدي، كما أنه لا يخرج عن سنة الله في خلقه، يقول هيكل: «لم يرد في كتاب الله ذكر لمعجزة أراد الله بها أن يؤمن الناس على اختلاف عصورهم برسالة محمد غير القرآن الكريم، هذا مع ذكر المعجزات التي جرت على أيدي من سبق من الرسل، كما أنه جرى بالكثير مما أفاء الله على محمد وما وجه إليه الخطاب فيه، وما ورد في الكتاب عن النبي العربي لا يخالف سنة

(١) انظر: عبد الكريم الخطيب، الإعجاز، ص ٨٠.

(٢) انظر: الباقلاني: إعجاز القرآن، تحقيق أحمد السيد صقر، دار المعارف القاهرة ص ٨.

(٣) انظر: ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ٩٧.

الكون في شيء»^(١). وكلام هيكل هذا يدل على أن ما كان من أمور خاصة حدثت للنبي كانت من باب الإكرام، ولم تكن خارجة عن سنة الله الكونية العامة، وهذا الكلام غير مقبول؛ لأنه ينفي عن المعجزة خصوصيتها ويجعل منها حدثاً طبعياً.

أما الإجابة الثانية فقد رأى القائلون بها أن المعجزات وردت في سياق التحدي، واستشهدوا لذلك بجملة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كالتي سبق ذكرها في صدر هذا المبحث، أما ما ورد في القرآن الكريم من آيات تبين عدم استجابة الله سبحانه وتعالى للمشركين في طلبهم للمعجزة الحسية، فسببه أن طلبهم هذا كان بتعنت وشطط، وقد وطّئوا أنفسهم على العناد والجحود، وذلك من العبث الذي تنزه الله عنه، ولو علم الله سبحانه وتعالى صدق الطلب وحسن النية لأجابهم، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ ﴿١٤﴾ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الحجر: ١٤ - ١٥]^(٢).

كما أشار العلماء إلى سبب آخر في عدم استجابة الله سبحانه وتعالى لطلبهم هذا، وهو أنه لو استجاب لهم وأظهر المعجزة التي طلبوها ثم لم يؤمنوا بها بعد مجيئها لاستؤصلوا، والله سبحانه وتعالى لم يكتب على هذه الأمة الاستتصال الذي جرى على الأمم السابقة؛ وذلك استلهاماً من قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَعَآئِنَا تُؤَدُّ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا الْآلَاءِ﴾ [الإسراء: ٥٩]^(٣).

(١) محمد حسين هيكل، حياة محمد: ٧١.

(٢) انظر: الدكتور البوطي: كبرى اليقنيات الكونية، ص ٢٣٤ - ٢٣٥. وعبد الرحمن حبنكة، العقيدة الإسلامية، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

(٣) انظر: جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، ١٠/ ٢٤٢ - ٢٤٣. وعبد الرحمن حبنكة، العقيدة الإسلامية، ص ٣٠٣، وابن تيمية، النبوات، المطبعة السلفية، القاهرة =

ويؤيد هذا القول ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «قالت قريش للنبي صلى الله عليه وسلم ادع لنا ربك أن يجعل لنا الصفا ذهباً ونؤمن بك، قال: وتفعلون؟ قالوا: نعم، قال: فدعا فأتاه جبريل فقال: إن ربك ﷻ يقرأ عليك السلام ويقول: إن شئت أصبح لهم الصفا ذهباً فمن كفر بعد ذلك منهم عذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين، وإن شئت فتحت لهم باب التوبة والرحمة. قال: بل باب التوبة والرحمة»^(١).

والحق أن المتتبع لما ورد ذكره من الآثار المتواترة والصحيحة التي ورد فيها ذكر هذا النوع من المعجزات، لا يجدها تشير في مجملها للتحدي ولم تكن وسيلة للدعوة أو لإلجاء الناس إلى الإيمان، غير أن حادثة انشقاق القمر كما وردت في القرآن الكريم والسنة المطهرة تحمل دلالة مخالفة، وقد كان للعلماء موقفان اثنان تجاه حادثة الانشقاق هذه:

الموقف الأول: وهو موقف جمهور العلماء، فقد ذهبوا إلى أن حادثة الانشقاق هذه وقعت زمن النبي محمد صلى الله عليه وسلم إجابة لتحدي الكفار، ويقول الإمام الرازي في ذلك: «والمفسرون بأسرهم على أن المراد أن القمر انشق وحصل فيه الانشقاق... وقال بعض المفسرين: المراد سينشق وهو بعيد ولا معنى له»^(٢). وقد ذكر العلماء أحاديث عديدة منها ما ورد في صحيح البخاري ومسلم، تؤيد

= ١٣٨٦هـ، ص ٢٩٥ / ١. وابن القيم: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ ص ١٩٧.

(١) مسند الإمام أحمد، مسند ابن عباس رقم ٢٠٥٨.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٢٩، وانظر: الزمخشري: الكشاف: ٤ / ٤٢٠.

وقوع الانشقاق فعلاً على عهد النبي ﷺ^(١).

الموقف الثاني: وإليه ذهب القائلون بنفي التحدي عن سائر هذه المعجزات الحسية، وهم يذهبون إلى التأكيد على أن انشقاق القمر لم يحدث بالفعل، وإنما ذلك إشارة منه سبحانه إلى أن ذلك سيكون عند وقوع الساعة كعلامة من علاماتها أو أثر من آثارها، وعلى هذا يكون معنى قوله تعالى: ﴿أَقْرَبَتْ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر: ١] أي: سينشق، وذلك في يوم القيامة إثر ما يجري في الكون من تبدل وتغيير للنواميس التي يجري وفقها الآن^(٢). وهذا التأويل - كما يشير دروزة (١٣٠٥ - ١٤٠٤هـ / ١٨٨٨ - ١٩٨٤م)^(٣) - لا يعني أن خرق العادة بشق القمر هو خارج نطاق قدرة الله^(٤).

وقد وجد هؤلاء دلالة لما ذهب إليه في خطبة خطبها حذيفة بن اليمان ؓ

(١) انظر: صحيح البخاري: كتاب المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي آية فأراهم انشقاق القمر: رقم: ٣٣٦٤. وأيضاً: كتاب المناقب: باب انشقاق القمر، ٣٥٨٠. وصحيح مسلم: كتاب صفة الجنة والنار باب انشقاق القمر، رقم: ٥٠١٠، وأيضاً رقم: ٥٠١٢، ورقم: ٥٠١٤.

(٢) انظر: محمد عزة دروزة: التفسير الحديث: ٦١ / ٢، ٧٦ / ٢٧ - ٧٧.

(٣) محمد عزة دروزة ولد في نابلس عام ١٨٨٩م وتوفي في دمشق عام ١٩٨٤م. باحث ومؤرخ وروائي، تلقى علومه في نابلس وعمل موظفاً ومديراً لمدرسة النجاح ١٩٢٢ - ١٩٢٧م، ثم مأموراً لأوقاف نابلس، فمديراً للأوقاف الإسلامية في فلسطين، شارك في العمل الوطني وساهم في تأسيس حزب الاستقلال عام ١٩٣٦م وسجن غير مرة. نال الجائزة التقديرية للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في سورية عام ١٩٧٠م، وله أكثر من ٤٣ مؤلفاً أشهرها التفسير الحديث الذي رتبته بحسب النزول. انظر: محمد خير رمضان: تنمة الأعلام للزركلي ٢ / ٣٣٩.

(٤) انظر: محمد عزة دروزة: التفسير الحديث: ٦٢ / ٢.

بالناس يوم الجمعة في المدائن حين فتح الله فارس فقال: «ألا إن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿أَقْرَبَتْ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر: ١]، ألا وإن الساعة قد اقتربت والقمر قد انشق، ألا وإن الدنيا قد آذنت بفراق، ألا وإن اليوم المضمار وغداً السباق، ألا وإن الغاية النار والسابق من سبق إلى الجنة»^(١). ويعلق المراغي على كلام سيدنا حذيفة فيقول: «فهذا الكلام من حذيفة في معرض قرب مجيء الساعة وتوقع أحداثها لا في كلام عن أحداثها حصلت تأييداً للرسول وإثباتاً لنبوته؛ لأن ذلك كان في معرض العظة والاعتبار»^(٢).

استند أنصار هذا الرأي إلى جملة من الأدلة لتبرير موقفهم هذا محاولين المحافظة على الموقف العام للقرآن الكريم كما ظهر لهم، وهي:

١ - الموقف العام الذي سجلته آيات القرآن العظيم جاء في مجمل آيات القرآن من رفض المعجزات الحسية وعدم الاستجابة لطلب الكفار هذا. يقول دروزة في هذا: «وإن كنا نعتز أن الآية التالية لهذه الآية تحمل تأييداً ظاهراً لحادث الانشقاق، لأننا في حالة الأخذ بتأويل وقوع الانشقاق فعلاً إجابة للتحدي، نجد أنفسنا أمام حالة مغايرة لموقف القرآن العام من تحدي الكفار ورغبته عن الاستجابة إليه»^(٣).

٢ - أن السور التي تلت سورة القمر لم تشر صراحة ولا ضمناً إلى حادث انشقاق القمر على عظم خطورته وعلى كثرة تحدي المشركين للنبي ﷺ، وكانت الآيات بشكل دائم تردهم إلى القرآن وتبين لهم أن الآيات من عند الله،

(١) الحاكم: المستدرک علی الصحیحین: ٤ / ٦٥١. وتفسير الطبري: ٢٧ / ٨٦. وتفسير ابن كثير: ٤ / ٢٦٢.

(٢) المراغي: تفسير المراغي ٢٧ / ٧٧.

(٣) محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ٢ / ٦٠-٦١، وانظر: ١ / ٢٥٩.

وأن النبي ﷺ بشر يتبع ما يوحي إليه، ويقف عنده، ولم تقل لهم: لقد فلقتنا لكم القمر شقين متباعدين فلم تؤمنوا^(١).

٣ - أن انشقاق القمر من الأحداث الكونية المهمة التي لو حصلت لرآها من الناس من لا يحصى كثرة، من العرب وغيرهم، وبلغ حداً لا يمكن أحداً أن ينكره ولصار من المعجزات التي لا يمكن لأحد أن ينكرها^(٢).

٤ - أن هذه المعجزة لم تبلغ حد التواتر، ولم يدّع أحد من المسلمين ذلك، ولو كان قد حصل ذلك الانشقاق لما كان رواته أحاداً، بل كانوا لا يعدون كثرة، إضافة إلى وقوع خلاف في تفسير الآية الكريمة التي ورد فيها ذكر الانشقاق^(٣).

ويبدو أن الصواب جانب الفريقين، فقد وقع أحدهما في إفراط والآخر في تفريط، فالفريق الأول عمم التحدي بالمعجزة الحسية على جميع ما أجراه الله سبحانه وتعالى على يدي نبيه محمد ﷺ من خوارق حسية، والواقع - كما أشرت من قبل - أن التحدي غير ظاهر إلا في حادثة انشقاق القمر، أما غيرها من الحوادث فلا يحمل دلالة مباشرة على التحدي، فأين التحدي بحادثة الإسراء؟ وأين ذلك فيما وقع من إمداد بالملائكة في المعارك وغير ذلك؟ إن هذه الحوادث لم تحمل أي تحدٍ للكافرين.

أما الفريق الثاني فقد عمم القول بنفي التحدي، ولجأ إلى أدلة لا ترقى إلى معارضة ما ثبت في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، فإذا كانت خطبة حذيفة بن اليمان ؓ تبين أن الآية التي وردت في مطلع سورة القمر جاءت في معرض الحديث عن الساعة وما يرافقها من أمارات، إلا أنها لا تنفي أنها سيقت للتحدي

(١) انظر: السابق نفسه: ٢ / ٦٠ - ٦١.

(٢) انظر: المراغي: تفسير المراغي، ٢٧ / ٧٧.

(٣) انظر: السابق نفسه.

أيضاً، ويدل على التحدي الآية التي تليها مباشرة، وقد قرن سبحانه بين خبره باقتراب الساعة وخبره بانشقاق القمر؛ لأن مبعث محمد ﷺ هو من أشراط الساعة، وهو دليل على قربها كما قال ﷺ في الحديث الصحيح: «بعثت أنا والساعة كهاتين» وجمع بين أصبعيه السبابة والوسطى^(١)، فحادثة الانشقاق تدل على نبوته، ونبوته من أشراط الساعة^(٢)، وما ذكر من أن رواة حادثة الانشقاق هذه كانوا آحاداً، فيرد عليه بأن أصل التحدي بهذه المعجزة ثابت في القرآن الكريم بالتواتر، وما ورد في السنة فقد كان عاضداً لهذا الأصل الذي ثبت في الكتاب المجيد.

ويمكننا أن نسجل النقاط التالية حول الموقف القرآني من التحدي بالمعجزة:

١ - إن القرآن الكريم هو الآية الكبرى، والمعجزة الأولى لرسولنا محمد ﷺ، وهو الذي تحدى به العرب خاصة والخلق عامة، وبه تميزت نبوة محمد ﷺ على غيرها من النبوات السابقة، فالدليل على صدق نبوته هو موضوع رسالته نفسه؛ وهو كتابه المعجز بهديته وبعلمومه، وبإعجازه اللفظي والمعنوي، وبإتيانه بالغيب: ماضيه وحاضره ومستقبله، وبكل وجوه الإعجاز.

٢ - الموقف العام الوارد في القرآن هو عدم التحدي بالمعجزات الحسية، وعدم الاستجابة للكافرين في طلبهم للمعجزة الحسية، وقد وقعت الاستجابة في مرة واحدة حين انشق القمر، وذلك لا يؤثر على النسق العام الذي انتهجه القرآن الكريم.

(١) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الرقاق باب قول النبي: «بعثت أنا والساعة كهاتين»

رقم ٦١٤٠. وصحيح مسلم: كتاب الجمعة باب تخفيف الصلاة رقم ١٤٣٥.

(٢) انظر: ابن تيمية: الجواب الصحيح: ١ / ٤٢٠.

٣- إن الله تعالى أكرم خاتم رسله بآيات كونية جمّة، وخوارق حسية عديدة، ولكن لم يقصد بها التحدي، ولم يجعلها حجة على صدق نبوته ورسالته، بل كانت تكريمًا من الله له، أو رحمة منه تعالى به وتأييدًا له، وعناية به وبمن آمن معه في الشدائد؛ فلم تحدث هذه الخوارق استجابة لطلب الكافرين، بل رحمة وكرامة من الله لرسوله والمؤمنين^(١).

نستنتج مما سبق أن كلاً من العلماء سواء القائلون بأن الهدف من الآيات التي أجزاها الله على يد نبيه محمد ﷺ دعوة المشركين وتحديهم بأن يأتوا بمثله، أو الذين ذهبوا أن ذلك لم يكن إلا إكراماً من الله لنبيه، يقرون بوجود هذه الآيات المخالفة للمألوف في مستقر العادة، وبهذا يتبين لنا الخطأ الذي وقع فيه بعض العلماء حين استنتجوا أن الهدف من وراء موقف الفريق الثاني في الذهاب إلى أن ما تحدى به الله الأمم قاطبة هو القرآن وحده، وليس سواء من الخوارق، إنما هو إنكار لتلك المعجزات ووقوع في أتون المادية التي لا تقر بما يخالف النظام العام للأسباب والمسببات^(٢). وهنا نتساءل ما رأي هؤلاء العلماء في طبيعة هذا الحدث الذي يجري على خلاف سنة الله الذي أقر به كلا الفريقين؟ هل هو من جنس القوانين الطبيعية ولكنه خفي على عامة الناس ولا يعلمه إلا الأنبياء (عليهم السلام) أم أن له طبيعة أخرى؟ وعن هذا التساؤل يجيبنا المبحث التالي.

(١) انظر: بكار الحاج جاسم: من سنن النفس والمجتمع في القرآن الكريم، ص ٥٨.

(٢) ذهب إلى هذا الرأي الشيخ مصطفى صبري، وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

انظر: موقف العقل والعلم والعالم: ٥ / ٤ - ١٧ / ٤، وكبرى اليقينيّات الكونية

المبحث الثاني

طبيعة المعجزات ومصدرها

أولاً - طبيعة المعجزة:

كما كانت طبيعة النبوة محل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين كذلك كان خلافهم في طبيعة المعجزة، ويرجع ذلك إلى اختلافهم في مسألة الأسباب والمسببات والعلاقة بينهما، ومدى ضرورة تلك العلاقة وحتميتها أيضاً، فبينما رأى الفلاسفة ضرورة تلك العلاقة وعدم إمكانية تخلفها، نجدهم يتكلفون في ادعاء أسباب طبيعية ونفسية للمعجزات، الأمر الذي يخرج المعجزة عن حقيقتها، ولما كان هذا القول من الفلاسفة لا يدع مجالاً حقيقياً للقول بالمعجزات وغيرها من الأمور الخارقة للعادة، كان لابد للمعجزات من أسباب قريبة ترد إليها، ويجب أن تكون من الأمور الموافقة للعقل بحيث لا تخرق العادة ولا قانون الطبيعة. أما المتكلمون فقد رأوا أن هذه العلاقة ممكنة الانفكاك وبالتالي لم تواجههم مشكلة خروج المعجزة عن الأسباب الطبيعية.

ويوضح عبد الكريم الخطيب موقف بعض الفلاسفة ويرد عليهم بقوله: «المنكرون للمعجزات يرون أن كل ما يقع في الحياة مألوف وغير مألوف جار على طبيعتها واقع على ما تقضي به سننها، وإن التلازم بين الأسباب والمسببات لا يمكن أن ينفك أبداً، وأن الأمور التي تقع من غير أن تتكشف لنا أسبابها هي في الواقع نتيجة لأسباب ملازمة إذا تحققت الأسباب تحققت هذه الأمور، وأن الأحداث التي تبدو غريبة أو خارقة لمألوف هذه الحياة هي في الواقع أحداث طبيعية لم نعرف أسبابها التي لابد أن تكون قائمة وراءها، وأنه متى عرفنا أسبابها أصبحت غير غريبة وزايلها العجب... ومعجزات الرسل على هذا كما

يرى الفلاسفة ليست إلا أموراً طبيعية تجري مع ناموس الطبيعة، وترتبط بالأسباب كما يرتبط غيرها من الأمور، وإن دهش الناس منها، وتسليمهم بها إما لخفاء أسبابها عنهم، وظهورها بينهم منقطعة عن كل علة غير مستندة إلى سبب»^(١).

وهكذا فالمعجزات وخوارق العادات يجب أن تخضع للعقل والسببية وأن لا تخرج بحال على نظام العلة والمعلول؛ لأن الترابط الحتمي بين الأسباب ومسبباتها دليل الحكمة والغائية والعناية الإلهية، لأن الحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات، وهذا إبطال للحكمة؛ لأن القول بالجواز يعني أن الأشياء يمكن أن تتغير خصائصها دون نظام، فالنظام وترابط الأسباب ومسبباتها دليل الحكمة والغائية في الكون كله سمائه وأرضه، فهي علاقة تربط بين عمل الأسباب وعمل العقل الإنساني^(٢).

وعند العودة إلى ما دونه الفلاسفة أنفسهم نجد مصداقاً لما ذكره الخطيب في هذا الموضوع، فهذا الفارابي يقول في معجزات الأنبياء: «النبوة تختص في روحها بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتي بالمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات»^(٣).

وكما يبين الفارابي أن أمر المعجزات، وإن ظهر على أنه خارج عن الجبلة والعادات، فهو لا يخرج على القوانين الطبيعية، بل يتمشى معها، وأن عالم

(١) عبد الكريم الخطيب: النبي محمد ٥٨ - ٥٩.

(٢) انظر: د عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ١٩٨٣ م ص ١١٥-١١٨.

(٣) فصوص الحكم المنسوب للفارابي: ص ٧٢.

الأفلاك هو مصدر هذه القوانين، وما دامت هذه القوة القدسية التي تختص بها روح النبي تتصل بهذا العالم وترتبط بالعقل الفعّال كان من الممكن أن تحصل أمور تبدو أنها على خلاف القوانين الطبيعة وما هي كذلك^(١).

ويؤكد «ابن سينا» أيضاً عدم خروج الخوارق عن قوانين الطبيعة؛ إذ يقول: «وإذا بلغك أن عارفاً حدّث عن غيب فأصاب متقدماً ببشرى أو نذير فصدّق، ولا يتعثّرْ عليك الإيمان به، فإنّ لذلك في مذاهب معلومة أسباباً معلومة»^(٢). ويحكي لنا الطوسي رأي ابن سينا في ذلك قائلاً: «إنّ مشاهدة المعجزات: التي هي آثار نفوس الأنبياء، دالة على كمال تلك النفوس؛ فهي مقتضية لتصديق أقوالهم»^(٣).

وبهذا يظهر لنا أن انخراق العادة وظهور المعجزة ليس مما ينكره المتكلمون؛ لأنه جائز مع القول بالفاعل المختار، ولا مما ينكره الفلاسفة؛ لأنهم يقولون بأنّ للنفس الزكية قوى ربما تؤثر في أكثر الأجسام التي في عالم الكون والفساد، ولكن الخلاف قام بين الفريقين في فهم لطبيعة المعجزة ومصدرها.

ثانياً - طبيعة المعجزة في الفكر المعاصر:

لدى البحث في موقف علمائنا في الفترة الزمانية محل البحث من قضية ردّ المعجزات إلى أسباب روحية أو طبيعية، نجد أنفسنا أمام اتجاهين اثنين: اتجاه

(١) انظر: السابق ص ٧٨. وجمال الدين القاسمي، دلائل التوحيد، ص ١٥٤.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتبسيّات بشرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا دار، المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب رقم (٢٢) ١٩٥٨ م ٤ / ٨٦١.

(٣) السابق ٤ / ٨٠٩.

وافق الفلاسفة وسار في ركبهم، واستند إلى ما ظهر في الغرب من أبحاث في الروح والتنويم المغناطيسي، واتجاه رفض تعليل المعجزات بالأسباب الطبيعية، ورأى أن المعجزة فعل الله الخالق للطبيعة وقوانينها، وهو سبحانه يخرج به عن تلك القوانين تأييداً لأنبيائه ورسله. وسوف نتناول بالدراسة والبحث كلاً من هذين الموقفين:

أولاً - الاتجاه القائل برد المعجزات إلى أسباب:

سار بعض العلماء في ركب الفلاسفة، في موقفهم في رد المعجزات للأسباب الطبيعية، ومن هؤلاء الشيخ محمد عبده، فهو لا يستبعد أن تكون المعجزات تابعة لقانون طبيعي، غاية ما في الأمر أن هذا القانون قد خفي علينا، فهو يقول في ذلك: «إن قيل إن ذلك (أي: الخارق). لا بد أن يكون تابعا لناموس آخر طبيعي، قلنا: إن واضع الناموس هو موجد الكائنات، فليس من المحال عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات، غاية ما في الأمر أننا لا نعرفها ولكننا نرى أثرها على يد من اختصه الله بفضله من عنده، على أننا بعد الاعتقاد بأن صانع الكون قادر مختار، يسهل علينا العلم بأنه لا يمتنع عليه أن يحدث الحادث على أي هيئة وتابعا لأي سبب إذا سبق في علمه أنه يحدثه كذلك»^(١).

فالمعجزات كما يتضح من النص السابق من الممكن أن تستند إلى أسباب خاصة، طالما أن المشيئة الإلهية قد قدرت ذلك، ونرى الشيخ محمد عبده لم يصرح بحقيقة هذه الأسباب روحية أو مادية، وإنما صرح بأنها تخفى على غير النبي... لم يصرح الشيخ محمد عبده بشيء من ذلك على وجه التحديد،

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ٧٧-٧٨.

ولعلنا نجد إجابات أكثر تحديداً لدى الشيخ طنطاوي جوهرى والأستاذ محمد فريد وجدي والدكتور محمد المبارك، وسوف نذكر ما قاله كل واحد منهم، فهؤلاء هم الممثلون لهذا الاتجاه، وسوف نأتي على رأي كل منهم على وجه التفصيل؛ ليتضح لنا مدى اقترابهم مما ذهب إليه بعض الفلاسفة من قبل.

فإذا بدأنا مع الشيخ طنطاوي جوهرى - لسبقه الزمني - فإننا نجد أنه ذهب إلى القول بأن المعجزات تعود إلى مواهب خاصة يتمتع بها الأنبياء، وعبارته: «لقد جعل الله من عباده من سمت مواهبهم وأجرى الله على أيديهم غرائب؛ استشارة للإعجاب وتذكيراً، فإذا رأوا فاكهة الصيف شتوية وفاكهة الشتاء صيفية، وأن الأكمه والأبرص برثا والميت حيي، على يد إنسان، عظم إعجابهم به وسمعوا ما يقوله من النصائح التي يلقيها من ظهرت العجائب على يديه، على ذلك درج الأنبياء والرسل والقديسون»^(١).

فالإنسان لدى جوهرى من الممكن أن يتمتع بقوى خاصة تمكنه من القيام بالأعمال من غير مشقة عن طريق القوة الروحية، وهو يبين ذلك بقوله: «اعلم أن الإنسان له حالان: حال جسمية وحال روحية، ففي الحالة الأولى يزرع ويحصد ويتَّجر ويتعلم، ويأتي بأعمال إرادية وتكاليف ومشاق جسمية، أما في الحال الروحية فإنه يعمل تلك الأعمال بلا كلفة ولا مشقة، بل بالإرادة والفكر والعزيمة، كما نرى أنفسنا في حال النوم لا بسين آكلين شاربين. هذا كله بالغريزة والطبيعة والفكرة والقوة الروحية بلا تكليف ولا أمر ولا نهى ولا إنذار ولا وعيد، فالروح تصوغ المادة الشافية والسامة والأغذية والفواكه، وليس لها من أدوات ولا آلات إلا إرادتها وإذن الله تعالى، ولا تعلم الروح ما تفعله إلا إذا كانت روحاً نقية

(١) تفسير الجواهر: ١٠٦/٢.

فاضلة شريفة كاملة. أما في الحال الدنيوية فإن هذه الأعمال مخالفة للناموس لا توافق حالنا^(١).

ويقول في نص آخر: «إن علم النفس وتأثيرها وقواها في أحوالنا اليومية وأخلاقنا الشخصية أصبح منتشرًا في أوروبا وأمريكا، ولهم الفصول الطوال فيه، ويقولون: إن النفس مخزن لقوة مودعة سموها القوة المغناطيسية... ويقولون: إن قوة العزيمة وتوجه النفس للمطلوب والثقة بحصوله، له أثر في الخارج... وبالجملة: إن النفس الإنسانية لها آثار في الناس حقًا»^(٢).

والذي يلاحظ على ما ذكره الشيخ طنطاوي أنه رد المعجزات إلى أسباب روحية تجري على يد من سمت مواهبهم، سواء كانوا أنبياء أو غير أنبياء ممن وصلوا إلى تلك المرتبة الروحية الذين يتسلطون على عالم المادة بإرادتهم القوية المدربة، وهذا مخالف لما تواضع عليه جمهور الأمة قديماً وحديثاً، وانزلاق فيما وقع فيه الفلاسفة من قبل، وإن اعتمد على ما كان يجري في الغرب من أبحاث روحية.

وإذا انتقلنا إلى وجدي فإننا نجد الصورة أشد وضوحاً، فوجدي يقر بداية بأن خوارق العادات سواء كانت معجزة أو كرامة هي حق؛ لورود ذكرها في القرآن الكريم والسنة النبوية، فهو يقول: «ورد في الكتاب الكريم والسنة ذكر معجزات وكرامات كثيرة، حصلت على أيد أنبيائه ومرسله وصالحه الأئم، مثل: عدم إحراق النار إبراهيم، ومثل انقلاب العصا ثعباناً لموسى، ومثل إحياء عيسى للموتى، ومثل نبع الماء من بين أصابع نبينا (عليه الصلاة والسلام)، ومثل

(١) تفسير الجواهر: ١٠٧/٢.

(٢) تفسير الجواهر: ٦١/٥.

إتيان وزير سليمان بعرش بلقيس مثل لمح البصر، ومثل ما ورد عن الخضر في سورة الكهف، ومثل أهل الكهف أنفسهم... إلى غير ذلك مما ورد في القرآن في مواضع متعددة^(١).

ولكننا نجده يبحث لتبرير وقوع تلك الخوارق فيجد بغيته في دليل الارتقاء النفسي، وذلك بأن يتعهد الإنسان نفسه بالعناية والتخلص من أسر المادة والسبح في عالم الملكوت، فتحصل على يديه جملة من الخوارق. وقد أقام وجدي على ما ذهب إليه شواهد واقعية فاستشهد بالارتقاء النفسي والصفاء القلبي لدى بعض النفوس البشرية وبالأبحاث الروحية الحديثة، وبين أنه كما أن للإنسان قوة عقلية يتسلط بها على الكون العادي، كذلك له روح أيضاً يتسلط بها على الملكوت؛ إذ الإنسان يحتوي على الجانب العقلي والنفسي، والارتقاء في الجانب العقلي يماثل ارتقاء في الجانب النفسي، ولكل منهما مجاله، يقول وجدي: «القول الفصل في هذا كله [إشارة إلى ما ذكره من خوارق العادات] أن الإنسان كما يتسلط بارتقاء قوته العقلية على قوى الكون المادية، فيحدث من الاختراعات ما لا يخطر بالبال، فكذلك إذا ارتقت نفسه عن السفاسف وصفا قلبه عن غير الله وكان في درجة النبوة أو الولاية، حصلت على يديه مدهشات خارقة للعادة يكاد لا يصدقها رائيها فضلاً عن سامعيها، ولكن أهل البصيرة الذين لم يستعبدهم الحس في دوائره الضيقة يعلمون أن تلك الخوارق صورة ذلك السلطان الذي وهبه الله للإنسان على الكون والكائنات، وأنه متى سلك الإنسان لنيل ذلك السلطان طريقته المثلى تأتي إليه إلا درجة النبوة، فإنها ختمت بمحمد ﷺ»^(٢).

(١) محمد فريد وجدي: المصحف المفسر، تحقيق إبراهيم علي سالم، مطابع دار الشعب القاهرة. : ص ١٣٢.

(٢) محمد فريد وجدي، المصحف المفسر: ص ١٣٢.

فالخوارق توجد دائماً متى وجدت أسبابها، وما أسبابها إلا ما قد عرفنا من الرقي الروحي، يقول وجدي: «إذا انتهى الإنسان من الكمال الروحاني إلى حد أهل القرب والمعرفة، وخلصت قواه الروحية من علائق هذا الجسد الكثيف، انكشف له الكون بقواه وعوالمه، ورأى أن روحه في التأثير على مادته أقوى من يده عليها، ورأى أن حواسه الخمس، وحوله الذي كان يفتخر به قبل بلوغ هذه الدرجة لا يساوي شيئاً بجانب ماله من السلطان بعد خلوص روحه من أسر المادة. هذه أمور لا ينافيها العلم، ولا ينكرها العقل، بل يرجحها النظر في أحوال الوجود»^(١).

ولعل الذي دفع وجدي إلى الانزلاق في هذا التيار هو محاولة التماس أدلة تتوافق مع التجارب والعلوم الحديثة والاستثناس بها، وإقامة الحجة على من ينكرون معجزات الرسل بما ثبت لديهم، فنراه يقول: «إن أهل أوروبا اليوم وقفوا على حصة صالحة من أسرار الروح، وتوصلوا إلى استحضار قوة عاقلة مدركة من عالم ما وراء الطبيعة سموها الروح، حصل لك من مجموع ذلك برهان حسي على وجود العالم الروحاني، وعلى أنه بحر العجائب ومستقر الغرائب، وأن ما يروى عن الأنبياء من المعجزات وعن الأولياء من كرامات بالتواتر العلمي والنقل الصحيح أمور حقة لا شبهة فيها»^(٢).

وبهذا يصل وجدي إلى مطلوبه فيقول: «أصبحت المعجزات بنظر العالم من الممكنات، وعلم أنها تابعة لنواميس خاصة بها... وإن من يتأمل في هذه الخوارق التي تتعطل معها نواميس الطبيعة ويتحقق من حدوثها، يعرف أن هناك

(١) السابق محمد فريد وجدي، المصحف المفسر، الصفحة ذاتها.

(٢) محمد فريد وجدي، المصحف المفسر: ص ١٣٢.

نواميس روحانية أرقى من النواميس المادية، وأنه لو كانت هذه الخوارق تظهر من عامة الناس فكيف لا يحدث أرقى من ذلك على يد نبي مرسل، وصل إلى صفاء الروح إلى حيث لا تناله الهمم، ولا تحوم حوله الأفكار؟^(١).

وسلامة نية وجدي ونبل مقصده لا يعينان أنه كان مصيباً تماماً فيما ذهب إليه، فمما يؤخذ عليه أنه جعل المعجزات من جنس الخوارق التي تنال بالمران، وأنه جعلها عائدة إلى صفاء الروح الذي يتمتع به الأنبياء، علماً بأن تجريد المعجزات عن صفتها المميّزة - من أنها فعل الله على خلاف القوانين والسنن - وردها إلى أي نوع من الأسباب والعلل هدم وإلغاء لها.

والدكتور محمد المبارك واحد من رواد هذا الاتجاه أيضاً، فهو يقسم المعجزات إلى قسمين: معجزات روحية وأخرى مادية، وكلا القسمين يحدث نتيجة للارتقاء الروحي الخاص للأنبياء.

فالمعجزات الروحية هي تلك التي تحصل على أيدي الأنبياء؛ نتيجة لرقيهم الروحي وتمكنهم من الاطلاع على المغيبات، يقول المبارك في ذلك: «إذا كان لأولئك الموهوبين في الحياة الروحية اتصال حقيقي بعالم الغيب ومعرفة بحوادثه وأسراره ونظامه، فإن من الممكن أن تجري على أيديهم حوادث العالم غير المحسوس، ولاسيما إذا كان اتصالهم بالقدرة المغيبة عنا والكامنة وراء هذا العالم»^(٢).

أما المادية فيمكن أن تفسر على أنها مبنية على صلة سببية خفيت على

(١) انظر: محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين: ٦ / ٢٠٢ - ٢٠٣، وانظر

الإسلام في عصر العلم ٢ / ٩٤.

(٢) محمد المبارك: نظام الإسلام العبادة والعقيدة ص ١٢٠.

الناس، واقتضت حكمة الله إطلاع بعض خلقه عليها وإجرائها على أيديهم، فالمعجزة لا تقتضي في ذاتها انعدام نظام السببية من أصله، ولكنها تقتضي وجود نظام من الارتباطات السببية غير النظام المعروف والمعهود، والسبب الأساسي الذي يجعل الإنسان يحكم أحكاماً خاطئة في هذا الموضوع زاعماً أنها أحكام عقلية نهائية، هو الاعتقاد بأن ما يعرفه من الأسباب والنظام السببي في الكون هو كل الحقيقة، وليس وراء ذلك من الحقيقة شيء، في حين أنه ليس إلا جزءاً من الحقيقة، بل قد يكون معلوماً علماً سطحياً خالياً من الدقة^(١). كما أن ما هو معروف من نظام الوجود على النحو المشاهد عليه غير واجب معرفته عقلاً، وبما أن الله سبحانه وتعالى يتسم بالقدرة غير المحدودة، يكون من نتيجة ذلك قدرته على تسيير الكون وفق قوانين مختلفة في حال اتصال الموهوبين المتفوقين في الحياة الروحية بالقدرة الخالقة، كما أن بإمكانه أن يطلع بعض عباده المختارين على ما لم يبلغه علم أبناء عصرهم من أسرار هذا الكون.

يقول المبارك: «ليس ما يمنع عقلاً أن يخلق الكون على حال تكون فيه الحوادث جارية على غير هذه السنن، فإذا صح اتصال الموهوبين المتفوقين في الحياة الروحية بالقدرة الخالقة، كانت النتيجة إمكان حدوث حوادث مخالفة للمألوف من حوادث الكون مما نسميه تجاوزاً أو اصطلاحاً حقائق علمية أو عقلية. زد على ذلك أن الله خالق الكون والعالم وبالتالي لقوانينه وأسراره، قادر على أن يطلع بعض عباده المختارين على ما لم يبلغه علم أبناء عصرهم من أسرار هذا الكون، مما هو من نوع الحوادث الكونية الجارية على سننها الطبيعية، ولكنها خافية على غيرها، وأن يعلمهم الاستفادة من هذه الأسرار

(١) انظر: محمد المبارك: الإسلام والفكر العلمي: ص ٧٣ - ٧٥.

والقوانين . . . إن المعجزة خارقة لنظم الكون الظاهرة وحوادثه المألوفة المتجاوزة، لمبلغ علم البشر في عصر أو عصور»^(١).

وبهذا يتبين لنا أن المبارك لم يكن متنكراً للقدرة الإلهية وقدرتها على التصرف بالكون على أي نحو وفق مشيئتها، ولكنه كان يعلل ذلك بوجود الموهوبين في الحياة الروحية حتى يظهر هذا النوع من الحوادث، بل إنه يثبت للأنبياء نوعاً من الكسب لهذه الخوارق، وهو أمر يخالف ما ذهب إليه الجمهور، أما ما ذهب إليه من إسناد للمعجزة إلى أسباب طبيعية غير معروفة للناس، فإنه أمر يخرج المعجزة عن حقيقتها وعن دلالتها، وهذا أيضاً مرفوض تماماً.

وإذا كان هؤلاء العلماء قد رأوا أنه من الممكن أن تكون بعض المعجزات خاضعة لنواميس خاصة يطلع الله عليها أنبياءه، فإن هناك نزعات مادية تجريبية وماركسية - كما تظهر لنا عند بعض المفكرين - تؤكد أن المعجزات في جملتها لا تخرج عن قوانين الطبيعة المألوفة والخاضعة للمعرفة والكشف، فهذا شحورر يقول: «يمكن لنا أن نعرف معجزات الأنبياء بما يلي: المعجزة عند كل الأنبياء قبل سيدنا محمد هي تقدم في عالم المحسوس [ظاهرة طبيعية] من عالم المعقول السائد وقت المعجزة [كشق البحر] ولكنها ليست بحال من الأحوال خروجاً عن قوانين الطبيعة أو خرقاً لها؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرعد: ٣٨]، ودائماً يدخل الإذن ضمن قوانين الطبيعة الصارمة، أي: هي عبارة عن قفزة زمنية باتجاه الأمام. ولرب سائل يسأل: ألا يعد إحياء المسيح للموتى خارقاً لقانون الطبيعة؟ أقول: لا ليس بخرق؛ لأنه يوم القيامة سيبعث الناس جميعاً وهم في عداد الأموات مادياً، وهو

(١) نظام الإسلام: العبادة والعقيدة: ص ١٢١.

الذي سيحصل يوم البعث . وكذلك نار إبراهيم (عليه السلام) فهذا يعني أن النار تحوي طبيعتين متضادتين في واحدة، وهما الحرارة والبرودة، فالصفة الأولى لنا والثانية جاءت لإبراهيم»^(١).

وواضح أن مراد شحرور هو القول بأن المعجزة كانت تعتمد على زيادة الوعي وتقدم المعرفة بالقوانين الطبيعية التي تخضع لها الكائنات، وانطلاقاً من هذا اعتبر حسن حنفي أن كل ما يخالف المؤلف من قوانين الطبيعة فالقول بإمكانه من قبيل الاستهانة بالعقل، فالمعجزة قدح في العقل وإنكار لبيدهياته، ورجوع بالتطور البشري إلى الوراء قبل ختم النبوة، حيث كان العقل عاجزاً عن فهم قوانين الطبيعة، وكان عندئذ يلجأ إلى السحر وإلى العبادة درءاً للخوف واتقاءً للمخاطر، كما أنها إنكار لقوانين الطبيعة .

أما ما يقال بأنه معجزات فهو من الأمور الطبيعية التي يتكرر حدوثها على مرّ العصور، في كل زمان ومكان، وبالتالي ينتفي معها الطابع الفريد، وقد تحدث الحوادث الفريدة في قطر آخر أو بفاعل آخر، ولا تكون فريدة فيه أو عنده، ويجوز العقل وقوع أمثالها في الماضي والحاضر والمستقبل، ما يهم فقط هو رصد حوادث التاريخ ومعرفة تاريخ السير والأبطال وحياة القادة العظام^(٢).

ولا أدري ما هو حد الممكن والمستحيل العقلي عند حنفي الذي دفع به إلى اعتبار القول بحدوث خارجة عن القوانين الطبيعية إسفافاً بالعقل . أما ما ذكره من انتفاء الطابع الفريد عن المعجزة بدعوى وجود الحوادث الخارجة عن المؤلف في كل طبقة وكل زمان، فقد ذكر العلماء قواعد للتمييز بين هذه الحوادث وما يكون لنبي وما يكون لغيره، وما يكون بأسباب وما يكون بغير

(١) محمد شحرور: الكتاب والقرآن، ص ١٨٥ .

(٢) انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ٧٧ / ٤ .

أسباب^(١)، فلا يمكننا النظر إلى هذه الحوادث بمنظار واحد، كما لا يمكننا الانتهاء إلى الحكم الذي انتهى إليه حنفي من ردها جميعاً إلى أسباب طبيعية.

وفي محاولة من الدكتور حنفي لتفسير المعجزات تفسيراً يجعلها تبدو وكأنها غير مناقضة للأسباب الطبيعية، نراه يلجأ إلى تقسيم معجزات سيدنا محمد ﷺ إلى سبع مجموعات تتعلق بالفلك والطبيعة والجماد والنبات والحيوان والإنسان والمجتمع، ثم يحلل الحوادث بحيث يبعد عنها الطابع الخارق للقوانين. فمثلاً: يتناول أحد أفراد التقسيمات المتصلة بعلم الفلك وهي حادثة انشقاق القمر، فيقرر أن ذلك «مما يتصل بعملية التخيل والخلق الفني»، ولكن في الحقيقة أن الشمس والقمر آيتان لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته، «وإنما يخضعان لقانون طبيعي ومسخران لنفع الإنسان، وأي اضطراب فيهما يحدث اضطراباً مشابهاً في حياة الإنسان»، ولدى قبائل تجهل قوانين العلم كان من الطبيعي أن يكون انشقاق القمر وتوقف الشمس في الخيال الشعبي ولدى رواة المدح وكتاب التعظيم - أحد وسائل التخيل وطرق الإقناع.

ويتناول مثلاً آخر يتصل بالمجتمع وهو - بحسب تقسيمه - إخباره ﷺ عن الغيب، فذلك ممكن بالأسباب الطبيعية بحسب ما يرى، ويمثل لذلك بإخبار النبي ﷺ بما انطوت عليه أنفس اليهود من كراهية الموت وعدم تمنيمهم له، وإخبارهم بذلك، فإنه من الممكن أن يتأتى بمعرفة الطباع واستقراء سلوكهم عبر التاريخ. وكذلك إخباره ﷺ عن مصارع أهل بدر بحضرة الجيش موضعاً موضعاً، قد يكون نتيجة للمعرفة بقوانين الحرب^(٢).

(١) انظر: الأمدي: غاية المرام: ص ٣٣٢. وحسين الجسر: الحصون الحميدية: ١٣٩.

(٢) انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة: ٤ / ١٧٩ - ١٨١.

بهذا الأسلوب رأى حنفي أنه يمكن التعامل مع كافة المعجزات التي ثبتت للنبي محمد ﷺ؛ لتجربتها من خصوصيتها في كونها فعل الله الخارج عن قوانين الطبيعة وسنن الله فيها، في غير مراعاة لسياق الكلام ولا لقواعد اللغة أو قوانين التأويل؛ لينتهي به الأمر إلى القول صراحة بأن المعجزات من الأمور الطبيعية وليست من فعل الله، وأنها تحدث طبقاً للطبائع وليس خرقاً لها؛ لأن قوانين الطبيعة ثابتة لا تخرق بفعل أحد، وخرقها أدعى إلى زعزعة الثقة بالعقل وعدم اليقين بأي معرفة أو تصديق. ويكرر بأن قوانين الطبيعة وخواص الأشياء التي تمنع من التصديق بالمعجزة، بمعنى مناقضتها لها وجريانها على غيرها. المعجزات إذن ليس شيء منها فعل الله^(١).

وفات حنفي أن يدرك أن الله هو الحاكم على الكون وعلى النواميس المنظمة له وليست النواميس حاكمة عليه، فهو سبحانه حر الإرادة يفعل في كونه ما يشاء وله سبحانه الحكم والأمر.

وهكذا نجد أن هذا الاتجاه له أنصاره في القديم والحديث، فقد كان دأب الماديين المنكرين لوجود الخالق، والفلاسفة الذين يسمونه العلة الفاعلة للوجود، والذين يعبرون عن هذا النظام بالنظرية الميكانيكية - أن يتكلفوا اختراع العلل والأسباب لكل ما يرونه مخالفاً لسنة المعروفة، ويسمون ما لا يهتدون إلى تعليله من الأمور المخالفة لها بفلتات الطبيعة، ويقيسون ما لم يظهر لهم تعليله على ما اقتنعوا بتعليل له، وإن لم يقدّم عليه دليل يثبت، ويقولون: إن ما لم يظهر لنا اليوم فلا بد أن يظهر لنا - أو لمن بعدنا - غداً، وهذا دأبهم في جميع نظرياتهم العلمية؛ إذ ليس عندهم علم قطعي بشيء منها، وهذا مرادهم من تسميتها

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة: ٧٨ / ٤.

بالنظريات العلمية، فمعناها المسائل الموضوعية للنظر والبحث والاستدلال^(١).

ثانياً - الاتجاه القائل بإمكان المعجزات على نحو خارق لقوانين الطبيعة:

ذهب جمهور العلماء إلى هذا الرأي قديماً وحديثاً، وقالوا بإرجاع المعجزات إلى الله وحده مباشرة^(٢)، وأقروا بأنه ليس في مقدور النبي بمحض قدرته أن يأتي بالمعجزة أو يكسبها، وليس له أي فاعلية في أمر المعجزة المخالف للسنن الكونية، فهي أمور لا تسير وفق العادة وسنن الوجود العامة التي أراد الله تسير الكون وفقها في الأحوال العادية، وقد قال تعالى: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣]. ومن هنا فليس لفرد ولا لمجموعة من البشر - مهما كانت قدرتهم الذاتية - القدرة على خرق القانون الذي يسير عليه نظام الحياة؛ إذ لا يملك خرق القانون سوى خالق القانون، يخرقه لمن شاء من عباده وفقاً لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى. والمعجزة ليست واقعة بإرادة النبي، حتى عند القائلين منهم بأن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله، وليس للنبي فيها إلا التحدي بها بإذن الله^(٣).

فالمعجزة وإن كانت ممكنة في ذاتها إلا أنه لا يقدر على فعلها إلا الله سبحانه وتعالى، وفي ذلك يقول الغمراوي: «إن الذي يثبت في العلم هو عجز العلماء والبشرية كلها عن الإتيان بشيء من معجزات الأنبياء، وهذا بالضبط

(١) انظر: تفسير المنار: ١١ / ٢٢٣ - ٢٣٤.

(٢) انظر: الأملدي: غاية المرام: ص ٣٢١. ومقدمة ابن خلدون: ص ٩٣. وكلام الدواني في كتاب: محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين (حاشية الدواني): ٢ / ٦٣٥. وأيضاً حسين الجسر: الحصون الحميدية: ص ١٣٩. وسعيد حوى: الرسول، طبعة دار السلام ٣٤١. ومحمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقنيات الكونية: ٢١٤.

(٣) انظر: عبد الكريم الخطيب، الإعجاز: ص ٧٨.

الشرط المميز للمعجزة: أن تكون مما يعجز عنه البشر، ولا يقدر عليه إلا الله . . . فظاهرة انشقاق القمر بالذات ليست مستحيلة في العلم، وإن كان مستحيلاً أن يصنعها الإنسان، فالعلم قد شاهد انشقاق مذنب «بروكس» شقين، سنة ١٨٨٩م، وكذلك انقسام مذنب «بيلا» إلى جزئين، سنة ١٨٤٦م. والفرق بين انشقاق القمر وانشقاق هذين المذنبين أنهما لم يلتتما . . .»^(١).

إذن، فمخالفة السير الطبيعي ممكن عقلاً، والمعجزة الواقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى، هي ليست أعجب مما هو حادث مشاهد أمام الأبصار والبصائر، وليست محتاجة إلى قدرة أعظم من القدرة التي نشهد من بدائعها ما يتكرر أمامنا كل يوم، وإذا كان العقل الإنساني لا يستطيع أن ينفى بالدليل وجود الله فليس له أن يجزم باستحالة شيء مما يستطيعه سبحانه وتعالى، فإليه وحده تعود الأسباب والمسببات، وليس إلى لزوم الترابط الطبيعي بين الأسباب ومسبباتها، فإذا كانت الموجودات مخلوقة بخصائصها، فالذي خلقها وخلق خصائصها يملك تغييرها وتبديلها، وخوارق العادات بالنسبة إليه كالعادات، وكما أودع في المادة كل ما يظهر عنها من صور، فهو قادر على أن يودعها صوراً أخرى^(٢).

ويجب الانتباه إلى أن القول برجوع كل شيء إلى الإرادة الإلهية ووجود المعجزات لا يعينان انتفاء النظام عن الكون؛ إذ إن «فكرة الإعجاز نفسها تؤكد

(١) الإسلام في عصر العلم: ١٠٥.

(٢) انظر: عباس محمود العقاد، إبراهيم أبو الأنبياء، ص ٢٠٣. وعباس محمود العقاد، مطلع النور، المكتبة العصرية بيروت، ص ٨. وله أيضاً التفكير فريضة إسلامية، دار نهضة مصر، ص ٨٢ - ٨٤. وانظر: محمد رشيد رضا: تفسير المنار ١١ / ٢٢٣، والوحي المحمدي: ١٦٣ - ١٦٥. وتفسير المراغي ٣ / ١٦١.

خضوع هذا العالم لنظام مطرد^(١). ويؤكد ذلك أحد الباحثين من أهل الاختصاص في العلوم الطبيعية فيقول: «ولولا انتظام الكون، ما كان هناك مكان لمعجزة من المعجزات، فالكثير من المعجزات التي جاءت بها الرسل هي قبل كل شيء خروج على نواميس الطبيعة، ولا يمكن تقديرها ومعرفة قيمتها الحقيقية إلا في كون منظم، تسير ظواهره تبعاً لقوانين معينة، وسنة مرسومة^(٢). إذن فليس هناك دافع وراء إنكار إمكانية المعجزات إلا التعنت، فقد ثبتت المعجزات بشهادة الواقع والتاريخ، وإنما ذهب الفلاسفة إلى القول بعدم وقوعها؛ لاعتقادهم بأن الضرورة متحكمة في الطبيعة وأنها لا يمكن أن تنخرم^(٣).

وقد كان هناك تعليان مختلفان للمعجزة من قبل أنصار هذا الاتجاه: فقد رأى البعض أنّ استمرار الظواهر الطبيعية على نسقها المألوف ليس شيئاً ضرورياً يفرضه العقل، وإنما هو مما نسجته العادة، وتكوّن بفعل الأسباب الجعلية، وأن ما يلحق هذه الخوارق من التعجب منها أو الاستنكار لها إنما هو بسبب غرابتها عن المشاهدة والمألوف^(٤)، وأن هذا الاقتران الذي جرت العادة عليه لا تحكمه الضرورة، وخرقه ممكن، وبالتالي فالمعجزة ممكنة الحدوث، وهي كغيرها من الحوادث؛ إذ جميع الحوادث غير خاضعة للسببية أو العلية الذاتية، غير أن المعجزة ليست من المألوف المشاهد وفاعلها الله فاعل كل

(١) انظر: أستاذنا الدكتور حسن الشافعي: الأمدي وآراؤه الكلامية: ٤٢٨.

(٢) دونالد روبرت كار: مقالة له في كتاب (الله يتجلى في عصر العلم) ترجمة الدكتور دمرdash عبد المجيد سرحان الجمعية المصرية للنشر، الطبعة الرابعة ١٩٨٦ ص ١٠٩. وانظر مصطفى صبري: موقف العقل والعلم: ٤ / ١١٠.

(٣) انظر: عبد الكريم الخطيب النبي محمد، ص ٥٨ - ٥٩.

(٤) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات، ص ٢١٤.

الممكنات بشكل مباشر ودون توسط للأسباب .

فالشرط الوحيد في إمكان وقوع شيء على أي نحو ألا يكون مستحيلًا في نفسه ممتنع الوقوع، ووقوع المعجزة يعد أكبر دليل على أن سير العلم الطبيعي على الوجهة التي هو عليها ليس ضرورياً وأن خلافه ممكن، فقد ورد ذكر كثير من المعجزات في كتب السنة وفي القرآن الكريم أيضاً^(١). فالأسباب الطبيعية لا تصلح أساساً للتعليل؛ إذ كل الأفعال تقع بإرادة الله. يقول حجة الإسلام الغزالي بعد ذكره لجملة من معجزات النبي محمد ﷺ: «وهذه كلها أشياء إلهية لا تعرف البتة بشيء من وجوه تقدمت المعرفة بها، لا بنجوم ولا بكشف ولا بخط ولا بزجر، وإنما بإعلام الله تعالى»^(٢).

بينما رأى البعض الآخر وهم الذين ذهبوا إلى القول بفعل الأسباب الطبيعية، أن المعجزة ليست من جنس هذه الأفعال، فهي فعل الله سبحانه وتعالى بشكل مباشر، يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين في هذا: «إن الظاهرة تارة تكون خارقة للطبيعة (معجزة) وتارة تكون طبيعية، حين تكون الظاهرة خارقة للطبيعة ففي هذه الحالة تكون نتيجة للتدخل الإلهي المباشر، وأما حين تكون الظاهرة طبيعية فهي تتبع بصورة مباشرة أسبابها الطبيعية، ومن ذلك نمو الجنين في الرحم، فإنه تابع لأسبابه الطبيعية المباشرة، وإسناد عملية الخلق إلى الله في هذه الآيات، إنما هو باعتبار أن الله تعالى هو العلة الأولى والنهائية في سلسلة العلل وفقاً لهذا النظام الذي يحكم الكون كله»^(٣).

(١) انظر: حسين الجسر: الرسالة الحميدية، ص ٦٥. ومصطفى الخن، العقيدة الإسلامية، ص ٣٢٥. ومحمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقنيات الكونية، ص ٢٢٩.

(٢) إحياء علوم الدين: ٢ / ٣٨٥.

(٣) محمد مهدي شمس الدين: مطارحات: ١١٩.

كما أن المعجزة فوق الطبيعة لا ضدها تحدث بتوقيف نوايس الطبيعة لا بمعاكستها، وهي إظهار نظام أعلى من الطبيعية يخضع له النظام الطبيعي، ولنا في عمل الإرادة مثال يظهر لنا حقيقة أمر العجائب؛ إذ بها ترفع اليد، وبذلك توقف ناموس الثقل [الجاذبية الأرضية] ويتسلط الله على قوى الطبيعة ويرشدها ويمد مدارها ويحصره؛ لأنها عوامل لمشيئته، ويناط فعل العجائب بالله وحده أو بمن سمح له بذلك^(١).

ومآل القولين واحد؛ وذلك لأنه في كلا الحالين تبقى المعجزة فعل الله سبحانه وتعالى الخارج عن السير الطبيعي العام، سواء كان هذا السير ضرورياً أم عادياً. وبديهي أن يتفق الفريقان على وجود نوع من المعقولة في الكون، هي السنة الإلهية أو النوايس الكونية، سواء أكانت هذه النوايس مودعة في الكون أو كانت عادة إلهية يسير سبحانه بها الكون سيراً مطرداً، فلولا الاطراد ما كانت هذه خوارق وآيات بيّنة على قدرة الله تعالى.

غير أننا نجد أن الشيخ رشيد رضا قد اتبع منهجاً مختلفاً فقسم المعجزات إلى قسمين: قسم هو فعل الله سبحانه وتعالى بشكل مباشر، وقسم آخر هو من فعل النبي، فقال: «ويناط فعل العجائب بالله وحده أو بمن سمح له بذلك»^(٢). وإذا تساءلنا: ما هي المعجزات التي ترجع إلى الله سبحانه وتعالى مباشرة عند رشيد، وتلك التي ترجع إلى من سمح الله له بفعل المعجزات؟ اتضح لنا الإجابة عن هذا السؤال من خلال تقسيمه الذي اعتمده، فهو يرى

(١) انظر: محمد رشيد رضا تفسير المنار ١١ / ١٥٦ - ١٥٧، والوحي المحمدي

أن المعجزات قسمان:

أولاً - قسم تكويني:

وهو ما لا يعرف الناس له سنة إلهية يجري عليها، فهو يشبه الأحكام الاستثنائية في قوانين الحكومات ويجريه الله لمصلحة خاصة، ومثال هذا القسم كل الآيات التي أيد الله بها موسى والتي أثبتها القرآن له (عليه السلام)، فهي كلها بفعل الله تعالى بدون سبب كسبي، إلا ما يأمره الله به من ضرب البحر أو الحجر بعصاه. ويبين الشيخ رشيد أن هذا القسم من المعجزات لا يحتمل أن يكون بسبب من الأسباب الروحية التي تكون لبعض الناس بالرياضة وتوجيه الإرادة^(١).

ثانياً - قسم روحي:

يبين الشيخ رشيد أنه يوجد إلى جانب هذه المعجزات التي تجري على خلاف سنة الله سبحانه وتعالى في الموجودات، ويناط فعلها بالله وحده، خوارق أخرى وهي المعجزات الروحانية، وهذه المعجزات تشبه الأعمال الكسبية وليست كذلك، فهي وإن كان يرجع فعلها لمن سمح الله له بذلك، إلا أنها في الأصل من فعل الله بسنة إلهية روحانية لا مادية، فهي رغم أنها خارقة للعادة الكسبية، وعلى خلاف السنن المعروفة للناس، فقد يظهر فيها أنها كلها أو جلها حدثت على سنة الله في عالم الأرواح.

وإذا سألنا الشيخ رشيد رضا عن الفرق بين معجزات الأنبياء التي من هذا القبيل، وما يجري على أيدي الأولياء وسائر الروحانيين، نراه يذهب إلى أن روحانية الرسول تكون أعلى وأكمل وأقدس وأفضل، ويرى رشيد أن جلّ آيات المسيح التي أيده الله بها من هذا القبيل، كما كان خلقه كذلك، فقد

(١) انظر: تفسير المنار ١١/ ٢٢٦. والوحي المحمدي: ١٦٧ - ١٦٨.

حملت أمه به بنفخة من روح الله ﷻ (وهو جبريل عليه السلام) فيها فكانت سبباً في علقها به بفعلها في الرحم ما يفعل تلقيح الرجل بقدره الله ﷻ، يقول الله تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩١]^(١).

والذي يبدو من تأمل النص السابق أن الشيخ رشيد وقع في شيء مما وقع فيه الفريق الأول القائل برد المعجزات إلى الأسباب، غير أننا نجدد يقرر بوضوح في نص تال أن «آيات الله الحقيقية التي نسميها بالمعجزات هي فوق هذه الأعمال الصناعية الغريبة، لا كسب لأحد من البشر ولا صنع لهم فيها، وإن ما أيد الله به رسله منها لم يكن بكسبهم ولا علمهم ولا تأثيرهم، حتى ما يكون بدؤه بحركة إرادية يأمرهم الله تعالى بها، والدليل على ذلك خوف موسى من عصاه عندما تحولت حية، وقول الله تعالى لمحمد ﷺ: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَئِنْ أَلَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَئِنْ أَلَّهَ رَمَىٰ وَإِلَٰهِي الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلََاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ١٧]، وإجابته ﷺ على مقترحي الآيات بقوله تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٣]^(٢).

أما عن الصلة بين المعجزات ومكتشفات العلوم الحديثة، فقد اتفق القائلون بخروج المعجزة عن الأسباب الطبيعية على أنه لا يجوز المقارنة بين المعجزات وما أنجزته التقنية من المخترعات؛ ذلك لأن هذه المخترعات في عصرنا هذا، وما سينتجه التطور التقني منها في العصور المقبلة، إنما تم إحداثها على قوانين ثابتة ترتبط مقدماتها بنتائجها، فقانون السببية متحكم فيها،

(١) انظر: تفسير المنار ١١ / ٢٢٧. والوحي المحمدي: ١٦٦ - ١٦٧.

(٢) الوحي المحمدي: ١٥٨ - ١٥٩.

وهو ما يدخل فيه عنصر الزمن والمسافة والمكان، لا محالة كما هو معلوم، فكان تطبيقاً لقوانين كونية ثابتة، وليس معجزة إلهية خارقة تستعلي على هذه القوانين^(١).

فمحاولة تفسير المعجزات بالأسباب العلمية دليل على أن الروح الحقيقي للمعجزات لم يفهم؛ لأن كل الاختراعات العلمية تبنى على السنن الطبيعية، وكلها مبنية على قواعد علمية لا تتغير، فإذا ظهر لها استثناء فإن سببه هو قاعدة علمية أخرى يبحث العالم عنها حتى يجدها، فإن وجدها لا تنطبق على كل الاستثناءات وجد الخوارج عن الاستثناءات محكومة بسنة أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية، فالسنن الإلهية - أو القواعد العلمية أو قواعد الطبيعة كما يسميها الطبيعيون - لا حد لها ولا تتغير أبداً، ولذلك مهما عظمت نتائج المخترعات، فإنها تجري وفق السنن الإلهية، أما المعجزات فإنها من طراز آخر^(٢). ولهذا يمكن القول: إن المعجزة لا يمكن أن تخضع لأي قانون معلوم أو يمكن العلم به من قبل الناس أجمعين^(٣).

وانطلاقاً من هذه الرؤية يمكن القول: «إن علماء الدين الذين حاولوا تفسير المعجزات الواردة في الكتب السماوية على أساس نواميس الطبيعة كانوا على خطأ، ولا ينفعم قولهم: إننا نريد تقريب المعجزات من العقول؛ كي تفوز بإيمان رجال العلم؛ لأن هذا التقريب فضلاً عن كونه يستحيل علمياً في بعض

(١) انظر: فتحي الدريني: دراسات في الفكر الإسلامي، دار قتيبة، دمشق ص ٨١٩.

(٢) انظر: الدكتور عبد العزيز إسماعيل: الإسلام والطب الحديث، مطبعة الاعتماد القاهرة، ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م ص ٤٩. وتفسير المراغي ١٦٢/٣ وأيضاً: ١/١٢٨.

(٣) انظر: الدكتور عبد الفتاح الفاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف، دار العلوم ١٩٨٠م ص ٢٥٦. وأبو فرحة: المعجزة وحجيتها ماجستير دار العلوم ١٩٩٤: ١٤٥ و ٢٣٣.

المعجزات، فإنه بذاته مسخ لمعنى المعجزة، وعكس لحكمتها، وهذا خطأ وقع فيه بإخلاص كثير من علمائنا وعلماء النصراري^(١).

ويذكر الشيخ نديم الجسر أن هذا المسلك غير صحيح وغير آمن، فهو يخرج المعجزة من دائرة الإعجاز ولا يدخلها في دائرة العلم، فيقول: «ونحن لا نجيز تفسير كل الآيات التي فيها ذكر المعجزات تفسيراً طبيعياً علمياً؛ لأننا نفقد المعجزة بهذا التفسير معناها وسرها وقيمتها، ونقف بالشخص الذي نريد أن نرضي عقله عند معجزات يستحيل تفسيرها من طريق العلم، فنجعله في ريب ونرجع به القهقري إلى الإنكار والشك من حيث لا ندري، فإذا استطعنا أن نفسر الطير الأبايل بالجدري، فبماذا نفسر عصا موسى التي انقلبت حية؟ وإن فسرناها بالتنويم والاستهواء، فبماذا نفسر انفلاق البحر لموسى بضربة عصاه؟ فإن فسرناه بالمد والجذر كما زعم بعضهم، فبماذا نفسر خلق عيسى من غير أب؟ وإن أخذنا بتفسير بعض السخفاء لهذا الحمل بأنه من طريق التلقيح الذاتي الذي يمكن حصوله، على زعمهم عند بعض الخنائي، فبماذا نفسر تكلم عيسى في المهد؟!»^(٢).

ويخلص الجسر إلى القول بأن تفسير المعجزات على أساس النواميس الطبيعية، محاولة فاشلة بذاتها وغايتها، ومفسدة لمعنى المعجزة، ومؤدية لزيادة تشكيك الناس، فالأصل هو الإيمان بالله خالق الكون وخالق الطبائع والنوانيس، وبأنه سبحانه وهو خالقها قادر على خرقها، وفي هذا سر المعجزة. أما أولئك الذين يزعمون أن المعجزة فوق العقل فإنهم لا يفرقون بين المستحيل عادة والمستحيل عقلاً^(٣)، وخرق النواميس ليس من المستحيلات العقلية، وما دمنا

(١) نديم الجسر قصة الإيمان، ص ٢٢٠.

(٢) السابق نفسه: ص ٢٢١.

(٣) المستحيل العقلي: هو ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد في وقت واحد. أما المستحيل العادي فهو الأمر الذي يخرج عن المألوف في =

نؤمن أن الله هو خالق الناموس، فأهون شيء علينا أن نؤمن بأنه قادر على خرقه^(١).
ويبين عبد الكريم الخطيب أن المعجزة ليست من جنس القوانين الطبيعية،
وهو يفند الزعم القائل: إن أي مخترع لو أفهم الناس بأنه رسول إليهم، وأنه
استمد هذه القوة من الله لوجد من يصدقه ويستجيب له ويؤمن بما يدعو إليه.
ويرى أن تصوير المعجزة بهذا الشكل، ووضعها بهذا الموضع فيه تليسات
ومغالطات:

فأولاً: لم تشهد الحياة مخترعاً من المخترعات ولد كاملاً، بل يبدو لأول
ظهوره جنيئاً لم تتضح معالمه، ولم تحدد ملامحه، ثم يتدرج شيئاً فشيئاً نحو
النضج والكمال، ولا يزال مع الأيام موضع زيادة وحذف حتى يبلغ غايته.

ثانياً: أن المخترع مهما يكن شأنه من الغرابة والعجب عند ظهوره، فإنه
لم يكن منقطع الأسباب عن سوابق كثيرة من المعارف استند إليها وتعلق بها، فهذا
ليس من صنع الإنسان وإنما من صنع الإنسانية المعاصرة له والسابقة واللاحقة.

وثالثاً: لم يجروء مخترع من هؤلاء المخترعين أن يقول: إن هذا مما تعجز
الحياة عن أن تلد مثله، وأن تكشف المستور عن سره.

أما المعجزة فهي تأتي أول ما تأتي كاملة، ثم إنها من صنع الخالق،
وما كان لمخلوق أن يدخل شيئاً على صنعة أرادها الخالق معجزة^(٢).

= مستقر العادة، ولا يترتب على وقوعه خروج عن قواعد العقل وأحكامه الأولية. ويمثله
الإمكان الاستعدادي: وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا لا بالذات ولا بالغير، ولو
فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال. انظر: الجرجاني: التعريفات: ٥٤، ٢٦٢.

(١) انظر: نديم الجسر: قصة الإيمان، ص ٢٢١.

(٢) انظر: عبد الكريم الخطيب النبي محمد، ص ٥٩ - ٦٠. وله أيضاً: الإعجاز ٧٢.

هذا وقد تنبه بعض العلماء إلى أمر مهم جداً، وهو تعميم القول بالإعجاز في كل حادثة نظن أنها خارجة عن المألوف، عندئذ سيكون هذا مبرراً لنا في عدم البحث عن القانون، الكامن وراء الظاهرة بدعوى أنها خارجة عن القانون وسيكون ذلك عائقاً في وجه التطور العلمي ومدعاة للتراجع والكسل. وتجنباً لهذه النتيجة فإنّ الشيخ رشيد رضا (رحمه الله) - ومع إقراره بوجود المعجزات بشقيها التكويني والروحاني - فقد وضع ضوابط صارمة للمعجزة حرصاً منه على حماية الأمة من الانحراف في الاعتقاد والسلوك بسبب انتظارهم للمعجزات وشغفهم بها، وطلبهم للأمور من غير أسبابها، ويمكن تلخيص ذلك في نقطتين اثنتين:

١ - الأصل في كل ما يحدث في الكون أن يكون جارياً على نظام الأسباب والمسببات وسنن الله التي دل عليها العلم والوحي، بأنه لا تغيير بها ولا تبديل لها ولا تحويل، فكل خبر حادث يقع مخالفاً لهذا النظام، فالأصل فيه أن يكون كذباً اختلقه المخبر.

٢ - المعجزات ليست بالكثرة التي يدعيها المولعون بالغرائب، فبعض ما يظن أنه من الخوارق ليس كذلك، وكل حادث يقع مخالفاً لنظام السنن فلا بد أن يكون له سبب من الأسباب الخفية التي يجهلها المخبر، ولا أحد يحيط علماً بسنن الله غيره ﷺ، وكلما ازداد البشر فيها نظراً وتفكيراً ظهر لهم من أسرارها وعجائبها ما لم يكونوا يعلمون ولا يظنون، وسيبتين لهم أن بعض ما ظنوه معجزة إنما هو من الأمور العادية ولكنهم كانوا يجهلون أسبابه، ولذا ينبغي ثبوت الآيات التي تجري على خلاف سنة الله في خلقه؛ لذلك فإنه لا بد من دليل قطعي للحكم بثبوتها^(١).

(١) انظر: محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ص ١٦٩ - ١٧٣ - ١٧٥.

ولتجنب هذه النتيجة أيضاً حاول العقاد وضع المسألة في إطار الفهم العصري لخوارق العادات، كما أشار إلى المعنى النسبي في فهم هذه المسألة ومدى ارتباطها بقدرة العقل البشري وتطور الزمان، وهو يقول موضحاً هذه المعاني: «قد نرى شواهد ومظاهر في عصر المعجزات، وبعد مرور سنين وتقدم العلوم تظهر أنها ليست خرقاً للعادة وليست من المستحيل العقلي، فالمعجزات قد تسمى في عرف المسلم بخوارق العادات ولا يجوز لأحد أن ينكرها؛ لأننا تعودنا فيما علمناه في هذا العصر على الأقل أموراً كثيرة كانت في تقدير الأقدمين من خوارق العادات وهي اليوم من الممكنات المتواترة»^(١).

ورغم وجهة رأي العقاد هذا وأهميته إلا أنني أجد أن الإشكال منتف بالنسبة للمعجزات؛ إذ أمر المعجزات مرتبط بوجود الرسل (عليهم السلام)، ومعلوم أن زمن الرسل قد أدبر، غير أن الأمر من الممكن أن ينطبق على كثير من الأمور التي تدعى للأولياء وغيرهم. ومما يجب معرفته أن الوصول لشيء مما ظهر بشكل معجز لبعض الأنبياء كإبراء الأكمه والأبرص مثلاً، واجتياز المسافات الطويلة بسرعة هائلة - أمر ممكن، غير أنه عند وقوعه لا يحدث على الصفة ذاتها التي جرت على أيدي الأنبياء (عليهم السلام)؛ إذ إن الفعل المعجز عندما ظهر ظهر على نحو خارج عن سنن الطبيعة وقوانينها.

إذن فالذي يجب أن ينصرف إليه البحث العلمي ليس وقوع المعجزة أو عدم وقوعها؛ إذ تغيير نواميس الكون والقوانين الطبيعية كلها دفعة واحدة أمر ممكن في قدرة الله سبحانه وتعالى، ولا فرق في ذلك بين تغييرها في فترة ما وتغييرها بشكل دائم، والقرآن الكريم ذكر الكثير من الخوارق للعادات

(١) عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية ٢٦٣.

يمكن - لمن أراد - أن تتخذ سنداً للدعوة^(١). وإنما الذي ينبغي أن يتجه إليه هو معرفة متى تكون المعجزة وسيلة مناسبة ولمن تصلح، والثبت من الوقوع فعلاً، والحاجة إليه حين وقوعه والحكمة من ذلك، يقول العقاد في ذلك: «لا يمتنع عقلاً أن تقع المعجزة، وإنما الذي يمتنع عقلاً أن تقع ضرورة، مع إمكان الاستغناء عنها؛ إذا تبين أن إقناع المكابرين كان ممكناً بغيرها»^(٢). فالإسلام يضع المعجزة في موضعها من التفكير والاعتقاد، فهي ممكنة لا استحالة فيها على الخالق المبدع لكل شيء، ولكنها لا تهدي من لم تكن له هداية من بصيرته واستقامة في تفكيره^(٣).

وتأتي أهمية المعجزة في كونها خارقة لنظام الطبيعة؛ للإيمان بقدرة الله، ولولاها لساد مذهب الطبيعيين، والإنسان قد ينسى واضع هذه القوانين، ويقول: ما الحاجة بي لأن أقول: إن هناك صانعاً أزلياً مادامت هذه القواعد ثابتة على وتيرة واحدة ملايين السنين؟ فكانت حكمة الله في أن يخرق هذه السنن ليظهر للناس أن الصانع الأول موجود^(٤). فالمعجزات أكثر الأمور دلالة على اختياره ﷻ في جميع ما خلق ويخلق، وكون قدرته ومشيئته غير مقيدتين بسنن الخلق التي أقام بها نظام العالم، فالسنن مقتضى حكمته وإتقانه لكل شيء خلقه، وقد يأتي بما يخالفها لحكمة أخرى من حكمه البالغة. ويرى الشيخ رشيد

(١) انظر: عباس محمود العقاد، عبقرية محمد، ص ١٥، مطلع النور، ص ١١. الفلسفة القرآنية، ص ١٨، ١٩، ٢٧.

(٢) عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، ص ٢٧.

(٣) انظر: عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٨٤.

(٤) انظر: تفسير المراغي ٣/ ١٦٣. والدكتور عبد العزيز إسماعيل: الإسلام والطب الحديث ص ٤٩.

أنه لولا هذا الاختيار لكان العالم كآلات التي تتحرك بنظام دقيق، لا علم لها ولا إرادة ولا اختيار فيه، كآلة الساعة التي نعرف بها المواقيت والزمن^(١).

وقد عدد الشيخ من حكم المعجزات التي أيد الله بها الأنبياء ثلاث حكم: الحكمة الأولى: أن الله سبحانه وتعالى جعلها دليلاً ظاهراً على اختياره تعالى في جميع أفعاله، وكون سنن النظام في الخلق خاضعة له، لا حاكمة عليه ولا مقيدة لإرادته وقدرته.

الحكمة الثانية: أنها دليل على صدق رسله فيما يخبرون عنه بوحيه، ونذيراً للمعاندين لهم من الكفار، ولو كانت مما يقدر عليه البشر بكسبهم أو تقع منهم باستعداد روجي فيهم لما كانت آية على صدقهم.

الحكمة الثالثة: أن المعجزة وسيلة لهداية البشر؛ إذ برؤيتها يتبين للمرء سعة دائرة الممكنات، وضيق نطاق المحال في المعقولات، وإلى كون الشيء بعيداً عن الأسباب المعتادة والأمور المعهودة والسنن المعروفة، لا يقتضي أن يكون محالاً يجزم العقل بعد وقوعه، ويكذب المخبر به ولو مع قيام الدليل على صدقه، وإنما غايته أن يكون الأصل فيه عدم الثبوت، فيتوقف ثبوته على دليل صحيح؛ ذلك بأن كل ما في عالم المادة فهو خاضع لما سمي في عرفهم بالأسباب والنواميس والعلل، وفي لغة القرآن بالسنن والقُدر^(٢).

ولا بد لنا قبل أن نختم هذا المبحث من أن نتعرض بشيء من الإيجاز لضروب أخرى من الأمور الخارجة عن المؤلف.



(١) انظر: تفسير المنار ١١ / ٢٢٥ - ٢٢٦، والوحي المحمدي ١٥٤، ١٥٥.

(٢) انظر: محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ص ١٧٥ - ١٧٦.

المبحث الثالث

المعجزات بين المحكم والمتشابه

ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]، فما هو المحكم وما هو المتشابه؟ وما ورد من معجزات هل هو من قسم المحكم أم أنه من المتشابه؟

ورد عن العلماء أقوال كثيرة في بيان المحكم والمتشابه، فقد ورد أن المحكم هو ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما كان يحمل أوجهاً، وقيل: المحكم ما كان معقول المعنى، والمتشابه بخلافه. وقال مجاهد: الآيات المحكمات بما فيها الحلال والحرام، وما سوى ذلك فهو متشابه يصدق بعضه بعضاً. وذهب ابن عباس رضي الله عنهما إلى القول بأن المحكمات هي ناسخ القرآن وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به، والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وما يؤمن به ولا يعمل به. وقد وردت أقوال غير ذلك^(١).

وقد استنتج وجدي من هذه التعاريف اتساع دائرة المتشابهات إلى حد يمكن أن يجعلها تشمل أكثر القرآن، ومن ذلك تعليقات معجزات الأنبياء، وذكر أنه لا يترتب على إدخال شيء ضمن دائرة المتشابه إنكاره، إنما يعني أن

(١) انظر: السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار

معانيه تعلق عن متناول العقول العادية فتقع - وهي تحاول تفهمها - في الشبهات^(١).

كما رأى وجدي أن المحكم هو ما كان واضح المعاني ولا يستعصي على الإنسان، والمتشابه هو ما يحتمل معاني كثيرة لا تتضح مقاصدها؛ لكونها مجملة أو غير موافقة للظاهر، ورأى وجدي أن هذا المتشابه لا يصح تأويله ويفوض الأمر فيه لله، وما جاء فيه يوهم ظاهره التناقض مع نص أو علم صحيح فيؤول للتوفيق بينه هو والمحكم. والمتشابه يشمل الآيات المتعلقة بالجانب الإلهي والبعث واليوم الآخر وما يتعلق به، وذلك فيما لا يستطيع العقل أن يدركه، وخاض علماء الكلام فيه بالتأويل، وكذلك يشمل الآيات الكونية التي يوهم ظاهرها التناقض مع العلم، وكذلك يشمل الآيات المتعلقة بالمعجزات من حيث كيفية وقوعها^(٢).

كان هذا الموضوع موضع اهتمام كبير من وجدي، وقد كان مبرره الأساسي للخوض في قضية المحكم والمتشابه ما أثير من محاولات لتعليل المعجزات بالعلل الطبيعية، يقول وجدي: «إن الحكمة في الإفضاء للناس بهذه المسألة اليوم هو ما أنسناه من الميل للخوض في تأويل بعض المعجزات؛ لتدخل في دائرة الأمور العادية وتخرج من كونها من الأمور الخارقة للعادة كما حدث في مسألة وادي النمل، فكان حقاً علينا أن نجرد للدفاع عن الكتاب كل

(١) انظر: محمد فريد وجدي: مقال بعنوان: (تفصيل لما أجملناه في المتشابهات)، ذكره الشيخ مصطفى صبري ضمن كتابه موقف العلم والعقل والعالم، ضمن قسم وثائق ولواحق ٤/ ٤٥٠.

(٢) انظر: محمد فريد وجدي: الإسلام دين الهداية والإصلاح، تقديم طاهر الطناحي، دار الهلال ١٩٦٢م، ص ٨٩.

الأسلحة التي ادخرها هو لمثل هذه النزعة»^(١).

وهنا نتساءل، هل كيفية وقوع المعجزة من المتشابه الذي يحتمل معاني كثيرة لا سبيل إلى الجزم بأحدها بحسب اختيار وجدي لمعنى المتشابه؟! وهل معنى ذلك أنه لا بد من رجوع المعجزة إلى سبب قريب مادي أو غير مادي، لكن لا يمكننا أن نجزم على وجه اليقين بهذا السبب!!؟

للإجابة عن هذه التساؤلات يجب معرفة موقف وجدي من التأويل بوجه عام، وعند البحث في هذا الجانب نجد وجدي يقرر أنه لا مناص عن التأويل؛ وذلك أن الإسلام «وهو الدين العام الخالد قد وضع لهذا الأمر نطاقاً وحد للعقل فيه حدوداً، فلا يغمط الدين حقه في استعمال الألفاظ الموضوعية لتلك الشؤون العلوية، ولن يكلف العقل أن يصير أسير هذه التعبيرات البعيدة عن مؤدياتها لتلك الشؤون العلوية، فيجعلها لنفسه عقيدة صورية، إن سلم بها الناس في جيل، شذ عنها أبنائهم في جيل آخر، فقرر هذا الأصل الأصيل»^(٢).

فكما أن «في القرآن آيات محكمات لا يستعصي فهمها على إنسان، ولا يحتاج إلى صرف ألفاظها عن ظواهرها... وفيه غير هذه الآيات آيٍ محتملات لمعان كثيرة، لا تتضح مقاصدها لكونها مجملة أو غير موافقة للظاهر، فهذه في حاجة إلى تأويل، وهو لا يوصل إلى علم صحيح للعلة التي ذكرناها آنفاً»^(٣).

ويقرر وجدي أن القرآن قد قرر بنص لا يحتمل التأويل أنه لا يطالب

(١) محمد فريد وجدي: مقال بعنوان تفصيل لما أجملناه في المتشابهات ضمن موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: ٤ / ٤٥٠.

(٢) الإسلام دين الهداية والإصلاح: ص ٨٩ - ٩٠.

(٣) الإسلام دين الهداية والإصلاح: ص ٩٠.

الناس إلا بما أتى به محكم الوضع جلي المعاني، لا تعترك فيه العقول، ولا تحار فيه الأفهام، وأما ما لا يدركه العقل، وما تقصر عن بيانه الألفاظ، وما تذهب المدارك فيه كل مذهب؛ فالناس غير مطالبين به. وزاد على ذلك فقرر أنه لا يحاول تأويل تلك الآيات إلا الزائغ، فإنها تتعالى حتى عن التأويل، فقد قال تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]. ولكن هل معنى هذه الآية أنه حرم التأويل على الإطلاق؟ ويجب وجدي عن ذلك بقوله: «لا، فإنه لا يكون حتماً لا مناص، متى تعارض نصان من الكتاب، ومتى تعارض نص من الكتاب وعلم صحيح»^(١).

إذن فالتأويل واجب في حالتين اثنتين:

الحالة الأولى: حين يتعارض نصان في القرآن الكريم من حيث الظاهر، وذكر وجدي طائفة من آيات الصفات وحاول أن يرد المتشابه فيها إلى المحكم، ومثل لذلك بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۗ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعُ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تَخْطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ﴾ [هود: ٣٧]، يقول وجدي: «فالآية الأولى تنص على أنه ليس كمثل شيء نصاً لا يحتمل تأويلاً، والآيات الأخر يدل ظاهرها على أن له وجهاً ويداً وعيناً، وهو ما لا يثلج عليه الصدر، ولا يتفق وحكم العقل، فهذه يصار فيها إلى التأويل، وقد جرى على ذلك جميع المسلمين، إلا طائفة لا يعتد بها دعيت بالمشبهة، والإسلام يطلق الحرية لكل عاقل ولا يسد الطرق في وجهه»^(٢).

(١) السابق: ص ٩٠.

(٢) الإسلام دين الهداية والإصلاح: ص ٩٠ - ٩١.

الحالة الثانية: وهي أن يتعارض نص من كتاب مع علم صحيح، وعندئذ لا بد من اللجوء إلى التأويل فهو «أصل أتى به هذا الدين، وهو أمنع وقاية تحميه شر الجمود الذي وقع فيه أهل الأديان كافة، وله أكبر الأثر في بقائه ديناً عاماً خالداً، وإلا طغت عليه تيارات العلوم، وتمردت عليه قويات العقول فوقفته عند حد، وسارت قدماً تكشف المجاهيل، وتقرر المعاليم، حرة طليقة لا يقيدتها شيء، تاركة الدين قاصراً على مبان أقيمت له، فيها رجال لا تعدهم منها في شيء، إلى أن يعصف عاصف جديد من انقلاب وشيك، فلا يبقى من آثار الدين شيء»^(١). ويذكر وجدي أمثلة على هذا النوع، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيْطَانِ﴾ [الملك: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحْنًا﴾ [النازعات: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ، سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩].

ثم يقول: «كل هذه الآيات تتناولها القاعدة الأصولية التي انفرد بها هذا الدين، وهي أنه لو تعارض نص وعقل أو علم صحيح، أُوِّلَ النص وأُخِذَ بحكم العقل أو العلم، وقد أوَّلَ آباؤنا من هذه الآيات ما خالف عقولهم، ونحن نجري على سننهم فنؤول ما يخالف عقولنا منها، ولقد جرى المسلمون الأولون على هذا السمت فكان التطور العلمي يمدهم بالمعلومات، وعلمائهم يؤولون الآيات حتى آخى العلم الدين، ولم ينقسم الناس إلى فريقين: فريق للدين يقل كل يوم عدداً، وفريق للمدنية يزداد كل يوم عدداً، ولكن كانوا وحدة لا انفصام لها، فبلغوا إلى ما لا تبلغه أمة قبلهم من بسطتي الدنيا والدين»^(٢).

(١) انظر السابق: ص ٩١.

(٢) الإسلام دين الهداية والإصلاح: ص ٨٩ - ٩٢.

ويلاحظ على الأمثلة التي ذكرها وجدي على هذا القسم من الآيات على وجه التمثيل أنه أغفل تماماً ذكر الآيات التي ورد فيها ذكر المعجزات، مع أنها تتعارض تماماً مع مفهوم العلم الذي يؤمن هو به، ومع أنها تشكل عقبة حقيقية في وجه من يفهمون العلم نحو فهمه، وهذا جعله لا يصمد طويلاً خاصة عندما واجه تجربة عملية في كتابة السيرة النبوية؛ إذ يجعل الكثير من الأحداث التي جرت على نحو خارق للعادة، متمشياً مع الأحداث العادية، فخرج النبي ليلة الهجرة وعدم تمكن قريش من اللحاق به، لم يكن إلا لأن قريش أرادت أن تتغابى وتتعامى عنه، وكذلك غزوة بدر وانتصار المسلمين فيها يعود إلى أسباب حسية.

ويغنينا عن تتبع الجزئيات ما جاء في منهجه الذي ألزم به نفسه في كتابة السيرة، حيث قال: «ربما يخيل لمن يطلع على شرطنا إيراد السيرة النبوية على أصول الدستور العلمي، أن جانب الإعجاز فيها سيكابد نقصاً عظيماً إن لم يغفل إغفالاً تاماً، وإغفال هذا الجانب منها يجعلها أمراً طبيعياً، فتفقد النبوة صفتها المميزة وتصبح سيرة النبي ﷺ كسيرة أحد عظماء الرجال... نقول: لا، فإننا إن سرنا على شرط العلم في إثبات الحوادث وعزوها إلى عللها القريبة فإنه سيتألف من جملتها أمر جليل، يقف العلم نفسه أمامه حائراً لا يستطيع تعليل صدوره من فرد واحد، وسيكون مضطراً بأن يعترف أن محمداً كان عبقرياً من طراز خاص فاق به جميع العباقر، وهذا كسب عظيم للقائلين بنبوته»^(١).

ولكنّ وجدي أدرك أن هناك من المعجزات ما يعسر رده إلى علل قريبة، فاستدعاه ذلك أن يقسم المعجزات إلى قسمين:

القسم الأول: وهو ما لا يمكن إثبات تفاصيل كيفية وقوعه، وإنما يمكن

(١) محمد فريد وجدي، السيرة المحمدية ٤١ - ٤٢.

إقامة الدليل على إمكان وقوعه، وهذا القسم من المعجزات لا يجوز تأويله، بل يجب الإيمان بوقوعه، ويفوض أمره إلى الله في كيفية وقوعه؛ لأنه من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله تعالى، ويرى وجدي أنه يجب علينا أن نمتنع عن البحث في كيفية إحياء عيسى (عليه السلام) للموتى وإيرائه للأكمه والأبرص، وكيفية انقلاب عصا موسى (عليه السلام) حية، كل ذلك وأمثاله لا يجوز الخوض فيه؛ لأنه فعل الخالق نفسه، وقد نسبه إلى قدرته؛ فيكون من الفضول التعرض لتفهم تعليله، فالإسلام يطالب بالاعتقاد بحدوث المعجزات، مسندة إلى الله، من غير بحث في كيفية حدوثها، مع تفويض أمرها إليه سبحانه وتعالى، ويبين وجدي أن هذا ما قصده من رد آيات المعجزات إلى المتشابهات، فالآيات الدالة عليها محكمات فيما دلت عليه نصاً، متشابهات فيما يرجع إلى تعليلها بالأسباب الطبيعية^(١).

والملاحظ أن وجدي علل عدم جواز الخوض في تأويل المعجزات؛ لأنها فعل الله، لكن هذا التعليل غير كاف، فلا خلاف في نسبة أي فعل كوني إلى الله سبحانه وتعالى وردّه إلى قدرته من حيث المأل، ولكن الذي يجب بيانه من قبل وجدي هل هناك سبب قريب أو سبب مقارن للمعجزات أم أنها فعل الخالق بصورة مباشرة؟ لقد صرح وجدي بالإجابة عن هذا السؤال، عندما قال بأن المعجزات من قبيل المتشابهات فيما يرجع إلى تعليلها بالعلل الطبيعية، بمعنى أنه يمكن تعليلها بسبب طبيعي ولكننا لا نستطيع الجزم على وجه اليقين أنه هو

(١) انظر: محمد فريد وجدي: مقال بعنوان: (تفصيل لما أجملناه في المتشابهات)، ذكره

الشيخ مصطفى صبري ضمن كتابه موقف العلم والعقل والعالم، ضمن قسم وثائق

السبب الأساسي للمعجزة. أعتقد أن هذا بالضبط ما عناه وجدي، ومناسبة الكلام وسياقه يؤكدان ذلك؛ إذ جاء هذا الكلام في تعقيبه على مقالة كتبها الأستاذ أحمد زكي باشا في الأهرام، وذهب إلى تأويل معجزة سيدنا سليمان مع النمل إلى تعليلها بعلة طبيعية، فردّ عليه وجدي منكرًا لهذا الاتجاه، مبيّنًا أن كيفية وقوع المعجزات لا يصح الخوض فيه؛ لأنه من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله^(١). مما أدى إلى إثارة حفيظة العلماء عليه، وخصوصاً أولئك الذين لم تكن المعجزة وفق منهجهم لتدخل ضمن المتشابه من هذه الناحية، فهي فعل الله المباشر بدون أسباب، وأي قول آخر أو محاولة للتأويل تخرجها عن كونها معجزة.

وقد حدثت مناقشات بين وجدي وبين بعض العلماء حول هذا الموضوع، أهمها مناقشته مع الشيخ مصطفى صبري على صفحات الأهرام، وقد رد عليه الشيخ مصطفى صبري منكرًا عليه علاج الموضوع بالذهاب إلى جعل المعجزات من المتشابهات؛ لأن ذلك فيه إنكار للمعجزات، فرد عليه وجدي مبيّنًا أن ما ذهب إليه هو الاتجاه السليم إزاء هذا العصر، حتى لا يصير الإسلام إلى ما صارت إليه الأديان الأخرى في البلاد التي تشهد تقدماً علمياً، من قصر للدين على دور العبادة فقط^(٢). وخفي على وجدي أن دعوته في ردّ المعجزات إلى

(١) انظر: لوائح ووثائق: مقالة الأستاذ أحمد زكي باشا بعنوان: (أين وادي النمل المذكور في القرآن) وقد نشرت في الأهرام بتاريخ: ٦ / ٨ / ١٩٣٣. ولمحمد فريد وجدي:

(وادي النمل ومذهب القرآن) موقف العلم والعقل والعالم: ٤ / ٣٩١ وما بعدها.

(٢) انظر: موقف العلم والعقل والعالم، قسم وثائق ولوائح؛ مقالة محمد فريد وجدي:

(مذهب القرآن في المتشابهات) وقد نشرت في الأهرام بتاريخ: ٣٠ / ٨ / ١٩٣٣.

ومقالة الشيخ مصطفى صبري بعنوان: (المتشابهات والمعجزات والنشأة الأخرى)

وقد نشرت في الأهرام بتاريخ ٦ / ٩ / ١٩٣٣، والمقالة في المرجع المذكور:

٤ / ٤٠٣ وما يليها.

المتشابهات من ناحية تعليل وقوعها، يحمل ضمناً دعوة إلى تأويل المعجزات وإن كان هذا التأويل لا يمكن الجزم به على وجه يقيني، هذا ما وقع فيه وجددي نفسه .
ولعل وجددي يقترب إلى حد بعيد من ابن رشد في هذه القضية؛ إذ رأى أن المعجزة أمر إلهي يفوق العقل البشري، لذلك فإن موقف العلم منها هو الاعتراف بها مع الجهل بأسبابها، فإذا ما نشأ شخص على الفضائل، وتمادى به الزمان أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، فيجب عليه ألا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول كما قال الله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَإِذَا بَدَأَ بِآيَةٍ مِنَّا بِحُكْمٍ يُكْفِرُ بِهَا وَيَأْتِيهِمْ كَيْفُ الْبُرْهَانِ﴾ [آل عمران: ٧] (١).

القسم الثاني: وهو ما يمكن إقامة الدليل على وقوعه وعلى كيفية وقوعه، وهذا القسم يتضمن معجزات الرسول ﷺ؛ لأنها هي التي يتحقق فيها هذا القسم، ويمكن إقامة الدليل عليها من الواقع المحسوس. وقد ذكر عند تناوله لغزوة بدر، وأثناء حديثه عن خوارق العادات في هذه الغزوة مبيناً ما هي المعجزات التي قصدها والتي يمكن التدليل عليها بالمحسوسات - بأن العصور النبوية تمتاز بالخوارق للنواميس الطبيعية، وقد حدثت أمور من هذا القبيل في العصر المحمدي، صاحبت الدعوة في جميع أدوارها، وكانت أعظم شأناً وأجل أثراً من كل ما سبق من نوعها، ولكنه لم يرد بذلك ما يتناقله الناس من شق الصدر وتظليل الغمامة وانشقاق القمر، ولكنه قصد تلك الانقلابات الأدبية والاجتماعية التي تمت على يد محمد ﷺ في أقل من ربع قرن، وقد أعوز أمثالها في الأمم والقرون العديدة والآماد الطويلة (٢). ثم قال بعد ذلك: «لقد أتيت

(١) انظر: تهافت التهافت: ٢/ ٧٩٠ - ٧٩١.

(٢) انظر: محمد فريد وجددي: السيرة المحمدية ص ١٨٤.

بتاريخ وقعة بدر، ولما ألمّ بما صحب هذه المعركة من الأمور الخارقة للطبيعة، فأحبت أن لا يفوتني التنويه بها؛ لأنها من قبيل الحوادث المحسوسة^(١).

وإذا دققنا النظر في قسми المعجزات لدى وجدي نجد أنه لا فرق بينهما من ناحية الجوهر، فما الفرق بين خارقة العصا وشرذمة قليلين ينتصرون على أعدائهم بتأييد إلهي ومدد من الملائكة يشاركهم القتال حتى يكتب لهم النصر؟! إنني لا أجد فرقاً، إلا أنه عسر على وجدي تأويل الأولى فردها إلى المتشابه، وأمكثه تأويل الثانية ولو بتكلف - على حد تعبيره - لموافقة الدستور العلمي.

وإذا تساءلنا عن مفهوم العلم عند وجدي، نراه يقول: «لقد أصبح القول الفصل اليوم للعلم، العلم الذي اتفق قادة الفكر الإنساني على تسميته بهذا الاسم، وهو جملة المقررات اليقينية عن الوجود وكائنه مما سرت عليه أصول الدستور العلمي، فكل قول لا يحصل على تأييد هذا العلم، أو لا يماشي أسلوبه ويرتسم حدوده، لا ينال من العقلية العصرية المكانة التي يراد أن تكون له، وقد رفض هذا العلم كل ما عرض عليه من أساطير الأولين، حتى العقائد التي بادت في سبيل الدفاع عنها أمم برمتها، وهذا العلم اليوم واقف لنا بالمرصاد ليفعل بعقائدنا مثل الذي سبقونا إليه، والأمم الإسلامية اليوم محفوزة إليه بحكم التربية العصرية، فوجب على القادرين منا حمايته من الخطر العلمي أن يعملوا على شاكلتهم في هذه السبيل»^(٢).

وإذا تساءلنا: هل المعجزات من تلك العقائد والأساطير التي يمكن للعلم أن يعصف بها؟ أقول: نعم إنها كذلك إذا قلنا: إنها من المتشابه، فهي بذلك تفقد

(١) السابق ص ١٨٤.

(٢) السابق ص ٤١.

خصوصيتها بوصفها فعلاً إلهياً خارجاً عن نوايس الطبيعة، ولا تدخل تحت مفهوم العلم؛ إذ إنها ليست من جملة مقرراته ومشاهداته اليقينية؛ بل إنها لا تدخل تحت مظلته أساساً، فالعلوم الطبيعية قائمة على المشاهدة والتجربة، والمسائل الإلهية - ومنها المعجزات - خارجة عن مجالها؛ لأنها لا تخضع للتجربة.

فالمعجزات تركز على قاعدة غيبية، نصدق بإمكان وقوعها عقلاً، ونؤمن بوقوعها شرعاً، وإلى هذا أشار عباس محمود العقاد بقوله: «أما العلوم الطبيعية نفسها فليس من شأنها أن تخول أصحابها حق القول الفصل في المسائل الإلهية والمسائل الأبدية؛ لأنها من جهة مقصورة على ما يقبل المشاهدة والتجربة والتسجيل، ومن جهة أخرى مقصورة على نوع واحد من الموجودات، وهي بعد هذا وذاك تتناول عوارض الموجودات، ولا تتناول جوهر الوجود»^(١). فالعلم لا يستطيع أن ينكر الخوارق، ومن أخذ يستبعد الخوارق وينكرها أو يؤولها، فإنه يستبعد ولا ريب ظاهرة الوحي أيضاً^(٢).

وقد قال بعض العلماء بالتأويل في بعض المعجزات، ومن هؤلاء الشيخ رشيد، فقد ذهب إلى القول بأن النصوص التي ورد فيها ذكر المعجزات ليست كلها على درجة واحدة من حيث الثبوت والدلالة، فما كان منها قطعي الثبوت قطعي الدلالة فتأويله مما تأباه مدلولات اللغة، وينقض من قواعد الشرع القطعية، وما كانت دلالاته غير قطعية وجب حمله على ظاهره مالم يعارضه دليل مثله أو أقوى منه^(٣).

(١) كتاب (الله) ص ١٧٨. والدكتور البوطي: كبرى اليقنيات الكونية: ٢٢٩.

(٢) انظر: مصطفى صبري، موقف العلم والعقل والعالم ٤ / ٤٠. والدكتور البوطي: كبرى اليقنيات الكونية ص ٢٢٧.

(٣) محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي ص ١٧٣ - ١٧٤.

وإلى ذلك ذهب الشيخ حسين الجسر أيضاً؛ إذ قال: «ونرجو ممن يدعون إدراكهم للمعجزات الأدبية، أن لا تكون تلك المعجزات الحسية عقبة في طريق إيمانهم؛ زعماً أنها تخالف علومهم التي درسوها في مدارسهم وترفضها عقولهم، بل الصواب في شأنهم، والحزم أن يعلموا أن هذه الخوارق ما جاءت إلا لإقناع من قصر عن إدراك تلك الأدبيات، وأن عليهم أن يقتنعوا بما تقبله عقولهم، ثم ما لا تقبله عقولهم ويرفضه البرهان العقلي القاطع يرجعون فيه إلى التأويل الجامع بين النقل والعقل»^(١).

والملاحظ: أن هذين العالمين لم يعمما القول بتأويل المعجزات، كما حدث من وجدي، ثم الداعي إلى التأويل هو ثبوت دليل أقوى سواء كان هذا الدليل عقلياً أو نقلياً. ومن نافلة القول: أن نؤكد أن تأويل المعجزة في هذه الحالة لا يكون بأن تعلق بعلة طبيعية، فأي فعل إما أن يكون فعل الله الخارج عن السنن فيكون معجزة، أو يكون تابعاً لسنة معينة وعندئذ لا يكون معجزة أصلاً.



المبحث الرابع

المعجزة الحسية والمعجزة العقلية

ما من رسول يبعث إلى قوم إلا وهو محمّل برسالة إلهية، يدعوهم فيها لأمر تتغير فيها معالم حياتهم العقلية والروحية والاجتماعية والمادية، فهو يدعوهم إلى ترك ما يعبدون من معبودات باطلة فاسدة، وأن يوجهوا وجوههم لله وحده لا شريك له، كما يدعوهم لإقامة حياتهم كاملة وفق منهج خطه الله لهم،

(١) حسين الجسر: الرسالة الحميدية، ص ٦٦.

من أجل ذلك كان الرسول مطالباً بأن يقدم الدليل القاطع الذي يشهد بأنه مرسل من قبل الله سبحانه وتعالى^(١).

وقد أرسل الله رسله وأيدهم بالآيات الدالة على صدقهم، وتعدد آيات الأنبياء وتختلف تبعاً لاختلاف طبيعة الفترة الزمانية واختلاف التركيبة الفكرية والثقافية للمرسل إليهم؛ فقد جاءت كلّ منها باللسان الذي يتعامل به ويعقله أهلها، كما يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِتُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]؛ وذلك لتحقيق هذه المعجزات الغاية منها فتكون حجة لله على الناس، وقد كان بعض هذه المعجزات ذا طبيعة مادية حسية، وبعضها ذا طبيعة فكرية عقلية.

والمعجز العقلي: هو ما جاء يستثير الذهن ويتحدى الفكر، كالقرآن الكريم وما دعا إليه من قيم ومبادئ، وسيرة الرسول وما انطوت عليه من قيم ومبادئ، وما حققه من نجاح في وقت قصير، وغير ذلك من الأمور التي تخاطب عقل الإنسان.

أما المعجز الحسي: فهو الأفعال التي أجزاها الله على يد من اصطفى من أنبيائه لتكون دليلاً على نبوتهم، وهي أمور تفوق قدرة البشر وتخرج عن المألوف، منها: نجاة سيدنا إبراهيم (عليه السلام) من الإحراق، وقلب العصا حية وقلق البحر لسيدنا موسى (عليه السلام)، وإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى

(١) انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة ص ٢١٦. ود عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف ١٩٨٢م ص ٣٥٣ - ٣٥٤. وعباس محمود العقاد، ابن رشد، سلسلة نوايغ الفكر العربي، دار المعارف بمصر، ص ٦٧. ومحمد جمال القاسمي، دلائل التوحيد، ص ٦٩.

لعيسى (عليه السلام) . . . وغير ذلك مما هو ثابت للأنبيا عليهم السلام .
وتأتي أهمية هذا التفريق بين نوعي المعجزة؛ لأن فريقاً من العلماء
المعاصرين ذهبوا إلى تفضيل المعجز العقلي والإشادة به، واعتبار المعجز الحسي
في مرتبة أدنى، فإذا كان المعجز العقلي هو الأهم والمعجز الحسي عرضة
للتأويل، كانت النتيجة ترجيح القول بالسببية الطبيعية، أو الميل إلى ذلك .

ولدى استقراء آراء العلماء لمعرفة قيمة هذا التفريق بين المعجز الحسي
والمعجز العقلي، نجد هناك اختلافاً بينهم، فقد رأى البعض أن المعجزة العقلية
ألصق بالرسالة وأدلّ على صفة النبوة، أما المعجزات الحسية فإنها تعضد الإيمان
لمن حصل أصله، على حين رأى آخرون أنه لا فرق بين كلتا المعجزتين في
الدلالة على صفة النبوة، وربما لم تثر في ذهنهم فكرة التمييز بين المعجز العقلي
والمعجز الحسي أساساً، هذا مع إقرار الجميع بعظم المعجزة القرآنية، بل
بكونها أعظم المعجزات على الإطلاق .

ولما كان هناك تقارب بين رأي ابن رشد والاتجاه القائل بالتفريق بين
المعجز الحسي والمعجز العقلي، من حيث دلالة كل منهما على صفة النبوة، فقد
رأيت أن أذكر رأي ابن رشد في هذه القضية قبل الشروع ببيان آراء المعاصرين
فيها، وذلك من خلال النقاط التالية: أولاً: ابن رشد والتفريق بين نوعي المعجزة:

ذكر ابن رشد أن المعجزات أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، ولا بد
للمرء من أن يعترف بها مع الإقرار بجهل أسبابها^(١). وقد اشتهر عنه مسألة
التمييز بين المعجز الحسي والمعجز العقل، وأطلق عليهما مصطلحات خاصة
به، فالأول هو المعجز البراني، بينما الثاني هو المعجز الجواني. ولعل هذه

(١) انظر: تهافت التهافت: ٢ / ٧٩١ - ٧٩٢ .

القضية كانت إحدى القضايا التي أثارت حفيظة علماء عصره عليه^(١).

وقد بين ابن رشد أن الوهن قد يتسلل إلى المعجز البراني من عدة جهات؛ فما أساس حكمنا أن المعجز من أفعال الرسالة، وأنه كالإبراء الذي هو فعل الطب، كما أنه عرضة للالتباس بغيره من الأمور الخارجة عن المؤلف والتي تظهر على يد غير النبي. غير أن ابن رشد يرى - رغم هذه الاعتراضات - أن المعجز البراني يبقى مقبولاً؛ لأنه قد ثبت وجوده بدلالة التاريخ، لأشخاص اعترفت الأمم بالرسالة لهم^(٢).

أما المعجز الجواني فهو أفعال الصفة، وهي وضع الشرائع التي تكفل سعادة القوم بوحى من الله سبحانه وتعالى، فمن وجد منه هذا الفعل كان نبياً. يقول ابن رشد: «الخارق للمعتاد إذا كان خارقاً بوضع الشرائع، دلّ على أن وضعها لم يكن بتعلم وإنما بوحى من الله وهو المسمى نبوة، وأما الخارق الذي هو ليس بوضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة، وإنما تدل إذا اقترنت بالأولى، أما إذا أتت مفردة فليست تدل على ذلك»^(٣).

فالمعجز البراني لا يعتبر أكثر من شاهد ومقوٍ لمن دلت أفعال الصفة على نبوته، وعلى هذا فالمعجزة يجب أن تكون هي الشريعة نفسها، وليس ما يظهر من خوارق. وفي هذا يقول ابن رشد: «إن دلالة القرآن على نبوة محمد ﷺ

(١) انظر: شفيق البقاعي: (ابن رشد العالم والفيلسوف مؤسس الفكر الحر) مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، ١٩٩٥ العدد الواحد والثمانون السنة السادسة عشرة، معهد الإنماء العربي بيروت لبنان، ص ٩٠.

(٢) انظر: ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢١٢ - ٢١٤.

(٣) انظر: السابق ص ٢١٥.

ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى، ولا إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص على نبوة عيسى؛ فإن تلك وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور؛ فليست تدل دلالة قطعية يقينية إذا انفردت؛ إذ كانت ليست من أفعال الصفة، التي بها يسمى النبي نبياً، أما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب^(١).

فالمعجزة كما أوضح ابن رشد هي الآية الواضحة بذاتها والدالة على القدرة والإرادة والحكمة الإلهية، وليست الخارقة التي تخرج على المألوف وتخرق قوانين الطبيعة؛ إذ المعجزة آية مقنعة، وحققتها في مسيرتها لأحكام العقل والدين وأحكام الكون وقوانينه، ولأن المعجزة آية ظاهرة وصادقة فهي لا تحتاج إلى دليل أو برهان؛ فهي نفسها الدليل والبرهان على صدق الرسل، والمعجزة بهذا الشكل خاضعة لإدراكات العقل، والتصديق بها واجب، وهي لا تخرج بحال عن نظام الكون الإلهي في دقته وحكمته وقوانينه، وبالتالي فالمعجزة ليست خارقة لقوانين العلية كما ذهب إلى ذلك المتكلمون.

فيمكن معرفة الأنبياء بالسرائع التي يأتون بها والتي تستهدف الخير والفضيلة، فليس بوسع كل إنسان وضع سرائع كسرائع الأنبياء، وإذن فكل من قال عن نفسه إنه نبي رسول من الله، وجاء بشريعة من جنس تتفوق في العادة على ما يمكن أن يأتيه مطلق الناس في عصره مما يشبهها - فهو نبي.

ومن هنا كان القرآن الكريم هو المعجزة المقنعة بذاتها، والتي توجب على العقل إدراكها والتصديق بها، وقد حاول ابن رشد من خلال رأيه هذا بيان مدى تميز المفهوم الذي يقدمه للمعجزة وحققتها عن تلك المفاهيم الشائعة التي

(١) ابن رشد: السابق ص ٢١٧. وانظر: جمال الدين القاسمي: دلائل التوحيد ص ١٦٢ - ١٦٣.

قدمها علماء الكلام؛ بل والفلاسفة أيضاً، ولتأكيد ذلك أوجب ارتباط المعجزة بالنبوة والرسالة وصدقها وسلامة جوهرها. أما المعجزات الخارقة للعادة الواقعة ضمن دائرة الإمكان؛ فإنها تأتي في المرتبة الثانية في الدلالة على صدق النبوة؛ لأن الدلالة الأولى بالطبع هي الرسالة أو الشريعة التي يأتي بها الرسول وليس المعجزة الحسية المشاهدة، بدليل أن النبي ﷺ لم تكن حجته الخوارق؛ بل دعوته القرآن^(١).

ثانياً - الاتجاه الرشدي:

عند المقارنة بين رأي ابن رشد ورأي المعاصرين في تفسير المعجز الحسي والعقلي، نجد أن هناك تقارباً شديداً في هذه المسألة، ففكرة التمييز بين أفعال الصفة التي بها يسمى النبي نبياً وغيرها من الأدلة الإقناعية قد برزت بوضوح لدى العديد منهم^(٢).

ويأتي رأي الإمام محمد عبده في مقدمة الآراء التي تقترب إلى حد كبير من رأي ابن رشد، فقد ميز الإمام بين هذين النوعين من المعجزات، وأعلى من شأن المعجز العقلي وأكد على أنه هو وسيلة الإيمان الصحيح. كما نبه على خطورة القول باستمرار الخوارق وأنها شيء ممكن الوقوع في كل زمان ومكان، وأكد على خطورة انتظارها وتوقعها وتصديقها دون حاجة أو دليل، وهو وإن كان يرى في العديد من كتاباته أن المعجزة ليست من المستحيل العقلي، وأن مخالفة السير الطبيعي في الخلق لم يقد دليل على استحالة^(٣)، إلا أنه بين أن

(١) انظر: عباس محمود العقاد: ابن رشد، ص ٦٦ - ٦٧.

(٢) انظر: محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، الأنجلو مصرية، الطبعة الأولى، ص ١٢٥.

(٣) انظر: رسالة التوحيد: ص ٤٥.

الإسلام لا يعتمد على الخارق في دعوته للإيمان، فقال: «فالإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري [وهو ما نسميه بالنظام الطبيعي] فلا يدهشك بخارق العادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية. وقد اتفق المسلمون إلا قليلاً ممن لا يعتد برأيه منهم على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوت، وأنه لا يمكن الإيمان بالرسول إلا بعد الإيمان بالله، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله، وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً ويرسل رسولاً»^(١).

ويؤكد الإمام أن القرآن بوصفه معجزة عقلية يختلف عن سائر المعجزات ويتميز بعدة مميزات، أهمها: أنه يقوم على حال النبي نفسه، والقرآن المنزل عليه ودعوة العقل لإدراك وجوه الإعجاز. فقد نهج الإسلام بالدين نهجاً جديداً لم يكن عليه ما سبقه من الكتب المقدسة، منهجاً يمكن لأهل الزمان الذي نزل فيه ولمن بعدهم أن يقوموا عليه، فبوصفه معجزاً عقلياً لم يجعل الاستدلال على نبوة النبي ﷺ بما عهد من الاستدلال به على النبوت السابقة، بل جعل الدليل في حال النبي ﷺ مع نزول الكتاب عليه في شأن من البلاغة، يعجز العلماء عن محاكاته فيه ولو في مثل أقصر سورة. يقول محمد عبده:

«وما أدراك ما هو الخارق للعادة الذي يعتمد عليه الإسلام في دعوته إلى التصديق بالنبي (عليه السلام)؟ هذا الخارق للعادة الذي تواتر خبره ولم ينقطع أثره، هذا هو الدليل وحده وما عداه مما ورد في الأخبار مما صح سنده أو

(١) محمد عبده، الحكمة الإسلامية، ص ٥.

اشتهر أو ضعف أو وهى، فليست مما يوجب القطع عند المسلمين، فإذا أورد في مقام الاستدلال فهو على سبيل تقوية العقل لمن حصل أصله، وفضل من التأكيد لمن سلمه من أهله، ذلك الخارق المتواتر المعول عليه في الاستدلال لتحصيل اليقين هو القرآن وحده^(١).

والقرآن معجزة خاطبت العقل وحفزه على النظر والتأمل، ودليل ذلك عند محمد عبده: أن النظر العقلي هو الأصل الذي بني عليه الإسلام، وأن العقل هو وسيلة الإيمان الصحيح، وأن منهج القرآن في إثبات الإيمان هو العقل والفكر والبرهان. يقول محمد عبده: «ومعجزة القرآن جامع من القول والعلم، وكل منهما مما يتناوله العقل بالفهم، فهي معجزة عرضت على العقل وعرفته القاضي فيها، وأطلقت له حق النظر في أنحائها ونشر ما انطوى في أثنائها، وله منها حظه الذي لا ينتقص، فهي معجزة أعجزت كل طوق أن يأتي بمثلها، ولكنها دعت كل قدرة أن تتناول ما تشاء منها. أما معجزة موت حي بلا سبب معروف، أو حياة ميت، أو إخراج شيطان من جسم، أو شفاء علة من بدن، فهي مما ينقطع عنه العقل ويجمد لديه الفهم»^(٢).

ولما كان دليل كل دعوة يجب أن ينتجها، كان الخارق للعادة موضع ريبة لدى أرباب الأفكار العقلية، فإذا ظهر الخارق للعادة نظر إليه المحقق المؤسس بعين النقد ليقبسه على قوانين الطبيعة، فإن وجد أن هذا من الأسباب الطبيعية الصناعية التي يتمكن منها المرشد والضال، علم أن هذا الرجل عالم بأمر جزئي من أسرار الطبيعة، وأنه ليس بواجب الاتباع. وإن رأى هذا فوق الطبيعة، وأنه

(١) محمد عبده، الحكمة الإسلامية، ص ٦ - ٧.

(٢) السابق: ص ٨.

لا سبيل له إلا من عالم الروحانيات، فينظر إلى هذا الرجل في ذاته هل هو خير في ذاته أو شرير؟ فإن كان شريراً في ذاته ولا غرض له إلا الرئاسة فهو ساحر خبيث، وإن كان خيراً يدعو إلى الصلاح والنجاح فهو نبي، ومن هنا فلا يكون مجرد الخارق موحياً بالقطع إلا عند الاقتران بدعوى النبوة^(١).

ومن جانب آخر فإن العلماء ينظرون إلى المعجزة العقلية على أنها أدل على النبوة، أكثر من تلك المعجزات التي كثيراً ما تكون عرضة للالتباس والشك، إضافة إلى بقائها واستمرارها في كل آن، فهذا رشيد رضا يجري مقارنة بين المعجز الحسي والمعجز العقلي، ويبين من خلالها أن الشك من الممكن أن يتطرق للمعجز الحسي بخلاف المعجز العقلي، فما ورد في الإنجيل من إحياء للموتى وإبراء للمرضى يمكن أن يكون عرضة للتأويل، وهذا ما وقع بالفعل، فقد أولت الحوادث الثلاث التي ورد فيها إحياء الموتى بما لا يجعلها معجزة، فإذا كان أعظمها وهو إحياء الموتى يحتمل ما يحتمل من التأويل، فما القول في شفاء المرضى وإخراج الشياطين الذي يكثر ادعاء مثله في كل زمان؟! يذكر الشيخ رشيد هذا ليبين أن النصارى لا يستطيعون إقامة برهان على نبوة المسيح في هذا العصر، بينما المسلمون يستطيعون ذلك في كل زمان؛ وذلك لبقاء المعجزة الخالدة^(٢).

ويؤكد رشيد رضا في موضع آخر أيضاً أن النبوة الخاتمة بحاجة إلى معجزة خالدة تبقى بعد صاحبها، وقد توفر ذلك في نبوة سيدنا محمد ﷺ، فيقول: «كان من حكمته أن أيد بعض النبيين المرسلين بشيء منها [أي

(١) انظر: سليمان دنيا: محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، ص ٤٧٥ - ٤٧٨.

(٢) انظر: تفسير المنار ١١ / ١٦٠. وله أيضاً: الوحي المحمدي: ص ٥٩ - ٦٠.

الخوارق]؛ لإقامة حجتهم وتخويف المعاندين لهم، وقد انقطعت هذه الآيات ببعثة خاتمهم محمد ﷺ، وسبب ذلك - أو حكمته - ختم النبوة برسالته، وجعل ما أوحاه إليه آية دائمة وهداية عامة لجميع البشر مدة بقائهم في هذه الدنيا... ولو كان للبشر حاجة بعد القرآن ومحمد ﷺ إلى الآيات، لما كان لختم النبوة معنى»^(١).

كما يرى الشيخ رشيد أنه إضافة إلى الكثير من الشبه التي من الممكن أن تثار حول المعجز الحسي، فإنّ المستقريء لسير الأولين يجد أن المعجزة الحسية لم تؤد الغرض منها؛ إذ لم يؤمن بها ممن شاهدها إلا المستعدون للإيمان أساساً، وقد قال اليهود في المسيح (عليه السلام) لولا أنه رئيس الشياطين لما أخرج الشيطان من الإنسان، وقالوا إن إبليس يفعل أكبر من فعله. ثم إنها سبيل لالتباس الحق بالباطل؛ إذ إن أضعاف أضعاف المؤمنين بالرسول خضعوا مثل خضوعهم للسحرة المشعوذين والدجالين ولا يزالون كذلك، ومن استقرأ تواريخ الأمم الوثنية يجد أن أهل الملل الوثنية أكثر اعتماداً على العجائب من أهل الديانات السماوية، وينقلون منها عمن يعتقدون قداستهم من الأولياء والقديسين، وأكثر المصدقين بها من الخرافيين^(٢).

وكذلك يؤكد دروزة أن المعجزات لم تفد في جذب الناس إلى الإيمان فيقول: «إن في طبيعة الدعوة ومبادئها وأهدافها المبينة في القرآن مؤيدات كافية لصدق النبي في دعوته وصلتها بوحى الله، وهي مؤيدات خالدة قائمة للعيان في كل آن، في حين أن الخوارق غير متصلة بطبيعة وأهداف الدعوة وغير دائمة،

(١) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي: ص ١٧١.

(٢) انظر: تفسير المنارج ١١ / ١٦١. وله أيضاً: الوحي المحمدي، ص ٥٩ - ٦٠ - ٦٣.

وكانت دائماً موضع نقاش وتكذيب ولم تفد في تأييد دعوة الأنبياء السابقين»^(١).
ويذكر القاسمي أن الشريعة الإسلامية جاءت صارفة النظر عن المعجزات الحسية؛ لعلمه سبحانه وتعالى أنه سيأتي زمان يكون الغلبة فيه لما يثبت العلم، يقول القاسمي في ذلك: «ومما يدل على أن هذه القرون الأخيرة لا تروج فيها مسألة المعجزات تكذيب علماء أوروبا بكل المعجزات السابقة، وهو وإن كان تهوراً منهم إلا أنهم يصيبون في قولهم: إننا في زمن لا يجدي فيه للاعتقاد إلا النور العقلي والدليل العلمي، ولهذه الأسباب جاءت الشريعة الإسلامية صارفة النظر عن المعجزات وإظهار المدهشات؛ لعلم الله سبحانه وتعالى بأنه سيأتي زمان تؤثر فيه المقررات العلمية على القوة العقلية ما لا تؤثر عليها الخوارق لنواميس الطبيعة»^(٢).

ويوضح الشيخ طنطاوي جوهرى مكانة المعجزة الحسية فيقول: «وقد علمتم أيها الأذكى أن هذا ليس مطمح نظر العقلاء ولا مرمى الأنظار ومقصد الأخيار، ولو كان هذا من سيرة الله فيكم لفنيتم أجمعين؛ لأنكم لا تثقون بنبات أو حيوان أمامكم فربما انقلب النبات حيات أو الحيات حيتاناً، وهكذا من التقلبات التي لا تعطىكم أماناً في حياتكم، غاية الأمر أن هذه التقلبات السريعة يفرح بها العامة الذين يدهشهم هذا، ولماذا؟ لأنهم لا يعجبهم من الله إلا القدرة على العجائب وأما الحكمة فهم عنها غافلون»^(٣).

والمعجزة الحسية - كما يرى حسين الجسر أيضاً - مهما علا شأنها، فهي تخاطب جمهور الناس وعوامهم، وربما كانت حاجزاً عن الإيمان للذين

(١) محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ٢٨ / ٧ - ٢٩.

(٢) محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، ١١ / ٤٢٢٤١.

(٣) الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ١٠ / ٧٨.

رزقوا حظاً من العلم وسعة من الفكر، يقول الجسر: «وليعلم أن أمثال هذه المعجزات ما كانت إلا لإقناع عقول من قصرت أفهامهم عن إدراك المعجزات الأدبية، ونرجو ممن يدعون إدراكهم للمعجزات الأدبية أن لا تكون تلك المعجزات الحسية عقبة في طريق إيمانهم؛ زعماً أنها تخالف علومهم التي درسوها في مدارسهم وترفضها عقولهم، بل الصواب في شأنهم والحزم: أن يعلموا أن هذه الخوارق ما جاءت إلا لإقناع من قصر عن إدراك تلك الأدبيات، وأن عليهم أن يقتنعوا بما تقبله عقولهم ثم ما لا تقبله عقولهم ويرفضه البرهان العقلي القاطع يرجعون فيه إلى التأويل الجامع بين النقل والعقل»^(١).

ففي أحسن الحالات فإن المعجزات المادية تقع بصورة قاهرة، وهي بذلك تجعل الإيمان بالرسالة ليس واقعاً في النظر في مضامينها نفسها، بخلاف معجزة القرآن الكريم، يقول عبد الكريم الخطيب: «إن بين الرسالة الإسلامية وبين غيرها من الرسائل السماوية فرقاً واضحاً في هذا المقام، حيث تقوم إلى جانب الرسائل السماوية - إلا الرسالة الإسلامية - معجزات مادية قاهرة، هي التي كانت تعجز الناس وتحملهم على التصديق بالرسالة التي بين أيدي الرسول. ومن هنا كان التفاهم على كلمات الرسالة ومضامينها واقعاً وراء النظر في المعجزة أو المعجزات المادية، التي بهرتهم وقهرتهم، وليس في كذلك الرسالة الإسلامية التي حملها القرآن الكريم، حيث إنه وجدها مناط الإعجاز الذي من حق كل من يدعى إلى الإسلام أن ينظر فيه ويتعرف إليه»^(٢).

وفي معرض المقارنة بين المعجزة الحسية والمعجزة العقلية نجد العقاد

(١) انظر: حسين الجسر: الحصون الحميدية ص ٦٦.

(٢) التعريف بالإسلام في مواجهة العصر الحديث وتحدياته، دار الكتاب العربي بمصر،

الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

يقول: «إن المؤرخ المسلم الذي يكتفي بالآيات الكونية إنما يختار هذا الطريق؛ لأنه واضح المعالم أمامه، ولو شاء لوجد ذخيرة من طوابع النبوءات . . . وإنما يعتمد عليها توثيقاً للبنية وإثارةً لأفضل الحسينيين في مقام المقابلة بين المتشابهات»^(١)، ومن علامات الرسالة الصادقة - كما يقرر العقاد - عقيدة تحتاج إليها الأمة، ورجل يضطلع بأمانتها في أوانها، فإذا اجتمعت هذه العلامات فلا حاجة بنا للمعجز الحسي، لكونه عرضة للبس والإنكار، وإذا فقدت فلا ينوب شيء محلها^(٢).

كما ذكر جودت سعيد: أن النبوة إذا نظر إليها بالأسلوب العلمي فينبغي أن يكون برهانها في الموضوع الذي جاء به النبي، فما جاء به النبي نفسه - وهو يتضمن نوعاً من العلم والعمل يسعد الناس في الدنيا والآخرة إذا سلكوا طريقه، فالبرهان على صدق ما جاء به أن نشاهد نتائجه عند التطبيق في واقع المجتمع، وليس في أن يقلب العصا حية^(٣).

غير أن الكثيرين فهموا من تصريحات العلماء السابقين إنكار جميع المعجزات الحسية التي ذكرت للنبي محمد ﷺ، وقد وقع محمد حسين هيكل في شيء من هذا، وأورد نقولاً عن الشيخ محمد عبده ورشيد رضا والمراغي تبين أن القرآن الكريم هو وحده معجزة الرسول محمد ﷺ وأن المعجزات الحسية غير معتد بها

(١) طوابع الأنوار: ١٠ - ١١.

(٢) انظر: عباس محمود العقاد، طوابع الأنوار، المكتبة العصرية بيروت ص ٩، عبقرية محمد، المكتبة العصرية بيروت ١٥.

(٣) انظر: جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم، ص ٩٢-٩٣.

مما سبق ذكره^(١).

وانطلاقاً مما فهمه هيكل من أقوال هؤلاء العلماء، دعا إلى تطبيق منهج صارم في تمحيص جميع ما روي عن رسول الله ﷺ، يقوم هذا المنهج على دعامتين اثنتين:

الأولى: أن يكون المروي مما تجري به سنة الكون، إضافة إلى عدم مخالفته لما نص عليه القرآن.

والثانية: إذا توفر في الخبر الشرط الأول أعملوا فيه قواعد تمحيص النقول، فقبلوا ما ثبت بالدليل القاطع وتركوا ما سواه^(٢).

وواضح أن أعمال هذا المنهج في تمحيص النقول سيقضي قضاءً تاماً على ما ورد من معجزات حسية عنه ﷺ، لأن شرط المعجزة الخروج عن سنة الكون المعتادة، وهذا الشرط نفسه كاف لرفض أي نقل قبل تمحيصه بحسب المنهج الذي يرتضيه هيكل.

ثالثاً - الاتجاه الموافق لما كان عليه جمهور المتكلمين:

ذهب هذا الفريق من العلماء إلى عدم الاستهانة بدور المعجزات الحسية، وعدم الغرض من قيمتها ودورها في الدلالة على نبوة من ظهرت على يديه، فإذا فهمت هذه المعجزات أنها فعل الخالق القادر، وكان فيها دلالة على قدرته وإبداعه دلّت دلالة قاطعة على كون من ظهرت على يديه رسول من عند الله؛ إذ إن مما يعرف به الإنسان أنه رسول الله هو أن تظهر معه آثار قدرة الله، فتظهر على يديه خوارق لقوانين الكون وأسبابه مما لا يمكن أن يكون للجهد البشري فيه تعلق،

(١) انظر: محمد حسين هيكل، حياة محمد: ٦٩ - ٧٠.

(٢) انظر: محمد حسين هيكل، حياة محمد: ٦٩.

فيعرف الناس أن هذا الإنسان رسول الله بدليل أنه ظهرت معه آثار قدرته^(١).

أما ما أثير حول صعوبة إقامة البرهان عليها لمن لم يعاصرها، وأنها تكون عرضة للبس والشك، فقد وجد العلماء أن هذه الشبهة منتفية؛ إذ إن هناك طرقاً بها تثبت المعجزة، وفي بيان هذا الأمر أهمية كبيرة، فمن خلاله يمكن لنا أن نميز بين صحيح المعجزات وباطلها، ما ثبت منها وما لم يثبت، وما يجب الإيمان به من المعجزات، وما لا يرقى الإيمان بها إلى درجة الوجوب. ويكون ذلك بإحدى وسيلتين:

أولاً - المشاهدة: وهذه الطريق خاصة بمن عاصر الوحي ورأى المعجزة تحدث أمام ناظره، فمن عاين انشقاق القمر وشاهد نبع الماء من بين أصابع النبي ﷺ، علم علماً يقينياً لا شك فيه أن هذه الأمور قد وقعت فعلاً.

ثانياً - الخبر الصادق: وهو سبيل لمن لم يشاهد المعجزة بأم عينه، والخبر الصادق هنا قسمان:

أ - الخبر المتواتر: وهو الخبر الذي نقله جمع عن جمع من أول السند إلى منتهاه، بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب، ومثال ما ثبت بالخبر المتواتر ما جاء في القرآن الكريم من معجزات، كانفلاق البحر لموسى، وخروج ناقة صالح، وغير ذلك.

ب - الخبر الأحاد: وهو خبر ثابت إلا أنه لم يبلغ من حيث الثبوت حد التواتر كحنين الجذع، ونبع الماء من بين أصابعه الشريفة^(٢).

(١) انظر: طاهر الجزائري: المقصد الأسنى في شرح العقائد، ص ١٥. وسعيد حوى الرسول، ص ٣١١. والدكتور مصطفى الخن، الدكتور ومحي الدين مستو، العقيدة الإسلامية، ص ٣٢١.

(٢) انظر: البغدادي، أصول الدين: ص ٦٠.

وكما تقوم الحجة على من عاصر الرسول محمد ﷺ بهذه المعجزات، تقوم على من بعدهم بثبوت معجزاته تاريخياً؛ إذ الثابت تاريخياً كالثابت مشاهدة في إقامة الحجة، فقد ثبتت معجزات سيدنا محمد ﷺ ثبوتاً تاريخياً يتحدى أدق معايير النقد التاريخي التي وضعها العلماء لاستخلاص الوقائع بدقة متناهية^(١).

هذا وقد أجمع العلماء أن معجزة القرآن الكريم هي أعظم وأبلغ المعجزات التي أيد الله بها نبيه، وذلك لأنها باقية على مرّ الزمن، ناطقة بنبوته في كل مكان، في حين أنّ سائر المعجزات الأخرى قد انتهت وذهبت وأصبحت تاريخاً. والحكمة من ثبوت هذه المعجزة لسيدنا محمد ﷺ دون سائر الأنبياء السابقين، أن رسالة الرسل السابقين مؤقتة، أما رسالة نبينا محمد ﷺ فباقية إلى يوم القيامة، فاحتاجت إلى معجزة تشهد لها خلال هذه العصور كلها^(٢). وقد أدرك بعض العلماء أن ما يضيفي مزيداً على قدر المعجزة القرآنية أنها المعجزة والرسالة وكونها غير مقطوعة الصلة بوظيفة النبوة. ولكن ذلك يعني زيادة في قدر معجزة القرآن، ولا يعني قدحاً في دلالة ما ذكر له (عليه الصّلاة والسلام) ولغيره من الأنبياء من معجزات حسية^(٣).

وعلى كل حال، وإن اختلف هذان الفريقان على دلالة المعجزة على النبوة، فإنهم اتفقوا على طرق أخرى غير مباشرة يستطيع الناس بواسطتها أن يتحققوا من صدق الرسالة بأنفسهم، دون اللجوء إلى دلالة خارج الرسالة، مما يدل على أن الأدلة ليست محصورة في المعجزة، ومن هذه الدلائل:

(١) سعيد حوى، الرسول، ص ٣١٢.

(٢) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية، ص ٢١٥. والدكتور مصطفى

الخن والدكتور محي الدين مستو، العقيدة الإسلامية، ص ٣١١.

(٣) انظر: عبد الرحمن حبنكة، العقيدة الإسلامية، ص ٣١٨.

١ - الاستدلال بجوهر الرسالة وما تضمنته من نظم ومبادئ ومناهج، لا يستطيعها بشر مهما أوتي من علم وعبقرية أن يضعها. ومتى فهم جوهر الرسالة فسيكون ذلك هادياً إلى الإيمان دون أدنى شك.

٢ - الاستدلال بسيرة الرسول ﷺ، ففي خلقه وسلوكه ورجاحة عقله ما يدل أكبر دلالة على كونه شخصية فذة غير عادية، لا يوجد نظيرها إلا في زمرة الأنبياء الذين اصطفاهم الله بوحيه ورسالته، وقد شهد له بهذه الصفات أعداؤه قبل أصحابه^(١). وقد ورد في ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ صعد الصفا ونادى في بطون مكة: يا بني فهر يا بني عدي، وأخذ يعدد بطون قريش، فلما تجمعوا إليه قال لهم: «أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟» قالوا: نعم ما جربنا عليك إلا صدقاً، فقال: «إني نذير لكم بين يدي عذاب شديد»^(٢).

قد أشار ابن تيمية (رحمه الله) من قبل إلى أن المعجزات دليل صحيح لكن الدليل غير محصور في المعجزات؛ فإن النبوة إنما يدعيها أصدق الصادقين أو أكذب الكاذبين ولا يلتبس هذا بهذا إلا على أجهل الجاهلين، بل قرائن أحوالهما تعرب عنهما وتعرف بهما، والتميز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما دون دعوى النبوة فكيف بدعوى النبوة؟! ويذكر ابن تيمية: أن هناك من لا يجعل المعجزة دليلاً على الرسالة، بل يجعل الدليل استواء ما يدعو إليه وصحته وسلامته من التناقض، وهناك من يوجب تصديقه بدون هذا وهذا،

(١) انظر: طاهر الجزائري، الجواهر الكلامية، ص ٤٤. ومحمد المبارك، نظام الإسلام العقيدة

والعبادة، ص ١١٨ - ١١٩ وعبد الرحمن حبنكة، العقيدة الإسلامية، ص ٢٨٥ - ٢٨٨.

(٢) أخرجه الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله باب من سورة أبي لهب، رقم ٣٢٨٦،

وأخرجه أحمد في مسنده من حديث عبدالله بن عباس (رضي الله عنهما) رقم ٢٤١٣.

ومنهم من يجعل المعجزة دليلاً ويجعل أدلة غيرها أيضاً من الأدلة التي تؤكد صدق الرسول، وهذا أصح الطرق^(١).

إذن فالأدلة على الرسالة متعددة ومتنوعة، وكل إنسان يدرك من الأدلة بحسب استعداده، ولا يمكن إجراء تفاضل بين هذه الأدلة^(٢)؛ فالإنسان الذي لا ينهض فكره أبعد مما يراه نظره وتدركه حواسه لا تقوم الحجة عليه إلا بالمعجزة الحسية، كما أن غيره ممن هو راجح العقل يقتنع بالمعجزة العقلية.



(١) انظر: ابن تيمية، العقيدة الأصفهانية، ص ١٢٠.

(٢) انظر: جمال الدين القاسمي: دلائل التوحيد ص ١٥٣.



الفصل الثالث

وجود الإنسان بين الخلق المباشر والتطور

* تمهيد:

الخلق لغز عميق، ومعجزة دائمة ماثلة بين أيدينا، تثير في الذهن الكثير من التساؤلات، فكيف يتم الخلق وما هي هذه الحياة؟ هل هي أصل قائم بذاته يحلّ في المادة الجامدة فيحييها، ثم يفصل عنها فتذهب من حيث أتت، أم هي حال تطرأ على بعض المركبات تقتضيها النوااميس الطبيعية، عندما تكون تلك الأجسام قائمة على تركيب خاص، فلا شيء في الكون غير المادة وقواها الملازمة لها، على ما يقوله الماديون؟.

اختلف الفلاسفة والعلماء في الإجابة عن هذه الأسئلة، وتنحصر إجاباتهم في ثلاث نظريات:

أولها: نظرية الخلق الآلي الطبيعي، ويرى أنصار هذا المذهب أن الظواهر الحيوية يمكن تفسيرها بنفس القوى الآلية الكيماوية الطبيعية العاملة في المادة الجامدة.

ثانيها: التطور العضوي: وهذه النظرية تنادي بأن كل نوع من الكائنات الحية أتى إلى الوجود من نوع آخر كان قبله، دون إنكار للمخالق سبحانه وتعالى.

ثالثها: نظرية الخلق الخاص: وهي تنادي بأن كل نوع من الكائنات الحية - الحيوانية والنباتية - أتى إلى الوجود مستقلاً بواسطة الخلق الخاص^(١).

(١) انظر: الدكتور كمال علم الدين، نشأة الحياة، مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، فبراير مارس ١٩٧٣، ص ١٥. ومحمد فريد وجدي، على أطلال المذهب المادي، ٥٧.

ويقوم الإلحاد المعاصر على ادعاء أن قوانين العلم التجريبي تكفي في تفسير الكون وتغني عن الإيمان بوجود الله، وتدلل على الطبيعة كموجود مكتف بذاته، فقد أدى إعجاب الكثيرين بالنهضة العلمية التجريبية الحديثة إلى الاستخفاف بالدين^(١)؛ إذ ارتبط تقدم العلم برجعية الدين، فقد ذهب «أوجيست كونت» إلى أن الاعتقاد بوجود الله لم يكن إلا تصوراً نخفي وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعية، التي أصبح من الممكن تعليلها تعليلاً علمياً مبناه العلم الطبيعي؛ وبذلك لم يبق فراغ يسده الاعتقاد بوجود الله، ولم يبق سبب يدفعنا إلى الإيمان به^(٢).

ونظرية التطور واحدة من أهم النظريات التي حاولت تفسير ظاهرة الخلق بأسباب مادية بعيداً عن القول بالخلق الخاص، فهي تسعى لإثبات أن الإنسان مجرد واقعة طبيعية متطورة نتجت عن تطور المادة خلال أحقاب طويلة، وأن وجوده منحصر في هذا الوجود المادي، فليس هناك وجود وراء هذه المادة المحسوسة، فقد استمد الإنسان وجوده من هذه العناصر المادية التي تتصف بالقدم وتحمل في ذاتها القدرة على الإيجاد المترقي. فالخلق بناء على نظرية التطور ما هو إلا نمو بطيء متدرج يؤدي إلى تحولات منظمة متلاحقة تمر بمراحل مختلفة يؤذن سابقها بلاحقها، وتستند إلى نواميس طبيعية مطردة ثابتة لا تتبدل^(٣).

(١) انظر: محمد البهي، الإسلام فطرة الله، مجمع البحوث الإسلامية ص ١٧٦ - ١٧٧.

ومحمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ص ١٣.

(٢) انظر: ليفي بريل، فلسفة أوجيست كونت، نقله إلى العربية د. محمود قاسم ود. السيد

محمد البدوي، مكتبة الأتجلومصرية ١٩٥٢م، ص ٨١ - ٨٣. إسماعيل مظهر، ملقى

السييل، المطبعة العصرية ١٩٢٤م ص ٧٠.

(٣) انظر: علي عبد المعطي محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة ص ٢٠٦.

وقد اعتمدت هذه النظرية وغيرها من نظريات التطور - على التطور الطبيعي للأحياء بعضها من بعض، وابتعدت عن مذهب الخلق المستقل المباشر، على حين أن الأديان جميعاً تقرر أن هناك خالقاً مبدعاً مدبراً حكيماً، خلق الوجود بكل ما يحتويه من إنسان وغيره خلقاً مستقلاً ومباشراً مبدعاً من العدم. ولقد نالت نظرية داروين (١٨٨٢م) من الشهرة والذيعوع ما لم تنله أي نظرية حديثة اليوم، وذلك بسبب احتكاك هذه النظرية المباشر بجوانب حساسة من معتقدات الناس وأفكارهم وآرائهم، المتمركزة في نفوسهم حول خلق العالم وتكوين الإنسان والروح، لقد هزت هذه النظرية دنيا العلم والفكر والدين، كما أدت إلى انتعاش روح الإلحاد، ووسعت المجال لدعاة التحلل والإباحية^(١).

وينطلق أصحاب هذه النظرية - ودعاتها من أولي النزعة المادية في تفسير الوجود - من يقين سابق لم يضعوه قط موضع ريبة أو بحث، ألا وهو اليقين بأن الطبيعة هي التي نسجت هذا الوجود الكوني، وقد أقحم هؤلاء أنفسهم في متاهات محرجة لا مفرّ منها، عندما أعطوا الطبيعة القدرة على تصعيد أجناس الحيوانات إلى المستوى الأفضل، وهو عمل يدخل في صميم ما يسميه العلماء بالعلة الغائية، والعلة الغائية من أرقى وظائف العلم والعقل الذي لا تتسم به المادة الصماء^(٢).

فالخلق - وفقاً لما تنص عليه هذه النظرية - يتم بصورة ميكانيكية محضة، في معزل عن القول بأي قوة مدبرة رسمت للمادة طريقها أو أودعت في العناصر

(١) انظر: محمد أحمد باشميل، الإسلام ونظرية داروين، بيروت دار الفتح للطباعة والنشر ١٩٦٨ ص ٧.

(٢) انظر: الدكتور البوطي، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، ص ٢٣٨ - ٢٤٠. ومصطفى صبري موقف العلم والعقل والعالم ٢ / ٢٨٣.

المادية قوة بها يتم هذا الترقى، على اعتبار العناصر المادية أسباباً حقيقية بها يفعل الله سبحانه وتعالى كما يرى فلاسفة الإسلام وفريق من أهل الكلام، فضلاً عن القول بالخلق الإلهي المباشر للكائنات وأن المظاهر المادية التي رافقت عملياته إنما هي أسباب عادية تمت عملية الخلق عندها لا بها، كما يرى فريق آخر من أهل الكلام، وهذا يوضح لنا مخالفة هذه النظرية للرؤية الإسلامية تجاه القوانين الطبيعية والأسباب التي تحدث عندها الحوادث أو بها، فهي على كلا الاحتمالين تسير وفق المشيئة الإلهية وليست بمعزل عنها.

أما نظرية التطور فإنها تدعي جملة من القوانين تفترض ثباتها وعدم تغييرها، وهذا الأمر لم يعد مسلماً في الأوساط العلمية اليوم، فقد باتت القوانين قائمة على الاحتمال، شأنها في ذلك شأن الظواهر، سواء بسواء، يظهر لنا ادعاؤها هذا على لسان دعائها والمنافحين عنها، فهذا إسماعيل مظهر يحاول إثبات الأنواع المتوسطة بناءً على ثبات القوانين الطبيعية فيقول: «إن الباحث إذا تعمق في الدرس، وجد أن الجيولوجيين والحفرين وعلماء التاريخ الطبيعي والحياة، قد اتفقت مباحثهم على الإيمان بوجود حلقات تربط بين أنواع منقرضة منذ أزمان موعلة في القدم... فإذا وعينا أن النواميس الطبيعية واحدة لم تتغير - ولن تتغير على مدى الأزمان - ثبت لدينا أن ما يصدق على قليل الأنواع يصدق على غيرها قياساً»^(١).

ولما كانت أي قضية فكرية تحتفظ بشكل طبيعي بالجذور التي تشدها إلى بدايتها العقدية، كان لا بد من تناول نظرية التطور وما أثارته من ردود أفعال في الفكر الإسلامي، بناءً على موقف القائلين بها والرافضين لها من قضية السببية،

(١) ملقى السبيل، ص ٢٥٤-٢٥٥، وانظر: يحيى هاشم حسن فرغل ٤٥.

وقد حاولت في هذا الفصل توضيح قضية الخلق بالرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية ، وبيان معالم نظرية التطور والانتقادات التي وجهت إليها ، ثم تبعت آراء المفكرين الإسلاميين في القرن الرابع عشر في مصر والشام في قضية الخلق وعمدت إلى تجلية موقفهم من نظرية التطور . وقد جاء هذا الفصل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : قضية الخلق في القرآن الكريم والسنة النبوية .

المبحث الثاني : نظرية التطور : معالمها والانتقادات الموجهة إليها .

المبحث الثالث : نظرية التطور في مصر والشام .

* * *

المبحث الأول

قضية الخلق في القرآن الكريم والسنة النبوية

القرآن الكريم والسنة المطهرة الصحيحة هما المصدران الأولان اللذان يمداننا بالحقائق الأساسية والصادقة في أي موضوع ، وقبل البدء في دراسة قضية الخلق والتطور لابد من الرجوع إليهما ؛ لمعرفة ما جاء فيهما ليكون لنا نوراً نهتدي به في طريق المعرفة ، كما أن طبيعة البحث تستلزم معرفة ما جاء به البيان الإلهي في هذه القضية .

وعند البحث في تفسير الآيات التي تعرضت لقضية الخلق في بعض التفاسير الحديثة ، نجد أنه قد تم تناول كثير منها بشيء من التعسف والشطط ؛ فلا يتم الرجوع من التفسير على معاني الألفاظ في اللغة ، ولا النظر في السياق التي وردت فيها الآية ؛ (تحمل الآية الواحدة معاني متباينة) ، وما دعا إلى جر

الآيات القرآنية إلى ذلك هو المواقف المسبقة التي تبناها المفسر قبل تفسيره .
والذي يجب الانتباه إليه ، أن ما ورد في القرآن الكريم من حقائق متصلة
بالعالم المادي ، لم ترد على أنها معلومات مقصودة لذاتها ، بل ومضات وردت في
سياق معين لغايات دينية بالدرجة الأولى^(١) ؛ فالقرآن في المقام الأول كتاب هداية
وتربية خلقية ونفسية ، ومع ذلك فقد تضمن إشارات على بعض القضايا الكونية ؛
توجيهاً للاهتمام والبحث عنها وكشف قوانينها ، وإقامة للبرهان المتجدد على
صدق الرسول محمد ﷺ ، مهما تجددت المعارف والعلوم الإنسانية ، وقد قال الله
سبحانه وتعالى في ذلك : ﴿ سَأُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ
أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت : ٥٣] .

هذا وقد حذر بعض الباحثين من هذا الاتجاه في التفسير ، وبين ما ينطوي
عليه من الخطأ المنهجي ، فكيف يصح أن نعلق الحقائق النهائية القرآنية بحقائق
غير نهائية ، وهي كل ما يصل إليه العلم البشري؟ بين أن أي محاولة لتعليق
الإشارات القرآنية العامة بما يصل إليه العلم من نظريات متجددة متغيرة ، تحتوي
أولاً على خطأ منهجي أساسي ، كما تنطوي على معان ثلاثة كلها لا يليق بجلال
القرآن الكريم :

الأولى : هي الهزيمة الداخلية التي تخيل لبعض الناس أن العلم هو
المهيمن والقرآن تابع ، في حين أن القرآن كتاب كامل في موضوعه ، ونهائي في
حقائقه .

والثانية : سوء فهم طبيعة القرآن ووظيفته ، وهي أنه حقيقة نهائية مطلقة

(١) انظر : الدكتور صبحي الصالح ، الإسلام ومستقبل الحضارة ، دار الشورى بيروت ، ط ٢

تعالج بناء الإنسان بناء يتفق - بقدر ما تسمح طبيعة الإنسان النسبية - مع طبيعة هذا الوجود وناموسه الإلهي .

والثالثة: هي التأويل المستمر - مع التمحل والتكلف - لنصوص القرآن؛ كي نحملها ونلهث بها وراء الفروض والنظريات التي لا تثبت ولا تستقر^(١).

وأعتقد أن الذي دعا إلى مثل هذا الخلط واللبس، عدم تحديد منهج واضح للتعامل مع الآيات الكريمة المتصلة بالقضايا الكونية عموماً، يوضح دواعي التأويل وحدوده، فتحديد المنهج يكفل مزيداً من الموضوعية والنزاهة والتجرد من الخلفيات المسبقة، الأمر الذي دعاني بداية إلى توضيح المنهج الذي ينبغي اتباعه في ذلك، ويمكن القول هنا بأن هذا المنهج يرتكز على أربع قواعد:

الأولى: التفسير مرحلة بعدية، بمعنى أنه لا ينبغي للباحث ابتداءً أن يلجأ إلى القرآن الكريم أو السنة المطهرة لاستلهاام حقيقة علمية، أو لتفسير ظاهرة كونية؛ بل الواجب أن يسير من يتبغي معرفة أسرار الكون ويستجلي حقائقه أن يبحث خلال قراءته في كتاب الله المنشور، ثم بعد ذلك يعود إلى كتاب الله المسطور ليفهم آياته وفق ما توصل إليه من حقائق، وسوف يجد أن الحقائق لا تتعارض، وإنما يعضد الحق بعضه بعضاً، وسيصل بذلك إلى طمأنينة القلب. ولن تكون رؤاه القبلية المبتسرة عائقاً له عن البحث في الكون، فالله سبحانه وتعالى وجه الإنسان للسير في الأرض والبحث فيها لمعرفة كيف بدأ الخلق، فقال ﷺ: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: ٢٠]، ولا بد أن يكون هذا السير

(١) انظر: سيد قطب: في ظلال القرآن دار الشروق، الطبعة الخامسة والعشرون ١٤١٧ / ١٩٩٦،

هادياً إلى الحق وإلى الإيمان بالله الخالق، ولن يستطيع أحد أن يعرف كيف بدأ الخلق إلا بقراءة كتاب الخلق^(١).

الثانية: ينبغي أن لا تفسر آيات الكتاب المتصلة بالقضايا الكونية إلا باليقين الثابت القطعي من العلم، لا بالفروض والنظريات التي لا تزال موضع شك^(٢). كما أن النصوص الشرعية التي يعتمد عليها في الاعتقاد هي النصوص القطعية في ثبوتها وفي دلالاتها، وهذا يشمل النصوص القرآنية القطعية في دلالتها والأحاديث النبوية التي ثبت نقلها عن رسول الله محمد ﷺ ثبوتاً قطعياً^(٣).

الثالثة: عدم اللجوء للمجاز في فهم آيات القرآن الكريم إلا لقرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي، وهذه القاعدة عامة في الآيات الكونية وغيرها.

الرابعة: تناول جميع الآيات الكونية في الموضوع الواحد، دون الاختصار على بعض الآيات التي تتمشى مع هذا الاتجاه أو ذلك^(٤).

وقضية الخلق واحدة من القضايا الكونية التي يجب الاحتكام فيها إلى هذا

(١) انظر: عبد الرحمن حبنكة، كواشف زيوف: ٣٣٤. وجودت سعيد، كن كابن آدم، ص ٢٥٠.

(٢) انظر: الدكتور محفوظ عزام، نظرية التطور عند مفكري الإسلام، دار الهداية الطبعة الثانية ١٩٨٦م، ص ٤٩ - ٥٠، ونديم الجسر: قصة الإيمان، ٢٠٩ - ٢١٠، وطنطاوي جوهري، نظام العالم والأمم، ص ٤٠٢ - ٤٠٣.

(٣) انظر: حسين الجسر: الحصون الحميدية، ص ١٧٣، والدكتور البوطي، كبرى اليقينيات الكونية ص ٣٤ - ٣٥. ومحمد عبده، رسالة التوحيد، ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٤) انظر: الدكتور محفوظ عزام، نظرية التطور، ص ٤٩ - ٥٠. ونديم الجسر: قصة الإيمان: ٢٠٩ - ٢١٠.

المنهج في ضوء الآيات المتصلة بها، وسيأتي البحث فيها من خلال المطالب التالية:

* المطلب الأول - نشأة الكائنات الحية في القرآن والسنة:

لقد تحدث القرآن الكريم والسنة المطهرة عن الإنسان حديثاً مستفيضاً، يتناول خلق الإنسان، ومنشأه وطبيعته، وخصائصه، ومكانته بين الكائنات الأخرى، ومركزه في الكون، وعبوديته لله ومستلزمات تلك العبودية، كما تحدث عن المخلوقات الأخرى. والذي يعنينا في هذا البحث ما ورد في أمر النشأة الأولى لكل من الإنسان وغيره من الكائنات الحية.

اتبع القرآن في بيانه لأمر الخلق منهجاً دقيقاً يتناسب مع كونه كتاب هداية، وهو عدم ذكر تفاصيل خلق الكائنات الحية، وإن ورد في ذلك شيء فإنما يرد بإيجاز شديد، لا بمعرض ذكر الحقائق الدقيقة في هذا الأمر؛ فالدين الإسلامي لا يحاول أن يجعل نفسه بديلاً عن العلم. فموضوع العلم هو الطبيعة؛ يحاول كشفها واستجلاء قوانينها، ودور الدين في هذه العملية دور الإثارة والتوجيه وبعث الاهتمام بالطبيعية، وإمعان النظر في علل التكوين المتصاعدة في عالم الطبيعة لتنتهي إلى الله سبحانه وتعالى، وعدم الاعتقاد باستقلال أي من أجزائها بالتأثير بمعزل عن إرادة الله وسنته التي سنها في كونه. إن القرآن ليس كتاب نظريات علمية ولم يجيء ليكون علماً تجريبياً كذلك، إنما هو منهج للحياة كلها: منهج لتقويم العقل ليعمل وينطلق في حدوده، ولتقويم المجتمع ليسمح للعقل بالعمل والانطلاق، دون أن يدخل في جزئيات وتفصيلات علمية بحتة؛ فهذا متروك للعقل بعد تقويمه وإطلاق سراحه.

وقد يشير القرآن أحياناً إلى حقائق كونية نستيقنها لمجرد ورودها في القرآن، وإن كنا لا نعرف منه كيفياتها، ونتقبل النظريات التي لا تخالف تلك

الحقائق المجملة التي قررها القرآن، ولكننا لا نجري بالنص القرآني وراء أية نظرية، ولا نطلب تصديقا للقرآن في نظريات البشر وهو حقيقة مستيقنة^(١).

وأول ما نلاحظه من خلال استعراض الآيات المتعلقة بقضية الخلق أن القرآن لم يضرب صفحاً عن ذكر خلقه سبحانه وتعالى للعوالم الأخرى غير الإنسان، ومن خلال تتبع بعض النصوص المتصلة بهذا الموضوع يمكننا استجلاء بعض الحقائق المهمة:

١ - أن المخلوقات جميعها جاءت إلى الوجود بالفعل الإلهي المباشر، فقوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَلَائِكَةٌ﴾ [يس: ٧١] يدل على أن الله سبحانه خلق الكائنات بالفعل الإلهي المباشر دون وساطة من أي سبب آخر، ويدل على ذلك قوله سبحانه وتعالى: (أيدينا)، فهو إشارة منه سبحانه إلى استنادها إلى قدرته المباشرة، ثم إنه لم يرد في شأن الخلق أن بدايته تعود إلى كائن حي وحيد الخلية، حدثت في داخله تغيرات نوعية أوجبت انقسامه إلى أنواع، بعد أن كان وحيد النوع كما تقول نظريات التطور.

٢ - أن الكائنات الحية لم تنشأ عن أصول مغايرة لفروعها، فما ورد في هذا الشأن يؤكد أن الله سبحانه وتعالى خلق من كل شيء زوجين اثنين وكانا أصلاً لذريتهم من بعدهم، قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]، ولا يخرج عن ذلك إنسان ولا حيوان ولا نبات، يقول الله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يس: ٣٦] ويقول مبيناً أنه خلق النبات أزواجاً: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ

(١) انظر: سيد قطب في ظلال القرآن: ٤ / ٢٣٧٥ - ٢٣٧٦.

وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ [الرعد: ٣].

٣- وقد ورد في القرآن الكريم أيضاً بعض النصوص تشير إلى أن الماء هو أصل الكائنات الحية جميعها، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَا رَتْقًا فَفَنَقَّْنَهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وقوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: ٤٥].

ومن الممكن أن يُستنبط من هذين النصين الأخيرين ما يدل على القول بالتطور، غير أن معظم النصوص المتصلة بهذا الموضوع، تشير بظاهرها إلى أن الله تعالى أوجد كل نوع من أنواع العوالم بطريق الخلق المستقل، وأما الآيات التي تشير إلى أن الله تعالى جعل من الماء كل شيء حي، وأنه خلق كل دابة من ماء فمن الممكن أن يجري تفسيرها على مذهب الخلق أو على مذهب النشوء، والأولى أن تفسر على مذهب الخلق؛ جرياناً مع ما يدل عليه ظاهر النصوص الأخرى، فإذا قامت لدينا أدلة قاطعة على النشوء يمكن لنا عندها تأويل النصوص وصرفها عن ظاهرها وتطبيقها على ما قامت عليه الأدلة القاطعة من النشوء، مع الاعتقاد بأن النواميس في ذلك من الأسباب العادية التي يمكن لله سبحانه أن يفعل بدونها^(١).

* المطلب الثاني - نشأة الإنسان في القرآن والسنة:

إن المعتقد الإسلامي الأساسي في أمر الخلق أن الإنسان وكل شيء في

(١) وانظر: الشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

الكون مخلوق لله سبحانه وتعالى، وأما تفاصيل كيفية الخلق وابتدائها فليس فيها نص صريح قاطع غير قابل للتأويل، ومعرفة كيفية الخلق ليس من أصول الدين التي يتحتم الاعتقاد بتفاصيلها ومميزاتها، بل يتقبلها المسلم كما جاءت به ظواهر نصوص الكتاب والسنة الصحيحة وهولا يتنافى مع المسلمات العلمية اليقينية^(١). ولكن عند التأمل في النصوص الواردة في هذا الشأن نراها تشير في ظاهرها إلى أمور يجب على المسلم الاعتقاد بها؛ إذ لم يكن هناك داع لتأويلها:

١ - آدم وزوجه هما الأبوان الأولان للبشر:

تشير ظواهر نصوص القرآن والسنة إلى أن السلالة البشرية الموجودة الآن تنتهي إلى آدم وزوجه، فهما الأبوان الأولان لهذه السلالة الإنسانية، وتؤكد الآيات الكريمة أن آدم هو أول إنسان خلقه الله سبحانه وتعالى، ثم خلق منه زوجه، وقد ورد ذلك في آيات كثيرة من القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿وَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتَقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١]. وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]. وقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: ٦].

فهذه الآيات تؤكد أن آدم (عليه السلام) هو أبو البشر، منه خلق الله سبحانه وزوجه، ومنهما تناسل الجنس البشري، وإلى هذا ذهب جمهور المفسرين^(٢). والأحاديث الصحيحة تؤكد ذلك:

ومنها ما رواه أبوهريرة رضي الله عنه قال: «كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي دَعْوَةٍ فَرَفَعَ

(١) انظر: محمد مهدي شمس الدين: مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، ص ١٠٥.

والشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٤/ ٢٢٤، ٧/ ٢٨٦. وتفسير القرطبي ٧/ ٣٣٧. وتفسير البيضاوي ٢

إِلَيْهِ الدَّرَاعُ - وَكَانَتْ تُعْجِبُهُ - فَنَهَسَ مِنْهَا نَهَسَةً^(١) وَقَالَ: أَنَا سَيِّدُ الْقَوْمِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، هَلْ تَذُرُونَ بِي يَجْمَعُ اللَّهُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، فَيُبْصِرُهُمُ النَّاطِرُ وَيُسْمِعُهُمُ الدَّاعِي وَتَذْنُو مِنْهُمُ الشَّمْسُ، فَيَقُولُ بَعْضُ النَّاسِ أَلَا تَرَوْنَ إِلَيَّ مَا أَنْتُمْ فِيهِ إِلَى مَا بَلَّغَكُمْ أَلَا تَنْظُرُونَ إِلَيَّ مَنْ يَشْفَعُ لَكُمْ إِلَى رَبِّكُمْ فَيَقُولُ بَعْضُ النَّاسِ: أَبُوكُمْ آدَمُ، فَيَأْتُونَهُ فَيَقُولُونَ: يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ وَأَسْكَنَكَ الْجَنَّةَ، أَلَا تَشْفَعُ لَنَا إِلَى رَبِّكَ؟ أَلَا تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟... الحديث»^(٢).

وهذا يدل على أنه ليس هناك قبل سيدنا آدم (عليه السلام) إنس، وقصة آدم هي قصة الإنسان الأول على سطح هذه الأرض، أما القول بأن هذا الإنسان الكامل عقلياً تولد من زوج إنساني غير متكامل عقلياً، وهذا بدوره تطور عن زوج أدنى منه، كما ذهب الدكتور عبد الصبور شاهين وشحرور من قبله، معتمدين اعتماداً أساسياً على التفريق بين لفظتي «بشر» و«إنسان»، وأنّ البشري السلف السابق للإنسان قبل أن يصل إلى مرحلة «الأنسنة» ويملك القدرة على التجريد، فأدم هو أول إنسان، وهو ابن البشر وأبو الإنسان^(٣). فهذا لا تدل عليه

(١) نهس اللحم ينهسه نهسا: انتزعه بالثنايا للأكل، ونهست العرق وانتهسته: إذا تناولته بمقدم أسنانك. ونهس اللحم أخذه بمقدم الأسنان، والنهش الأخذ بجميعها. (ابن منظور: لسان العرب مادة ن. ه. س ٦ / ٢٤٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب: أحاديث الأنبياء: باب قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [نوح: ١] رقم ٣٣٤٠.

(٣) بينما كان كلام الدكتور محمد شحرور تقريرياً يعتمد على نظرة متسرعة وغير متكاملة، نجد أن الدكتور عبد الصبور شاهين وضع نظرية متكاملة سعى من خلالها لإثبات أن آدم (عليه السلام) كان مسبقاً بكائنات بشرية، وتعتمد هذه النظرية اعتماداً أساسياً =

ظواهر النصوص السالفة الذكر، بل تردّه.

٢ - أن خلق آدم (عليه السلام) وزوجه لم يكن بالتناسل :

خلق الله آدم من تراب الأرض وكان ذلك بقدره الله المباشرة، وبصورة تخالف السنن الإلهية في تناسل ذريتهم من بعدهم؛ بل إنما هو خارق لهذه السنن، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وبما أن سيدنا عيسى (عليه السلام) خلق من غير أب بطريقة خارقة للعادة، وأن الآية تقرر أن خلق آدم مثله، فإن النتيجة الحتمية لذلك أن خلق آدم تم بطريقة خارقة للسنن العادية، ذلك على فرض تطور باقي المخلوقات^(١). أما حواء فقد ورد أن الله تعالى خلقها من آدم،

= على التفريق بين لفظ «بشر» ولفظ «إنسان»، واعتبار أن البشر هم أسلاف الإنسان الحالي، واستدل شاهين لذلك بقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾ [ص: ٧١]، ولم يغيب عن ذهن الدكتور أن القرآن استخدم لفظ «بشر» في مواضع متعددة، يتبادر أن المراد منها الإنسان المكلف، فذهب إلى أن هناك عموماً وخصوصاً بين «البشر» و«الإنسان» فالبشر لفظ عام في كل مخلوق ظهر على الأرض، يسير على قدمين منتصب القامة، أما الإنسان فهو لفظ خاص بكل عاقل مكلف من البشر. ويمكن أن يعترض على الدكتور عبد الصبور أن القرآن الكريم استخدم لفظ «بشر» في مواضع يقتضي السياق استخدام لفظ «إنسان» مكانها، لو صح كلام الدكتور، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ [الشورى: ٥١]. كما جاء في الحديث الصحيح «أنت آدم أبو البشر»، انظر: عبد الصبور شاهين، أبي آدم، دار أخبار اليوم، د/ ط، د/ ت، ص ١٢٠ - ١٢٣. وانظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن، ص ٢٨٠ - ٢٨٦.

(١) انظر الدكتور يحيى هاشم حسن، الإسلام والاتجاهات العلمية، ص ٦٣ - ٦٤.

أي: من جنسه ونوعه، وقد ذهب أكثر المفسرين إلى أن الله خلق حواء من ضلع من أضلاع آدم^(١). وهذا يحمل إشارة إلى تمام قدرته سبحانه وتعالى على خلق الإنسان على أي كيفية أراد.

وقد جاء في القرآن الكريم والسنة المطهرة أن الله سبحانه خلق آدم بقدرته المباشرة دون أسباب حقيقية أو جعلية، وقد جاء التعبير عن عملية الخلق هذه أنها كانت بيده سبحانه وتعالى، فقد جاء في سورة ص قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَا إِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِإِيدِيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْغَالِينَ ﴾ [ص: ٧٥]، وقد ورد في تفسير قوله تعالى: «بيدي» أي: من غير توسط من أب أو أم^(٢).

وقد جاء في السنة المطهرة كذلك ما يحمل ذات الدلالة، فمن ذلك ما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اِحْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى (عَلَيْهِمَا السَّلَام) عِنْدَ رَبِّهِمَا فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى، قَالَ مُوسَى: أَنْتَ آدَمُ الَّذِي خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ وَأَسْجَدَ لَكَ مَلَائِكَتُهُ وَأَسْكَنَكَ فِي جَنَّتِهِ...» الحديث^(٣).

ثم إن ذرية آدم من بعده لازالت تتوالد وتتناسل على شكل أبيهم آدم (عليه السلام) وهيته إلى الآن، ولم تختلف عنه ذريته من بعده إلا من حيث ضخامة جسده وضآلة أجسادهم، وقد ورد في الحديث الشريف عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُونَ ذِرَاعًا، فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ:

(١) انظر: تفسير الطبري: ٤ / ٢٢٤، ٧ / ٢٨٦. وتفسير القرطبي ٧ / ٣٣٧، تفسير البيضاوي ١٣٨ / ٢.

(٢) انظر: البيضاوي: تفسير البيضاوي ٣ / ٨. وأيضاً: محمد جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل، ١٤ / ١٩٠.

(٣) أخرجه مسلم: كتاب القدر: باب حجاج آدم وموسى (عليهما السلام) رقم: ٢٦٥٢. وأصل الحديث في البخاري.

أَذْهَبَ فَسَلَّمَ عَلَى أَوْلِيكَ النَّفَرِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ جُلُوسًا، فَاسْتَمَعَ مَا يُحْيُونَكَ فَإِنَّهَا تَحْيِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ. فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ فَقَالُوا السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فزَادُوهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ، فَلَمْ يَزَلْ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّى الْآنَ»^(١).

ومنها أيضاً ما ورد عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ (محمد صلى الله عليه وسلم): «إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجَنِّبِ الْوَجْهَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^(٢).

واختلف العلماء على من يعود ضمير «صُورَتِهِ»، فذهب أكثرهم إلى أن الضمير يعود على المضروب؛ لما تقدم من الأمر بإكرام وجهه ولولا ذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها، وقالت طائفة منهم: يعود الضمير إلى الله تعالى ويكون المراد إضافة تشريف واختصاص، كقوله تعالى: نَاقَةَ اللَّهِ، وكما يقال في الكعبة: بيت الله. غير أن حديث البخاري يرجح عودة الضمير إلى آدم (عليه السلام)، فقد جاء في نص الحديث: «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ وَطُولُهُ سِتُونَ ذِرَاعًا»^(٣). فهذه الرواية تؤيد قول من قال: إن الضمير عائد على آدم (عليه السلام)، والمعنى: «أن الله تعالى أوجده على الهيئة التي خلقه عليها لم ينتقل في النشأة أحوالاً، ولا تردد في الأرحام أطواراً كذريته، بل خلقه الله رجلاً كاملاً سويّاً من أول ما نفخ فيه الروح، ثم عقب ذلك بقوله: «وطوله ستون ذراعاً». فعاد الضمير أيضاً لآدم، وقيل معنى قوله: «على صورته»، أي: لم يشاركه في

(١) صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، رقم الحديث ٦٢٢٧.

(٢) مسند الإمام أحمد، مسند أبي هريرة، حديث رقم ٧٠٢١.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الاستئذان، باب بدء السلام رقم ٥٨٧٣. وأخرجه مسلم كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير

خلقه أحد؛ إبطالاً لقول أهل الطبائع^(١). وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى:
﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤].

٣ - الأصل الترابي للإنسان:

أشار الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز إلى الأصل الترابي الذي خلق منه الإنسان في أكثر من موضع وبأكثر من لفظ، فتارة يذكر التراب ومرة يذكر الطين وثالثة الحمأ المسنون ورابعة الصلصال، فمن ذلك ما ورد في سورة الروم: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ [الروم: ٢٠]، ومعنى خلقكم من تراب أي: خلق أباكم منه، والفرع كالأصل فنحن من تراب^(٢). وقد صرح الإمام الرازي عند تفسيره للآية السابقة بأن خلق الإنسان كان مبتدأً مستقلاً، ليس مترقياً من الأدنى حتى بلغ ما هو عليه الآن، «إذا» هنا للمفاجأة، يقال: خرجت فإذا الأسد بالباب، وهو إشارة إلى أن الله خلق الإنسان من تراب بقوله: «كن» فكان، لا أنه صار معدناً ثم نباتاً ثم حيواناً ثم جعله إنساناً^(٣).

وقد اعترض الشيخ طنطاوي جوهرى على كلام الرازي هنا بأن إذا لا تكون فجائية دائماً، وإنما يفهم ذلك من خلال السياق، فقد ورد في موضع آخر من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْتَهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ [يس: ٧٧]، فبين كون الإنسان نطفة وبين جداله مراحل كثيرة،

(١) العسقلاني: فتح الباري ٦/ ٣٦٦ وأيضاً ٥/ ١٨٣. وصحيح مسلم بشرح النووي

١٦/ ١٦٦، والدكتور مصطفى الخن، العقيدة الإسلامية، ص ٤٩٩.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٤/ ١٧.

(٣) انظر: فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، دار الفكر بيروت: ٢٥/ ١٠٩. وطنطاوي

جوهرى، نظام العالم والأمم، ص ٤١٣.

وبهذا يظهر لنا أن الآية لا يمكن أن تعطي دلالة يقينية في أمر الخلق، وكل ما يمكن أن تشير إليه هو كون التراب أصلاً ومصدراً لخلق الإنسان^(١). ويجب عن هذا بأن الدلالة العامة للآيات القرآنية تفيد ما ذهب إليه الرازي وترجمه، وكذلك الأحاديث الشريفة.

وقد جاء في الحديث «النَّاسُ بَنُو آدَمَ وَخَلَقَ اللَّهُ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ...» الحديث^(٢). وقال سبحانه: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ [ص: ٧١]، وقال تعالى أيضاً في سورة الحجر: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلِقُ بَشَرًا مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٢٨] وأيضاً قال ﷻ في سورة الرحمن: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرحمن: ١٤]^(٣).

والصلصال هو الطين اليابس الذي يصل من يسه إذا نقر عليه، أي يصدر صوتاً، والصلصلة: صفاء صوت الرعد، والحمأ المسنون: هو الطين الذي تغير واسود من طول مجاورة الماء. فقد خلق الله آدم من تراب جعله طيناً ثم حمأً مسنوناً ثم صلصالاً ثم نفخ فيه من روحه بعد ذلك، فكل آية تدل على مرحلة من مراحل الخلق ولا يخالف بعضها بعضاً^(٤).

(١) انظر: طنطاوي جوهرى، نظام العالم والأمم، ص ٤١٣.

(٢) سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن باب من سورة الحجرات رقم ٣١٩٣، وأخرجه أحمد في مسند المكثرين من حديث رقم ٨٣٨١.

(٣) وانظر الآيات التالية: [الأنعام: ٢]، [الروم: ٢٠]، [فاطر: ١١]، [غافر: ٦٧]، [الحجر: ٣]...

(٤) انظر لسان العرب، مادة (ص ل ل)، ج: ١١ / ٣٨٢، ومادة (ح م أ)، ١ / ٦١، انظر: محمد جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل: ١٥ / ٢٨٥، وتفسير البيضاوي

وكذلك جاء في السنة الشريفة ذكر التراب الذي خلق منه آدم (عليه السلام) فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ مِنْ قَبْضَةٍ قَبْضَهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ، فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدْرِ الْأَرْضِ، فَجَاءَ مِنْهُمْ الْأَحْمَرُ وَالْأَبْيَضُ وَالْأَسْوَدُ وَبَيْنَ ذَلِكَ وَالسَّهْلُ وَالْحَزَنُ وَالْحَبِيثُ وَالطَّيِّبُ»^(١).

وكذلك ورد في السنة الشريفة ذكر مراحل خلق آدم إلى أن نفخ الله سبحانه فيه الروح، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أيضاً مرفوعاً: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ فَجَعَلَهُ طِينًا ثُمَّ تَرَكَهُ، حَتَّى إِذَا كَانَ حَمًا مَسْنُونًا خَلَقَهُ وَصَوَّرَهُ ثُمَّ تَرَكَهُ، حَتَّى إِذَا كَانَ صَلْصَالًا كَالْفَخَّارِ كَانَ إِبْلِيسُ يَمُرُّ بِهِ فَيَقُولُ: لَقَدْ خُلِقْتَ لِأَمْرٍ عَظِيمٍ. ثُمَّ نَفَخَ اللَّهُ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ، وَكَانَ أَوَّلُ مَا جَرَى فِيهِ الرُّوحُ بَصْرَهُ وَحَيَاشِيمَهُ، فَعَطَسَ فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ. فَقَالَ اللَّهُ: يَرْحَمُكَ رَبُّكَ»^(٢).

٤ - الأطوار التي يمر بها خلق الإنسان بعد سيدنا آدم (عليه السلام):

يمر الإنسان في مرحلة تخلقه بمراحل متعددة متعاقبة، وهذا المقصود من

(١) أخرجه الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، باب سورة البقرة رقم ٢٩٥٥، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وأخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب في القدر رقم ٤٦٩٣. وأخرجه أحمد في مسنده: في أول مسند الكوفيين، من حديث أبي موسى الأشعري.

(٢) الهيثمي: مجمع الزوائد: كتاب فيه ذكر الأنبياء (صلوات الله تعالى وسلامه على نبينا وعليهم أجمعين) ٣٥. باب ذكر أبينا آدم أبو البشر محمد ﷺ رقم: ١٣٧٤٧ - ٨ / ٣٦٣ - ٣٦٤ من حديث أبي هريرة. قال الهيثمي: رواه أبو يعلى، وفيه إسماعيل بن رافع قال البخاري: ثقة مقارب الحديث، وضعفه الجمهور، وبقيّة رجاله رجال الصحيح.

قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: ١٣ - ١٤]. فما هي هذه الأطوار والمراحل التي يمر بها الإنسان خلال مرحلة تكونه كما أشارت الآية السابقة؟

يفسر كثير من المفسرين مراحل خلق الإنسان في هذه الآية بمراحل تخلق الجنين في بطن أمه، الذي يبدأ بطور النطفة ثم العلقة فالمضغة المخلفة وغير المخلفة، فالعظام... ثم الطفولة والشباب والكهولة والشيخوخة^(١)؛ انطلاقاً من تفسير القرآن بالقرآن، فقد عرضت آيات أخرى من الكتاب الحكيم هذه المراحل بوضوح؛ إذ قال ﷺ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٤﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢ - ١٤]، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَنُفِّرُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُنَوِّفُ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥].

فهذه الآيات وغيرها تتحدث عن الأطوار التي يمر بها الإنسان ابتداءً من التراب إلى مرحلة الهرم: فالطور الأول هو الطور الترابي، وهذا خاص بآدم (عليه

(١) انظر: تفسير الطبري: ٩٦/٢٩. وأيضاً: تفسير البيضاوي ٣٩٤/٥. وسيد قطب، في

السلام) وقد سبق الكلام في ذلك. والطور الثاني هو طور النطفة وفسرت بماء الرجل والمرأة إذا اجتمعا. وفي الطور الثالث تصير هذه النطفة علقة حمراء، ثم تصير العلقة مضغة - أي: قطعة من اللحم - ويتم تخلقها، ثم يرسل الله ملكاً فينفخ فيها الروح ويسويها كما يشاء الله تعالى، ويكتب رزقها وأجلها وشقية أم سعيدة، ثم يخرج الجنين طفلاً حيث تأتي مرحلة الطفولة، ثم يسير هذا الطفل ليصل إلى مرحلة المراهقة فالشباب والرشد، ثم الهرم فالشيخوخة فالموت، وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤] إشارة إلى أن هذه النفخة الإلهية رفعت الإنسان من الوجود البيولوجي، وأهلته للكرامة التي خصه الله بها^(١)، وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩].

وقد جاء بيان ذلك في حديث رسول الله محمد ﷺ، فعن عبدالله ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «حدثنا رسول الله محمد ﷺ وهو الصادق المصدوق: أن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً أو أربعين ليلة، ثم يكون علقة مثله، ثم يكون مضغة مثله، ثم يبعث إليه الملك فيؤذن بأربع كلمات فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقيه أم سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينها وبينه إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب

(١) ومن أدلة رقي الإنسان عن مملكة الحيوان والنبات: أن الله وهبه طاقة تتجاوز الإدراك الحسي المباشر للعمليات الفكرية العليا، بما فيه من ربط واستنتاج وتخيل وطاقة على التعبير بالكلام واللغة. انظر: الدكتور عبد العليم عبد الرحمن خضر، الإنسان في الكون بين القرآن والعلم، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، جدة السعودية، ص ٤٨ - ٤٩.

فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينها وبينه إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل أهل الجنة فيدخلها»^(١).

هذا مجمل ما ورد في القرآن والسنة بشأن خلق الإنسان، فالنصوص تنطق بأن الإنسان خلق بأمر الله جلت قدرته، وأن آدم أول إنسان خلقه الله ﷻ، وأن التراب هو المادة التي خلق منها آدم (عليه السلام)، وأن أطوار الخلق الواردة في القرآن الكريم إنما يقصد بها المراحل التي يمر بها الإنسان، ابتداء من كونه نطفة إلى أن يختتم حياته الدنيوية ويبدأ طور النشأة الأخرى، وقد عرضت هذه الأطوار على أنها آية من آيات الله في الخلق والإبداع^(٢).

وبناءً على ما تقدم من نصوص، وبحسب المنهج المتقدم في التعامل مع النصوص الشرعية، فالواجب: أن نعتقد أن الله خلق كل نوع من المخلوقات مستقلاً عن غيره، ولم يخلق تلك المخلوقات المتنوعة من أصل واحد تفرعت عنه بطريق الارتقاء - وإن كان سبحانه وتعالى قادراً على كلتا الصورتين -، ولا يجوز لنا أن نعدل عن اعتقاد ما ورد في ظاهر هذه النصوص إلى خلافه - من أمر النشوء وغيره - ما لم يقدّم دليل قاطع يضطرنا إلى تأويل تلك النصوص.

(١) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِإِبَادِنَا الرُّسُلِينَ﴾ [الصفات: ١٧١]

الحديث رقم ٧٤٥٤، صحيح مسلم، كتاب القدر، ٤٧٨١.

(٢) انظر: عبد الرزاق نوفل، الإنسان والقرد وسقوط داروين، ط ١٩٨٤م، ص ١١٨.

وينبغي أن نذكر أن أمر الخلق من علم الغيب الذي استأثر الله سبحانه وتعالى به، قال سبحانه وتعالى: ﴿مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ تُخَذَلُ الْمُضِلِّينَ عَصْدًا﴾ [الكهف: ٥١]، فلا يعلم العباد شيئاً من تفاصيل الخلق إلا بما علمهم الله ﷻ. والذي تشير إليه النصوص أن الإنسان مر بأطوار مسلسلة، من التراب إلى الإنسان، فالتراب هو المصدر الأول - أو الطور الأول - والإنسان هو الطور الأخير، وهي حقيقة نعرفها من القرآن، ولا نطلب لها مصداقاً من النظريات العلمية التي تبحث عن نشأة الإنسان، أو نشأة الأحياء.

والقرآن إذ يقرر هذه الحقيقة يتخذها مجالاً للتدبر في صنع الله، ولتأمل النقلة البعيدة بين الطين وهذا الإنسان المتسلسل في نشأته من ذلك الطين، ولا يتعرض لتفصيل هذه التسلسل؛ لأنه لا يعنيه في أهدافه الكبيرة، أما النظريات العلمية فتحاول إثبات سلم معين للنشوء والارتقاء؛ لوصل حلقات السلسلة بين الطين والإنسان، وهي تخطيء وتصيب في هذه المحاولة - التي سكت القرآن عن تفصيلها - وليس لنا أن نخلط بين الحقيقة الثابتة التي يقررها القرآن والمحاولات العلمية في البحث عن حلقات هذا التسلسل، وهي المحاولات التي تخطيء وتصيب، وتثبت اليوم وتنقض غداً، كلما تقدمت وسائل البحث وطرائقه في يد الإنسان^(١).



المبحث الثاني نظرية التطور (معالمها والانتقادات الموجهة إليها)

من المؤكد أن الإنسان حادث على سطح الأرض بعد أن لم يكن، وذلك وفقاً للآثار التي عثر عليها في طبقات الأرض، كما أكدت هذه الآثار وجود كائنات منقرضة، وقد علل العلماء انقراض تلك الأحياء بالنكبات التي كانت تصيب الأرض من زلازل ونحوها، وقد ذهب فريق إلى أن تلك النكبات كانت شاملة، تنتفي بعدها الحياة وتنقرض الأنواع، والخالق جلت قدرته يخلق بعد كل انقراض أحياءً جديدة وأنواعاً مستقلة، وهذا ما يسمى «بتعاقب الخلق».

وإلى جانب القول بتعاقب الخلق كان هناك فريق آخر من العلماء يرى أن ظهور الأحياء كان بفعل الطبيعة تدريجياً عن طريق النشوء البطيء، وكان لهم مبرراتهم في رفض مذهب تعاقب الخلق، وكان أهم تلك المبررات أن تلك الكوارث كانت جزئية ولم تشمل الأرض جميعها، وأن مذهب النكبات قائم على فروض لا سبيل إلى تأكيدها، ولكن هذا المذهب لم يسلم من الانتقادات أيضاً كما سيتضح لنا^(١).

وأقدم النظريات التي تفسر الحياة هي نظرية النشوء الذاتي أو التلقائي، وتبعاً لهذه النظرية تنشأ الأنواع عن طريق التولد الذاتي عن طريق النشوء البطيء، وفكرة النشوء البطيء فكرة قديمة، فقد عرفت عند فلاسفة الإغريق أمثال أناكسيمندر وأمبدوقليس وأرسطو وغيرهم^(٢). ومنذ القرن السابع عشر ظهر اتجاه

(١) انظر: الدكتور كمال علم الدين، نشأة الحياة، مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، فبراير مارس ١٩٧٣، ص ١٥، والدكتور محفوظ عزّام، نظرية التطور عند مفكري الإسلام، ص ١٩١.

(٢) الدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ٢٨. والأستاذ عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، ص ٦٨ - ٦٩. ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ٤٣.

في أوربا يتبنى فكرة التطور، ومن أصحاب هذا الاتجاه روبرت هوك (ت ١٨٠٣م) وأرازموس داروين (ت ١٨٠٣م) (جد تشارلز داروين) وغيرهما، ولعل أكثرهم شهرة لامارك (ت ١٧٤٤م) الذي ذهب إلى القول بتوارث الصفات المكتسبة.

والجديد عن هؤلاء هو محاولة إسناد التطور إلى أسباب العلوم الطبيعية التي شاعت بين أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، وابتداءً ذلك مع ابتداء البحث العلمي على مناهج العلماء المحدثين؛ إذ إن جو العلم الطبيعي في القارة الأوربية من شمالها إلى جنوبها كان قد تهيأ لدراسة الحياة والأحياء على أساس الوحدة في قوانين الطبيعة^(١). إلا أن هذا المذهب ظل ضعيفاً إلى أن جاء تشارلز داروين فوضع الأسس النظرية التي أرست أسس مذهب النشوء والارتقاء، ومن هنا كانت نظرية داروين أهم هذه النظريات التي دعمت القول بالنشوء والارتقاء وحظيت بشهرة كبيرة^(٢). وستتناول هذه النظرية من خلال عدة مطالب:

* المطلب الأول - معالم نظرية التطور:

حاولت نظرية داروين أن تقدم تفسيراً شاملاً لنشأة الأنواع على الأرض؛ إذ قرر داروين عند تأليفه لكتاب «أصل الأنواع» أن الله ﷻ خلق بشكل مباشر الصور الأولى للحياة، غير أنه يرى أن باقي الأنواع اشتقت من هذه الصور بطريق

(١) انظر: الدكتور فرج الله عبد الباري، النزعة الإلحادية في النظريات العلمية الداروينية، وموقف الإسلام منها، بحث في حولية أصول الدين، بدون بيانات أخرى، ص ٧. وعبد الكريم الخطيب، قضية الألوهية الله ذاتاً وموضوعاً، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية ١٩٧١. ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢) انظر: الشيخ نديم الجسر، قصة الإيمان: ص ١٨٤ - ١٨٥. والدكتور يحيى هاشم حسن فرغل، الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة، والاتجاهات العلمية، دار المعارف: ص ٢٧.

التطور، فقد كان داروين على ثقة من أن لهذا العالم علة أولى صدر عنها، وقد ذكر ذلك في كتاب أرسله إلى بعض الألمانين عام (١٨٧٣) جاء فيه:

«يستحيل على العقل الرشيد، أن تمر به خلجة من الشك في أن لهذا العالم الفسيح بما فيه من الآيات البالغة، وتلك الأنفس الناطقة المفكرة، قد صدر عن مصادفة عمياء؛ لأن العماء لا يخلق نظاماً، ولا يبدع حكمة. ذلك أكبر برهان يقوم عندي على وجود الله، ولكنني لم أبحث من جهة أخرى إن كان هذا البرهان ذا قيمة، يؤيده المنطق ويقره العلم، وإن كان من المستطاع أن يقنع به بعض الباحثين، ولقد قامت عندي شكوك كثيرة لأول عهدي بالبحث، فسألت من أين جاءت العلة الأولى؟ وهل لها نشأة ومعاد؟ غير أنني لم ألبث حتى استبان لي أن هذا الشك نفسه قد يخطر للإنسان إذا فكر في المادة المحسوسة ذاتها»^(١).

وذهب داروين إلى أن الكائنات الحية تسير في تطورها مترقية من أدنى الأحياء إلى الأعلى فالأعلى، وأن الإنسان قد كان في قمة تطورها، وتستند الكائنات في مراحل تطورها هذا، إلى القوانين والسنن التي بثها الله في المادة، يقول في ذلك: «يبدو أن فطاحل المؤلفين مقتنعون تماماً بوجهة النظر القائلة بخلق كل نوع مستقل عن غيره، أما بالنسبة لتفكيري فإن مذهب نشوء وانقراض الأحياء القديمة والحالية، أنه يرجع لأسباب ثانوية، ليتفق أكثر مع ما نعرف من قوانين طبعها الخالق على المادة»^(٢).

ويذكر في بعض أقواله اقتناعه بالانتخاب الطبيعي طريقاً وحيداً لخلق الأنواع؛ إذ يقول: «لو كانت الأنواع قد خلقت مستقلة منذ بدء الخليقة لما تيسر

(١) إسماعيل مظهر، مقدمته على أصل الأنواع لداروين، المطبعة المصرية، ص ١٢.

(٢) تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، مراجعة، عبد الحلیم منتصر،

لنا أن نفسر مغمضات النظام العضوي ذلك التفسير، أو أن نستقرئ فيه ذلك التقسيم المحكم، أما إذا رجعنا إلى قواعد الوراثة ومؤثرات الانتخاب الطبيعي، على تخالطها وتشابك حلقاتها، وعقبنا عليها بالانقراض وتغاير الصفات، استطعنا أن نعلل كيف أصبح النظام على الحال التي نراه عليها اليوم»^(١).

فما ورد في أصل الأنواع يؤكد أنه رغم اقتناع داروين بأن الأنواع نشأت بالانتخاب الطبيعي، إلا أنه لم يكن يرى أن ذلك يعلل أصل الحياة، ولم ينف العناية الإلهية؛ وإنما كان يرى أن النواميس الطبيعية هي قوانين الله التي يخلق بها سبحانه وتعالى المخلوقات جميعها. ويرى بعض المفكرين أن ما صرح به داروين في أصل الأنواع لم يكن يمثل حقيقة معتقده، فقد أعلن بعد ذلك أسفه لاستعمال لفظ «الخلق» وأنه فعل ذلك مجازة للرأي العام، وصرح بأن الحياة لغز من الألغاز، وأن ما في الكون من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية^(٢).

وهذا ينفي ما يدعيه بعض المتحمسين للنظرية من أن داروين عندما يتحدث عن تطور المخلوقات لا يتطرق إلى الدين؛ وإنما يتحدث عن ظواهر علمية، وأنه لا ينبغي لأحد أن يستنتج أن ما ينادي به يتنافى مع كون الله سبحانه وتعالى - على حد تعبيره - اليد الهادية والفنان المبدع^(٣). فتلك النظرية لم تتسم

(١) تشارلز داروين: أصل الأنواع ٢٥٩.

(٢) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٥٥. ولم أستطع توثيق هذا القول إذ أن الأستاذ يوسف كرم قال عند إيراده: أنه أخذه عن ترجمة لدارون كتبت سنة ١٨٧٦، ولم يحدد مصدر هذه الترجمة، وقد أخذ الكثيرون من الكتاب هذا القول عن يوسف كرم. انظر: عبد الرحمن حبنكة، كواشف زيوف: ٣٢٠.

(٣) انظر الدكتور حسن حامد عطية، خلق الإنسان بين العلم والقرآن، مؤسسة عبد الكريم ابن عبدالله، الطبعة الأولى ص ١٧١.

بتلك الحيادية والنزاهة المزعومة لها؛ إذ حاولت إبعاد العناية الإلهية عن الخلق والتدبير.

وعلى أية حال فقد كان القائلون بالتطور فريقين:

فريق يرى أن مذهب التطور يستند إلى إرادة الله، وأن داروين ليس من النافين لوجود الله، ولم يروا أن القول بمذهب داروين يصادم الحقائق الدينية، أو يلغي الإرادة الإلهية. ومن هؤلاء الأستاذ إسماعيل مظهر وغيره ممن حاول التوفيق بين نظرية داروين والحقائق الدينية؛ انطلاقاً من كون النظرية لا تصادم الدين^(١). ورأى هؤلاء أن القول بالنشوء والارتقاء لا يصادم الدين على شرط أن يعتقد بأن هذا النشوء والتطور يسير حسب الخط الإلهي المرسوم، وهي أسباب عادية على رأي أهل السنة، أو حقيقية على رأي المعتزلة^(٢). وأن فكرة التطور بعد تهذيبها وتجريدها من التناقض الذي يوقعا في الإلحاد تضيف إلى رصيد الإيمان ولا تأخذ منه، حيث ترسم للمادة طريقاً صاعداً من الأدنى إلى الأعلى، تستهدف فيه الوصول إلى الغاية، ومن ثم تستلزم وجود المدبر المنظم، وهو أمر لا يكون للمادة التي يقول بها الملحدون، وإنما يكون لذات الله^(٣).

ويقول الدكتور كمال علم الدين وهو من مؤيدي النظرية: «لا يمكن اعتبار التطور نظرية ضد الدين أكثر من نظرية الخلق الخاص، فالاختلاف بين النظريتين يكمن في الطريقة التي خلق بواسطتها الخالق سبحانه وتعالى الأنواع من الكائنات الحية»^(٤) فالله سبحانه وتعالى خالق مادة الكون الأصلية من العدم وهو

(١) انظر: الشيخ مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم، ٢ / ٢٨٢ - ٢٨٣.

(٢) انظر: الدكتور عبد العليم عبد الرحمن خضر، الإنسان في الكون بين العلم والقرآن، ص ١١٨.

(٣) انظر: يحيى هاشم حسن، الإسلام والاتجاهات العلمية، ص ١٣٤.

(٤) الدكتور كمال علم الدين، نشأة الحياة ص ١٧.

خالق عناصرها المختلفة، وهو واهب العناصر طبائعها، وهو معطي الذرات حركاتها، هو العليم بسر التوازن النسبي الذي يمكن أن تنشأ به الحياة، وهو الذي كون هذا التناسب وسبب عنه الحياة، كعادته سبحانه في إنتاج المسببات عن الأسباب^(١).

وفريق آخر يرى أن التطور فعل طبيعي محض، غير مستند إلى الإرادة الإلهية لا في سيره ولا في مبدئه. ومن هؤلاء العالم الألماني «بخنر» الذي قام بشرح مذهب داروين في النشوء والارتقاء، ورأى أن نظرية داروين قامت على أفعال طبيعية لاشيء من القصد فيها، وأن ارتقاء الأحياء يتوقف على تجمع تدريجي في أفعال الطبيعة العارضة الضعيفة التي لا تحصى، وإذن فلا خالق وراء عملية الخلق هذه^(٢).

وقد درس داروين ومن جاء بعده من العلماء أنواع الأحياء، سواء الحي منها أو ما جمعه من الحفريات التي قاموا بها، فانتهوا إلى نتائج وصفية، فأقاموا صرح نظريتهم عليها بناء على تفسيرات احتمالية تخمينية، وأهم النتائج الوصفية التي توصلوا إليها:

- ١ - وجود تشابه في خطة بناء الأجسام، وفي سلوك الكائن الحي.
- ٢ - وجود بعض الأعضاء الأثرية دون أن يكون لها وظيفة في جسم الكائن الحي حالياً.

٣ - تأخر وجود بعض الكائنات الحية على الأرض عن بعض، وذلك من خلال بحث العلماء وتنقيحهم في طبقات الأرض، فقد تبين لهم أن تلك الكائنات

(١) انظر: نديم الجسر، قصة الإيمان، ص ٢١٧.

(٢) انظر: شرح بخنر على مذهب داروين، ترجمة شبلي الشميل، ضمن فلسفة النشوء والارتقاء، دار مارون عبود لبنان طبعة ١٩٨٣ ص ٩٨. وانظر: نديم الجسر، قصة الإيمان، ص ٢١٧.

لم توجد في زمن واحد، بل تقدم بعضها على بعض .

فمن ذلك استنتج داروين أن الكائنات الحية تطورت تطوراً تصاعدياً نحو زيادة في تعقيد الأعضاء، وقد أدى ذلك إلى تكوين الكائنات العليا من أدنى الكائنات الحية إلى أن وصلت إلى الإنسان^(١)، وذلك وفق ثلاثة نواميس تخضع لها الأحياء خلال تطورها، وهذه النواميس هي: ناموس تنازع البقاء، وناموس التباينات بين الأفراد، والتباينات بالإرث، وناموس الانتخاب الطبيعي للفرد الذي تتحقق فيه الأفضلية بحكم النواميس الثلاثة الأولى. ويمكن إيضاح نظرية داروين من خلال بيان هذه النواميس:

١ - ناموس تنازع البقاء: ومعناه أن الأحياء الأرضية في تنازع دائم مع الطبيعة ومع أنفسها، وكل منها يسعى لتأمين وجوده، وإن تعدى على غيره، وإنما يتم الفوز في هذا التنازع للفرد الذي تؤهله صفاته للغلبة والبقاء. وقد استنتج داروين هذا القانون من ملاحظته لميل الأنواع للازدياد في العدد بنسبة هائلة، ولكن رغم هذا الميل فإن عدد كل نوع يبقى ثابتاً تقريباً، والسبب في ذلك يرجع إلى أن الأنواع تزايد بنسبة هندسية، بينما الغذاء لا يزداد إلا بنسبة حسابية، فيهلك الكثير من الأفراد بسبب التنافس على الغذاء، كما يهلك بسبب الأمراض والأعداء.

٢ - ناموس التباينات بين الأفراد: لا بد في عملية التنافس على البقاء من صفات تؤهل المنتصر للفوز، من حيث هو نوع بالنسبة للأنواع الأخرى، ومن حيث هو فرد بالنسبة للنوع الواحد. ورأى داروين أنه من الصعوبة بمكان أن تجد ضمن النوع الواحد أفراداً متشابهين كل التشابه حتى بين الآباء والأبناء. ويفضل قانون

(١) انظر: الدكتور كمال علم الدين، (نشأة الحياة)، ص ١٥، وانظر: سلامة موسى: نظرية

التطور وأصل الإنسان، دار سلامة موسى بدون بيانات، ص ٧٧، ٧٨.

الوراثة تنتقل هذه التباينات من الأصول إلى الفروع، وبمرور الدهور يظهر هذا التباين ويتكون نوع جديد. وقد استرعى انتباه داروين الاختلافات الواضحة بين سلالات نوع واحد من الحيوانات المستأنسة، فاستنبط أن الاختلافات المتوارثة الصغيرة في الأنواع البرية كانت مواداً لعمليات التطور في الطبيعة.

٣- ناموس الانتخاب الطبيعي: من الناموس الأول والثاني استنتج داروين الناموس الثالث الذي يركز عليه المذهب كله، وخلاصته: أن ناموس الوراثة كما ينقل التباينات، ينقل أيضاً جميع الصفات التي يحملها الأصل للفرع مهما كان شأنها، النافع منها والضار، وبما أن هذه الأفراد غير متشابهة بناءً على ذلك، فالصفات النافعة تؤهل صاحبها للفوز في معركة تنازع البقاء، أما الصفات الضارة فإنها تؤدي إلى أحد أمرين: إما أن تتلاشى بتغلب النافعة عليها، وإما أن تؤدي إلى تلاشي صاحبها. ثم إن الفروع تتوارث هذه الصفات النافعة جيلاً بعد جيل، وبعد سلسلة طويلة من الأجيال تتراكم الصفات النافعة بحيث تجعل من الفرد الممتاز نوعاً جديداً. هذا هو ناموس الانتخاب الطبيعي الذي يراه داروين سبباً لتكوين الأنواع الموجودة على سطح الأرض^(١).

(١) انظر: تشارلز داروين أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، المطبعة المصرية، في مواضع متفرقة، انظر مثلاً: الفصل الثالث: تنازع البقاء، ص ١٠١ وما بعدها، والفصل الرابع: الانتخاب الطبيعي ١٣٤ وما بعدها، والفصل الثاني: التباينات الفردية، ص ٣٥ وما بعدها. وانظر: الشيخ نديم الجسر، قصة الإيمان، ص ١٨٦ - ١٨٧. والدكتور يحيى هاشم حسن فرغل، الإسلام والاتجاهات العلمية: ص ٢٧ - ٢٨، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ص ٢٥٧ - ٢٥٨. ومحمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ٣٠ / ٤ - ٣١. وماهر خليل، سقوط نظرية داروين في ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة، المركز العربي للنشر والتوزيع، ص ٤٥. وطنطاوي جوهري: نظام العالم والأمم: ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

* المطلب الثاني - أهم الانتقادات التي وجهت إلى نظرية التطور:

وجه العلماء إلى نظرية التطور الكثير من الاعتراضات، ويمكن أن نذكر أهمها فيما يلي:

١ - وقوعها في جملة أخطاء وتجاوزات شاع أمرها في الأوساط العلمية التجريبية المعاصرة:

فقد ثبت أن هذه النظرية لا تتفق والمشاهدات الحديثة التي قام بها فئة من العلماء الطبيعيين في أمريكا وعلى رأسهم «باتسون»، حيث قال: «إن جزءاً جوهرياً من نظرية النشوء العضوي، ذلك الجزء الذي يبحث في أصل الأنواع وطبيعتها لا يزال في حيز الآراء المستعصية على العلم» حتى صدر في ولاية «كانساس» قانون يحرم تدريسها في الجامعات^(١).

ومن أهم الاكتشافات العلمية الحديثة التي أبطلت نظرية التطور اكتشاف المورثات (الجينات)، فقد أثبت علم الوراثة أن مرد جميع الصفات الوراثية إلى الجينات التي تحتويها خلايا التناسل، والجينات هي تلك الأجسام الصغيرة التي تحمل الشفرة الوراثية في الكائنات، ومنها الإنسان. أي - بمعنى آخر - هي التي تحدد صفات الكائن منذ البداية. وقد أوضح العلم أن الجينات لم تشتق من خلايا جسمية؛ وعلى ضوء هذا أثبت علم الوراثة بعد التمييز بين الخلايا الجسمية والخلايا التناسلية أن الصفات المكتسبة لا تورث، في حين كانت نظرية التطور تقول بتوريث بعض الصفات المكتسبة الإيجابية بواسطة الطفرات دون غيرها من الصفات الضعيفة والسلبية، وكانت حتى قبل ظهور المورثات تضطرب في تحليلها اختيار بعض الصفات دون غيرها، فجاء اكتشاف المورثات لينقض

(١) يحيى هاشم حسن: الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ص ٤١.

فرضية توريث الصفات المكتسبة من أساسها^(١).

٢ - قيامها على عدد من الافتراضات غير الملزمة:

فإن هذه النظرية ترتبط بعلم الجيولوجية، وتتوقف صحتها على ما يثبت في هذا العلم من حقائق لها صلة بالحفريات التي تتخذها النظرية دليلاً على ما تذهب إليه، ومن المقرر أن هذه النظرية تعتمد أساسياً على بطلان مذهب النكبات؛ إذ كان أكبر حائل يقوم دون انتشار مذهب النشوء والارتقاء^(٢).

وذلك لأن مذهب النكبات يوهن من دلالة الحفريات التي تعتمدها النظرية، كما يقضي على الوعاء الزمني الذي تفترضه، وقد تعرض مذهب النكبات في القرن التاسع عشر لانتقادات شديدة صرفت العلماء عنه، أما اليوم فكل النظريات الجيولوجية متفقة على أنه جاءت على هذه الأرض أحداث عنيفة في أحقاب سابقة بعيدة، وعملت فيها قوى هائلة أعلى بكثير مما تعودناه على هذه الأرض، وهذا يعني عدم طرح مذهب النكبات طرماً تاماً من قبل علماء الجيولوجية.

ثم إن هناك من العلماء من يشكك اليوم في دلالة الحفريات، بعد أن حدث ما حدث من تفجيرات ذرية ونبوية ملأت الجو بالإشعاعات التي جعلت أمر تحديد عمر ما يحصلون عليه من هياكل من الصعوبة بمكان. إضافة إلى أن دلالة هذا الإشعاع مبنية على افتراضات، منها: أن سرعة التغير الحادث في

(١) محمد مهدي شمس الدين: المطارحات ص ١١٢، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

ومن الغريب حقاً أنه رغم الانتقادات العلمية الكثيرة لنظرية التطور، فإنها لا زالت إلى الآن تدرس في بلادنا على أنها من حقائق العلم ومسلّماته.

(٢) شمس الدين آق بلوت: داروين ونظرية التطور: ترجمه عن التركية أورخان محمد علي دار الصحوة ص ١٨ - ١٩.

التغير الإشعاعي كانت ثابتة في الأحقاب الكثيرة الماضية، وأن المعدنيات التي حللناها بقيت ثابتة التركيب طوال تلك الأجيال. وكلاهما لا يعدو أن يكون مجرد افتراض^(١).

٣ - افتقاد نظرية النشوء والارتقاء للأساس التجريبي الذي يبرهن على صحتها:

لقد عجزت هذه النظرية عن تقديم أدلة على وجود الحلقات المتوسطة التي تدعي أنها تربط بين الأنواع في مراحل التطور، وهذا دليل على أن المذهب غير صحيح أو على الأقل أنه مذهب أبتز غير كامل، ويعتمد على مجرد التسليم بوجود هذه الحلقات دون دليل. بل على العكس فقد دلت مباحث الحفريات على أن كثيراً من المراتب الحيوانية ظلت غير متغيرة خلال أزمان مديدة، أطلق عليها العلماء اسم الصور الثابتة، وهذه الصور بثباتها تبرهن على بطلان القول بالتطور^(٢).

والمأمل في الأسس التي قامت عليها النظرية والنتائج التي وصلت إليها؛ يجد أنها مفتقرة إلى الصدق العلمي؛ وذلك لاختراعها قانوناً عاماً بناءً على استقراء ناقص كما أثبت ذلك العلماء الطبيعيون^(٣).

وفي الحقيقة أن هذا الانتقاد أيضاً غير مسلم به لدى أرباب النظرية

(١) انظر: جيمس د. كونانت: مواقف حاسمة في تاريخ العلم: ترجمة أحمد زكي، دار المعارف بمصر د. ط / د. ت ص ٣٩٧ - ٣٩٩.

(٢) يحيى هاشم حسن: الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ص ٤١، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٣) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة بالأزهر ص ١١٣.

ومؤيديهم؛ إذ نجد أن بعض المؤيدين للنظرية يقول: «علينا أن نفهم أن هذه الحلقات لا يجب البحث عنها في الأنواع الموجودة حالياً، وقد كشف منها عدة حلقات لعائلة الحصان والحمير الوحشية المخططة، وكذلك الحلقات الموصلة بين الإنسان والقردة، فهناك بقايا حفرية لأنواع انتقالية بين البرمائيات والزواحف، وبين الزواحف والطيور، وبين الزواحف والثدييات»^(١).

ويبقى السؤال رغم هذا الادعاء، من أين لنا أن نجزم بأن هذه الحيوانات تطورت عن بعضها من تلك الحلقات، ولماذا لا نقول: إن كل حلقة من هذه الحلقات خلقت بشكل مستقل؟ ذلك ادعاء متصل بالغيب السحيق وليس من سبيل إلى الجزم به.

غير أن الشيخ مصطفى صبري يرى أنه لا فائدة من إطالة البحث والنظر عن الأنواع المتوسطة، بين القردة والإنسان؛ لأن الاختلاف بين الإنسان والنوع المتوسط كالإختلاف بين الإنسان والقردة، مادامنا لا نستطيع أن نقف على الشيء الجوهرية الذي يميز النوع الإنساني عن غيره، وهو القوة الناطقة العاقلة^(٢).

كما أن قضية الانتخاب الطبيعي أيضاً كانت موضع ريبة من قبل علماء الطبيعة أنفسهم، وفي ذلك يقول مدير معهد الحياة في جامعة باريس: «لم تعد أفكار داروين تبدو صحيحة؛ وذلك لأنه لا وجود للانتخاب الطبيعي في صراع الحياة بحيث يبقى الأقوياء ويزول الضعفاء». ويذكر البروفسور دليلاً إلى ما ذهب إليه بما يلاحظ من اختلاف بين ضب الحدائق الذي يتمتع بأرجل طويلة تمكنه من الجري السريع، وغيره من أنواع الضب التي لا تملك إلا أرجلاً قصيرة تمكنها من سحب نفسها ببطء شديد، ونوع آخر لا يملك أرجلاً، وتتماثل هذه الأصناف في البيئة

(١) الدكتور كمال علم الدين، (نشأة الحياة)، ص ١٥.

(٢) انظر: موقف العلم والعقل والعالم: ٢ / ٢٨١.

والغذاء، فلو كانت هذه الحيوانات متكيفة مع بيئتها لوجب عدم وجود مثل هذه الاختلافات بين أجهزتها، ورغم أن الضب ذي الأرجل الطويلة يبدو وكأن لديه قابلية أكبر للعيش، إلا أننا نجد أن هذه الحيوانات تعيش معاً، مما يشكك في صحة الادعاء القائل بأن الأقوياء يتكيفون مع الحياة بينما الضعفاء يزولون نتيجة ضعفهم^(١).

٤ - قيامها على القول بالصدفة في أهم مرحلة من مراحل التطور، وهو قول لا يستسيغه العلم ولا الدين على السواء^(٢):

وليس القول بالطفرة الذي أطلقه عالم النبات الهولندي (هوجو دي فريز) إلا تعبيراً جديداً للصدفة، فالطفرة تعني «التغير المفاجئ في طبيعة العامل الوراثي الذي ينشأ عنه تغيرٌ في ظهور الصفة الوراثية»^(٣). وإذا تساءلنا كيف تحدث الطفرة؟ فإننا لا نجد تعليلاً مقنعاً؛ إذ الطفرة ظاهرة طبيعية لا بد لها من أسباب طبيعية وفقاً للأساس الذي تقوم النظرية عليه، فما هي أسبابها؟ فإذا كنا لا ندري لها سبباً، فإن تعليلاً للنوع الذي يحدث بأنه حدث صدفة، لا يعني أكثر من أننا نجعل السبب الحقيقي القائم وراء عملية الخلق، وبهذا تختفي السمة العلمية التي تدعيها النظرية، وتقع فيما أرادت الهروب منه. وإذا كانت الصدفة وحدها كافية لتفسير التنوع الحيواني فلماذا لا نفسر الظواهر الطبيعية الأخرى بالصدفة أيضاً؟ ولماذا نرفض فكرة أن السلالة البشرية الموجودة الآن تناسلت من أبوين وجدا صدفة، ولم يتسلسلا من نوع آخر؟^(٤).

(١) انظر: يحيى هاشم حسن: الإسلام والاتجاهات العلمية، ص ٤١. وشمس الدين آق بلوت: داروين ونظرية التطور، ص ١٤.

(٢) علي أحمد الشحات: نظرية التطور بين العلم والدين. مؤسسة الخانجي، القاهرة ص ٤٦.

(٣) انظر: محمد مهدي شمس الدين، مطارحات، ص ١٠٩ - ١١٠.

ثم ما الدليل على أن الطفرات نقلت كائناً حياً من حالة نوعية إلى حالة نوعية أخرى؟ لا دليل، إنه مجرد افتراض لا غير، فلم تستطع جميع العلوم التي استعانت بها الداروينية أن تثبت بصورة علمية لا تقبل الشك حلقات الاتصال بين نوع حيواني ونوع آخر. وقد درس كثير من العلماء ظاهرة الطفرة، ووجهوا لها الكثير من الانتقادات، وأقل ما يقال حولها: إن التطور المفروض على أساسها لا يشترط أن يكون تطوراً نحو الأفضل، بل قد يكون انتكاساً يطرأ على الكائن، وهذا ما يلاحظ في الطبيعة، ففي علم الأحياء قد يؤدي تطور بعض الأنواع إلى انقراضها^(١).

ومن الجدير بالذكر أن فكرة القول بالصدفة لم تكن موضع قبول من قبل جميع القائلين بنظرية التطور، فهذا العالم الإنكليزي جراهام كانون يذكر في كتابه «نظرات في تطور الكائنات الحية» أن القول بالصدفة المحضة كأساس في تطور الكائنات الحية قول ساذج لا يتفق مع الملاحظة والرأي السليم، ويقرر أن في الكائن الحي قوة موجهة كامنة في نفسه هي التي تتحكم في التطور وتقود خطاه، فالتطور بزعمه عملية واعية تسير نحو هدف معين وليست مجموعة صدف^(٢).

ولكن هذا الاتجاه غير مقبول أيضاً فالقائلون به أقحموا أنفسهم في متاهات محرجة لا مفرّ منها، عندما أعطوا الطبيعة القدرة على تصعيد أجناس

(١) انظر: الدكتور البوطي: العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، ص ٢٤٠. ومحمد المبارك: الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، طبعة دار الفكر، بيروت: ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٢) الدكتور يوسف عز الدين، (التطور العضوي للكائنات الحية)، مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، فبراير مارس ١٩٧٣، ص ٩٦.

الحيوانات إلى المستوى الأفضل، وهو عمل يدخل في صميم ما يسميه العلماء بالعلة الغائية. والعلة الغائية من أرقى وظائف العلم والعقل، لا تتسم به المادة الصماء^(١).

٥ - استنادها إلى فكرتي التشابه والترتيب بين الأطوار، وهو لا يصلح أساساً للقول بضرورة وجود علاقة ذاتية بين هذه الأطوار؛ إذ ليس من الصواب أن تنتقل من التشابه المشاهد والمحسوس، إلى الحكم بالتولد غير المشاهد والمحسوس^(٢):

ومن الجدير بالذكر أن العلماء المسلمين منذ القديم لاحظوا وجود التشابه والترتيب بين المخلوقات، بل وجدوا في ذلك دليلاً على وحدانية الخالق وإبداعه، حيث إن وحدة الصنعة تدل على وحدة الصانع، وقد أشار ابن مسكويه وابن خلدون وغيرهما إلى ذلك قديماً، وقد كانت فكرتهم من الوضوح إلى درجة أن بعض المعاصرين نسب إليهم فكرة التطور والارتقاء^(٣).

(١) انظر الدكتور البوطي، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، ص ٢٣٨ - ٢٤٠.

(٢) انظر: مصطفى صبري: موقف العلم والعقل والعالم: ٢ / ٢٨٠ - ٢٨٣. ويحيى هاشم حسن: الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ص ٤١، وعبد الرزاق نوفل: الإنسان والقرود وسقوط داروين ص ١١٥.

(٣) ابن مسكويه: الفوز الأصغر: ص ٩٦، ابن خلدون: المقدمة ص ٩٥ - ٩٦. يقول ابن خلدون: «اعلم أرشدنا الله وإياك أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجايبه في ذلك ولا تنتهي غاياته، وابدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني وأولا عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض، وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً ويستحيل بعض الأوقات، =

وبهذا يتبين أن نظرية التطور في أكمل صورها ليست من باب العلم اليقيني، فهي قائمة في غالبها على ظنون واحتمالات وفرضيات، ولا ترقى إلى

= والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط...؟ ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط؟ ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول الأفق الذي بعده، واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية». ويستشهد الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي والدكتور محفوظ علي عزام، بنص ابن خلدون هذا على وجود التدرج بين الكائنات، ويقفون عند هذا الحد، في حين يرى الدكتور علي عبد الواحد وافي أن هذا النص يجعل ابن خلدون يتجاوز ما ذكره مؤرخو الإسلام من التدرج والتشابه بين الكائنات إلى القول بنظرية النشوء والارتقاء ذاتها، وكذلك الدكتور صبحي الصالح؛ إذ يذكر نصاً تالياً لما ذكره كل من الدكتور البوطي والدكتور محفوظ عزام وهو قول ابن خلدون: «واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية، ترتفع إليه من عالم القدرة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل». ويدعي الدكتور الصالح وجود تصحيف في كتابة هذه الكلمة، وأن الصواب هو «عالم القردة» كما يوحي السياق، المقدمة ص ٩٦. والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية ص ٢٧٠ - ٢٧١، والدكتور محفوظ علي عزام: نظرية التطور عند مفكري الإسلام ص ١٢٢ - ١٢٣، الدكتور عبد الواحد وافي في تقديمه لأحد نسخ مقدمة ابن خلدون الطبعة الخامسة، دار الشعب - القاهرة ١٩٦٥م. والدكتور صبحي الصالح: الإسلام ومستقبل الحضارة، ص ٣٥. وانظر: طنطاوي جوهري، نظام العالم والأمم، ص ٣٩٩ - ٤٠٠.

مرتبة العلم واليقين، وأكثر مقولاتها مرسله جزافاً دون تدقيق علمي، وما دار حول النظرية من مناقشات يكشف عن ضعفها وعدم تماسكها^(١). وهي غير قابلة للتجريب المعلمي، إذ إنها تتصل بماض بعيد جداً، وهي بحسب ما يرى بعض أنصارها وسيلة منطقية لتفسير مظاهر الخلق، بل إنها تعتبر عقيدة أساسية في المذهب العقلي، فهي البديل الوحيد عن الإيمان بالعناية الإلهية^(٢). وعلى كل فإنه مع التسليم بصحة هذه الافتراضات التي قامت عليها النظرية، فهي لا تقتضي إلغاء الإرادة الإلهية ولا تقيدها.

هذا وقد وقف المدافعون عن العقائد الدينية في أوروبا تجاه هذه النظرية موقف الاعتراض والإنكار باسم الدين، ثم بعد ذلك تغير الموقف من هذه النظرية، فكما كان هناك معارضون منكرون، كان هناك موافقون معتقدون بها، وكما سعى البعض للتوفيق بينها وبين الكتاب المقدس. كذلك الحال حين وصلت هذه النظرية إلى الوسط الإسلامي فقد أثارت ردود أفعال متباينة، فمن المفكرين من رفضها رفضاً تاماً واعتبرها تناقض الإسلام وتهدم الدين، ومنهم من اعتنقها مع تقرير أنها لا تناقض النصوص القرآنية التي تناولت قضية الخلق، كما كان هناك مواقف حيادية لدى بعض المفكرين تجاه هذه القضية. وهذا ما سنشير إليه في المبحث القادم.



(١) انظر: تعليق شكيب أرسلان على تاريخ ابن خلدون، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٣٦م، ملحق الجزء الأول، ص ٣٢.

(٢) انظر: وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى: ترجمة ظفر الإسلام خان، مراجعة الدكتور عبد الصبور شاهين، دار المختار الإسلامي الطبعة السابعة ١٩٧٧م. ص ٦٥ - ٦٦.

المبحث الثالث

موقف علماء مصر والشام من نظرية التطور

١ - تسلل نظرية التطور إلى العالم الإسلامي :

تعد «مجلة المقتطف»^(١) أقدم مجلة علمية بالمعنى التجريبي تصدر باللغة العربية، ويمكن أن تعد المجلة العلمية الوحيدة في الشرق الأوسط حتى نوفمبر سنة ١٩٠٩م^(٢)، كما أن هذه المجلة تعد أول من نقل إشارات عن مذهب داروين بقصد دحضها في سياق مناصرة مذهب الخلق، وقد كان أول من كتب على صفحاتها في موضوع التطور المعلم رزق الله البرباري^(٣)، وكان يستند في انتقاده للرأي القائل بالتولد الذاتي على ما ورد في الكتاب المقدس في قصة الخلق^(٤). وقد نقلت هذه المجلة رأي «باستير»^(٥) في الجرائم إلى اللغة العربية سنة (١٨٧٩م) في معرض

(١) أسس المقتطف الصحفي اللبناني يعقوب صرّوف هو وصديقه فارس نمر سنة ١٨٧٦م، وصدر العدد الأول منها في بيروت سنة ١٩٧٦، ثم انتقلت إلى القاهرة عام ١٨٨٥. ولا يعني هذا أنها لم تكن معروفة في مصر قبل هذا التاريخ؛ إذ كان يوزع منها أعداداً قبل انتقاله إليها. انظر: أحمد طاهر حسنين: دور الشاميين المهاجرين إلى مصر في النهضة الأدبية الحديثة، ص ١٦٤.

(٢) انظر: السابق نفسه، ص ١٦٤.

(٣) لبناني مسيحي كان مدرساً في مدارس لبنان، من كتبه مصباح الحاسب ودليل الكاتب، والصفافية في أصول الجغرافية، وله مقالات عديدة في المقتطف، توفي بعد ١٨٨٤م. انظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين ٤ / ١٥٥.

(٤) انظر: جريدة المقتطف، المجلد الأول السنة الأولى ص ٢٣١، ٢٤٢، ٢٧٩.

(٥) لوي باستير (١٨٢٢ - ١٨٩٥م) كيميائي فرنسي، أدت تجاربه على البكتيريا إلى القضاء على فكرة التولد الذاتي، كما أدت بحوثه في النيذ والخل إلى نشوء البسترة، واهتدى إلى التعقيم كما تم له اكتشاف نظرية التلقيح بالأمصال للوقاية من الأمراض الخطرة. انظر: جون والتون: رواد الطب الحديث: دار سعد مصر، ص ٤٨ وما بعدها.

الكلام على تأييد مذهب الحيويين ونقض مذهب الماديين .

ولقد بدأ دخول الداروينية إلى العالم العربي عن طريق الكلية السورية في بيروت التي أنشئت سنة (١٨٦٥م) وعرفت فيما بعد باسم الجامعة الأمريكية؛ إذ كان يدرّس فيها بعض المتحمسين للنظرية أمثال «لويس أدون» أستاذ الكيمياء والجيولوجيا، وقد تجلّى ذلك في العديد من المقالات التي تركها في المقتطف فيما بعد، كما أن هذه الكلية كانت تكلف طلابها بإعداد أبحاث ذات صلة وثيقة بقضية التطور، وقد كلف «شبلي الشميل» وهو على مشارف التخرج بإعداد بحث بعنوان: «اختلاف الإنسان والحيوان بالنظر إلى الإقليم والغذاء»^(١).

ويعد الدكتور «شبلي الشميل». أول ناشر لنظرية التطور بوجهها الإلحادي المادي في المجتمع العربي، فقد بدأ في التبشير بنظريته هذه منذ سنة ١٨٧٦م من خلال مقالات كان ينشرها عبر المقتطف، وفي هذه الأثناء كان أنصار النظرية في أوروبا نفسها لا يتجاوزون عدد الأصابع، ولم يكن سوى داروين الذي قرر من الناحية العلمية فقط تكوّن الأنواع في الأحياء بالتحول والارتقاء من أصول قليلة، ولم يتعرض لكيفية نشوئها الأصلي. أما الآخرون فقد وجدوا في مذهب التطور مستنداً علمياً للعلم المادي والفلسفة المادية^(٢).

بعد أن تخرج «الشميل» من الكلية السورية رحل إلى أوروبا واطلع على المذهب من خلال مؤلفات أصحابه أنفسهم، وعاد ليبشر بنظريته في الوسط العربي والإسلامي، فكتب في المقتطف يعلن مذهب الماديين، ولما نشرت

(١) انظر: الدكتور شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ١/ ٢٦ - ٢٧.

(٢) شكيب أرسلان: تعليقاته على تاريخ ابن خلدون ملحق الجزء الأول المطبعة الرحمانية بمصر ١٩٣٦م ص ٤٤. وإسماعيل مظهر، ملقى السيل، ص ٥، ٢٠ - ٢٢. وجميل صليبا، ضمن مجموعة الإنتاج الفلسفي في مائة سنة (الفلسفة عموماً وفلسفة العلوم) ص ٤٠١.

المقتطف مقالاً بعنوان «الحياة حيرة العلماء» انتقد «الشميل» المقتطف في انحيازها لمذهب الحيويين واستدلالتها باكتشاف باستور على صحة مذهبهم، وعلى فساد رأي القائلين بالتولد الذاتي، في الوقت الذي لا يدل اكتشافهم هذا على نفي أو تأييد للتولد الذاتي في نظر الشميل، وتوالت المناقشات بين شبلي الشميل وصاحب المقتطف، فنشر الشميل مقالاً بعنوان «الحيرة علة البحث» رداً على مقال المقتطف السابق ذكره، ثم نشر مقالاً بعنوان «الحس وأنواعه المختلفة» أعلن فيه الشميل أن المادة تحسّ، وقصد من وراء ذلك إلى تبين أن القوة الحيوية والقوة الطبيعية شيء واحد من مصدر واحد^(١).

وبعد سلسلة من المقالات كتبها «الشميل» على صفحات مجلة المقتطف، نشر سنة ١٨٨٤م كتاباً بعنوان «شرح بخنر على مذهب داروين»، وهذا الكتاب من تأليف «لويس بخنر» الألماني قام بترجمته د. شبلي الشميل وقدم له مقدمة يعلن فيها اقتناعه بهذا المذهب ويدافع عنه، وينقسم هذا الكتاب إلى قسمين: قسم طبيعي عرض فيه «بخنر» مذهب داروين وتوسع فيه، فقال بالتوالد الذاتي وطبق نظرية النشوء، ووصل بها إلى الإنسان. وقسم فلسفي يعالج فيه آراء أهل النحل المختلفة والفلاسفة المتقدمين والمتأخرين حول هذا المذهب.

وقد تكون محاولة الشميل في ترجمة كتاب «لويس بخنر» أكمل محاولة من نوعها لعرض مذهب التطور من مصادره الأصلية في ذلك الوقت، وفي السنة التالية - أي: عام (١٨٨٥م) - أصدر «الشميل» كتاباً يحمل عنوان «الحقيقة لإثبات مذهب داروين في النشوء والارتقاء» وتطور هذا الكتاب فيما بعد، ونشر مرة أخرى بإضافات كثيرة، تحت عنوان «فلسفة النشوء والارتقاء» سنة (١٩١٠م)، وقد علل «الشميل» عنوان الكتاب بهذا العنوان بقوله:

(١) انظر: الدكتور شبلي الشميل فلسفة النشوء والارتقاء، ص ٦٣ - ٦٤.

«وقد أطلقت عليه اسم «فلسفة النشوء والارتقاء»؛ لأنني لم أقتصر فيه على النظر التقريري البسيط من حيث نشوء الأحياء وتسلسلها بعضها من بعض؛ بل أطلقت نظريته على الطبيعة كلها من جماد ونبات وحيوان، من حيث أصلها وتحولها ونسبتها بعضها إلى بعض، مبيناً أن هذا الكل المشهود مترابط ترابطاً لا ينفك في كل صورة من صورته وأفعاله، سواء في الطبيعة الصامتة أو في الأحياء النامية، أو في الحيوان الأعجم، أو في الإنسان الناطق. موضحاً أن القوى الفاعلة في كل ذلك كالمواد الداخلة فيه، من أصل طبيعي واحد متحول إلى ما لا حد له، بحيث إن الأفعال الظاهرة في أعلى سلم هذا التحول كما نشاهدها اليوم، ليست إلا تلك الأفعال البسيطة كامنة في أدنى السلم متدرجة فيه، وهي لا تنتظر حتى تظهر بأسمى مظاهرها ارتقاءً وأعظمها شدة إلا بتوفر شرائط معلومة، لو فقدتها بعد ذلك لعادت إلى بساطتها عملاً بناموس الاقتصاد الطبيعي الذي يقتضي أن كل شيء في الطبيعة منها وبها وإليها»^(١).

لقد آمن د. شبلي الشميل بأفكار «بخنر» في النشوء والارتقاء، وتولد الأنواع بعضها من بعض وتولدها الذاتي أيضاً، وتوسع في موضوع النشوء والارتقاء، وأطلقه على كل ما في الكون، فذهب إلى القول بأن الكون مؤلف من المادة والقوة، وأن المادة حالة من حالات القوة، وما إن رسخت مادية الكون في فكره حتى بدت له فلسفة النشوء والارتقاء والتحول مبنية على مبدأ التوحيد الطبيعي، وهذا المبدأ يجعل تحول المادة وتحول قواها شيئاً واحداً^(٢).

فصاحب المذهب الطبيعي المادي - الموحد في الطبيعة كما يراه الشميل -

(١) الدكتور شبلي الشميل فلسفة النشوء والارتقاء، أ- ب.

(٢) انظر: الدكتور شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص ٧٠. وانظر: جميل صليبا،

الفلسفة عموماً وفلسفة العلوم، ص ٤٠١.

«لا يسلم بشيء غريب عنها، بل يعد كل الحوادث التي تحدث فيها ومنها وبها وإليها متحوّلة بعضها إلى بعض، ولا تستقر على حال ولا تثبت على صورة، والبقاء غير متوفر فيها إلا للكل، وكل ما يتطرق إلى المادة من قوانين النشوء والارتقاء يؤثر فيها ويؤثر في العقل نفسه؛ بل الإنسان وكل ما فيه مكتسب من الطبيعة، وهو متصل اتصالاً شديداً بعالم الحس والشهادة، وليس في تركيبه شيء من المواد والقوى يدل على اتصاله بعالم الروح والغيب»^(١).

ودعا «الشميل» إلى العلم التجريبي كطريق وحيد للوصول إلى الحقيقة المتمثلة - بحسب ما يرى - في قوانين الطبيعة، وأهمها قانون تنازع البقاء، فالنظر إلى ما وراء الطبيعة إضاعة للوقت، ومن تعاطى علم ما فوقه جهل ما تحته، ويرجع ضرر العلوم الطبيعية في نظر الشميل إلى سببين اثنين:

السبب الأول: هو أنها قائمة على الظن والتخمين، بينما العلوم الطبيعية قائمة على اليقين.

والسبب الثاني: هو أن حصر الفكر فيها واعتبارها حقيقة كاملة وضع أمام الفكر الإنساني عقبات كبيرة مدة طويلة من الزمن، فانشغل بما وراء الطبيعة ليوحّد فيه عن الأسباب الطبيعية، وذلك أقعده عن البحث عن تلك الظواهر في الطبيعة نفسها. وطالب الشميل بتطبيق العلوم الطبيعية في توجيه المجتمعات الإنسانية في أخلاقها وتشريعاتها؛ لإشاعة المحبة والسلام بين البشر، وطرح الأديان والفلسفات النظرية وراء الظهور^(٢).

آمن الشميل بأن لفلسفة النشوء والتحول العلمية المبنية على مبدأ التوحيد

(١) السابق نفسه: ص ٤٠٤.

(٢) انظر: الدكتور شبلي الشميل فلسفة النشوء والارتقاء، ص ١٤.

الطبيعي، مزية على كل المذاهب المبنية على الثنائية - وهي القائمة على الإيمان بوجود الخالق المدبر - التي تفصل المادة عن القوى المدبرة لها طبقاً لمبدأ «الغائية»؛ لأن هذه المذاهب تفترض أن كل شيء في الكون مخلوق طبقاً لغاية معلومة للقوة المدبرة، ووظيفة العلم عند أتباع هذه المذاهب: هي تطبيق حوادث المخلوقات على غاية مشيئة القوة الخالقة، ولكنهم لم يستطيعوا أن يعللوا جميع الحوادث الكونية، وهذا يضع قيلاً ثقيلاً على العلم، فالإيمان بفلسفة النشوء والتحول العلمية يدفع إلى البحث وراء كل الظواهر بمناهج علمية^(١).

وهكذا نجد أن الإنسان بات في نظر الشميل كائناً بيولوجياً يخضع لنواميس طبيعة لا تتزعزع، وبات الكون سلسلة من الأجسام والكائنات، يتولد بعضها من بعض، مندفعة على التوالي نحو مرات جديدة من الارتقاء، وذلك أيضاً بحسب نواميس طبيعية داخلية، وبالتالي فإن بلوغ المدنية الصحيحة يتطلب اكتشاف هذه النواميس؛ للاستهداء بها واتقاء الثغرات في تنظيم حياتنا في جوانبها المتعددة^(٢).

ويرى د. شبلي الشميل أن داروين هو المؤسس الحقيقي لمذهب النشوء والارتقاء، فهو الذي قام بجمع الأدلة العلمية التي تثبت صحة مذهب التطور بطريقة علمية، ولكنه لا يقبل منه أن يقف عند حد معين، وهو قوله بخلق عدة أنواع تطورت منها الأحياء في سلاسل متعددة^(٣).

(١) انظر: السابق نفسه، ص ٧١ - ٧٢.

(٢) انظر: الدكتور نعيم عطية، معالم الفكر التربوي في المائة سنة الأخيرة، ضمن مجموعة الفكر الفلسفي في مائة سنة ص ٤٥٣.

(٣) انظر: الدكتور شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص ٥٦ - ٥٧.

لقد لاقت نظرية التطور كما عرضها «الشميل» العديد من الأنصار وأثرت تأثيراً قوياً، وأثارت ردود فعل متباينة في الأوساط العلمية، وقد تصدى طائفة من العلماء لها، كان من أبرزهم إذ ذاك «إبراهيم الحوراني» وهو مسيحي من سوريا وألف كتابين صدر الأول منهما في العام نفسه الذي صدرت فيه ترجمة «الشميل» لكتاب «بخنر» وكان بعنوان «مناهج الحكماء في النشوء والارتقاء» وعام ١٨٨٦ أصدر كتاباً آخر بعنوان «الحق اليقين في بطل داروين»^(١).

وقدّر لفكر «الشميل» أن يكسب العديد من المؤيدين الذين ترك الفكر المادي أثراً واضحاً في أفكارهم وكتاباتهم، كان من أبرزهم الأستاذ «إسماعيل مظهر»؛ إذ أثر فيه كتاب «فلسفة النشوء والارتقاء» أشد الأثر، كما يذكر في مقدمة ترجمته لأصل الأنواع الذي قام بترجمته^(٢)، وعاش مبشراً بأفكاره. ونالت نظرية التطور لدى أصحاب الاتجاه المادي من الشهرة ما لم تنله أية نظرية، وأصبحت وكأنها من حقائق العلم ومقرراته التي لا يكتنفها أدنى شك، وأصبحت ملاذ كل من أراد النيل من الأديان بدعوى مخالفتها للحقائق العلمية والانتصار لمذاهبهم المادية، كما كان من سلامة موسى^(٣) وغيره.

ويمكننا أن نلاحظ هذا الاتجاه عند الدكتور «صادق جلال العظم» من المعاصرين، فنراه يرفض ما ورد في القرآن الكريم من ذكر للأطوار التي يمر بها خلق الإنسان، إلى أن يخرج بشراً سوياً، فيقول: «من الجلي أن عملية نمو الخلية البشرية بالنسبة إلى هذا الوصف [الوصف القرآني] تعتمد على التدخل

(١) انظر: تعليقات شكيب أرسلان على تاريخ ابن خلدون، ملحق الجزء الأول، ص ٤٤.

(٢) انظر: إسماعيل مظهر: مقدمته لكتاب أصل الأنواع، ص ١٢، ١٣.

(٣) انظر: سلامة موسى: نظرية التطور وأصل الإنسان، ص ٧٥ - ٧٦.

الإلهي المباشر والمستمر من قبل الله لنقلها من طور إلى آخر، أي أن نقلها من نطفة إلى علقه يحتاج إلى عملية خلق جديدة، كما أن نقلها من طور العلقه إلى طور المضغة يحتاج إلى عملية أخرى... وخلاصة القول إن نمو الخلية البشرية يشكل معجزة إلهية لا تعليل لها سوى قدرته المطلقة على الخلق وتدخله المباشر في سير أمور الكون»^(١).

ويتساءل الدكتور العظم، هل يتفق هذا الوصف مع معارفنا العلمية عن موضوع الخلق، وما بينه علم الأجنة عن تطور الخلية البشرية؟ ويخلص إلى القول بأن عملية الخلق كما وردت في القرآن تتنافى مع ما أثبتته العلم تنافياً تاماً، فالذي أثبتته العلم أن الخلية تنمو بالتطور العضوي من طور إلى آخر وفقاً لقوانين طبيعية معينة، كل ذلك بصورة تسمح لنا بالتنبؤ بتطور الخلية وبالمراحل المستقبلية التي ستمر بها، وتمكننا من التحكم بنموها بحيث نستطيع تأخيرها أو إسرعه أو تشويهه»^(٢).

لا أدري حقيقة تصور الدكتور العظم للتدخل الإلهي في أمر الخلق، فقد غدا الله - في رأيه، على فرض وجوده - أشبه بالفضولي الذي يتدخل في مسيرة الكون (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)، فالكون مكثف بنفسه، وتكمن فيه علله وأسبابه التي تدفع كل ذرة من ذراته إلى مكانها، وهنا نسأل: من أين للدكتور العظم ومن ذهب مذهبه أن يجزم أنه ليس وراء هذه الأطوار المشاهدة قوة مسيرة ومدبرة وراء ما يشاهد من هذه المظاهر؟! المظاهر!

هذا هو موقف العلماء الماديين من نظرية التطور، وسوف نتعرف في المبحث التالي على موقف العلماء ذوي الاتجاه الإسلامي من هذه النظرية.

(١) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ٢٧.

(٢) السابق نفسه: ص ٢٧ - ٢٨.

٢ - موقف مفكري الإسلام من قضية التطور:

أثارت نظرية التطور لدى تسربها إلى مجتمعنا الإسلامي ردود فعل متباينة، فهناك من العلماء من اندفع نحوها؛ فقد رأى فيها فتحاً علمياً مبيناً لا يتنافى مع ما تقرره الأديان، وحاول بعض أنصار هذا الرأي تحميل النصوص الدينية ما لا تحمله من معانٍ لإثبات أن القرآن الكريم قد نصّ على هذه النظرية قبل داروين وأشياعه. أما الفريق الآخر فقد توقف أمام هذه النظرية؛ إذ وجد أنها لم تثبت بعد، ورأى أن ما ورد في القرآن الكريم بشأن الخلق من قبيل المتشابه القابل للتأويل. وإلى جانب هذين الفريقين فريق ثالث رفض هذه النظرية بشدة، وعدّها مخالفة لما ورد في النص القرآني الصريح في دلالته وثبوته على أمر الخلق، وقضية الخلق أمر غيبي لا سبيل لنا إلى معرفته إلا عن طريق الخبر الصادق، إضافة إلى تهافت النظريات القائلة بالتطور وعدم ثبوتها من الناحية العلمية.

وقد أشار الدكتور «محمد عمارة» في مقدمة كتابه «الأعمال الكاملة لعلي مبارك» إلى أنه من أوائل المفكرين الذين أشاروا إلى فكرة التطور في أعماله في العالم العربي^(١)؛ وذلك استيحاءً مما ذكره «مبارك» في روايته «علم الدين» في المسامرة الثامنة والتسعين، التي جاء فيها أن الله «أودع في كل نوع من المخلوقات قوى غريزية وطبائع مختلفة، يقدر بها على تحصيل قوته ويأمن بها على نفسه مدة حياته»^(٢). وإلى ما جاء في المسامرة السابعة عشرة التي حاول مبارك أن يوفّق من خلالها بين نتائج فلسفة الطبيعيين وبين مقررات الإسلام؛ إذ ذكر فيها

(١) انظر: مقدمة الأعمال الكاملة لعلي المبارك، بقلم محمد عمارة، ١ / ٢٩٥ - ٢٩٦.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن رواية علم الدين نشرت لأول مرة سنة ١٨٥٩م، أي: في نفس العام الذي نُشر فيه أصل الأنواع لداروين.

(٢) علي مبارك، الأعمال الكاملة المسامرة الثامنة والتسعين (٢ / ٢٩٧ - ٣٠٤).

أن الطبائع التي ينسب الطبائعون لها التأثير هي أيضاً مخلوقة لله سبحانه وتعالى، فلا بأس من الاعتراف لها بدور السبب والفاعل، فذلك لن يقدر في الدور الأول للفاعل الأول سبحانه في هذا الوجود^(١).

ولعل الصواب أن ما ذكره مبارك لا يشير إلى القول بالتطور، فهو لا يعدو مجرد وصف لما وهبه الله للحيوان من الغرائز ليتكيف بها مع محيطه، وغاية الأمر أننا نلمح عند علي مبارك آثاراً واضحة للقراءة في التاريخ الطبيعي، أما قوله بالنشوء والارتقاء، فهذا ما لا يمكننا أن نجزم به بناءً على ما بين أيدينا من نصوص.

وسوف نتناول الاتجاهات المشار إليها آنفاً على وجه التفصيل. ومن الجدير بالذكر أن نبين أن العلماء رغم انقسامهم إلى اتجاهات متعددة حيال هذه النظرية، إلا أنهم اتفقوا جميعاً على رفض الصورة المادية لها التي تقول بالتولد الذاتي والتي تستلزم إنكار العناية الإلهية.

أولاً - الاتجاه المؤيد للقول بالتطور الراض للقول بالتولد الذاتي:

يمثل هذا الاتجاه طائفة من العلماء والمفكرين، لعل أشهرهم السيد جمال الدين الأفغاني، والأستاذ عبد الكريم الخطيب:

أ - الشيخ جمال الدين الأفغاني:

تعد رسالة الرد على الدهريين التي ألفها الشيخ جمال الدين الأفغاني سنة ١٨٨٠م، من أوائل الردود التي صيغت للوقوف في وجه الفكر المادي، الذي اتخذ من نظرية التطور وسيلة لدعم موقفه، وقد قام الإمام محمد عبده بترجمتها ونشرها بعد ذلك إبان احتدام المناقشة بين مؤيدي المذهب ومعارضيه، وكان

(١) علي المبارك، علم الدين، ضمن الأعمال الكاملة: المسامرة (١٧) - ١ - ٥٥٥ ومابعدها.

الأفغاني قد بيّن فيها ضعف المذهب المادي، وقرر أنه لا غنى للإنسان عن الدين وأن صلاح البشر لا يأتي إلا عن طريق الأديان.

استعرض الأفغاني بين يدي دراسته لأمر التطور المذاهب والآراء في نشأة الحياة وبين تهاافتها، ثم انتهى به المطاف إلى مذهب دارون، فطرح أسئلة متعددة سعى من خلالها لبيان أن الأسباب الطبيعية غير قادرة على إنشاء الحياة، ومؤكداً على دور الإرادة الإلهية في خلق الكائنات، فأحياناً تتحد الشروط المادية ورغم ذلك نجد هناك تنوعاً واختلافاً في الكائنات، ويمكننا أن نلاحظ ذلك بشكل خاص في الأماكن المغلقة التي لا يستطيع الكائن التنقل منها وإليها، وهو يقول في هذا: «هل يكفي التأثير الطبيعي وحده في تعليل الفروق الكبيرة بين الفصائل النباتية، مع ما نراه من اتحاد كثير من الشروط المادية التي تعيش فيها، كالمكان والماء والهواء؟ ويمكن تكرار هذا السؤال بالنسبة إلى جميع الفصائل الحيوانية والنباتية الموجودة على سطح الأرض وخاصة في الأماكن المغلقة والتي تعجز كائناتها عن الانتقال»^(١).

وتوجه الأفغاني بالنقد لفكرة التولد الذاتي، وبين أن عملية الخلق عملية معقدة جداً تفترض العقل والحكمة اللذين لا مزيد عليهما فكيف ينسب ذلك إلى المادة الصماء؟! وهل يجوز لدى العقل أن يتصور أن هذه البذور الأولى التي كانت أصلاً لوجود الكائنات نشأت من تلقاء نفسها، وأنها تطورت على نحو خاص، فاستطاعت أن تنمو أولاً ثم تستكمل أعضائها الظاهرة والباطنة؟! يقول الشيخ الأفغاني: «أي هاد هدى تلك الجراثيم في نقصها وخدامها؟! وأي مرشد أرشدها إلى استتمام هذه الجوارح والأعضاء الظاهرة والباطنة ووضعها على

(١) الشيخ جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، ضمن مجموعة رسائل في الفلسفة والعرفان، إعداد وتقديم سيد هادي خسرو، دار الشروق ط ١، ٢٠٠٢ ص ١٣٩.

مقتضى الحكمة...؟! وكيف صارت الضرورة العمياء معلماً لتلك الجرائم وهادياً وخبيراً لطرق جميع الكمالات الصورية والمعنوية؟!^(١).

ويحاول الأفغاني أن يبين تهافت القول بالتولد الذاتي بحسب المعطيات العلمية لزمانه، فلا إثبات العناية الإلهية خلف الأسباب المادية نراه يلجأ إلى الاعتماد على ما أثبتته العلم في عصره من أن الخلية في جميع الكائنات الحية متماثلة في تركيبها في جميع الكائنات العضوية، «إن هؤلاء غفلوا عما أثبتته التحليل الكيماوي من عدم التفاوت بين نطفة الإنسان ونطفة الثور والحمار مثلاً، وظهور تماثل النطف في العناصر البسيطة»^(٢). وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من سبب آخر يؤدي إلى اختلاف النتائج، وليس هذا السبب مادياً.

كما انتقد الأفغاني فكرة الصدفة أيضاً، وفي هذا يقول: «رأينا داروين يفسر لنا التطور بقوة مجهولة تدفع الكائن الحي إلى الانتقال من مرتبة أسمى في الوجود؛ ولكنه لا يفسر لنا هذه القوة، ولا يبين لنا لماذا تسير في اتجاهات مختلفة؟ فإذا صح عنده أن التطور يسير على غير هدى ولا وفقاً لقوة موجهة أو عناية إلهية؛ بل تبعاً لما توحى به الصدفة، لو كان الأمر كذلك لأمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكر الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك فما الذي حفظ للكون توازنه، لا بد أنها العناية الإلهية»^(٣).

ويذكر الأفغاني أنه لما رأى أتباع داروين أنه من المستحيل عليهم تفسير الكائنات وما يطرأ عليها من تغيرات؛ بناءً على خواص المادة المجردة من الشعور والإرادة قالوا: إن ما نشاهده من نظام دقيق في الصور التي تتشكل بها المادة الحية يرجع إلى أن المادة الأولى مزودة بالقوة والشعور، ويقرر الأفغاني

(١) الشيخ جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، ص ١٤٠.

(٢) جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، ص ١٣٨.

(٣) انظر: السابق ص ١٣٩.

أن الماديين المحدثين وقعوا في تناقض مع أنفسهم عندما لجأوا إلى تلك القوة غير المادية التي يريدون إنكارها!^(١).

ويلزم على مذهبهم بعد تحويره وتعديله أن يكون لكل ذرة شعور خاص بها وقوة على توجيه نفسها وغيرها، فهل اجتمعت هذه الذرات في هذه الحال من تلقاء نفسها على هيئة مجلس نواب أو مجلس شيوخ - كما يقول الأفغاني - ثم أصدرت قرارها بأن تتجمع بهيئات خاصة تؤدي إلى نشأة هذه الكائنات التي تبدو غاية في إبداع التركيب وإتقانه؟ فهؤلاء القوم ينفون الحكمة عن كل شيء، وينسبوننا إلى ذرات «ديمقريطس» التي جردها عن كل عنصر إدراكي أو عوري^(٢).

ويرى الأفغاني أنه من العبث أن يستطرد أكثر في نقد هؤلاء الماديين؛ إذ لو كانت الذرة تحيط علماً بكل ما سيصدر عنها فكيف يتفق للإنسان - وهو مؤلف من هذه الذرات - أن يعجز عن العثور على الوسيلة التي تحتفظ لهذه الذرات بتماسكها واستمرارها في الحياة؟ وأخيراً فهل من المعجدي في شيء أن نجادل قوماً عجزوا عن تفسير نشأة الشعور لدى بعض الأجسام الحية، مع أن الشعور مختلف عن المادة؟^(٣).

فالقضية الأساسية التي يناقشها الأفغاني من خلال نقده لنظرية التطور هو الجانب الإلحادي المتمثل في القول بالتولد الذاتي، أما أن التطور يسير على سنن الله في المادة ووفق خطة إلهية، فلا مشكلة في اعتقاده إن ثبت، أما القول بأن ذلك كان نتيجة للقوة الطبيعية وناتج عن التولد الذاتي في المادة فذلك

(١) انظر جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، ص ١٤١.

(٢) انظر: السابق ص ١٤١ - ١٤٢.

(٣) انظر: جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، ص ١٤١. ود. محمود قاسم، جمال

الدين الأفغاني حياته وفلسفته، الأنجلو المصرية القاهرة، ص ٢١١.

ما لا يعقل ولا يمكن البرهنة عليه؛ «إن كل ما جاء في مذهب الطبيعيين من حصر الأحياء بأنواع قليلة، وتفرع الكثير منها وعنها، كل هذا لا يضر التسليم به، كما لا يفيدهم أن الحياة وظهور الأحياء نتيجة طبيعية لقوى الطبيعة، نعم إن أمكنهم إثبات التولد الذاتي كان لأقوالهم معنى ولمذهبهم مستند»^(١).

إذن، فالقول بالتطور بعيداً عن العناية الإلهية مرفوض تماماً من قبل الأفغاني، ولكن ما موقف الأفغاني من التطور إذا تجرد عن شناعة التكر لهذه العناية؟

يبين الأفغاني بداية أن الأدلة التي اعتمدها القائلون بالتطور أدلة ضعيفة لا ترقى للاستدلال بها إلى ما ذهبوا إليه، فالتشابه بين بعض الكائنات لا يعني أن بعضها اشتق من بعض، والاختلاف بين أفراد الجنس الواحد من بلد إلى أخرى لا يعني الانتقال من جنس إلى آخر بمرور الزمن، وكذلك القول بأن إهمال العضو يؤدي إلى ضعفه ومن ثم تلاشيهِ أيضاً غير صحيح، فقد كان اليهود وغيرهم يجرون الختان لأولادهم منذ آلاف السنين، ولازال أولادهم إلى الآن يولدون غير مختونين^(٢).

كان هذا موقف الأفغاني من نظرية التطور كما ذكره في رده على الدهريين، غير أننا نلمح لديه في موضع آخر ميلاً لإبراز ما للأشياء والعوامل والظواهر الطبيعية من خصائص وأفعال وتأثيرات وجدت لها حيزاً في الفكر التجديدي لديه، فنراه يقول: «خضعت الموجودات في الكائنات إلى ناموس عظيم وهو القوة، فظهرت آثارها في النبات والحيوان والجماد وفي الأفلاك، فكان لكل منها حركات اضطرارية ووظائف تأتيها طوعاً أو كرهاً، فبالقوة يستجلب الإنسان المنافع

(١) سلسلة الأعمال المجهولة، جمال الدين الأفغاني، جمع علي شلش نشر رياض الريس للكتاب والنشر: ص ١٨٥.

(٢) انظر: السابق نفسه: ١٤٠، ١٤١.

لذاته، وبالقوة المعبر عنها بالجاذبية حفظ نظام الكون العظيم الشاسع الأطراف وما على وجه الأرض من المواد المختلفة كثافة وثقلاً، وتحول الكثيف إلى لطيف وبالعكس كل ذلك وغيره من النظام إنما هو ناتج عنها - أي: القوة - وهي التي لا يمكن تصورها مجردة من المادة، وهي الحافظة لنظام ما بين أيدينا وما يحيط بنا ويظللنا من العوالم المستقرة والسابحة في الفضاء»^(١).

ولقد قاد هذا الموقف - المؤمن بخضوع الكائنات لسنة إلهية تحفظ للموجودات توازنها - الأفغاني إلى الإيمان بنظرية النشوء والارتقاء، بل وبحث عن تراث العرب فيها، فلما سأله سائل عن مراد أبي العلاء المعري:

والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد^(٢)

هل مراد المعري هو ما عناه «داروين» بنظرية النشوء والارتقاء؟ كان جواب الأفغاني «إن مقصد أبي العلاء ظاهر واضح ليس فيه خفاء، فهو يقصد النشوء والارتقاء؛ أخذاً بما قاله علماء العرب قبله بهذا المذهب، إذ قال «أبو بكر بن بشرون»^(٣) في رسالته لأبي السمع عرضاً في بحث الكيمياء: إن التراب يستحيل نباتاً والنبات يستحيل حيواناً، وإن أرفع المواليد هو الإنسان وهو آخر الاستحالات الثلاثة... «إذا كان مذهب النشوء والارتقاء على هذا الأساس،

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ص ٤٤٣.

(٢) أبو العلاء المعري: ديوان سقط الزند، دار صادر بيروت، ١٩٨٠، ص ١٢.

(٣) من علماء القرن الثالث الهجري، وهو من كبار تلاميذ مسلمة المجريطي شيخ الأندلس في علوم الكيمياء، ذكر له صاحب كشف الظنون كتاب سر الكيمياء وكتاب المختار في النظم والنثر لأفاضل أهل العصر. انظر: مقدمة ابن خلدون: ص ٥١٣، وانظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٣ - ١٩٩٢، ٩٨٩/٢، ١١٠٢/٢.

فالسابق فيه علماء العرب وليس «داروين»، مع الاعتراف بفضل الرجل وتفانيه وصبره على تتبعاته وخدمته للتاريخ الطبيعي من أكثر وجوهه، وإن خالفته وخالفت أنصاره في مسألة نسمة الحياة التي أوجدها الخالق لا على سبيل الارتقاء^(١).

وقد جاء في رسالة الواردات قول الأفغاني: «لعلك على ما تحققت به من لزوم الترتيب في عالم التركيب تقول: إن أول ما ظهر في هذه الكرة النباتات، على تفاوتها في الدرجات، من متناقص الخلقة جداً ثم يتكامل شيئاً فشيئاً حتى انتهت إلى غايتها، ثم الحيوانات كذلك، ثم نتيجة الكل وغاية منتهى السير هو الإنسان، ثم كذلك بتفاوت مراتبه في الوجود، من غاية التوحش إلى أدنى منها، ثم وثم، ولا يزال هكذا، وقد نطق بهذا كتابنا، وأشار إليه قوله تعالى: ﴿وَأَلَلَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: ١٧]»^(٢).

وهذا النص يدل على قول الأفغاني بالتطور حقيقة، بالتطور من الكائنات الدنيا إلى العليا حقيقة، ولعل في استشهاده بالآية الكريمة في هذا الموضوع، يخرج الأمر عن مجرد ملاحظة الترتيب بين ظواهر الكون، وهنا يبدو موقف الأفغاني محيراً حقاً، فقد رفض القول بالتولد الذاتي، كما رفض بعض التطبيقات التي تترتب على القول بنظرية التطور، ثم عاد ليثني على دارون وخدماته للعلم الطبيعي، وصرح بكون الإنسان نتاجاً لعملية التطور التي ابتدأت بالنبات وارتقت إلى أن وصلت إلى الإنسان.

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ص ٢٥٠ - ٢٥١. وانظر محمد عمارة: تيارات

الفكر الإسلامي، ص ٢٨٨ - ٢٨٩. وحسن حنفي: جمال الدين الأفغاني، في الذكرى

المئوية الأولى، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٩، ص ٦٠.

(٢) رسالة الواردات في أسرار التجليات، ضمن مجموعة الآثار الكاملة: ٧٢ / ٢.

وهكذا يلتقي الأفغاني مع القائلين بالتطور في رصد الظاهرة، ويختلف معهم في تفسيرها، فهي عنده لا يمكن أن تتم بمعزل عن إرادة الله سبحانه وتعالى - وهذا مذهب داروين كما ظهر للأفغاني نفسه - كما أن نسمة الحياة لا بد أنها وجدت بفعل إلهي مباشر، وليس بفعل مادي ميكانيكي. وتوفيقاً بين النصوص يمكن القول، إن الأفغاني يوافق القائلين بالتطور ولكنه يعتبر أن التطور يجري ضمن النوع الواحد، فلا يصح عنده أن يدفع التطور القرد بحيث يصير في قابل أيامه إنساناً، أو البرغوث أن يصبح فيلاً^(١). وإلى هذا الرأي مال الكثير من العلماء في الشرق والغرب^(٢)، أما النص الأخير الذي جاء في رسالة الواردات فيمكن حمله على ملاحظة الترتيب في الوجود بين الكائنات.

هذا وقد وجهت للشيخ الأفغاني العديد من الانتقادات، فرأى البعض أنه ليس من الصواب أن يخوض علماء الدين في أمر لا يستطيع الإدلاء بالقول الفصل فيه إلا أصحاب التخصص في العلوم الطبيعية، واعتبروا الأسلوب الفلسفي الذي ناقش فيه الأفغاني الاتجاه الطبيعي، قد فات أوانه واستبدل بالأسلوب العلمي الوضعي^(٣). وردّ شكيب أرسلان على هذا الانتقاد الذي وجه للشيخ، فقال: «إن هذا الاعتراض ليس بشيء؛ لأن التخصص شرط المباحث التفصيلية، أما المبادئ العامة فالذي يلزم لها إنما هو الفلسفة، ومن كان أطول فيها باعاً وأفسح نظراً كان أحق أن يتكلم بها، فالسيد جمال الدين إذن يقدر أن

(١) انظر: جمال الدين الأفغاني: الآثار الكاملة (خاطرات جمال الدين الأفغاني) ٦ / ١٥٥.

(٢) انظر: الدكتور عبد الصبور شاهين: أبي آدم: ص ٤٠ وما بعدها.

(٣) انظر: مقدمة محمد عبده لكتاب الرد على الدهريين ضمن مجموعة الآثار الكاملة،

يقول هنا^(١).

كما رأى البعض أيضاً أن خطابه كان خطاباً سجالياً بعيداً عن الروح العلمية ومقارعة الحجة بالحجة، وأقرب لما يسمى في الوقت الحاضر بالخطاب الأيديولوجي^(٢). وهذه الدعوى غير صحيحة، فإن ردّ الأفغاني كان بعيداً عن السجالية والأيديولوجية، فقد وجه الأفغاني اهتمامه إلى قضية أساسية وهي نقض فكرة التولد الذاتي وبيان تهافتها، ولعل الصفحات القليلة السابقة أبرزت شيئاً من القيمة العلمية لخطابه، وخصوصاً إذا قيس بظرفه الزماني والمكاني أيضاً.

ب - عبد الكريم الخطيب:

كان الأستاذ عبد الكريم الخطيب مدركاً لطبيعة التغيير في فهم الكون والتعامل مع معطياته، إذ كان العلم يتجه وجهة طبيعية وتهتم بالواقع التجريبي الذي يقوم على الاختبار الحسي، كما كان مدركاً لمحاولة إسناد خلق الإنسان إلى أسباب العلوم الطبيعية إذ يقول: «تلون التفكير الفلسفي بالصبغة العلمية وتغير منهج الفلسفة، فبعد أن كانت مراحل التفكير الفلسفي تبدأ من السماء ثم تنتهي - أو لا تكاد تنتهي - إلى الأرض، أصبحت الفلسفة تبدأ من الأرض، ثم تنتهي أو لا تنتهي إلى السماء، وطبيعي أن يظفر الإنسان بالنصيب الأوفر من عناية الفلاسفة المعاصرين؛ إذ كانت الطبيعة موضوع فلسفتهم، وكان الإنسان هو أعلى وأعظم ظاهرة فيها»^(٣).

وانطلاقاً من هذا أخذ الخطيب يبحث النشء لدراسة العلوم الكونية بنظرة

(١) تعليق شكيب أرسلان على تاريخ ابن خلدون، ملحق الجزء الأول، ص ٤٠.

(٢) انظر: حسن حنفي: جمال الدين الأفغاني، ص ٦٠. وانظر: تقديم خالد زيادة على الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر، ص ١٥.

(٣) عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ١٧ / ٨٨٢.

المتأمل الفاحص المدقق، وعدم رفض ما تنص عليه هذه العلوم بيقين سابق من غير إخضاعه للنظر، ومن المسائل التي يدعو إلى النظر فيها قضية التطور، يقول الخطيب عنها: «الذي ينبغي أن يكون عليه موقف العقل إزاءها هو الاحترام لها، والتقدير للجهد الذي بذل فيها، ومادامت ترجع إلى التجربة وتحتكم إلى العقل، فإن كل عقل مدعو إلى الوقوف عندها والنظر فيها، أما صد العقل عنها وفراره من بين يديها فذلك إزاء بالعقل وامتهان له، ثم إن داروين لم يكن منكراً لله ولم يكن كافراً به، بل إنه فيما يروى عنه كان من أشد الناس إيماناً بالله وشهوداً له في آياته التي رآها رأي العين، فيما أبدع الخالق وصور من مخلوقات متطورة، تتحرك في مسار الحياة، من الطين إلى أن تكون إنساناً عاقلاً حكيماً، عالماً نبياً^(١)».

وليس بوسعنا إلا ألا نتفق مع ما يقرره الخطيب في هذا القول، وهذا ما قام به جلّ علمائنا، لكن نستعرض رؤية الخطيب لهذه النظرية لنرى ما أداه إليه نظره فيها، ثم بوسعنا بعد ذلك أن نتفق أو نختلف معه فيما وصل إليه.

إن ما خطّه الخطيب في أمر الخلق يدلنا على إيمانه بفكرة التطور، فقد دعا إلى فهم آيات القرآن الكريم المتصلة بموضوع الخلق في ضوء ما تقرره نظرية التطور، وعلل اتجاهه هذا بأنه أدعى إلى فهم قضية التطور فهماً صحيحاً لا يصادم حقائق العلم الحديث، ولا يصادر على العقل الإسلامي أن يجد له سبيلاً إلى النظر والبحث عن أصل الإنسان ومكانه في سلسلة التطور^(٢).

ولكن ما الحقائق العلمية التي ثبتت في أمر الخلق ويجب علينا أن نحمل

(١) السابق: ٦٤ / ١ - ٦٦.

(٢) انظر: السابق، ٥٩ / ١.

آيات القرآن الكريم عليها، إنها كما يقرر الخطيب «نظرية داروين»، وقد رأينا من قبل قيمتها من الناحية العلمية، وهي في أحسن أحوالها لا تتجاوز الفرض العلمي الذي لا يزال يفتقر إلى الدليل الذي يثبت صحتها، وهي بذلك لا تصلح لأن تكون أساساً تفسر الآيات القرآنية على ضوءها.

أما عن رأي الخطيب فيما تقرره النصوص الدينية في شأن الخلق، فإننا نجد لديه رأيين اثنين يقفان بجانب النظرية، على تفاوت بينهما في تقرير صدق النظرية وثباتها:

الموقف الأول: وينص على أن النصوص لا تعارض القول بالتطور ولا تثبته، ولكن يمكن الاستئناس بالعديد من النصوص التي يمكن أن تحمل دلالة على إمكانية القول به، يقول الخطيب: «والقرآن الكريم، وإن لم يتعرض لهذه الشجرة التي كانت منها أصول الحياة وفروعها، والتي كان الإنسان فرعاً من فروعها وثمرتها من ثمارها، لم يجيء بما ينفي هذه الصلة وتلك القرابة التي بين الإنسان وعوالم الأحياء، بل إنه على عكس ذلك، أشار إلى ما يمكن أن يستقى منه فهم واضح لتلك الصلة الوثيقة بين الإنسان وعالم الحياة كله، ففي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ [النور: ٤٥]، ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، دلالة قوية على أن الأحياء كلها ومنها الإنسان، مخلوقة من مادة واحدة هي الماء، فالقول بانتماء الإنسان في أصل نشأته إلى شجرة الحياة العامة النابتة في الأرض، ومن الأرض لا يعارض نصاً من نصوص القرآن الكريم؛ بل إنه ليلتقي معها في يسر ووضوح.

إذا كان الإنسان آدم خلق من طين، فالأحياء كلها نباتاً وحيواناً مخلوقة من طين، فالإنسان ابن هذه الأرض، ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ

تَارَةً أُخْرَى ﴿طه: ٥٥﴾، وأكثر من هذا يتحدث القرآن في صراحة أن الإنسان - أي: أصله - نبتة من نبات الأرض ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ بِأَنْبَاتٍ﴾ [نوح: ١٧] ^(١).

ويقول في موضع آخر مؤكداً رأيه هذا: «لعل في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢] ما يشعر بالمعنى الذي ذهبنا إليه، وهو أن آدم لم يجرى من طين مباشرة، وإنما كان ذلك بعد سلسلة طويلة من التطورات، وبعد عمليات معقدة من التصفية والانتخاب استمرت ملايين من السنين، حتى انتهت بظهور الإنسان على تلك الصورة التي علا بها جميع أبناء سلالاته» ^(٢).

ولن نخوض مع الخطيب في تفسير كل آية من الآيات السابق ذكرها في سياق بيان أن آيات القرآن لا تنافي القول بالتطور، ولكن نقول له: إن كل الدلالات التي ذكرها محتملة لما ذكر ومحتملة لغيرها، وليس لنا أن نذهب في تأويلها الوجهة التي ساقها هو إليها؛ وذلك تمشياً مع الموقف القرآني العام، ولكون النظرية غير ثابتة من الناحية العلمية.

الموقف الثاني: أن آيات القرآن الكريم تثبت القول بالتطور وتتفق مع أسس نظرية التطور ونتائجها، قال الخطيب: «ومع أن القرآن ليس كتاب علم، وليس من همه أن يقرر حقائق علمية، إلا أنه في قضية خلق آدم، قد أمسك بها من أطرافها، وجاء بها على الوضع الذي يلتقي مع الحقائق العلمية» ^(٣).

ليت الخطيب توقف عند القول بأن النصوص القرآنية داعمة لما أثبتته العلم، ولكننا نراه يفسر الآيات الكريمة بتطرف ليوافق فيه نظريات النشوء والارتقاء، وليس

(١) عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن ١ / ٦٢ - ٦٣.

(٢) المرجع السابق: ١ / ٦٧، ١٨ / ١٣٤٩.

(٣) عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن ١ / ٦٠.

هذا فحسب، بل إنه يعيب على منكريها ويصفهم بالجهل، ويقرر صحتها المطلقة مع استثناء بعض الأخطاء فيها، لاعتمادها على العلم والتجربة، وداروين كما يرى الخطيب كان رجلاً على قمة الإيمان بالله وآياته فيقول:

«نظرية داروين في أصل الأنواع وفي النشوء والارتقاء كانت ولا تزال عند كثير ممن أخذوا فهم الآيات القرآنية في خلق آدم، عن هذه النقول الخرافية، وهذه المقولات الأسطورية التي جمعها المفسرون والقصاص من كل ساقطة ولاقطة كانت ولا تزال عند كثير من هؤلاء من الكفریات والإلحاديات، التي إن جرت على لسان كان مجرد جريانها عليه كفراً وإلحاداً، ولهم عذرهم في هذا. على أن مقولات داروين التي أنكرها علماء الدين وهاجوا وماجوا من أجلها إنما تقوم على تجربة وعلم»^(١).

وعرض الخطيب الآيات التي تتحدث عن خلق الإنسان ثم قال: «فالطين كما تصرح به الآيات هنا هو الأصل الذي خلق منه الإنسان، وإن الطين قد تقلب في أطوار عديدة، حتى ظهر منه الإنسان، فهناك التراب، وهناك الطين، والطين اللالزب، ثم الصلصال، ثم الحمأ المسنون، وهكذا ينتقل التراب إلى أطوار حتى يكون إنساناً...، وبلغه العلم يكون التراب فالطين فالصلصال فالحمأ المسنون، أربعة أطوار تنتقل فيها بذرة الحياة، وإن هذا التخمر والتعفن الذي أصاب الطين فجعله الحمأ المسنون، لهو بشائر الحياة إذ هو «البكتريا» التي تولدت منها خمائر الحياة، وظهرت منها جرثومتها»^(٢).

ويعرض عبد الكريم الخطيب بعض النصوص التي تتعارض مع القول بالتطور ويخرجها على الرأي الذي ارتضاه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي

(١) السابق ٦٤ / ١ - ٦٥.

(٢) عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن ١ / ٦١.

خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾ [ص: ٧١ - ٧٢].

يذكر الخطيب أن هذه الآية - وغيرها من الآيات التي تتحدث عن دعوة الله سبحانه وتعالى للملائكة أن يسجدوا لآدم، عندما ينفخ فيه الله سبحانه وتعالى من روحه، كما يرى بعض العلماء - تدل على أن آدم قد انفرد بخلق خاص دون سائر المخلوقات الأرضية، ولهذا استحق التكريم، والاحتراف ولا يرتضي الخطيب هذا المسلك في فهم تفسير هذه الآية، ويقول في ذلك: «إن ما ورد في الآية السابقة وأمثالها، إن دل على خاصية لآدم فإنه لا ينفي أن يكون ذلك قد كان حين وصل تطور الحياة بالأحياء إلى هذه المرحلة التي بلغ فيها التطور غايته، وظهور هذه السلالة الناضجة من ثمرات الحياة، وبزوغ أول مواليد النوع الإنساني.

ويكون معنى قوله تعالى: ﴿إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾ [ص: ٧١ - ٧٢] أنه إذا بلغ الكتاب أجله بهذا الطين الذي سرت فيه الحياة، وتولدت منه الأحياء إلى أن أذنت في تطورها بظهور النوع البشري الذي تهيأ لقبول النفخة الإلهية ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾ [ص: ٧٢]، إذا هو تلقى النفخة من روح الحق جل وعلا، وتكون تلك النفخة هي منحة السماء للأرض في يوم ميلادها»^(١).

وهنا يمكن أن نسأل من أين للخطيب أن آدم لم يجيء من طينة مباشرة؟ وما الداعي لصرف لفظ الطين الوارد في الآية إلى أنه المصدر الأول الذي خلقت منه الكائنات؟!

ذكر الخطيب أن مستنده فيما ذهب إليه ثلاثة أمور:

الأول: ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: ١٣ - ١٤].

(١) انظر: السابق: ٦٧/١، وانظر نفس المصدر ١٨/١٣٤٩ - ١٣٥٠.

ولكن معظم المفسرين - كما أشرنا سابقاً - يفسرون هذه الآية بمراحل تخلق الجنين في بطن أمه، الذي يبدأ بطور النطفة ثم العلقة فالمضغة المخلفة وغير المخلفة، فالعظام... ثم الطفولة والشباب والكهولة والشيخوخة^(١)، كما تنص آيات القرآن، وليس لنا العدول عن هذه الدلالة الظاهرة لهذا إلا لعلم يقيني يستدعي ذلك.

الثاني: ما ظنه من مقررات العلم التي لا مرأى فيها، فهو يقول: «ومقررات العلم الحديث تقول: إن الحياة ظهرت على الأرض أول ما ظهرت على شواطئ البحار، حين يتكون الطين، فالزبد فالحما المسنون فالطحالب، فالنبات فالحيوان، فالإنسان، هكذا يقرر العلم الحديث في نشوء الحياة وتطورها»^(٢). وهو يرى أن هذه الأطوار قد سارت عبر ملايين من السنين، حتى أثمرت شجرتها الأولى أكمل وأكرم ثمرة هي الإنسان.

الثالث: ما يلاحظ من تشابه بين الأحياء، فهو يقول: «إن النظر العابر في عالم الأحياء يعطي دلالة قاطعة على أن الإنسان هو من طينة الأسرة الحيوانية، فهذا التشابه الكبير في تركيب الأعضاء وفي الحواس، وعمليات الهضم والتنفس ومجرى الدم في العروق، ثم في عمليات التناسل في مراحلها المختلفة، كل هذا التشابه يقطع بأن الإنسان حيوان قبل أن يكون إنساناً، وإنك لتجد الإنسان كله في أدنى المخلوقات، وفي أرقاها، من الدودة والحشرة إلى القرد والغوريلا»^(٣).

(١) انظر: تفسير الطبري: ٩٦ / ٢٩. وتفسير البيضاوي ٣٩٤ / ٥. وسيد قطب، في ظلال القرآن، ٣٧١٣ / ٦.

(٢) عبد الكريم الخطيب: تفسير القرآن للقرآن ١ / ٦١.

(٣) السابق ١ / ٦٨، وانظر نفس المصدر ١٨ / ١٣٥١.

والتشابه الملاحظ بين الكائنات لا يصح دليلاً على القول بالتطور، وكل ما يدل عليه هو وحدة الصانع سبحانه وتعالى، والنظام والحكمة في الكون. ورغم إيمان الأستاذ عبد الكريم الخطيب بأن الخلق كان متدرجاً عبر ملايين السنين، إلا أنه لم يكن يرى في ذلك عملاً ألياً تمارسه الطبيعة، وإنما هو خلق إلهي تجري به يد العناية الإلهية، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ قَدْرَهُ نَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢٧]، قال: «كل مخلوق خلقه الله عن علم وتقدير، ليس خلقاً ألياً كما يقول الطبيعيون، الذين يرون في قوانين الطبيعة قدرة ذاتية خلاقة وهذا ضلال في ضلال.

فأولاً: لو كانت الطبيعة هي التي تعطي هذا المحصول الوافر من المخلوقات لكانت كل مخلوقاتها على صورة واحدة، ولما تعددت أجناساً واختلفت صوراً وأشكالاً؛ لأن تعدد الأجناس واختلاف الصور والألوان إنما يكون من عمل إرادة حرة مختارة، تفعل ما تشاء، والطبيعة عند الطبيعيين لا إرادة لها ولا اختيار، أشبه ما تكون بحجر يلقي من أعلى الجبل فلا يملك إلا أن يخضع لحكم الجاذبية ويسقط من السطح.

وثانياً: لو سلمنا أن هذه القوانين التي تحكم الطبيعة وتحدد مسيرتها، هي التي تعمل وتنتج هذه النتائج المتولدة من قوانينها لكان لنا أن نسأل: فمن أوجد الطبيعة هذه ثم أودع في تلك الطبيعة القوى الكامنة فيها؟ ومن رسم القوانين التي تحكم الصلات بين أشيائه؟

وكيف يقبل الطبيعيون تأليه الطبيعة في كل ذرة من ذراتها ثم لا يقبلون أن يكون على هذه الطبيعة قوة قادرة، ترد إليها الطبيعة إيجاباً وتقديراً وتنظيماً، ليس ذلك أقرب إلى منطق العقل وأشكل بأسلوب العلم في كشف الحقائق وتقعيد القواعد؟

إن قوانين الطبيعة التي كشف العلم عنها، لا يقوم بعضها بمعزل عن بعض، فهي وإن كان بينها تفاضل من جهة فإن بينها تكاملاً من جهة أخرى، حتى ينتهي الأمر بها إلى أن تكون قانوناً واحداً عاماً شاملاً هو الذي تحدث القرآن عنه بأنه «سنة الله»، فكل ما عرف من قوانين مندرج تحت هذا القانون العام، وسنة الله تعني النظام الذي أقام هذا الوجود عليه^(١).

وكون الطبيعة غير مكتفية بذاتها، لا يعني أن الكون أصبح عدماً لا وجود له، كما يرى البعض^(٢). فالأستاذ عبد الكريم الخطيب يرى أن عملية الخلق مما استأثر الله سبحانه وتعالى به، وليس لأحد من مخلوقاته أن يكون معه شركة فيه، ويذكر قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ويقول: «فلله وحده بلا مشاركة «الخلق»، وهو الإيجاد والتصوير وبعث الحياة في الموجودات والمصورات، «والأمر» وهو التقدير لخلق ما يخلق وتصوير ما يصور»... ثم يقول بعد هذا: «تتطلع الإنسانية دائماً إلى كشف هذا السر - سر الحياة - ويحاول العلماء والباحثون أن يصلوا إلى تلك الحقيقة، وأن يضبطوا قوانينها، وأن يضعوا أيديهم عليها، حتى يكون لهم أن يخلقوا ما يشاؤون من المخلوقات، وأن يتحكموا فيما يخلقون... من إناث وذكر على اختلاف الألوان والصور.

وقد أجرى كثير من العلماء تجارب عديدة في هذا المجال وزرعوا واستنبتوا خمائر الحياة في مخابريهم، ولكن ذلك كله لم يصل بهم إلى شيء مما أرادوا... إن الخلق لله وحده، وإن غاية العلم لا تتجاوز أبداً أكثر من هذه

(١) انظر: السابق: ١٧ / ٨٨٢.

(٢) انظر: عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية بين الفلسفة والدين (الله والإنسان) دار الفكر

الوقفة على شاطئ الحياة، بعيداً عن لمس بحرهما العميق، إن كل ما يجريه العلماء من بحوث وما يضعونه من مواد في مخابرههم وأنابيبههم، هو من عناصر الحياة نفسها، التي خلقها الخالق جل وعلا»^(١).

ولا يفوتني قبل أن أختتم الحديث عن هذا الفريق، أن أشير إلى أن نظرية التطور ظهرت من خلال كتابات بعض العلماء وكأنها من الحقائق العلمية المقررة، دون أن يتعرضوا لمناقشة أصولها، ومن هؤلاء الشيخ عبد الرحمن الكواكبي - وذلك في معرض حديثه عن فهم النصوص الدينية في ضوء المعارف العلمية - إذ يقول: «ولا شك أن المسلمين أصبحوا بعد الاكتشافات الحديثة الجديدة يستفيدون من العلوم الطبيعية والحكمية فوائد عظيمة جداً، بالنظر إلى كشفها بعض أسرار كتاب الله وبالغ الحكمة المنطوية فيه مما كان مستوراً إلى الآن، وقد خبط فيه المفسرون خبط عشواء... وكحدوث الجدري الذي نشأ في أصحاب الفيل بالميكروب، وكظهور سلسلة خلق الحيوان من تراب وطين وصلصال بقاعدة الترقى التي أثبتها العلامة داروين»^(٢).

وكذلك نلمح الفكرة نفسها عند الأستاذ جودت سعيد في معرض حديثه عن تطور الإنسان من الناحية الفكرية والبيولوجية، إذ يقول: «لقد خرجت أيها الإنسان من قوانين عالم الجسد وارتفعت عنها؛ لأنك خلق آخر فيك الروح، فلا تنكص ولا تتراجع، لا ترجع إلى قوانين الجسد، بل تمسك بقانون الروح والعلم والفكر والإبداع، لا تخف وأمسك بنور التاريخ، لا تنس تاريخاً، لقد كنت هيدروجينياً، ثم تحولت إلى زهرة وثمره، ثم تحولت إلى كائن حي يسمع

(١) عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ٨١/ ١٣٤٩ - ١٣٥٠ - ١٣٥١.

(٢) عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى: دار الشرق العربي حلب سوريا، الطبعة الخامسة

ويبصر، ثم نفخ فيك الروح، وأنت تتطلع إلى مقعد صدق عند مليك مقتدر في الخالدين»^(١).

ولم يصرح هؤلاء بالأساس العلمي الذي دفعهم لقبول القول بالتطور، ويبدو أنهم متأثرون تأثيراً مباشراً بنظرية دارون، وقد صرح الكواكبي بأن موقفه مبني على ما أثبتته الكشوف العلمية.
ثانياً - الاتجاه المتوقف:

يعد الإمام محمد عبده أبرز أعلام هذا الاتجاه، غير أن هذا الاتجاه ظهر بشكل أوضح في كتابات كل من محمد فريد وجدي وعباس محمود العقاد، وستتناول ذلك بشيء من التفصيل:

أ - الشيخ محمد عبده ونظرية التطور:

إن القارئ لما كتب حول فكر الشيخ محمد عبده يجد أن العديد من الكتاب والمفكرين نسبوا إلى الشيخ تبنيه لفكرة التطور، وإن المتأمل لما كتبه هؤلاء يجد أن استدلالاتهم غير دقيقة، كما يجد أن ما اعتمدوا عليه من نصوصه لا تحتمل ما حملوها من معان، وإنني من خلال قراءتي لتراث الإمام الفكري، لم أجد ما يدعم ما ذهب إليه هؤلاء، كما أن الشيخ لم يصرح بشيء من هذا القبيل، وهذا يذكرنا بالخلاف الذي حصل حول نص ابن خلدون في مقدمته كما مر معنا^(٢).

والأمر الأول الذي أخذ على الشيخ محمد عبده دفاعه عن بعض القوانين الوصفية التي اعتمد عليها داروين في إقامة مذهبه، ومن هذا قوله بتنازع البقاء، فقد رأى البعض أن أفكاره هذه مستوحاة مما قال به داروين، يقول الإمام: «دفع الله

(١) كن كابين آدم ص ٤٨ .

(٢) انظر ص ٣٤٦ من هذا البحث .

الناس بعضهم ببعض من السنن العامة، وهو ما يعبر عنه علماء الحكمة في هذا العصر بتنازع البقاء... يظن بعض المتطفلين على علم السنن في الاجتماع البشري، أن تنازع البقاء الذي يقولون: إنه سنة عامة، هو أحد آثار الماديين في هذا العصر، وأنه مخالف لهدي القرآن، لو عرف هؤلاء معنى الإنسان، أو لو عرفوا أنفسهم لما قالوا ما قالوا^(١). فالذي أراه من هذا النص أن الإمام محمد عبده أراد أن يبين أنه ينبغي علينا أن لا نرفض بعض الحقائق لمجرد أنها وردت على ألسنة الماديين؛ إذ منها ما هو من حقائق علم الاجتماع وهو سنة من سنن الله سبحانه وتعالى، فأى دلالة يحملها تبني القول بتنازع البقاء على القول بالتطور بعد رده أصول الدين؟!

كما يمكن أن يرى البعض أن الإمام محمد عبده قرر بعبارته صريحة أن الإنسان نتاج عملية تطور من حالة دنيا إلى حالة عليا، وأن نقطة افتراقه وتميزه عن سائر الحيوانات هي الملكة العقلية. يقول الإمام في ذلك: «لقد بدأ الإنسان بداية لا تميزه عن غيره من الحيوانات، لكن نقطة الافتراق كانت في قوته العاقلة»^(٢). ولكن هذا النص أيضاً لا يحمل دلالة قاطعة على ذلك مطلقاً، وإنما يدل على إكرام الله سبحانه وتعالى للإنسان بالعقل الذي يميزه عن سائر المخلوقات، فإن الإنسان من الناحية البيولوجية لا يختلف عن سائر الحيوانات. ولكن العمدة الأساسية التي يعتمد عليها من نسب للإمام القول بالتطور هي

(١) الشيخ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢/ ٤٩٦ - ٤٩٧، وانظر: الدكتور محمد شريح، استراتيجيات التجديد (الخلفيات النفسية والفكرية)، مقالة في مجلة الملتقى العدد الأول ٢٠٠١. وعطية سليمان عودة أبو عاذرة: مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، دار الحدائث الطبعة الأولى ١٩٨٥ م: ص ٦٩.

(٢) الدكتور محمد عمار، الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، ٥/ ٤٢٨.

محاولة الإمام تأويل الآيات القرآنية الخاصة بقصة الخلق تأويلاً يجعل قصة آدم كما وردت في القرآن الكريم من قبيل القصص الرمزية التي يمكن أن تحمل دلالات تتماشى مع نظرية التطور، ونجد هذا واضحاً في رسالة التوحيد وفيما نقله عنه تلميذه محمد رشيد رضا في تفسير المنار. وأرى أن هذا ليس عائداً إلى قول الشيخ بالتطور، وإنما يعود بالدرجة الأولى إلى منهجه في تفسير الآيات وتأويلها، وقد بين الشيخ منهجه من خلال عرضه لطريقة السلف والخلف من تفسير الآيات المتشابهة.

وذكر أن الأمة أجمعت على أن الله تعالى منزّه عن مشابهة المخلوقات، فإذا جاء في نصوص الكتاب والسنة شيء ينافي التنزيه؛ فللمسلمين فيه طريقان: «طريقة السلف، وهي التنزيه الذي أيد العقل فيه النقل كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصفات: ١٨٠]. وتفويض الأمر إلى الله تعالى في حقيقة ذلك، مع العلم بأن الله تعالى يعلمنا بمضمون كلامه ما نستفيد منه في أخلاقنا وأعمالنا وأحوالنا، ويأتينا في ذلك بما يقرب المعاني من عقولنا أو بصورها لمخيلاتنا.

والثانية: طريقة الخلف، وهي طريقة التأويل القائلة بأن قواعد الدين الإسلامي قامت على أساس العقل، فلا يخرج شيء منها عن المعقول، فإذا جزم العقل بشيء وورد النقل بخلافه، فإن الحكم القاطع يكون قرينة على أن النقل لا يراد ظاهره، ولا بدّ له من معنى موافق يحمل عليه، فينبغي طلبه بالتأويل، إذ لا بد للكلام من فائدة يحمل عليها، والله ﷻ لم يخاطبنا بما لا نستفيد منه معنى^(١). وقضية الخلق كما وردت في القرآن الكريم من القضايا المتشابهة التي أعمل الشيخ محمد عبده فيها التأويل.

(١) انظر: الشيخ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ١/ ٢٥٢.

فالبیان الإلهي - كما يرى الشيخ محمد عبده وجمهور الأمة من قبله - تحدث عن قصة الخلق بأسلوب مجازي، وانطلاقاً من ذلك رأى الشيخ محمد عبده أنه لا بد للكلام في هذا الشأن من فائدة يحمل عليها وهو يقول في ذلك: «إن أمر الخلقة وكيفية التكوين من الشؤون الإلهية التي يعز الوقوف عليها كما هي، وقد قص الله علينا في هذه الآيات خبر النشأة الإنسانية على نحو ما يؤثر عن أهل الكتاب من حولنا، ومثل لنا للمعاني في صور محسوسة. وأبرز لنا الحكم والأسرار بأسلوب المناظرة والحوار، كما هي سنته في مخاطبة الخلق وبيان الحق»^(١).

كما أنه يقول أيضاً: «ما حكاه الله من قصة آدم وعصيانه بالأكل من الشجرة، فهما مما خفي فيه سر النهي عن الأكل والمؤاخذه عليه، وغاية ما علمناه من حكمته أنه كان سبباً لعمارة الأرض بيني آدم، كأن النهي والأكل رمزان إلى طورين من أطوار آدم (عليه السلام) أو مظهران من مظاهر النوع الإنساني في الوجود والله أعلم، ومن العسير إقامة الدليل العقلي أو إصابة دليل شرعي يقطع بما ذهب إليه الجمهور»^(٢). إذن فهذا الخطاب غير وارد برمته، وإنما هو من قبيل التمثيل، وهو معروف في أساليب العرب^(٣).

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] يقرر أيضاً أن هذه الآية وغيرها من

(١) الشيخ محمد رشيد رضا، تفسير المنار / ١ / ٢٥١.

(٢) الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد، ٤٦.

(٣) انظر: الدكتور صبحي الصالح: الإسلام ومستقبل الحضارة، ص ٣٧.

الآيات التي تتحدث عن الخلق من قبيل المتشابهات، فقد جاء في المنار «وقد ذهب الأستاذ إلى أن هذه الآيات من المتشابهات التي لا يمكن حملها على ظاهرها؛ لأنها بحسب قانون التخاطب إما استشارة وذلك على الله محال، وإما إخبار منه تعالى للملائكة واعتراض منهم ومحاجة وجدال، وذلك لا يليق بالله تعالى ولا بملائكته ولا بجامع ما جاء به الدين من وصف الملائكة من كونهم ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦٦]»^(١).

وقد كرر الشيخ المراغي ذات الكلام في معرض التأييد؛ لكون قصة الخلق كما وردت في القرآن من قبيل المتشابه، بل نراه يذهب لأبعد من ذلك إذ يقرر أن معنى الخليفة الخلف عن أصل سابق، فيقول «خليفة عن نوع آخر كان في الأرض وانقرض بعد أن أفسد في الأرض وسفك الدماء وسيحل هو محله، ويرشد إلى هذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، وعلى هذا ليس آدم أول أصناف العقلاء من الحيوان في الأرض»^(٢).

وعندما تعرض الأستاذ الإمام لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، قال: «والواجب على المسلم في مثل هذه الآية الإيمان بمضمونها مع التفويض أو الحمل على أنها حكاية تمثيل، ثم الاعتبار بها بالنظر في الحكم التي سبقت من أجلها القصة».

ونراه في موضع آخر يذهب إلى أنه ليس هناك في الدين ما يمنع من تأويل قصة آدم حيث يقول: «ولو أن نفساً مالت إلى قبول هذا التأويل لم تجد في الدين ما يمنعها من ذلك، والعمدة اطمئنان القلب وركون النفس إلى

(١) السابق نفسه، ٢٥١ / ١.

(٢) انظر: تفسير المراغي: ٩٥ / ١.

ما أبصرت من الحق»^(١).

لقد وقف الأستاذ الإمام محمد عبده - انطلاقاً من هذا كله - من قصة الخلق موقف المؤول لأحداثها وجميع ما حوت عليه من عبارات وألفاظ، ونص أنها من قبيل التمثيل والمجاز لا من قبيل الحقيقة، وهاك نص تأويله: «إن إخبار الله الملائكة بجعل خليفة في الأرض، هو عبارة عن تهيئة الأرض وقوى هذا العالم وأرواحه التي بها قوامه ونظامه، لوجود نوع من المخلوقات يتصرف فيها، فيكون به كمال الوجود في هذه الأرض. وسؤال الملائكة عن جعل خليفة يفسد في الأرض لأنه يعمل باختياره ويعطي استعداداً في العلم والعمل لا حد لهما، هو تصوير لما في استعداد الإنسان لذلك وتمهيد لبيان أنه لا ينافي خلافته في الأرض. وتعليم آدم الأسماء كلها، بيان لاستعداد الإنسان لفهم كل شيء في هذه الأرض وانتفاعه به في استعمارها. وعرض الأسماء على الملائكة وسؤالهم عنها وتصلبهم من الجواب، تصوير لكون الشعور الذي يصاحب كل روح من الأرواح المدبرة للعوالم محدوداً لا يتعدى وظيفته. . . . ويصح أن يراد بآدم نوع الإنسان كما يطلق اسم أبي القبيلة الأكبر على القبيلة، فيقال: «كلب» فعلت كذا»^(٢).

وعند تفسير الشيخ لقوله تعالى في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١] قال: ليس المراد بالنفس الواحدة آدم بالنص ولا بالظاهر. وقد استدل على قوله بما يلي:

أولاً: الخطاب في الآية إنما هو للناس، وهذا اللفظ إما أن يكون خاصاً

(١) الشيخ محمد رشيد رضا، تفسير المنار ١ / ٢٦٩.

(٢) السابق: ١ / ٢٨١ - ٢٨٢.

وإما أن يكون عاماً، وعلى كل فليست الآية نصاً قاطعاً في أن المراد بالنفس الواحدة آدم، أما على كون الخطاب خاص بأن يقصد بالناس أهل مكة أو قريش أو العرب عامة - كما قال بعض المفسرين - فالمراد بالنفس حينئذ قريش أو عدنان أو يعرب أو قحطان، وإذا قلنا: إن الخطاب لجميع أهل الدعوة إلى الإسلام - أي: جميع الأمم - فلا شك أن كل أمة تفهم منه ما تعتقده، فالذين يعتقدون أن جميع البشر من سلالة آدم يفهمون أن المراد بالنفس الواحدة «آدم»، والذين يعتقدون أن لكل صنف من الناس أباً يحملون النفس على ما يعتقدون.

ثانياً: قرينة التنكير في قوله ﴿وَبَنَّا مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١] مانعة من كون المراد بالنفس الواحدة آدم، وكان المناسب على هذا الوجه أن يقول: وبث منهما جميع الرجال والنساء، وكيف ينص على نفس معهودة والخطاب لجميع الشعوب؟ وهذا العهد ليس معروفاً عند جميعهم، فمن الناس من لا يعرفون آدم ولا حواء ولم يسمعوا بهما، وهذا النسب المشهور عند ذرية نوح مثلاً، مأخوذ من العبرانيين، فإنهم هم الذين جعلوا للبشر تاريخاً متصلاً بآدم، وحددوا له زمناً قريباً، وأهل الصين ينسبون البشر إلى أب آخر ويذهبون بتاريخه إلى زمن أبعد من الزمن الذي ذهب إليه العبرانيون، والعلم والبحث في آثار البشر مما يطعن في تاريخ العبرانيين، ونحن المسلمون لا نكلف تصديق تاريخ اليهود وإن عزوه إلى موسى (عليه السلام)، فإنه لا ثقة عندنا بأنه من التوراة، وأنه بقي كما جاء به موسى.

ثالثاً: ما ورد في آيات أخرى من مخاطبة الناس بقوله «يا بني آدم» لا ينافي هذا، ولا يعد نصاً قاطعاً في كون جميع البشر من أبنائه؛ إذ يكفي في صحة الخطاب أن يكون من وجه إليهم في زمن التنزيل من أولاد آدم، فقد كان في الأرض قبله من هذا الجنس أفسدوا وسفكوا الدماء^(١).

(١) انظر: السابق: ٤ / ٣٢٣ - ٣٢٤.

ثم قرر الأستاذ الإمام بعد هذا التأويل المفضي إلى أنه ليس المراد بالنفس الواحدة آدم، أن ما ورد في القرآن لا يتنافى مع ما قرره القائلون بتعدد الأصول البشرية، فقال: «وقد أبهم الله هاهنا أمر النفس، التي خلق الله الناس منها، وجاء بها نكرة، فلندعها على إبهامها، فإذا ثبت أن ما يقوله الإفرنج من أن لكل صنف من البشر أباً كان ذلك غير وارد على كتابنا، كما يرد على التوراة، لما فيها من النص الصريح في ذلك، وهو مما حمل باحثيهم على الطعن في كونها من عند الله ووحيه»^(١).

وقد تبنى بعض من تلاميذ الإمام تفسيره للنفس الواحدة، فهذا رشيد رضا يقول في معرض التأييد للشيخ محمد عبده في تفسيره: «وما ورد في آيات أخرى من مخاطبة الناس بقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَبْنَويْ آدَمَ﴾ [الأعراف: ٢٧] لا ينافي هذا ولا يعد نصاً قاطعاً في كون البشر من أبنائه؛ إذ يكفي في صحة الخطاب أن يكون من وجه إليهم في زمن التنزيل من أولاد آدم»^(٢). كما ذكر الشيخ رشيد بعد ذلك أن ما ذهب إليه جمهور المفسرين من أن آدم الأب لجميع البشر لم يأخذه من نص الآية ولا من ظاهرها؛ بل المسألة المسلمة عندهم وهي أن آدم أبو البشر^(٣). والذي ينبغي الإشارة إليه في هذا المقام أنه لا يكاد يخرج مفسر من السلف والخلف عن أن المراد بالنفس الواحدة في الآية آدم (عليه السلام)، وقد ذكر الرازي أن الإجماع انعقد على ذلك^(٤).

(١) محمد رشيد رضا تفسير المنار، ٤ / ٣٢٤.

(٢) المرجع والموضع السابقين . . .

(٣) انظر: السابق: ٤ / ٣٢٤ - ٣٢٥.

(٤) انظر: تفسير الرازي ٥ / ١٦٦.

ولعل الذي دفع الإمام محمد عبده لاتخاذ هذا المنحى في تفسيره هو خشية الاصطدام مع الاتجاه الذي يسلكه البحث العلمي في الغرب، وهو لا يريد أن يؤخذ على القرآن وقوفه في وجه آراء علمية حتى وإن كانت غير قطعية.

وقد أيد المراغي الشيخ محمد عبده فيما ذهب إليه في تفسيره من القول بأن المراد بالنفس الواحدة ليس آدم (عليه السلام) تأييداً تاماً، واستند في ذلك إضافة إلى ما ذكره الشيخ عبده، ما دل عليه البحث التاريخي أن البشر تفرعوا من عدة سلالات^(١).

وبعد فهذا منهج الشيخ محمد عبده في التعامل مع الآيات الواردة بشأن الخلق، وبوسع كل واحد منا أن يتفق أو أن يختلف معه في منهجه هذا، ولكن الشيء غير المقبول هو اتهامه بقوله بالتطور بناءً على تأويلاته هذه، وهذا ما ذهب إليه الشيخ عبد الحلیم محمود (رحمه الله) عند نقده وتحليله لهذا المنحى الذي نحاه الشيخ محمد عبده بقوله: «إننا جميعاً نجل الشيخ محمد عبده، ونحترمه، وندين له بكثير من تخليص الدين من الخرافات والأساطير، ولكن حينما نقرأ له تفسير قصة آدم فنراه لا يمنع احتمال أنها تمثيل، نتساءل: لِمَ ذكر الشيخ محمد عبده هذا الاحتمال؟ حينما نتساءل عن حقيقة السر العميق في - الشعور أو اللاشعور - نجد أن الشيخ محمد عبده رأى أن فكرة التطور منتشرة في جميع أنحاء أوروبا؛ بل والعالم، وهي فكرة - فيما يرى - تتعارض بظاهرها مع تعاليم الإسلام التي تنبئ أن آدم هو أوّل البشر، وهو الذي خلقه الله وسواه، وخاطب الملائكة في شأنه وأمرهم أن يسجدوا له. ورأى الشيخ محمد عبده أن كل ذلك لا يتلاءم كثيراً مع نظرية التطور المزعومة... فماذا صنع؟ ذكر هذا الاحتمال،

(١) انظر: تفسير المراغي ٤ / ١٧٥.

وبذلك يمكننا أن نؤولها كيفما شئنا»^(١).

من الممكن مخالفة الإمام محمد عبده فيما ذهب إليه من أن قصة آدم من قبيل التمثيل، على النحو الذي ذكره الشيخ، ولكن في الوقت نفسه نخالف د. عبد الحليم محمود في استنتاجه أن الذي دعا الإمام إلى القول بتمثيل القصة لا حقيقتها هو القول بالتطور، ولو حصل ذلك فإن نفسية الإمام - كما نعرفها - جديرة بالتصريح بالقول بالتطور، شأن آرائه الأخرى التي خالف فيها جمهور العلماء، ولم يخش في ذلك لومة لائم.

أما «جولد تسيهر»^(٢) فقد وقع على نص للإمام محمد عبده، فاعتبره من الأدلة الواضحة على تأثر الشيخ محمد عبده بنظرية التطور، مع أن ذلك النص أبعد ما يكون عما أنطقه به «تسيهير»، وسنعرض كلام محمد عبده لنرى هل يحتمل ما فهمه منه تسيهر، قال الشيخ محمد عبده عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]: «ولا شك أن خلق آدم أعجب من خلق عيسى؛ لأن هذا خلق من حيوان من نوعه وذلك قد خلق من تراب، وفي الكلام إرشاد إلى أن أمر الخليقة يشبه بعضه

(١) الشيخ عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، دار المعارف، دط / دت، ص ٢٢٨.

(٢) إجناس جولد تسيهر: مستشرق مجري يهودي، ولد سنة ١٢٦٦هـ / ١٨٥٠م، ورحل إلى سورية سنة ١٨٧٣م فتعرف على الشيخ طاهر الجزائري وصحبه مدة، وانتقل إلى فلسطين فمصر حيث لازم بعض علماء الأزهر، وعُيِّنَ أستاذاً في جامعة بودابست، وصار أستاذاً للغات السامية سنة ١٨٩٤. اشتهر بكتابه: «العقيدة والشريعة في الإسلام»، وله أيضاً «مذاهب التفسير الإسلامي»، كما ترجم العديد من الكتب للألمانية منها: «توجيه النظر إلى علم الأثر» للشيخ طاهر الجزائري، وغيره، توفي في بودابست سنة ١٣٤٠هـ / ١٩٢١م. انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين بيروت الطبعة الثالثة، ١٩٩٣، ص ١٩٧.

بعضاً، فكله غريب بالنسبة إلينا إذا تفكرنا في حقيقتها وعللها، ولا شيء منه بغريب عند الموجد المبدع.

أما القوانين المعروفة في علم الخليقة فهي قد استخرجت مما عهدناه وشاهدناه، وليست قوانين عقلية قامت البراهين على استحالة ما عداها، كيف وإننا نرى في كل يوم ما يخالفها، كالحوانات التي لها أعضاء زائدة والتي تولد من غير جنسها، وترون ذلك في الجرائد، ويعبرون عنه بفلتات الطبيعة، وهو إنما خلاف ما نعرف لا ما يعلم الله تعالى، وما يدرينا أن لكل هذه الشواذ والفلتات سنناً مطردة محكمة لم تظهر لنا، وكذلك شأن خلق عيسى، فكونه على غير المعهود ليس مزية تقتضي تفضيله عليهم، فكيف تقتضي أن يكون إلهاً؟! وإذا كان عيسى قد خلق من بعض جنسه فأدم خلق من غير جنسه، فهو أولى بالمزية لو كانت، وبالإلنكار إن صح»^(١).

وقد علق المستشرق «جولد تسيهر» في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي» على هذا النص وأثبت من خلاله تأثر الشيخ محمد عبده بصورة واضحة بنظرية التطور، واستشهد على ما ذهب إليه بعبارات الشيخ نفسها، يقول تسيهر: «فقوله [أي: محمد عبده] كالحوانات التي لها أعضاء زائدة، والتي تولد من غير جنسها»، ثم قوله: «وما يدرينا أن لهذه الشواذ والفلتات سنناً مطردة محكمة لم تظهر لنا» واضح في الإشارة إلى نظرية التطور، وما تستند إليه من دليل الأعضاء الأثرية.

وقوله: «إن عيسى خلق من حيوان من نوعه وأدم خلق من تراب» ثم قوله: «إن عيسى خلق من بعض جنسه وأدم خلق من غير جنسه» يقتضي أنه من الممكن أن تفسر الآية على ضوء نظرية التطور في أصل الإنسان، ولا يتعين

(١) الشيخ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٣/ ٣٢١.

تفسيرها على طريق خلق آدم على سبيل الاستقلال . وهو اتجاه يبدو بوضوح أنه مقصود للشيخ محمد عبده، بدليل عدوله عن العبارات التي يذكرها جميع المفسرين في تفسير الآية، حيث يقولون: إن خلق آدم أعجب من خلق عيسى؛ لأن هذا إذا كان قد خلق من غير أب فإن آدم قد خلق من غير أب وأم، فعبارة أب وأم بالنسبة لخلق آدم والتي يجمع عليها المفسرون يتحاشاها الإمام هنا عن قصد لأنها تنفي نظرية التطور، إذ أن هذه تقضي بأن يكون الإنسان الأول نشأ بطريق التوالد والتناسل من أب وأم غير بشريين، بينما عبارة «من غير أب وأم» تقطع بأن آدم نشأ بطريق التولد والخلق المستقل»^(١).

أعتقد أن الصواب جانب تسيهر في تحليله لكلام الشيخ محمد عبده، إذ لا يوجد في كلام الإمام ما يؤيد نظرية التطور، بل على العكس من ذلك، ويكفي أن نذكر أن الإمام قال بأن آدم قد خلق من تراب، وتصريحه أن أمر الخلق بيد الله يخلق كيف يشاء وليست قوانين الخلق التي نكتشفها قوانين عقلية قامت البراهين على استحالة ماعداها، كما أنها ليست ملزمة للخالق فأمر الخلق إليه سبحانه وتعالى، وهذا مما ينفي كل مزاعمه واستنتاجاته .

وإن من تمام القول أن نذكر أن الشيخ محمد عبده كان يتجه في فهم القضايا المتصلة بالطبيعة والحياة وجهة طبيعية تهتم بالواقع التجريبي، فقد ورد عنه أنه قال: «إذا وجَّه العقل النظر الاعتباري إلى الأجسام الحية بالحياة النباتية أو الحيوانية أو الإنسانية، علم أن قوام حياتها بتفاعل العناصر الداخلة في قوامها تفاعلاً متناسباً، بحيث لا يتميز أحد تلك العناصر بالغلبة على باقيها غلبة تقتضي بظهور بعض خواصه وتسلطها على خصائص البقية، فبذلك التناسب يتم للبدن

(١) جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحلیم النجار، مكتبة الخانجي

الحي ما يسمى بالمزاج المعتدل الحامل لروح الحياة، فإن غلب أحد العناصر على سائرها واطمحلحت خواص بقيتها فيه، انحرف المزاج وخرج عن حد الاعتدال واستولى المرض على الجسم»^(١).

ولكن هذا الميل من الشيخ محمد عبده إلى التفسير المجازي لا يقتضي أن تلك العناصر تملك التأثير الذاتي بمعزل عن إرادة الله سبحانه ومشيئته، بل ربما هي من قبيل الأسباب العادية التي ارتبطت سنة الله بوجود متغيرات أخرى عندها سلباً أو إيجاباً.

لا شك أن ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده من أن قصة الخلق كما وردت في القرآن من قبيل المتشابه وأنها من الممكن أن تكون عرضة للتأويل، وقوله بتعدد الأصول البشرية - أزال ما استقر في أذهان الكثيرين من التعارض بين قصة الخلق كما وردت في القرآن الكريم ونظرية التطور، وإننا نلاحظ أن بعض الكتاب قد تبنى القول بالتطور بناء على هذه المفاهيم التي ذكرها الإمام محمد عبده.

وهذا «محمد صدقي الرصافي» - وهو أحد الكتاب في مجلة المنار - بعد أن أوّل الآيات التي جاء فيها ذكر آدم على أنها من قبيل القصص الرمزية - وكان في ذلك متابعاً لرأي الإمام تماماً - نراه يقرر أن داروين أسدى خدمة كبيرة للإنسانية والعلم، وسدّ ثغرة لم يقوَ أحد قبله على سدّها، واعتبر أن ما ذكره داروين هو التعليل العلمي الوحيد حتى ذلك الوقت، ولكنه حذر من اعتبار أن ما وصل إليه إنما هو نهاية العلم، فربما يكشف العلم عن تعليل أقوى مما قال به داروين في قابل الأيام يبطل قول داروين، كما أبطل القول بالعناصر الأربعة التي كان يظن أنها أصل كل الوجود، وكما أبطل القول بأن الأرض ثابتة وأنها مركز الكون»^(٢).

(١) محمد عبده، فلسفة التربية الحقة، ص ٤١.

(٢) انظر: مجلة المنار، المجلد الثامن، ص ٣٦١، ٣٦٢.

وهكذا لم يصرح بموقف واضح من النظرية ذاتها، كما أنه لم يتعرض لمناقشة أدلتها، ولعل تصريحه بقبولها أو ردها كان متوقفاً على ثبوتها من الناحية العلمية، وهو أمر كان ولا يزال موضع أخذ وردّ من قبل العلماء التجريبيين أنفسهم فأثر التوقف على التصريح بأي موقف.

ب - موقف الأستاذ محمد فريد وجدي من نظرية التطور:

إن القارئ لما كتبه وجدي بشأن التطور يجد أن هناك مستويين للخطاب، توجه بأحدهما إلى أنصار النظرية وحاول أن يبيّن صلتها بالمذهب المادي، كما حاول أن يفند بعض ادعاءات المذهب المادي، وتوجه بالثاني إلى المعارضين للنظرية بأدلة وهمية وغير علمية، وحاول أن يبين خطأ كل فريق في مسلكه تجاه النظرية.

وقد رأى «وجدي» أن الذي أثر في سرعة انتشار المذهب الدارويني، رغم ما يمكن أن يشار إليه من ضعف، الحمية التي كافحه بها علماء اللاهوت من كل مذهب، فاقترضى الحال إذ ذاك أن يظهر إزاء هؤلاء الخصوم الذين لا يستندون إلا على براهين وهمية غير علمية خصوم آخرون شديداً التعصب لنظرية داروين، حملتهم غيرتهم الشديدة بأن يستنتجوا منها نتائج لم ينو بها صاحبها إلا من طرف خفي. فكانت هذه الجرأة من هؤلاء دافعة لخصومهم على الاستبسال، وجاءت الفلسفة المادية من جهة أخرى فتقمّصت روح الداروينية لفائدة مذهبها، أما العقول الراجحة التي كانت تحاول التمييز بين الحق والباطل من هذا المذهب الجديد فكانت نادرة جداً^(١).

وقد ناقش وجدي الماديين في أصل الحياة هل هي شيء قائم بذاته يحل

(١) انظر: محمد فريد وجدي، على أطلال المذهب المادي، ١ / ٩٧ - ٩٨.

بالمادة الجامدة فيحييها ثم يفصل عنها بالموت ويذهب من حيث أتى، أم هي حال تطراً على بعض المركبات تقتضيها النوايس الطبيعية عندما تكون تلك الأجسام قائمة على تركيب خاص، فيكون لاشيء في الكون غير المادة وقواها الملازمة لها على ما يقوله الماديون؟

وعرض وجدي للمذاهب التي تناولت هذه القضية، ورأى أن وجوه الاختلاف بين العلماء تنحصر كلها في ثلاثة مذاهب:

فأولها: المذهب الآلي - أي: الطبيعي - ومؤداه أن الظواهر الحيوية يمكن تفسيرها بنفس القوى الآلية الكيماوية الطبيعية العاملة في المادة الجامدة.

وثانيها: المذهب الحيوي، وهو يرى الظواهر الحيوية لا يمكن تحليلها إلا بافتراض وجود قوة متميزة عن القوى الآلية ولا يستحيل إليها، تسمى بالحياة.

ثالثها: المذهب الروحاني، ويرى أن تلك الظواهر لا يمكن حصولها إلا بوجود روح عامة حالة بالطبيعة كلها، تقود كل كائن فيها إلى غايته وتربيته على مقتضى الدستور الذي سنته له^(١).

وقد عرض وجدي لهذه المذاهب وتطورها التاريخي مناقشاً إياها، ثم خصّ المذهب الآلي بمناقشة مفصلة وفق ما يلي:

أ - عرض الآراء في أصل الأنواع، وقد اهتمّ وجدي بعرض تلك الآراء مبتدئاً من القرن الثامن عشر مبيناً مذهب «دومايه» الفرنسي، ثم مذهب «لامارك» مناقشاً له، مبيناً لأصول مذهبه لمقارنته لمذهب داروين.

ب - عرض مذهب «داروين» مبيناً أسسه وشارحاً لها، ثم قارن بينه وبين «لامارك» عارضاً لهدم الأصول الداروينية واللاماركية عن طريق الأسس العلمية

(١) انظر: السابق: ٥٧.

ودراسة الحشرات وأطوارها .

ج - ناقش مذهب داروين في الخطوات التالية :

١ - دراسة مذهب داروين وأسباب انتشاره في نظره مع فساد .

٢ - عرض لآراء أقطاب من العلماء في الداروينية يصل من خلالها إلى فساد النظرية .

٣ - مناقشة الأصول التي تقوم عليها النظرية مناقشة تنتهي إلى بيان عدم صحة هذه الأصول .

٤ - التساؤل عن موقف العلم الرسمي في أصل الأنواع .

وهنا نرى وجددي وهو بصدد الإجابة على هذا التساؤل يعرض آراء بعض العلماء؛ ليصل إلى أنه ليس هناك مذهب من المذاهب يستطيع أن يحل هذه المعضلة حلاً عاماً مطلقاً يثلج الصدر، ويعلن أنه انتهى عهد الغرور العلمي، فيقول: «هذا هو موقف العلم اليوم، ومنه يتضح أن العقل الإنساني خلع نير الانخداع بالكلمات الفارغة، وتجرد من زيف تلك الدعوى الطويلة العريضة بإدراك جميع مساتير الكون مما أوقعه في الغرور الذي حوله وصدده عن بحث كل ما يناقض المقررات الموضوعية، ورمى بالجهل والغباوة كل من يقول بوجود عالم وراء هذه المادة فاعل فيها مؤثر عليها فوق النواميس المعروفة، فأين هذا الأدب العصري العالمي ممن رشفوا رشفات لا تبلغ بهم حداً لرمي الفلسفة والعلم، فهبوا في الشرق ينشرون من سموم الغرور العلمي ما لفظته بلية العالم الغربي، وأصبح الظهور دليلاً على حماقة والجهل في وقت معاً؟!»^(١).

٥ - دراسة الشبهات الخطيرة التي يتضمنها المذهب الدارويني التي ادعاها

الماديون خلفاء داروين، وهنا يناقش شبهتين مهمتين، لما يترتب عليهما من إنكار الألوهية مفنداً إياهما:

الشبهة الأولى: هي شبهة النظام الآلي (نفي الغاية والمقصد).

الشبهة الثانية: هي شبهة نفي الإلهام لدى الحيوان.

وهنا عرض وجددي لأراء أساطين الاتجاه المادي مثل «بخنر» و«الشميل»، ومن ذلك ما ذكره «بخنر» في كتابه «المادة والقوة» من أن «كل الأجرام السماوية كبيرة أو صغيرة تخضع صاغرة بغير استثناء ولا انحراف إلى الناموس الملازم لكل مادة ولكل جزء من المادة، كما تدلنا عليه التجربة من آن لآخر، وأن جميع حركتها تبدو لنا وتتحدد أمامنا وتنبئنا عن حدوثها بضبط رياضي لا يتطرق إليه الخلل. ومما نقله عن الشميل في هذا الشأن أيضاً قوله: «أما إلماعه إلى الغاية والقصد فمنقوض بما في الحيوانات والنباتات من الأعضاء الزائدة التي يسمونها أثرية التي لا فائدة لها، وفيما يسمونه حكم الضرورة».

ويرد وجددي على هذه الشبه بقوله: «فياليت شعري إذا كانت الأجرام السماوية وهي على ما نعلم من العظمة والجلال، تتحرك في مداراتها خاضعة صاغرة لناموس مقرر ملازم لأصغر ذرات المادة، فهل بعد هذا دليل على وجود القصد؟ ألا يقال هنا: لماذا كان الناموس المدبر المنظم ملازماً للمادة لا يفارقها؟ هل قرره الاتفاق المحض والعدم الصرف، أم قضى على الكون بالنظام منذ الأبد من قضى بذلك؟ ولماذا لم يكن مكانه الخبط والفوضى والانحلال؟! لماذا تقولون إن هذا الناموس المدبر الملازم للمادة موجود بلا قصد، ولا تقولون: إنه أثر قدرة عالية وتدبير حكيم؟ إذا كانت بدهة العقل تشعر بأن النظام لا يصدر من العدم، والضبط لا ينشأ إلا من ضابط، فلماذا تنسبون الناموس المنظم للمادة إلى العدم

الصرف، ولا تنسبونه إلى عقل مدبر؟»^(١).

وكما توجه وجدي بالنقد لمذهب التطور بصورة عامة ولل فلسفة المادية بوجه خاص، توجه كذلك بالنقد للمسلمين الذين كانت أدلتهم في نقد هذا المذهب خطابية وغير مقنعة. وقد قرر وجدي بشكل عام، أن المسلم ليس جامداً على مذهب خاص فيخشى من صولة مذهب آخر؛ بل المسلم مذهبه الحقيقة المطلقة دون سواها، فلا يضيره مذهب علمي أو دستور فلسفي مادام وراءه الحقيقة. أما بالنسبة لمذهب التطور فإنه يرى أنه لا يزال ظنياً لم يبلغ مرتبة اليقين، فإن بلغ مرتبة اليقين بسد الثلم الكثيرة التي فيه، عند ذلك يمكن قبوله، أما ما ورد في القرآن الكريم من الآيات الدالة على أن الله خلق الإنسان بيده من طين ونفخ فيه من روحه، فكل ذلك يعالج عند الأستاذ محمد فريد وجدي بالتأويل، كما أولت الآيات التي توهم التشبيه في حق الذات العلية^(٢).

ونفى وجدي أن يكون هناك أي تعارض بين الأسس التي اعتمدها داروين في تأسيس مذهبه وما هو من مقررات الدين؛ بل رد تلك الأسس إلى الإسلام، فقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١]، تقرير لتنازع البقاء، وما يترتب عليه من الانتخاب الطبيعي الذين قال بهما داروين، وقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّيْدُ فَيَزِيدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمَكِّنُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧]، تقرير لبقاء الأصلح، قبل أن يكتشفه داروين بثلاثة عشر قرناً^(٣).

(١) على أطلال المذهب المادي: ١ / ٩٩ - ١٠١.

(٢) انظر: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ٤ / ٣٤ - ٣٦.

(٣) انظر: محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، ١ / ٢٦١، ملحق الإسلام في عصر

ولكن وجدي لم يقرر ضرورة الوصول إلى ما وصل إليه داروين من نتائج، بناءً على صحة الحقائق والقوانين الوصفية السالفة الذكر، وإنما أراد من المسلم أن يكون أكثر مرونة ووعياً في محاكمته للأفكار والقضايا، وألا يرد فكرة ما لمجرد أن شخصاً مخالفاً لنا في الاعتقاد يدعو إليها، وإنما يكون مقياس الرد والقبول مدى صحة الفكرة واتساقها من الناحية العلمية، فإذا كان بعض ما يدعو إليه داروين من مقررات ديننا، فلا يستدعي ظهوره على يديه أن نرده.

ومن جهة أخرى فإن وجدي يرى أن ما أثير حول مذهب التطور من كونه يهدم الأديان ويزري بالأخلاق ويدفع الإنسان نحو الرذيلة، ليس له أساس من الصحة، يقول وجدي: «هل يخشى على الدين أو الفضيلة من انتشار مذهب داروين؟ أما من الوجهة الدينية فإن ثبوت تسلسل الأنواع من بعضها البعض لا ينفي العقيدة الدينية، ولا ينفي العقيدة بوجود الخالق، بل إن في تسلسلها من أصل واحد دلالة أكبر على حكمة الخالق، وعظيم قدرته، أما من الوجهة الأخلاقية فلا أرى مانعاً يمنع الإنسان في مذهب داروين أن يكون فاضلاً»^(١).

ويبين وجدي عدم اقتضاء مذهب التطور للفساد الأخلاقي والانحلال الديني والخلقي؛ إذ القوانين الطبيعية التي اعتمدها داروين كانت موجودة قبل اكتشافها، فناموس تنازع البقاء حقيقة ظاهرة من يوم خلق الله الخلق، وأما ناموس المطابقة فلا يوجد فيه ما يمنع الإنسان أن يكون فاضلاً، فإذا كنت تعتقد في أن طرق الوصول إلى الأغذية منها ما يؤثر على أعضاء الحيوانات بالتحويل والتغيير، فما الذي يمنعك من أن تكون فاضلاً، أما ناموس الوراثة فهو أبعد النواميس الداروينية عن التأثير على الأخلاق، وقد كان الناس يعرفونه قبل أن يوجد داروين، وكثير من يقول: إن فلاناً ورث هذا الخلق من أبيه، وورث هذا

(١) محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ٤ / ٣٤، وانظر أيضاً: محمد فريد وجدي، ملحق الإسلام في عصر العلم، ٨٤ - ٨٥.

الطول من جده^(١).

يتضح لنا مما سبق أن فكرة التطور من الواجهة التي تناولها وجدي في النص السابق لا تأثير لها البتة على الأخلاق عنده، ولكن هل في اعتقاد الإنسان أنه كان ينتمي إلى سلالة - واعتباره مثل سائر الحيوانات، وعدم الارتفاع عن مستوى البهائم - ما يدفع به إلى الإتيان بالقبائح واقتراف المنكرات وممارسة العدوان؟ ومن جهة أخرى هل الأخلاق نفسها عرضة للتطور والتبدل المستمر ولا يتسم أي منها بالاستقرار والبقاء؟

لاشك أن ذلك من الممكن أن يؤثر على الأخلاق، وهذا ما ذكره الدكتور محمد المبارك بقوله: «لقد استغلت فكرة التطور أبح استغلال لمحاربة الأخلاق القويمة وباسم التقدم والتطور، إن في الوجود حقائق كثيرة ثابتة، وفي الكون قوانين ثابتة وظواهر مستمرة متعاقبة، وفي الحياة اتجاهات أخلاقية، ومثل عليا لا تتبدل، والدعوة إلى التغيير المستمر دعوة يهودية مآكرة يراد بها قلب المجتمعات وإحداث القلق ومنع الاستقرار في العالم، وهي دعوة منافية للحقيقة»^(٢).

وينافح الأستاذ محمد فريد وجدي عن النظرية، فيذكر ما يمكن أن يوجه إلى النظرية من اعتراضات ويحاول الإجابة عليها، وهو يحصر هذه الاعتراضات في ثلاثة فقط:

الاعتراض الأول: عدم مشاهدة أي ارتقاء من أي نوع كان من الأحياء الأرضية، من ألوف عديدة من السنين. ويذكر وجدي أن الداروينيين يردون على هذا الاعتراض بقولهم: إن عدم مشاهدة أي ارتقاء في الأحياء المرئية لا يصح دليلاً على عدم الارتقاء عموماً؛ لأن من يسلم بناموس تنازع البقاء ثم ناموس

(١) انظر: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ٤ / ٣٥.

(٢) محمد المبارك: الفكر الإسلامي الحديث: ص ١٩٢ - ١٩٣.

الانتخاب الطبيعي - أي: بقاء الأصلح - فلا مناص له من التسليم ببقاء البعض وتلاشي البعض الآخر، ونتيجة ذلك كله الارتقاء عموماً.

الاعتراض الثاني: عدم وجود الصور المتوسطة بين الأنواع اللازمة لمذهب التسلسل كأن يوجد حيوان أرقى من القرد رتبة واحدة أيضاً وأدنى من الإنسان رتبة واحدة أيضاً. ويجيب الداروينيون عن هذا أيضاً فيقولون: إن ذلك غير صحيح، فعلماء الطبيعة في حيرة من أمرهم وارتباك في تقسيم أنواع الحيوانات والنباتات؛ لتقاربها في الصفات والأعضاء، وأما خفاء الصور المتوسطة منها فذلك سببه شدة التنازع على البقاء على حسب الأوساط والأحوال، ولذلك لم تكن صور متوسطة بين الصنوف التي هي في حالة الانقراض أو الوقوف كالنعام والفيل، فإنها لا تولد تباينات جديدة، ولذلك فهي تؤلف أنواعاً مستقلة بخلاف طوائف الحيوان التي في حالة النمو، فإنها تنحل إلى عدة أنواع جديدة بالمبتائيات التي تنشأ منها، ولذلك يوجد فيها صور متوسطة كثيرة يحار فيها المرتبون.

والاعتراض الثالث: طول الزمان اللازم لحصول الترقى بين الأحياء، فإن عمر الأرض - كما قالوا - لا يكفي لإحداث كل ما يرى من هذه الأشكال المختلفة غاية الاختلاف.

ويجاب عنه بأن من العبث الاعتماد على قول من يزعم إمكان تحديد عمر الأرض، فعمر الأرض غير معروف، وهو كافٍ لحصول الترقى بين الأحياء^(١).

ويؤكد محمد فريد وجدي أن مذهب داروين يفتقر إلى الدليل المحسوس الذي هو شرط الفلسفة المادية الحسية التي ينتسب هذا المذهب إليها في اعتبار

(١) انظر: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ٤ / ٣٤ - ٣٥، وله أيضاً،

المسائل العلمية، ولكنه عند ثبوته فإنه لا ينافي الدين والأخلاق، ولا يعني أن خصائص المادة ملازمة لها لا تنفك عنها، وصالحة لأن ترتقي بها من الجماد إلى الإنسان، بتدرجها في أدوار متعاقبة بحركة آلية، فوراء ذلك عقل مدبر^(١).

وهنا يحار المرء: كيف يدافع وينافح محمد فريد وجدي عن هذه النظرية رغم أنه قد أكد أنها ما تزال في طور الظنية؟ والذي أراه أن انتصار وجدي لهذه النظرية ودفاعه عنها، إنما كان انتصاراً لحرية الفكر أكثر من انتصاره لقضية التطور بعينها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه أراد من المسلمين ألا يتعجلوا بالمصادرة على أي رأي أو نظرية بدعوى مخالفتها للدين والأخلاق، فإن ذلك إن ثبت فلا يقدر بهما حتماً، وإنما من الواجب في مثل هذه النظريات الدأب والبحث والتقيب.

ج - موقف الأستاذ عباس محمود العقاد من نظرية التطور:

ويعد عباس محمود العقاد أيضاً من القائلين بظنية النظرية من الناحية العلمية، وعدم مخالفتها لنصوص الشريعة أيضاً.

يتلخص رأي الأستاذ عباس محمود العقاد في التوقف وعدم ربط القرآن بالنظريات العلمية عموماً نفيًا أو إثباتاً، ويرى أنه لا يصح إقحام المعاني والمفاهيم القرآنية في تأويل أي من تلك النظريات ما لم تبلغ درجة الحقيقة العلمية اليقينية، واعتبر هذا العمل خطأ مزدوجاً يشترك فيه من يؤيد النظرية بالقرآن قبل ثبوتها مع من يرفضها قبل ثبوتها وتحققها.

يقول العقاد: «فليس من عمل الدين أن يتعقب هذه الفروض والنظريات في معرض الجدل، لتأييد تفسير أو خذلان تأويل، وحسبه أن يملي للعقل في

(١) انظر: محمد فريد وجدي، على أطلال المذهب المادي، ٤ / ١، ١٨ / ١، دائرة معارف

عمله، ولا يصده عن سبيله، فهذا هو الوفاق المطلوب بين العقيدة والبحث، وبين الإيمان والتفكير، فإذا أخطأ من يقحم القرآن الكريم في تأييد النظرية العلمية قبل ثبوتها، فمثلها في الخطأ من يقحم القرآن الكريم في تحريمها وهي بين الظن والرجحان، وبين الأخذ والرد في انتظار البرهان الحاسم من بينات العقل، أو مشاهدات العيان، وقد أخطأ هذا الخطأ جهلاء الدين والعلم الذين حرموا القول بدوران الأرض وهي أثبت من وجودهم على ظهرها، وأخطأ مثلهم من حرموا القول بجراثيم الوباء، وهي فيما تحقق بعد ذلك إحدى حقائق العيان^(١).

وأما عن موقف العقاد من نظرية التطور بوجه خاص، فيقرر العقاد أنه ليس في القرآن ما ينفي هذه النظرية أو يثبتها، وأن الآيات القرآنية ليس فيها ما يمنع من صحة مذهب التطور إذا ثبتت صحته، يقول في ذلك: «ومذهب التطور لم يثبت بالدليل القاطع؛ لأن أنصاره لم يذكروا حتى الآن حيواناً واحداً تحول من نوع إلى نوع بفعل الانتخاب الطبيعي؛ أو بفعل تنازع البقاء وبقاء الأصلح، ولكن بطلان القول بهذا الانتخاب لم يثبت كذلك بالدليل القاطع، على وجه من الوجوه، وليس في القرآن ما يوجب علينا أن نقول بالانتخاب الطبيعي، لأن خلق الإنسان من الطين لا ينفي التحول إلى غير الطين، ولا يوجب علينا القول بكيفية الخلق من الطين على صورة من صور التركيب، إنما نعلم من القرآن أن الله بدأ خلق الإنسان من طين، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ [السجدة: ٨]، وفي آية أخرى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢] فلا اختلاف بين هذا وبين التحول الذي يثبت - إذا ثبت - على وجه من الوجوه^(٢).

(١) الأستاذ عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، ص ١٦٢.

(٢) الأستاذ عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، ص ١٦٣.

ويرى العقاد أن المنكرين لا تقوم لهم حجة من القرآن الكريم؛ لأن القرآن الكريم لم يتضمن كيفية معينة يقينية لخلق آدم، يقول العقاد: «والذين أنكروا مذهب التطور، يحق لهم أن ينكروه من عند أنفسهم؛ لأنهم لم يطمئثوا إلى براهينه ودعواه، ولكنهم لا يجوز لهم أن ينكروه استناداً إلى القرآن الكريم؛ لأنهم لا يملكون أن يفسروا خلق السلالة الآدمية من الطين على نحو واحد يمنعون ما عداه، وكل ما يجوز لهم أن يوجبوه هو الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى سوى الطين وبث فيه روح الحياة فصنع منه السلالة التي نشأ منها آدم (عليه السلام)، فأما أن يحتموا كيفية التسوية وكيفية النفخ وكيفية خلق السلالة، والزمن الذي خلقت فيه، فهو ادعاء على القرآن الكريم لا يقبل منهم على وجه من وجوه النفي أو وجوه الإثبات، ويجوز أن يكون مذهب التطور مذهباً ناقصاً في تطبيقه على الحياة وعلى الكائنات العضوية، وبخاصة في قول أتباعه بتحول الأنواع، ولكن لا يجوز أن نقحم الآيات القرآنية في إنكار النشوء والتطور، فإن إنكاره أخطر من قول القائلين بتكفير الفلكيين؛ لأنهم ذهبوا إلى استدارة الأرض ودورانها حول الشمس في الفضاء»^(١).

كما يقول أيضاً: «ليس يخالجننا كثير من الشك - ولا قليل - في خلو كتاب الإسلام مما يوجب القول بتحريم هذا المذهب، فقد ثبت غداً أن هذا المذهب صحيح كله أو باطل كله، أو يثبت أن بعضه صحيح وبعضه باطل، ولكن كتاب الإسلام لا يصد عن سبيل العلم في أي وجهة من الوجهات»^(٢).

ويقرر العقاد أنه ليس من مهمة كتب العقيدة أن تدلي بحكمها في المسائل الطبيعية؛ لأن ذلك منوط بخبرة الإنسان المرتبطة بزمانه وظروفه، فيقول:

(١) الأستاذ عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، ص ٢٠٠، وله أيضاً كتاب: (الله)،

ص ١٩٥.

(٢) الأستاذ عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، ص ١١٥.

«تتجدد العلوم الإنسانية مع الزمن على سنة التقدم، فلا تزال بين ناقص يتم وغامض يتضح، وموزع يتجمع وخطأ يقترب من الصواب، وتخمين يرتقي إلى مرتبة اليقين، ولا يندر في القواعد العلمية أن تتقوض بعد رسوخ، أو تتزعزع بعد ثبوت، ويستأنف الباحثون تجاربهم فيها بعد أن حسبوها من الحقائق المفروغ منها عدة قرون، فلا يطلب من كتب العقيدة أن تطابق مسائل العلم كلما ظهرت مسألة منها لجيل من الأجيال، ولا يطلب من معتقديها أن يستخرجوا من كتبهم تفصيلات تلك العلوم، كما تعرض عليهم في معامل التجربة والدراسة؛ لأن هذه التفصيلات تتوقف على محاولات الإنسان وجهوده، كما تتوقف على حاجاته وأحوال زمانه»^(١).

وإلى هذا القول ذهب الشيخ طنطاوي جوهرى إذ قال: «إن خلق آدم وحواء ليس هناك دليل قطعي على كفيته، فالقرآن أتى به مجملاً على مقتضى ما تقبله العقول وتفهمه النفوس، فأما التفصيل فليس ذلك للكتب السماوية، وإنما هذه مقدمات يؤتى بها للمقاصد، فأما التفصيل فقد قام به علماء الأمم من عجم وعرب، ومن عجب أنهم لم يهتدوا للحقائق ولم يصلوا إلى أصل الخلق»^(٢).

ولم ير العقاد أن موقف العلماء الطبيعيين المعارضين لنظرية التطور كان صحيحاً، في إلحاحهم على طلب الأنواع المتوسطة، فيقول: «أفرط النقاد جداً في التشبث بمسألة الأنواع الوسطى ولم يصطنعوا الأناة ليدركوا ما في هذه الحجة من الضعف والعنت، ويعلموا أن التشبث بها إلى هذا الحد إحراج للخصم من قبيل إحراج الخصوم المتنازعين على دعاوى المحاكم والدواوين»^(٣).

(١) السابق: ص ١٨.

(٢) انظر: طنطاوي جوهرى، تفسير الجواهر ٣/ ٥ - ٦ - ٧.

(٣) عباس: محمود العقاد: الإنسان في القرآن، ص ١١٤.

وإذا كان وجدي يرد اعتراض فقدان الصور المتوسطة؛ لاعتقاده بوجود الكثير من الأنواع المتوسطة، فإن العقاد يردّ الاعتراض ذاته؛ لعدم تصوره بقاء الأنواع المتوسطة، يقول العقاد: «كيف يخطر على بال الناقد المخلص أن الأنواع الوسطى تبقى لها ذرية، مع العلم بأن الوراثة لا تتم قبل استكمال خصائص النوع؟ كيف يفوتهم أن يلمحوا هذه الحقيقة ويرتبوا عليها ما ينبغي أن يترتب عليها من التريث والانتظار، وهم يرون اليوم أمثلة بارزة من توقف النسل بين الخيل والحمير، أو بين الذئاب والكلاب؟»^(١).

ويدافع العقاد عن أنصار النظرية ويعذرهم في عدم قدرتهم على البرهنة على وجود النوع المتوسط، فإن إثبات تناسل النوع المتوسط أمر غير ممكن، ويرى العقاد أن فناء الأنواع المتوسطة ممكن؛ إذ إن الكثير من الأحياء الباقية اليوم لم يبق منها أثر يدل على وجودها في عصور الحفائر المطمورة بين طبقات الأرض، فإذا جاز هذا في أمر الأنواع التي لا شك في بقائها، فكيف نستكثره على أصناف الأنواع التي تستكمل خصائص النسل والتوريث؟^(٢).

إن ما يورده العقاد هنا هو نفسه ما استند إليه الأستاذ إسماعيل مظهر في دفاعه ضد هذا الاعتراض حين قال: «إن الذين يؤمنون بصحة هذا الاعتراض لم يستطيعوا أن يأتوا ببرهان واحد على أن صور الأحياء المنقرضة برمتها قد يمكن حفظها سالمة في باطن الصخور»^(٣).

وحجة الأستاذ العقاد وإسماعيل مظهر من قبله غير صحيحة، لأنه مطلوب

(١) السابق: ص ١١٥.

(٢) السابق ص ١١٤ - ١١٥.

(٣) الأستاذ إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، ٢٥٥.

من الناقد ومن أصحاب النظرية أن يأتي كل منهم بدليل يثبت صحة ما ذهب إليه، حتى لا يتحول النفي والإثبات إلى مجرد ادعاء. وقد أدرك داروين نفسه خطورة هذا النقد الموجه ضد هذه النظرية إذ قال: «الحقيقة أن علم الجيولوجيا لا يحبونا بتلك السلسلة المنظومة من الصور العضوية والراجع أن يكون هذا الاعتراض أنكى ما يقوم في وجه التطور»^(١).

ويقرر العقاد بوضوح في هذه القضية فيقول: «ليس من الرأي السليم - ديناً ولا علماً - أن يرتبط رفض النشوء بعجز النشويين عن إبقاء أنواع وسطى من الحيوان غير قابلة بطبيعتها للبقاء والتوريث، وقد يحدث غداً أن يوجد الدليل الممكن على النوع المتوسط، أو توجد الوسيلة الممكنة للتلقيح بين الأنواع المتقاربة فتعود إلينا قصة دوران الأرض ودوران الشمس»^(٢).

وهنا نقول: إذا لم يكن لنا أن نرفض النظرية؛ لعدم قدرة أنصارها على إثبات الأنواع المتوسطة، فليس لهم أن يدعوا صحتها قبل ثبوت وجود هذه الأنواع، أو غيره من الأدلة اليقينية الثابتة، ويكون المآل ريثما تثبت هذه النظرية التمسك بما دلت عليه ظواهر النصوص، دون أن يكون ذلك حاجزاً لنا عن البحث والدرس.

يؤكد الأستاذ العقاد أن القول بالتطور عند ثبوته لا ينفي وجود الخالق ﷻ وقدرته عند القائلين بالتطور، بل القول بالتطور عند المؤمنين يستدعي القول بقوة أودعها الله سبحانه وتعالى في الطبيعة، يقول العقاد: «الذين يقصرون التطور على الأحياء، ويرجعون في تعليل تطورها إلى عوامل الطبيعة وما تشمله

(١) السابق: ص ٢٥٨. وانظر: الأستاذ يحيى هاشم حسن، الإسلام والاتجاهات العلمية،

ص ٤٦.

(٢) الأستاذ عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، ص ١١٤ - ١١٥.

من مؤثرات البيئة والمناخ وموارد الغذاء ووسائل الحصول عليه، ولا يضطرهم القول بهذا إلى التعرض لما وراء هذه العوامل الطبيعية بإثبات أو إنكار، فقد تكون عوامل الطبيعة في مذهبهم خاضعة لقوة عالية فوق الطبيعة تودعها ما تشاء من النظم والنواميس، ولا يتناقض القول بالنظم الطبيعية عندهم القول بما وراء الطبيعة، على حسب العقائد الدينية أو المذاهب الفلسفية»^(١).

والمتحدثون عن التطور - كما يراهم العقاد - فريقان يقفان موقفين متناقضين وتفسر هذه الأصول عند أحدهما - وهو فريق المؤمنين - أنها من صنع الخالق الحكيم، وأن القوة التي تصدر عنها آثار التطور في الكون كله منذ بدايته لا بد أن تكون عن قدرة فوق الطبيعة وفوق الكون تودعه ما تشاء من نظم ونواميس. والفريق الآخر - وهو فريق الماديين المنكرين - يكتفي من التفسير بذكر العوامل التي ينسب إليها التأثير واعتبارها طبيعة في المادة، لا تفسير لها إلا أنها وجدت هكذا ولا يمكن أن توجد على صورة أخرى غير التي وجدت عليها، وكل الفلسفة المادية - كما يقول العقاد - تتلخص في كلمة تشبه كلمة الطفل الذي تسأله عن سبب شيء فيقول هكذا بدون سبب، أو تشبه كلمة الجاهل الذي تسأله عما وقع أمامه فيقول لك: وقع وحده، ولا تفهم منه علة لوقوعه أوضح من قول المادي الفيلسوف: إن المادة تتغير لأنها متغيرة وتتقدم لأنها متقدمة، وتنتقل من البساطة إلى التركيب ومن النقيض إلى النقيض، لأن ذلك كله من طبائعها^(٢).

فهنالك ممن يقولون بالتطور مؤمنون وكافرون ملحدون، وأمر الإيمان والإلحاد لا يعود إلى القول بالتطور بحد ذاته، وإنما يرجع إلى طريقة النظر

(١) الأستاذ عباس محمود العقاد، الإنسان، ص ٦٦.

(٢) انظر: السابق: ص ٦٦ - ٦٧.

والاستدلال والخلفيات الفكرية والفلسفية، يقول العقاد: «يدور محور الخلاف بين الفريقين اللذين يتفان في قبول مذهب التطور، لكنهما لا يتفان في الحكم على دلالة من الوجهة الدينية، ولكن هذا الاختلاف لا يرجع إلى المذهب في ذاته، وإنما إلى طريقة النظر إليه وطريقة التفكير التي تعودها ذهن العالم أو الفيلسوف. فربما خرج الذهان بنتيجتين متناقضتين من فكرة واحدة، يراها أحدهما برهاناً على وجود الله ويراهما الآخر مغنية عن البحث في إثبات وجود الله، ولعل الفارق بين هذين النمطين من التفكير يتعلق بالنظر إلى النظام والمعجزة، فمن كان من القائلين بالتطور مؤمناً بالعناية الإلهية، فطريقته في التفكير أن يستدل بانتظام الخلق على وجود الخالق، وأن يرى بعد ذلك أن معجزة الخلق لا تُستغرب مع الإيمان بالقدرة الإلهية والحكمة التي تستدعيها، إذا كان هناك ما يستدعي صنع المعجزات في رأيه. ومن كان من القائلين بالتطور معطلاً للعقيدة الدينية، فطريقته في التفكير أن التوفيق متعذر بين تفسير الكائنات بالقوانين الطبيعية وبين خرق هذه القوانين لإثبات عقائد الدين»^(١).

من مجمل ما سبق يتضح لنا أن العقاد لم يكن من القائلين بمذهب التطور؛ لأنه أنه على دراية بعدم ثبوته، وفي هذا يقول العقاد: «قول مذهب النشوء باعتراض شديد بين علماء الطبيعة الذين ناقشوه بالأدلة العلمية، وطلبوا من دعائه دليلاً محسوساً على فعل الانتخاب الطبيعي في تحول الأنواع، ولا سيما نوع الإنسان، فالمعترضون عليه طلباً للأدلة الطبيعية لا يقلون عدداً عن المعترضين اللاهوتيين، وقد أيدته كبار علماء الطبيعة فكان تحمسهم له باسم حرية الرأي أشد من تحمسهم له إيماناً بالحقيقة واعترافاً بكفاية براهينه»^(٢). كما أن موقفه هذا لم يكن

(١) الأستاذ عباس محمود العقاد، الإنسان، ص ١٢٠.

(٢) السابق: ص ٨٩.

قائماً على أساس معارضته لما يقرره الإسلام، فهو لا يرى ذلك، بل يرى أن القول به لا ينافي الإيمان بالله سبحانه خالقاً، وإن تحمسه الملحوظ في دفع بعض الانتقادات من قبل علماء الدين وعلماء الطبيعة، من قبيل التحمس للأراء باسم حرية الرأي، على غرار المؤيدين له من علماء الغرب.

ثالثاً - الاتجاه الراض للنظرية:

لقد وقف فريق من العلماء أمام هذه النظرية موقف الرفض، ولم تكن أسباب الرفض واحدة فقد رفضها البعض لعدم ثبوتها من الناحية العلمية، ورفضها البعض بسبب مخالفتها للنصوص الشرعية من وجهة نظرهم. ويمثل الفريق الأول الشيخ حسين الجسر وعبد الرحمن حبنكة والشيخ محمد مهدي شمس الدين، بينما يمثل الفريق الثاني الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي. ونعرض لهذا بشيء من التفصيل:

أ - الاتجاه الراض للنظرية لعدم ثبوتها من الناحية العلمية:

١ - الشيخ حسين الجسر:

ما كان ليكتفى من الشيخ حسين الجسر في شأن قضية كانت من أهم القضايا التي أثرت في مطلع القرن المنصرم - إلا البيان الواضح، فهو وجه طرابلس الفكري وشيخ الطريقة الخلوتية، غير أن المتأمل في حقيقة قوله يجده لا يختلف كثيراً عن أولئك الذين اختاروا التوقف أمام هذه القضية من حيث المأل، فقد قرر كلا الاتجاهين الحث على بذل الجهد في البحث، وعدم الجزم بقبول النظرية أو رفضها بناءً على النظر في النصوص الدينية وحسب. ولكن الجسر قرر بوضوح رفض القول بالتطور، تمسكاً بما دلت عليه ظواهر النصوص، ولأنه غير ثابت علمياً، وسوف يتضح لنا موقفه من خلال ما يأتي:

قرر الشيخ الجسر بداية أن القول بالتطور عند ثبوته لا يتناقض مع فكرة

وجود الله الخالق لكل شيء، ثم شرع في مناقشة هذه المسألة وبيان ما يجب على المسلمين الاعتقاد به في أمر التطور في ضوء ما ورد من النصوص الصحيحة الثابتة، وقيمة هذه النظرية من الناحية العلمية، ورأى أن الواجب اعتقاده بحسب ما تدل عليه ظواهر النصوص هو: أن الله خلق الإنسان خلقاً مستقلاً لا بطريق النشوء والارتقاء، وأن الإنسان لم يشتقه الله من نوع آخر. ولا داعي للعدول عما دلت عليه ظواهر النصوص وتأويلها بنظرية التطور؛ لعدم ثباتها من الوجهة العلمية.

فقد بحث الشيخ حسين الجسر قضية خلق الكائنات الحية غير الإنسان، فذكر الجسر أن مدار اعتقاد المسلمين في قضية الخلق، أن يعلموا أن المخلوقات جميعها كائنة بعد أن لم تكن، وأن الله أنشأها من العدم، ونوعها إلى أنواعها المشاهدة الآن، وأنه لا تأثير للطبيعة بشيء من ذلك، وأنه إن كان هناك تأثير للنواميس في إيجاد بعض الكائنات، فإنما تكون من قبيل الأسباب العادية التي وضعها الله سبحانه وتعالى، وهو قادر على إحداث تلك الكائنات بدونها.

ومع الاعتقاد بالخلق الإلهي للعوالم جميعها لا يكون هناك فرق بين الاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى أوجد العوالم والمخلوقات جميعها بطريق الخلق الدفعي أو المتمهل، أو بطريق النشوء والتطور بأن أجرى جميع ذلك على نواميس وضعها في المادة يتسبب عنها ذلك الارتقاء والتنوع إلى أن بلغت تلك العوالم أنواعها التي هي عليها الآن. فالاعتقاد بأي من هذين الطريقتين ممكن في حقه سبحانه مع الاعتقاد بأن ذلك كائن بخلقه سبحانه ومستند إلى قدرته، وكلا الأمرين يدل دلالة قاطعة على كمال قدرته وعلمه؛ لأن الذي يوجد شيئاً بسيطاً ثم يقبله إلى أنواع لا تعد ولا تحصى، أو الذي يوجد شيئاً بسيطاً قابلاً بمقتضى نواميس أقامها فيه، أن يؤول بانقلابه إلى أنواع في غاية

الإتقان تفوق الحصر لا يشك في علمه وقدرته^(١).

وهو بهذا يخالف بعض العلماء في قولهم: إن القول بالتطور ينافي كمال العلم والقدرة لله سبحانه وتعالى؛ إذ من أوضح الأدلة على وجود صانع قديم متصف بصفات الكمال ظهور صنعته كاملة متقنة، فلو ظهرت على وجه من الوجوه ثم ترقى إلى أن وصلت إلى ما هي عليه؛ لدل ذلك على انتفاء كمال العلم والقدرة لله سبحانه وتعالى^(٢).

وقد أجرى الشيخ دراسة تحليلية للنصوص الواردة بشأن هذا الموضوع، وقسم النصوص التي عليها مدار الاعتقاد إلى مجموعتين: مجموعة من الممكن أن يجري تفسيرها على مذهب النشوء والارتقاء أو على مذهب الخلق، وتضم هذه المجموعة قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وقوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ [النور: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ [البقرة: ١٦٤].

ومجموعة لا يمكن تفسيرها إلا على مذهب الخلق كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يس: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرِ جَعَلْنَا فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: ٣].

وبناء على ذلك يقرر الشيخ أن الواجب على المسلمين اعتقاده في هذا

(١) انظر: الشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية، ص ٢٣٧ - ٢٣٨. نديم الجسر، قصة الإيمان: ٢٠٠.

(٢) انظر: الشيخ محمد جمال الدين القاسمي، دلائل التوحيد: ٥٥.

الموضوع، ما دلت عليه ظواهر النصوص المتواترة والمشهورة ما لم يعارض
 بدليل عقلي قطعي يُلجئ إلى تأويلها، وهو هنا الاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى
 خلق كل نوع من عوالم الأرض خلقاً مستقلاً، ولم يخلقها بطريق النشوء وإن
 كان قادراً على كلا الصورتين؛ لأن خلاف ظاهر النصوص لم يقم عليه دليل
 قاطع يضطرهم إلى تأويلها؛ بل كل ذلك من قبيل الفروض التي لا تخرج عن
 دائرة الاحتمال، وعلى فرض أن أدلة الماديين بلغت مرتبة اليقين، يمكن لنا
 عندها تأويل النصوص وصرفها عن ظاهرها وتطبيقها على ما قامت عليه الأدلة
 القاطعة من النشوء، مع الاعتقاد بأن النواميس في ذلك من الأسباب العادية التي
 يمكن لله سبحانه أن يفعل بدونها^(١).

أما عن خلق الإنسان، فإن ظواهر النصوص الواردة بشأن خلق آدم (عليه
 السلام) تدل كما يذكر الشيخ أن الإنسان خلق خلقاً مستقلاً لا بطريق النشوء
 والارتقاء ولم يشتقه الله من نوع آخر، كما تؤكد ذلك أخبار الآحاد أيضاً. وهذا
 ما يجب اعتقاده، فإذا قام الدليل العقلي القاطع على أن خلق الإنسان كان بطريق
 النشوء، يمكن أن نلجأ عندئذ إلى تأويل ظواهر هذه النصوص، غير أن ما قام
 من أدلة حول النشوء لا يغادر دائرة الفروض الظنية.

ويقرر الشيخ أن القول بالتطور إن ثبت عند المؤمنين «فإنهم يقولون: إنه
 بخلق الله تعالى، لما قام عندهم من الدليل أنه لا خالق ولا مؤثر سواه، وأن
 النواميس التي ترافقه ما هي إلا أسباب عادية لا تأثير لها البتة»^(٢). وأنه لا يقدر
 في الإيمان أن نعتقد بأن الله أوجد المادة البسيطة، ثم رقاها وطورها وفق

(١) انظر: الشيخ حسين الجسر، الرسالة الحميدية، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٢) الشيخ حسين الجسر، الرسالة الحميدية، ص ٢٤٣.

نواميس وضعها فيها حتى نشأت منها الحياة في الخلية الأولى، إذا ثبت ذلك علمياً. فمن الممكن أن تكون الحياة ظاهرة من ظواهر المادة حدثت من الحركة ومن توازن نسبي بين مقادير مخصوصة من العناصر، ولكن كل ذلك حصل بخلق الله لا بالمصادفة العمياء^(١).

أما القول بأن الخلية الأولى نشأت من الجماد بطريق التولد الذاتي، عند حصول توازن نسبي بين مقادير مخصوصة من العناصر المادية، بمحض المصادفة لا بقدرة الله تعالى، فذلك ما يعد منافياً للإيمان بالله سبحانه وتعالى، فالله هو خالق مادة الكون الأصلية من العدم، وهو خالق عناصرها المختلفة، وهو واهب العناصر طبائعها وهو العليم بسر التوازن النسبي الذي يمكن أن تنشأ به الحياة، وهو الذي كون ذلك التناسب، وسبب عنه الحياة، كعاداته (سبحانه) في إنتاج المسببات عن الأسباب^(٢).

ويبين الشيخ الجسر أن أدلة الماديين في جملتها على النشوء والارتقاء ظنية لا تضطرننا إلى تأويل ما دلت عليه ظواهر النصوص المتواترة والمشهورة الثابتة لدينا نحن المسلمين، فيقول: «وما يقوله بعض الفلاسفة في حق الإنسان وبقية الحيوانات من أنها تولدت من عناصر الأرض ثم اشتق بعضها من بعض، فهو قول مبني على الظنون لا مستند له في باب اليقين، فلا داعي لنا إلى تأويل النص الوارد في خلق آدم من تراب»^(٣).

ويبين الشيخ أنه يمكن القول بالخلق واستقلال الأنواع مع تقرير النواميس التي اعتمدها القائلون بالنشوء والارتقاء، فجلاً اعتماد الماديين في قولهم بالنشوء

(١) انظر: الشيخ نديم الجسر: قصة الإيمان: ٢١٧.

(٢) انظر: السابق: ٢١٦.

(٣) الشيخ حسين الجسر: الحصون الحميدية ٢١٠.

والارتقاء على وجود الأعضاء الأثرية لدى بعض الحيوانات ولم يعلموا لها فائدة، فاعتمد الماديون على ظنهم هذا وقالوا: لا بد أن هذه الأعضاء الأثرية عائدة إلى نوع قديم وقد كانت ذات فائدة له، ثم طرأ على هذا النوع تغيرات فلم يعد بحاجة إليها، ولكن ما أدرانا أن هذه الأعضاء التي يسميها الماديون الأعضاء الأثرية لا فائدة منها؟ أقصى ما يمكن قوله: إننا لا نعرف لها فائدة.

وأما دلالة الحفريات الجيولوجية على أن الأسبق في طبقات الأرض هو أدنى النباتات وأدنى الحيوانات، ثم بعده الأرقى فالأرقى، فما المانع من كون الله سبحانه وتعالى خلق الأنواع الدنيا خلقاً مستقلاً، ثم خلق الأنواع الأرقى أيضاً مستقلة وليست ناشئة عنها، ثم أباد الأولى لأسباب كونية وتنازع البقاء مع الثانية حتى بلغ الحال إلى هذه الأنواع الموجودة الآن، حيث بقي الأحسن والأنسب ومع ذلك أجرى الله سنته في إرث الفروع لصفات الأصول في بعض الصفات، ومباينة الفروع للأصول في صفات أخرى ولكن لدرجة محدودة بحيث لا تحوّل النوع إلى نوع آخر؟ فإذا كانت جميع أدلة الماديين لا تمنع من كون الأنواع وجدت بالخلق والاستقلال، فهل لدى الماديين دليل يدل على امتناعه؟! كلا ليس لديهم أي دليل على ذلك^(١).

ويرى الجسر أنه لما ثبتت ظنية ما يعتمد عليه القائلون بالتطور من الناحية العلمية، مع ما لدينا من نصوص ظنية الدلالة وإن كانت قطعية الثبوت، فلا داع لترجيح أدلتهم على أدلتنا، ويوضح رأيه هذا بقوله: «إن النصوص الظاهرة المعنى وإن كانت ظنية الدلالة على المعنى الظاهر منها في حد ذاتها؛ إذ يحتمل أن يراد منها المعنى البعيد غير الظاهر، ولكن الأصل في التخاطب إرادة المعنى

(١) انظر: الشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية: ٢٥٠ و٢٥٥.

الظاهر دون خلافه إلا لداع يدعو إليه . فإرادة المعنى البعيد من غير داع يكون خللاً في الإفادة والاستفادة وخروجاً عن الأصل، وفي ذلك ما فيه من المفسد ما لا يخفى، فلذلك أجمع أتباع محمد ﷺ على اعتماد المعنى الظاهر، وعدم الالتفات إلى المعنى غير المتبادر إلا لداع يدعو إليه، وهو معارضة الدليل العقلي القاطع»^(١).

وإلى هذه الفكرة مال أمير البيان شكيب أرسلان، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «إنه لا داروين ولا لامارك ولا بخنر ولا خصومهم ولا السيد جمال الدين، يقدر أن يقول قولاً في معضلة كهذه ويسلم من الاعتراض من جهة من الجهات، وإنما هي نظريات يترجح بعضها في نظر العلماء، ولا يكاد يجزم به حتى يقوم في وجهه ما يمنعه»^(٢). إذن فالواجب والحالة هذه أن نتمسك بما دلت عليه ظواهر النصوص؛ لعدم وجود دليل يقيني صارف عما دلت عليه ظواهر النصوص.

٢ - الشيخ محمد مهدي شمس الدين:

يذهب الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى أن «المعتقد الأساسي الذي هو من ضروريات الدين هو أن الإنسان وكل شيء في الكون مخلوق لله سبحانه تعالى، أما تفاصيل كيفية الخلق وابتدائها فليس من أصول الدين التي فيها نص صريح قاطع غير قابل للتأويل . وكيفية الخلق وابتدائها ليس من أصول الدين التي يتحتم الاعتقاد بتفاصيلها ومميزاتها، بل يتقبلها المسلم كما جاءت به ظواهر الكتاب والسنة الصحيحة، وما لا يتنافى مع المسلمات العلمية اليقينية»^(٣).

(١) الشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية: ٢٤٥.

(٢) انظر: تعليق شكيب أرسلان على تاريخ ابن خلدون، ملحق الجزء الأول، ص ٤٣.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، مطارحات في الفكر العلماني والفكر الديني، ص ٩١.

ويرى شمس الدين أن القرآن الكريم لم يتعرض بصراحة ووضوح لبيان أن السلالة البشرية الموجودة الآن هي السلالة الوحيدة التي ظهرت على الأرض، أو أن ثمة سلالات بشرية أخرى ظهرت على هذه الأرض، عاشت ثم انقرضت، ثم تكرر ظهور سلالات بشرية وانقراضها، ونسلنا البشري الحاضر هو آخر هذه السلالات، بل إن التحليل الدقيق لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] من الممكن أن يدل على سبق وجود سلالة بشرية أخرى، وعاشت ثم انقرضت. وإن الباحث يجد العديد من الآثار تدل صراحة على أن السلالة البشرية الموجودة الآن ليست هي الوحيدة التي وجدت على هذه الأرض من النوع الإنساني، وإنما سبقتها سلالات كثيرة ثم انقرضت قبل وجودها^(١).

والذي يرمي إليه شمس الدين هو بيان أن ورود احتمال في تفسير الآية أو في دلالتها وإن كان مرجوحاً، يخرج الموضوع عن كونه عقيدة ينبغي الإيمان به على نحو معين.

كما أن ظواهر القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة التي تدل بظاهرها على أن السلالة البشرية تنتهي إلى آدم وزوجه، يمكن أن تكون عرضة لاحتمالات هي:

أ - أن آدم رمز للنوع الإنساني كله.

ب - أن آدم عدد من أفراد النوع الإنساني نظراً لتعدد ألوان البشر ورسومهم.

ج - أن آدم فرد إنساني، وهذا ينطوي على احتمال كونه تطور من نوع حيواني آخر، أو أنه تولد من زوج إنساني أحط منه عقلياً، وهذا بدوره تطور عن

(١) انظر: محمد مهدي شمس الدين، المطارحات، ص ٩٢.

زوج أخط منه . . . وهكذا حتى تنتهي هذه السلسلة إلى أبسط أنواع الحياة . وهذا هو الفرض المقبول إجمالاً لدى أنصار الداروينية .

د - أن آدم وزوجه هما الأبوان الأولان لهذه السلالة البشرية، وهما لم يتكونا بالتناسل وإنما خلقا من هذه الأرض .

وإن المتأمل في كتاب الله يجد أن ظواهر القرآن والسنة تدل على الفرض الرابع، وتدفع الاحتمالات الأخرى، فالواجب على المسلم اعتقاده بناءً على هذا . أما الفرض الثالث فهو الفرض الوحيد لدى القائلين بالتطور^(١)، ولكن لدى التمثيحيين نجد أنه لا يقوم على أي أساس علمي، فهو قائم على مقدمات احتمالية ظنية، فلا يصح أن نتخذها سنداً في تأويل النصوص الدينية .

ولعل أهم انتقاد رأى شمس الدين أنه يطعن في نظرية التطور، هو التمسك بالقول بالطفرة التي لا يملك أنصار النظرية تعليلاً لحدوثها سوى القول بالصدفة، وهذا تعليل غير مقنع، إن الطفرة ظاهرة طبيعية لا بد لها من أسباب، فما هي أسبابها؟ فإذا كنا لا ندري لها سبباً، فإن تعليلنا للتغير النوعي الذي يحدث بأنه طفرة حدثت صدفة، لا يعني أكثر من أننا نجهل سبب التغير النوعي، وهكذا تختفي سمة العلمية من النظرية لتعود بالألفاظ التي تخفي عجزها عن البيان العلمي المقنع^(٢) .

وبين الشيخ شمس الدين أن الداروينيين بقولهم بالطفرة وقعوا فيما أرادوا الهروب منه، فهم القائلون بأن كل ظاهرة طبيعية لا بد لها من سبب طبيعي، ولكنهم لم يستطيعوا أن يعللوا ذلك بأي تعليل علمي يتناسب مع مدعاهم .

(١) السابق: ص ٩٣ - ٩٤ .

(٢) انظر: محمد مهدي شمس الدين، المطارحات، ص ٩٤ - ٩٥ .

٣ - الشيخ عبد الرحمن حبنكة :

الشيخ عبد الرحمن حبنكة ممن رفضوا القول بالتطور أيضاً؛ لعدم صحته من الناحية العلمية، ولعدم تصريح النصوص الشرعية به. فقد بين الشيخ الموضوعات التي يتناولها مذهب التطور وبين الموقف الشرعي منها، كما بين ما يعارض النصوص الدينية منها وما لا يعارضها. ومذهب التطور يتناول ثلاثة موضوعات :

الموضوع الأول: تطور المادة من السديم الغازي، إلى أن تكونت النجوم والكواكب.

ويرى الشيخ أن الموقف الإسلامي من هذا الموضوع يتلخص في نقطتين اثنتين :

الأولى: أن هذه القضية تترك للبحث العلمي، إذ ليس لدينا من المفاهيم الإسلامية ما يتعارض معها، بل ربما نجد ما يلتقي معها، مثل كون السماء في أول أمرها كانت دخاناً، ومثل تكامل خلق السماوات والأرض في ستة أيام... ، على أن الأمر لا يعدو كونه افتراضاً علمياً لا يرقى إلى درجة النظرية العلمية.

الثانية: وجوب الاعتقاد بأن هذا التطور في حال حدوثه معتمد على خطة رسمها الخالق ﷻ، فهو سنة من سننه، ويتم الأمر بخلقه سبحانه، أما إن كان التطور المدعى مراداً منه التطور الذاتي الذي لا يخضع لخطة الله سبحانه وتعالى وسنته، فهو أمر مرفوض حتماً.

الموضوع الثاني: كيف تطورت المادة حتى ظهرت منها كائنات حية؟

وهذا قائم على الزعم المادي الذي يذهب أصحابه إلى أن الحياة من ظواهر التطور في المادة، فالحياة وما يتبعها من صفات الإحساس والإدراك والفكر والنمو، كلها من ثمرات تطور المادة متى تركبت على نحو ما. ولم يقدم الماديون

دليلاً علمياً أو عقلياً لإثبات هذا الادعاء؛ لأنهم لا يملكون شيئاً من ذلك، وقد سجل العلم فشل علماء الأحياء بعد تجارب كثيرة في تخليق أدنى خلية حية وأقلها تركيباً وتعقيداً، دون أن يأتي هذا التخليق من حياة سابقة لها، فالقرار العلمي هو أن الحياة لا تتولد إلا من حياة. ومع ذلك فقد ظل الماديون يرغبون في اعتقاد أن الحياة ظهرت نتيجة تطور المادة تطوراً ذاتياً؛ لأنه لا بديل بعد رفض هذا الاحتمال إلا الإيمان بقوة غير مادية، إليها مآل الخلق، وهذا ما يفرون منه.

أما من الوجهة الدينية فإن النصوص وإن لم تذكر لنا تفاصيل الخلق - فإنها تكشف لنا أن الحياة سر من أسرار الخالق ونفخة ربانية روحية في المادة، فالحياة ليست نتاج المادة وإنما المادة وعاء لها، فبعد أن خلق الله آدم من طين نفخ فيه من روحه، فكان إنساناً حياً بقدرته بعد أن كان مادة ميتة، وبعد أن يعلق الجنين في رحم أمه يجمع خلقه في بطنها أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يُرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح وتدب فيه الحياة.

الموضوع الثالث: وهو كيف وجدت أنواع الأحياء؟ وكيف ترقى بعضها

من بعض في سلسلة متدرجة صاعدة، حتى بلغت قمة التطور عند الإنسان؟

إن الاستنتاجات التي بنى داروين على أساسها مذهبه، قائمة على جملة من المشاهدات والحقائق الوصفية غير الملزمة، وهو استنتاج احتمالي نظري، وليس أمراً علمياً مؤكداً بشواهد الواقع.

على أن التطور لو ثبت علمياً بشواهد الواقع في الطبيعة، فإنه لا يفيد أن التطور حدث ذاتياً؛ بل النظرة الإيمانية القائمة على ملاحظة الحكمة في الخلق تقدم البرهان على أن خطة الخالق قد رتبت عمليات الخلق وفق سنة التطور، كما رتبت عملية خلق الإنسان وفق أطواره حتى يكون نطفة، فجنيناً، فطفلاً، فيافعاً، فبالغاً أشده، فما وراء ذلك من أطوار. ومهما يكن من أمر فإن الاحتمالين متكافئان بشرط

ربط كل منهما بأنه مظهر لاختيار مدبر حكيم، أما التطور الذاتي إلى الأكمل دون تدبير حكيم عليم قدير خالق، فهو أمر مستحيل عقلاً.

ويقرر الأستاذ حبنكة أن النصوص الدينية في الإسلام لا ترفض فكرة التطور ما دام الأمر راجعاً إلى حكمة الله وتقديره، أما بالنسبة للإنسان الذي جاء في القرآن والسنة وصف صريح حول الطريقة التي تم بها خلقه، فهي طريقة ظاهرها ينافي أن يكون الإنسان متطوراً من سلسلة الحيوانات التي هي دونه في الدرجة^(١).

وهكذا ينتهي الشيخ عبد الرحمن حبنكة إلى ما انتهى إليه الشيخ الجسر من عدم العدول عن ظواهر النصوص؛ لعدم ثبوت النظرية من الناحية العلمية.

ب - الاتجاه الرفض للنظرية لمخالفتها للنصوص الشرعية:

يتمثل هذا الاتجاه في رأي الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ونوضح

رأيه فيما يلي:

حدد الدكتور البوطي منهجاً للتعامل مع القضايا المتصلة بالعلم الطبيعي، يتلخص هذه المنهج في أن الأصل في الدعاوى المتعلقة بطبائع الأشياء المادية وجوهرها، أنها لا تنهض بغير البراهين العلمية التجريبية، أما إذا كانت الدعوى متصلة بأمر غيبي غير خاضع لشيء من الحواس الظاهرة، فإنه لا سبيل إلى المعرفة اليقينية فيه إلا عن طريق الخبر المتواتر، وهي بذلك تدخل ضمن المدركات اليقينية^(٢). وقضية التطور قضية علمية غيبية، ويؤيد ذلك ما ذكره أحد علماء الطبيعة بقوله: «إننا نستطيع أن نتظن في أمر الحياة ما وسعنا الظن، ولكن الباحث في هذا الأمر أحسبه لن يجد إلا آراء قليلة تقدم بها أصحابها في هذا

(١) انظر: عبد الرحمن حبنكة، كواشف زيوف: ٣٢٢ - ٣٣٠.

(٢) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقنيات الكونية، ص ٣٤ - ٣٧.

الموضوع، ولا يمكن إلا بشيء من الكرم أن نسميها حتى فروضاً نافعة»^(١).
 وبناءً على ذلك فإن سبيل اليقين في معرفة قضية الخلق وما يتصل بها - كما يرى الدكتور البوطي - محصور في اعتماد الخبر الصادق المتواتر فقط؛ لأن هذه القضية ليست من المسائل المتعلقة بالمحسوسات والمشاهدات، فلا سبيل في أن نبحث لها عن دليل من التجربة المحسوسة؛ إذ البحث ليس متعلقاً بالإنسان الحالي حتى يكون الموضوع خاضعاً للتجربة والمشاهدة، وإنما هو متعلق باكتشاف ناحية تاريخية فيه.

والإنسان - كما يدل الخبر المتواتر - مخلوق من حيث الجنس من تراب، ومتكاثر من حيث المصدر من الإنسان الأول آدم (عليه السلام)، ويورد البوطي جملة من الآيات الكريمة في أمر الخلق ويرى أن دلالتها دلالة قطعية، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ [طه: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرحمن: ١٤]. كما دلت آيات كريمة أخرى على كونه متكاثراً من حيث الأصل من آدم (عليه السلام)، وأنه الإنسان الأول على هذه الأرض^(٢).

كما يرى البوطي أن الإنسان منذ النشأة الأولى خلق في أتم مظهر وأحسن تقويم، وهذه القضية أيضاً مما لا يخضع لبراهين التجربة والمشاهدة المحسوسة؛ لكونه حدث تاريخي لا سبيل إلى معرفة شيء بشأنه بأكثر مما ورد في الخبر القطعي الذي جاء فيه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، و«أل» الداخلة

(١) جيمس كونانت: مواقف حاسمة في تاريخ العلوم ص ٤٠٩.

(٢) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

على الإنسان تفيد الاستغراق، فهي عامة للأفراد كلهم. ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّنَكَ فَعَدَلَكَ﴾ [الانفطار: ٦ - ٧]، أي: جعلك الله سبحانه وتعالى سوياً مستقيماً معتدل القامة منتصباً، في أحسن الهيئات والأشكال.

ويرى البوطي - بناءً على ذلك - أن الذي يجب اعتقاده اعتقاداً جازماً، أن الإنسان لم ينتقل خلال تاريخه الطويل كله في أي طور نوعي، كأن يقال: إنه ترقى من فصيلة إلى أخرى، أو تدرج من مظهر نوعي في الهيئة والشكل إلى مظهر آخر^(١). وهذه الحقيقة القطعية التي دلت عليها النصوص التي لا تحتمل لبساً ولا تأويلاً، والتي يجب على المسلم الاعتقاد بها - تتناقض تناقضاً تاماً مع ما يسمى بنظرية النشوء والارتقاء التي تتبنى فرضية تاريخية أخرى عن الإنسان، وكونه تسلسل ضمن حلقات من التطور النوعي، وتدرج فيها من البسيط إلى المعقد في الشكل والفكر، وما تقرره هذه النظرية لا يعدو أن يكون فرضاً باعتراف داروين وغيره من العلماء الذين أيدوا النظرية والذين عارضوها.

ويتساءل البوطي عن موقف المسلم من هذا التناقض والخلاف، فيقول: «إن موقف المسلم حيال هذه القضية ينبغي أن يكون كموقف أي عاقل عند تناقض حقيقة علمية مع مسألة نظرية؛ إذ لا ريب أن الحقيقة العلمية هي التي ينبغي أن يكتب لها البقاء»^(٢).

وبعد أن قرر البوطي أن الحقائق الإسلامية التي غدت مسلمات لا مجال للريب فيها قد شطبت هذه النظرية؛ بما ذكرته من حقائق متصلة بموضوع الخلق

(١) انظر: السابق: ص ٢٥١ - ٢٥٢.

(٢) انظر: السابق، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

قال: «ولكننا لن نعتمد على هذه المسلمات لتريح أنفسنا بها عن النظر والبحث، كما لن نعتمد على هذه النظرية وأمثالها لنلقي عندها عصا التسيار بوهم أنها حقيقة، ولنريح أنفسنا بعد ذلك عن استمرار البحث لمعرفة الحق [ثم يقول:] فلنضع يقيننا الإسلامي جانباً، ولنخلق حول مائدة هذه النظرية، نظرية تطور الإنسان من كائنات حيوانية أدنى، نتأملها بمقاييس العلم والمنطق دون أدنى ازدراء لها أو انبهار بها، فإلى أي النتائج أوصلنا البحث العلمي الحر وقفنا عنده وآمانا به»^(١).

ويسرد البوطي جملة من الانتقادات العلمية التي وجهت لنظريات التطور عامة، ويبين عدم تماسك أيأ منها أمام النقد العلمي، كما يبين أن ذلك الضعف والوهن الذي يعترى هذه النظرية لم يكن خافياً على دعائها وقد ذكروا ذلك في كتاباتهم، ولكن الذي دفعهم إلى التمسك بهذه النظريات - رغم كل ما فيها من ثغرات - أنهم انطلقوا في دراستهم لظاهرة الحياة وقضية الخلق من يقين سابق لم يضعوه أبداً موضع شك أو ريب، ذلك اليقين هو أن الطبيعة هي التي نسجت هذا الوجود كله، وكان من جراء ذلك أنهم وضعوا أنفسهم عند بحثهم عن تفسير علمي لنشأة الكائنات أمام فروض محتملة، استبعدوا منها مقدماً أن يكون أمر الخلق راجعاً إلى إله مبدع، وهو ما أرادوا الفرار منه من بداية بحثهم. ويخلص البوطي من كل هذا إلى النتيجة التي ابتدأ بها وهي: أن هذه القضية قضية غيبية، والاحتكام فيها يكون للنصوص الدينية التي جاءت معلنة خلق الإنسان لا على سبيل التطور.

وفي نهاية هذا الفصل يمكننا القول: إن الاعتقاد بقضية السببية على نحو معين داخل الدائرة الإسلامية لا يفترض اعتقاداً معيناً في قضية الخلق - كما قد

(١) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

يتبادر إلى الذهن - فقد يقول مفكر ما بالعلاقة العادية بين الظواهر الطبيعية ومع ذلك يقول بالتطور الطبيعي للأحياء، مع الاعتقاد بأن هذا التطور معتمد على خطة رسمها الخالق ﷻ، وأنه سنة من سننه ويتم بخلقه سبحانه وتعالى، أما إن كان التطور المدعى لا يخضع لخطة الله سبحانه وتعالى وسنته، فهو مرفوض بدهة.





الفصل الرابع

الإنسان بين الإرادة الحرة والأسباب

* تمهيد:

الجبر والاختيار - أو القضاء والقدر - من القضايا ذات الصلة الوثيقة بقضية السببية، فهي تعبر عن قضية عقدية وفلسفية مهمة جداً دقيقة و، اختلفت حولها الآراء منذ القدم، وتأتي أهمية هذه المسألة من أنها تتصدى لبحث سؤال يخالج النفوس كافة مهما اختلف انتماؤها الديني وتباين مستواها الثقافي والفكري، ذلك السؤال هو: هل الإنسان مجرد آلة من نوع خاص تنفذ حتمية مرسومة ليس لها أن تحيد عنها، وأنها معلولة بعلة فإذا حصلت تلك العلة حصلت معلولاتها لا محالة؟ أم أن الإنسان كائن حر يمكنه أن يمارس أفعاله ابتداءً؟

ولمّا كان المهتمون بالإصلاح والتغيير من علماء هذه الأمة يعلمون ما للإجابة عن هذا التساؤل من أهمية، وما للقناعة المترتبة على تلك الإجابة من أثر على سلوك الإنسان الذي يتوجهون إليه بمشاريعهم الإصلاحية، فقد حظيت هذه القضية بنصيب كبير من جهودهم.

ومن الجدير بالذكر أن شقة الخلاف بين علماء الفترة الزمانية محل البحث لم تكن كبيرة، وقد وجدت أن الآراء التي أدلوا بها في هذه القضية يتمم بعضها بعضاً، ورأيت من المناسب أن أضم الآراء إلى بعضها وأتناولها على شكل مباحث متتالية وأشير إلى الخلاف إن وجد. وسوف يكون سير الدراسة في هذا

الفصل على النحو التالي:

المبحث الأول: حقيقة القضاء والقدر.

المبحث الثاني: القدر اللاتخييري (النظام الكوني السببي).

المبحث الثالث: الفعل الإنساني بين القضاء الكوني والحرية الإنسانية.

* * *

المبحث الأول

حقيقة القضاء والقدر

أولاً - تعريف القضاء والقدر:

ورد لفظ القضاء في اللغة بمعان متعددة منها: الصنع والحكم والحنم والبيان^(١).

وقد وردت كلمة القضاء في القرآن الكريم بهذه المعاني إضافة إلى معان أخرى، فجاءت بمعنى الصنع أو الخلق، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]. أي: خلقهن. وجاءت بمعنى الأمر، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، أي: أمر وحكم. كما جاءت بمعنى الإعلام أيضاً، وذلك في قوله جلّ وعلا: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [الإسراء: ٤]، أي: أعلمنا. وجاءت بمعنى الإرادة، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [غافر: ٦٨]، أي: إذا أراد^(٢).

(١) انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص ١٧٠٧.

(٢) انظر: فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب: ٤ / ٢٨. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: =

أما القدر فقد ورد في اللغة بمعنى: القضاء والحكم ومبلغ الشيء^(١). وقد ورد في القرآن الكريم بهذه المعاني أيضاً فقد جاء في سورة الأحزاب قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]، أي: قضاء مقضياً وحكماً مبتوتاً^(٢).

كما جاء في سورة القمر قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، أي: إن الله خلق كل شيء مقدراً مرتباً على مقتضى الحكمة، أو مقدراً مكتوباً في اللوح المحفوظ قبل وقوعه^(٣). وجاء في سورة فصلت قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ [فصلت: ١٠]، أي: أن الله سبحانه وتعالى حكم بأن سيوجد لأهل الأرض أنواع مختلفة من الرزق، على مقدار معين تقتضيه الحكمة^(٤).

وإن الممعن في المعاني اللغوية للقضاء والقدر يجد هناك تقارباً لعله يصل إلى حد الترادف، ولعل المقصود بالقضاء والقدر النظام المحكم الذي وضعه الله سبحانه لهذا الوجود، والقوانين العامة والسنن التي ربط الله بها الأسباب مسبباتها^(٥).

أما اصطلاحاً: فقد عرف الشيخ محمد عبده القضاء بأنه: علم الله السابق

= ٩٤ / ٢ . وسيد سابق العقائد الإسلامية، مطبوعات المؤتمر الإسلامي بدار الكتاب العربي الطبعة الأولى ١٩٦٤ ص ٩٣ - ٩٤ . وانظر هذه المعاني في كتاب التمهيد للباقلاني، ص ٣٦٧.

(١) انظر: الفيروز آبادي: ص ٥٩١، وأبو بكر الرازي: مختار الصحاح ص ٢٢٦.

(٢) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل، تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكر بيروت ١٩٩٦ / ٤ / ٣٧٧.

(٣) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل، ٥ / ٢٧٠.

(٤) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم ٨ / ٤.

(٥) انظر: جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل ٥ / ٣١٦ - ٣١٧ . وسيد سابق، العقائد الإسلامية، ص ٩٥.

بحصول الأشياء على أحوالها في أوضاعها، أما القدر فهو: إيجاده سبحانه وتعالى لهذه الأشياء عند وجود أسبابها^(١). غير أنه قد يعترض على هذا التعريف بأن الله سبحانه وتعالى غير مقيد بنظام السببية، فله سبحانه أن يظهر الأشياء في أي وقت وعلى أية صفة، ومراعاة لهذه الناحية عرّف بعض العلماء القدر بأنه: ظهور الأشياء التي علمها الله طبقاً لعلمه الأزلي المتعلق بها. وقد عكس بعضهم الأمر فجعل تعريف القضاء للقدر والعكس^(٢). ويمكن القول: إن القضاء هو سجلّ الممكنات، أما القدر فهو تحققها بالفعل في العالم الخارجي^(٣).

وكما يرى بعض الدارسين القضاء بأنه الأمر الإلهي الكوني النافذ، وهو الذي عبر عنه القرآن الكريم بكلمة «كن» الإلهية للشيء فيكون، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، وهذا الأمر يقتضي حدوث الشيء أو الفعل بماهيته وخاصيته وكيفيته وكمه، في الزمان والمكان، حسب إرادة الله سبحانه وتعالى. فالقضاء مختص بالأمر الكوني النافذ اللاتخييري، أما القدر فمختص بالأمر الكوني النافذ التخييري أو التكليفي، فالأمر اللاتخييري لا يتعلق بإرادة العباد بحال، بينما الثاني فيتعلق بها من حيث إقبال العبد على

(١) محمد عبده الأعمال الكاملة جمع الدكتور محمد عمارة ص ٤٦١.

(٢) انظر: الشيخ حسين الجسر: الحصون الحميدية ص ١٤٦. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: الإنسان مسير أم مخير دار الفكر دمشق: الطبعة الثانية ٢٠٠١م، ص ٣٧، وله أيضاً كبرى اليقينيات الكونية ص ١٦٠. ود. فاروق الدسوقي: القضاء والقدر ١/ ٣٢٨. وانظر هذا المعنى عند المتقدمين من الأشاعرة، مثلاً: البغدادي: أصول الدين: ١٨٤.

(٣) انظر: الدكتور إمام عبد الفتاح إمام: أفكار ومواقف، مكتبة مدبولي الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

اكتساب الفعل أو تركه^(١).

غير أننا لو تأملنا هذا التفريق جيداً لوجدنا أنه لا يقوم على أساس قوي، وهو أقرب إلى كونه رؤية خاصة، فلا وجه للتفريق بين القضاء والقدر من هذه الناحية.

ومن الجدير بالذكر أن القرآن الكريم لم يستخدم كلمة «حرية» ومشتقاتها تعبيراً عن الجانب الإرادي للإنسان، وإنما استخدم مصطلحين أصيلين، هما: الإرادة والمشية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْمَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصَلُّنَهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا ﴿١٨﴾ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ﴿الإسراء: ١٩﴾، وقوله تعالى أيضاً: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَّقَ أَنْ يَفْزَعَهُ رَبُّكَ أَيُّ تُنَاجًى﴾ [المدثر: ٣٧]. فهذان المصطلحان يعبران عن النية والتوجه والقصد^(٢).

أما مصطلح الكسب فيأتي ليعبر عن نتيجة الاختيار الذي توجهت إليه الإرادة والمشية، وتحقق بالفعل، ويبدو ذلك من خلال ما تفيدته آيات كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، وقوله تعالى: ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨١]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَةٌ﴾ [المدثر: ٢٨].

وعلى أية حال فقد كانت هذه القضية مثار خلاف كبير بين الفرق، وقد فهمت كل فرقة من آيات القرآن ما يوافق مذهبها.

(١) انظر: د فاروق الدسوقي: القضاء والقدر ١/ ٣٢٣.

(٢) انظر تفسير القرطبي ٩/ ١٤. وتفسير أبي السعود: ٩/ ٦١.

ثانياً - طبيعة المسألة :

إن المتأمل في كتب السنن يجد أن مسألة القضاء والقدر كانت موضع تساؤل من بعض الصحابة، فقد ورد أن رسول ﷺ خرج على بعض أصحابه وهم يختصمون في القدر، فكان كأنما يفتأ في وجهه حب الرمان من الغضب، فقال: «بهذا أمرتم؟ أو لهذا خلقتم؟ تضربون القرآن بعضه ببعض، بهذا هلكت الأمم قبلكم»^(١).

غير أنه ورد العديد من الآثار عن سيدنا علي ؓ وغيره من الصحابة (رضوان الله عليهم أجمعين) أنهم كانوا يلحّون في تعليم الناس إثبات القدر^(٢). وتفيد الآثار الواردة عن الصحابة في جملتها، أن الصحابة لمسوا حاجة في بيان هذا الجانب، فشرعوا يعلمون الناس إثبات القدر، وما كان لهم أن يخوضوا في القدر لولا ذلك، وهم أكثر الناس علماً بالنهي عن الخوض في هذا الأمر، وأشد الناس حرصاً على اتباع سنة النبي ﷺ، وهذا يدل على أن مشكلة القضاء والقدر برزت في زمن مبكر من تاريخ الإسلام، وقد تطورت هذه الدعوة وأصبح لها دعاة بارزون، من أمثال معبد الجهني^(٣) وغيلان الدمشقي^(٤). وقد قيل: إن معبداً

(١) انظر: سنن الترمذي: كتاب ما جاء عن رسول الله في القدر، باب في التشديد في الخوض في القدر رقم ٢٠٥٩.

(٢) انظر العديد من هذه الآثار في ذلك في رسالة الماجستير التي أعدها الباحث السوري محمد ماهر قدسي، وهي بعنوان مواقف علماء الصحابة من مسائل العقيدة ص ٢١٠ وما بعدها.

(٣) هو معبد الجهني أول من قال بالقدر في البصرة، قتله الحجاج، وقيل: صلبه عبد الملك بدمشق وذلك حوالي ٨٥هـ. انظر: الذهبي سير أعلام النبلاء، ٤ / ١٨٦.

(٤) غيلان بن مسلم الدمشقي يلقب بأبي مروان، ويصنف في الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة، أخذ القول بالقدر عن معبد، توفي في دمشق سنة ١٠٥هـ. انظر: القاضي =

هو أول من تكلم في نفي القدر، وكان يرى أن الإنسان حر في أفعاله وتبعه غيلان الدمشقي، وقد استطاع هذان الرجلان أن يحدثا تأثيراً قوياً في الوسط الإسلامي وأن يجتذبا الكثير من الأنصار^(١).

ومن ثم قامت جماعة أخرى اشتهرت بالجبرية ناهضت القدرية وأعلنت أنه لا حرية للإنسان ولا اختيار له، بل الله هو الخالق لكل شيء، ولا تنسب الأفعال للإنسان إلا على سبيل المجاز، شأنه في ذلك شأن الجماد، فكما يقال: جرى الماء، وأشرقت الشمس، وأثمرت الشجرة، وكذلك يقال في فعل الإنسان^(٢)، وتنسب هذه الفرقة إلى الجهم بن صفوان^(٣). ثم شرع المتكلمون بعد ذلك - معتزلة وأشاعرة - في معالجة هذه القضية على اختلاف بينهم في كيفية إثبات ذلك الجانب الذي يبرر المسؤولية والجزاء.

فقد أثبت المعتزلة قدرة للعبد على الفعل، وأن أفعاله منسوبة إليه، وأن الله لم يخلق فعل العبد، وأوردوا لذلك أدلة عقلية وسمعية يردون بها على الجبرية والأشاعرة^(٤).

-
- = عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر: ص ٢٢٩.
- (١) انظر: أحمد أمين: فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦م، ص ٤٥١. ومحمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر: د/ ط، د/ ت، ص ٥٢١.
- (٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١ / ٨٧. وأحمد أمين: فجر الإسلام، ص ٤٥٣. ومحمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي د/ ط، ص ١٠٢.
- (٣) هو أحد أصحاب الفرق الجبرية، تنسب إليه الفرقة الجهمية. نشأ بسمرقند، ودعا إلى مذهبه بخراسان، اتصل بالحرث الذي ثار على الخليفة هشام بن عبد الملك، فقضى على الفتنة أمير خراسان وقتل الحرث وقتل جهم عام ١٢٨هـ.
- (٤) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٢٢ - ٣٤٥.

ويرد الأشاعرة عليهم معتمدين على أمرين :

الأول: أنه لو كان العبد خالقاً للزم وجود خالق غير الله، وذلك محال، وانتفاء اللازم يترتب عليه انتفاء الملزوم.

الثاني: ولو كان العبد موجداً لأفعاله ومحدثاً لها لكان عالماً بها، واللازم ممتنع، فالملزوم ممتنع^(١).

وفي الحقيقة فإن كلاً من الجبر والاختيار له ما يبرره من الوجهة العقلية، ذلك أن ما يدعو إلى الجبر كون قدرة الله سبحانه وتعالى شاملة غير محدودة، فلو قيل: إن الإنسان يستقل بتنفيذ أفعاله، فهذا يعني أن قدرة الله محدودة، وإذن فلا بد من التسليم بأن أفعال العباد من صنع الله ﷻ، على أن هذا القول يفضي إلى مشكلة أخرى، وهي مشكلة التكليف والثواب والعقاب، والقول بذلك لا يستقيم إلا مع القول بحرية الإرادة^(٢).

ويمكن أن يذكر إلى جانب هذه الدلالة العقلية ما تشير إليه ظواهر النصوص التي تعرضت لهذا الأمر، فقد كان بعضها يشير بظاهره إلى أن الإنسان مجبر على أفعاله، في حين يفهم من ظاهر نصوص أخرى أنه حر مختار.

فمن المجموعة الأولى على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢]، ومن ذلك أيضاً قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]،

(١) انظر: أبو الحسن الأشعري الإبانة عن أصول الديانة، دار الأنصار القاهرة ١٣٩٧هـ، ص ٢٣. وانظر: عضد الدين الإيجي: المواقف، ٣/ ٢١٤ - ٢١٦. ود علي عبد الفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبة، طبعة أولى: ١٩٩٤، ص ٧٥ - ٧٦.

(٢) انظر: محمد صالح الزركان: الرازي وأراؤه الكلامية، ص ٥٢٢.

إلى جانب الآيات الكثيرة التي أشارت إلى الختم والطبع ونحو ذلك^(١).

ومن المجموعة الثانية على سبيل المثال أيضاً قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]. ومثل هذا كثير في كتاب الله^(٢). وهناك بعض الآيات أشارت إلى الجانبين معاً، منها قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٧﴾ قَوْلِي لِلَّذِينَ يُكْفَرُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِدِينِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلِي لَهُمْ مِمَّا كُنْتُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [النساء: ٧٨-٧٩].

غير أن الوقوف عند ظاهر هذا التعارض أمر لا يستقيم مع العقيدة الإسلامية التي لا لبس فيها ولا غموض، فإذا وجدت بعض النصوص التي قد تبدو متعارضة فينبغي اتباع طريقة الجمع والترجيح بينها على طريقة الأصوليين، فهذا المنهج أولى بأن يطبق في أصول الدين والعقيدة^(٣). وكما أشرنا في تمهيد الفصل فإن علماء القرن الرابع عشر الهجري أدركوا أهمية تقديم تأويل لهذه القضية الشائكة، لعلمهم بما يترتب على صحة المعتقد فيها من أثر على الحياة في كافة مجالاتها، فسنة الله ماضية في خلقه بأن للعقائد القلبية سلطاناً على أعمال المرء وسلوكه، فما يكون فيها من صلاح أو فساد فمرجهه إلى فساد العقيدة أو صلاحها^(٤).

(١) انظر: سورة البقرة: ٧، الأنعام: ١٠٧، يونس: ٩٩، القصص: ٥٦، ٦٨، الزمر: ٢٣، ...

(٢) انظر: سورة البقرة: ٢٢٣، آل عمران: ١٥٢، يونس: ١٠٨، الإسراء: ١٨-١٩، ...

(٣) انظر: أستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور، دراسات في العقيدة الإسلامية، ص ٢٩٨.

(٤) انظر: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص ١٨٣. ومحمد عبده، المسلمون والإسلام، طبعة دار الهلال، تحقيق وتعليق طاهر الطناحي: ص ١٠٨-١٠٩.

وواضح أن من أسباب الخلاف بين المتكلمين في هذه المسألة أن كل فرقة نظرت إلى المسألة مقتصرة على بعض الصفات الإلهية دون بعضها الآخر، في حين كان الواجب هو النظر إلى المسألة بشكل يشمل جميع الصفات الإلهية^(١). فإله تعالى متصف بصفة العلم، وإن علمه تعالى سابق للحوادث؛ لأن علمه شامل لما هو كائن وما كان وما سيكون، قال تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الفتح: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، كما أن الله ﷻ موصوف بالقدرة العامة الشاملة، قال تعالى: ﴿فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص: ٦٨].

ولكن النظر إلى أفعال العباد من منظور هذه الصفات وحدها يوقع في الجبر؛ لأنه ما دام الله عالماً مريداً قادراً فأى مكان إذن للحرية البشرية؟ والجواب أن تلك الحرية موجودة بالنظر إلى صفة العدل الإلهي، فالعدل يقتضي ألا يكلف الناس ما لا يطيقونه، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وإذا توعد الله تعالى من خالف كتبه ورسله بالعذاب الشديد والحساب العسير، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٨]؛ فلن يحاسب الله الإنسان على فعل لم يكن له فيه اختيار، كما قد قامت حجة الله على عبادة بإرسال الرسل والكتب السماوية، قال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩].



(١) انظر: أستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور: دراسات في العقيدة الإسلامية، دار الثقافة

المبحث الثاني

القضاء اللاتخييري

(النظام الكوني السببي)

يقصد بالقدر اللاتخييري ذلك النوع من القدر الذي لا مدخل للإرادة البشرية فيه، ويرتبط هذا النوع من القدر بإرادة الخالق سبحانه وتعالى، وهو بمعنى الأمر الكوني النافذ، ويعبر عن القوانين السارية في العالم المادي، والتي لا يستطيع الإنسان الخروج عليها مهما أوتي من علم وقوة، وهذا القدر متصل بنواميس الكون وقوانين الوجود، وهو القدر الغالب ابتداءً وانتهاءً، فليس في وسع إنسان أن يوقف دورة الفلك، أو أن يأتي بالربيع مكان الخريف أو بالشتاء مكان الصيف، أو يغير أي ناموس من نواميس الكون أو أية سنة من سنن الوجود، تلك قدرة الله الغالب القائم على كل نفس بما كسبت، الذي له الخلق والأمر وهو أحكم الحاكمين. ذلك هو القدر الذي ينبغي أن يتلقى الإنسان أحكامه بالرضا والامتثال إن رآها على خلاف ما يريد؛ وبالحمد والشكر إن رآها خيراً، ذلك هو القدر الذي يشير إليه الله تعالى بقوله: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢].

وقد عبّر المفكرون في الفترة الزمانية محل البحث عن هذه الفكرة، فقد جاء على لسان علي المبارك التعبير عن هذا النوع فقال: «هو القدر الذي اختص الله به ذاته»^(١). ويبين الأفغاني أن مرجع هذا القوانين الكونية التي تحكم الوجود هو الله سبحانه وتعالى، فهو الذي فطر الوجود على ذلك، والنواميس الموجودة لا يسع أحد إنكارها، فالذي لا يؤمن بالله ينسبها إلى المادة الصماء، ولكن لا يمكنه

(١) علي مبارك، علم الدين: ضمن مجموعة الأعمال الكاملة، المسامرة: ٥١.

بحال من الأحوال إنكارها، وفي هذا يقول الأفغاني: «ولو فرضنا أن جاهلاً ضلَّ عن الاعتراف بوجود إله صانع للعالم، فليس في إمكانه أن يتخلص من تأثير الفواعل الطبيعية والحوادث الدهرية في الإرادة البشرية، فهل يستطيع إنسان أن يخرج بنفسه عن هذه السنة التي سنها الله في خلقه؟!»^(١).

ويقول محمد عبده في هذا النوع: «يصرح الكتاب بأن الله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل، والسنن الطرائق الثابتة والتي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قوم بالقوانين، والذي ينادي به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل»^(٢).

وكذلك يبين الشيخ رشيد أن «القدر عبارة عن جريان الأمور بنظام تأتي فيه الأسباب على قدر المسببات»^(٣). وهذا النظام راجع إلى أمر التكوين، المراد به جعله موجوداً، والله يعلم الشيء قبل وجوده وأنه سيوجد في وقت معين، فتتعلق إرادته بوجوده على حسب ما في علمه فيوجد، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]^(٤).

ويتعرض الشيخ رشيد لكتابة مقادير الخلق في الكتاب المبين واللوح المحفوظ، فيبين أن الواجب علينا في بعض الآيات القرآنية من أمثال قوله

(١) الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ٢/ ٨٤. وانظر الكلام بحروفه عند الشيخ محمد عبده في كتابه: المسلمون والإسلام، ص ١١٢ - ١١٣. ورشيد رضا، مجلة المنار: المجلد ٣/ ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) الحكمة الإسلامية، ص ١١ - ١٢.

(٣) الشيخ رشيد رضا، تفسير المنار: ٥/ ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٤) انظر: تفسير المنار ١/ ٣٦١. وانظر الفكرة نفسها عند الشيخ المراغي في تفسيره: ٣/ ١٥٧.

تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [يونس: ٦١]، والأحاديث النبوية التي تناولت نفس المعنى كقوله ﷺ: «كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض»^(١) - أن نؤمن بالقلم الإلهي واللوح المحفوظ، وما كتب القلم في اللوح من مقادير الخلق، وإحصائه جميع ما كان ويكون في هذا العالم من بدء تكوينه إلى يوم القيامة من غير أن نحكم آراءنا وأقيستنا في صفة شيء من ذلك^(٢).

غير أننا نراه يذكر في معرض التأييد تأويل أستاذه الشيخ محمد عبده بأن اللوح المحفوظ هو لوح الوجود الحق، وأنه معاني القرآن وقضاياه الشريفة، وعلى أي حال فإن الشيخ رشيد يذكر أنه ليس في الكتابة الإلهية لما يكون عليه الإنسان في مستقبل أمره شيء من معنى الجبر والإكراه، وإنما هي عبارة عن ضبط الأمر الذي يجري بقدر ونظام^(٣).

وكذلك يعلل الشيخ طنطاوي جوهرى نهى رسول الله ﷺ عن الخوض في مسألة القضاء والقدر في أكثر من موضع، بأن المعرفة الحقة للقدر مرتبطة بإدراك النظام الكوني بشكل كامل، حتى يتمكن المرء من معرفة القوانين التي سير الله الوجود عليها، وهذا أمر غير متيسر للإنسان، يقول الشيخ طنطاوي جوهرى: «إنما نهى عن ذلك [الخوض في القضاء والقدر]؛ لأن القضاء والقدر يتعلقان بترتيب

(١) أخرجه البخاري كتاب بدء الخلق باب: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ﴾ [الروم: ٢٧]، حديث رقم ٢٩٥٣.

(٢) الشيخ رشيد رضا، تفسير المنار: ٧ / ٣٩١ - ٣٩٢.

(٣) انظر: الشيخ رشيد رضا، تفسير المنار: ٧ / ٣٩٤ - ٣٩٧، مجلة المنار: المجلد ١٤ / ٤٢٦ - ٤٢٧.

الوجود كله، وعلومنا قاصرة على حاجتنا المعيشية والمعادية غير متطرفة إلى المعرفة بسير الوجود، وكيف يسامي علم العبد الضعيف علم ذلك المحيط بالكون كله؟! (١).

كما يبين وجدي أن الترابط بين عناصر الموجودات يشير بوضوح إلى وجود نظام محكم، هذا النظام المحكم هو القضاء والقدر، يقول وجدي: «للقدر أنصار حتى من الذين لا يعتقدون بغير المادة؛ لأن تشبع الفكر العصري بوجود نواميس للكون ثابتة لا تتغير، تجعل مسألة القضاء والقدر من نتائج الترابط في هذا العالم» (٢).

وإذا نظرنا إلى أفعال الإنسان من هذه الزاوية تبين لنا أنه مجبر في الخضوع لهذا النظام الذي سنته القدرة الإلهية، وفي هذا يقول وجدي: «ما يشاهد من أفعال الناس وحركاتهم مما ينسبه قصر النظر إليهم، فهي نسبة مجازية، وأمور اصطلاحية، وأما هم في الحقيقة فألات منفعة وحوادث متصرفة، لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا كسباً، ولا يستطيعون لغيرهم شراً ولا ضراً، مملوكون لقدرة لا تحد بحد» (٣).

من ذات الزاوية نظر عبد الكريم الخطيب إلى القدر فقرر أنه: «الأسباب التي أودعها الله سبحانه في المخلوقات، بحيث لو جرت إلى غاياتها لتنتج عنها مسبباتها التي تلازمها والتي لا تتخلف أبداً، فالنار مثلاً سبب الضوء والدفع والإحراق، فإذا أوقدت النار أخرجت ضوءاً وأعطت دفناً، وأحرق ما يتصل بها من الأشياء التي أودع فيها الخالق من الأسباب ما يجعلها قابلة للاحتراق، ففي

(١) طنطاوي جوهرى، نظام العالم والأمم، مطبعة الهداية ١٣٢٩هـ طبعة ثانية ص ١٣٤ - ١٣٦.

وانظر هذا المعنى عند عبد الكريم الخطيب في كتابه مشيئة الله ومشيئة العباد: ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) محمد فريد وجدي، المصحف المفسر، ص ٣٣.

(٣) محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم ص ٢ / ٢١٤.

كل شيء قدر، أي: أسباب وكيفيات تنتج مسبباتها، فإذا تلاقت تلك الأسباب المودعة في الأشياء كانت قضاءً، فالمسببات التي تحدث من تلاقي الأسباب بعضها ببعض هي القضاء، إذا تلاقت الأسباب فتوافقت أو تدافعت فهي في دائرة القدر، أما ما يقع من هذا اللقاء بين الأسباب في توافقها أو تدافعها من مسببات فهو القضاء، فالقدر كمون والقضاء ظهور»^(١).

ويقول في موضع آخر: «إنَّ النَّظْرَ المَجْرَدَ فِي الكونِ يدلُّنا على أَنَّهُ قائمٌ على نظام ثابت، والبحث السطحي يدلُّنا على أَن له قوانين ونواميس تمسكه وتحفظه، فلا تحدث في الهواء حركة ولا تسقط من شجرة ورقة إلا تبعاً لقانون ثابت وفاعل ومؤثر، هذا الأثر مشاهد في عوالم الجمادات والنباتات أتم مشاهدة، وهو في عالم الحيوانات أقل ظهوراً لما تمتع به من الحركة والحس، وهو في العالم الإنساني يحتاج إلى تملُّ ونظر، فلو قلت للمتوحش: إن كل حركة وسكنة فيك تابعة لقانون ثابت شك، في قولك إن لم يكن أخذه من طريق الدين السليم»^(٢).

ويذهب عبد الكريم الخطيب في هذا الجانب مذهباً بعيداً، ويقرر اتحاد العلم الطبيعي والدين على أن الإنسان مجبر، فالإنسان في ذاته حادث طبيعي محكوم بالطبيعة التي كونته، والمناخ الذي رباه، والوسط الذي يقفه، والجنس الذي نشأ منه، والتربية التي تلقاها من صغره، وذكر الخطيب مثلاً عملياً برجل يتصدق على معدم، فإذا سألناه عن السبب الذي حمله على التصدق قال: إرادتي، فإن سألناه وما الذي حرك إرادتك؟ قال: شفقتي، فإن قلنا: وما الذي أوجد لك الشفقة دون جارك؟ قال: ورثتها عن أبي وجدتي، أو من طبيعة

(١) عبد الكريم الخطيب تفسير القرآن للقرآن، ٨ / ٦٧٧ - ٦٧٨.

(٢) عبد الكريم الخطيب: التفسير القرآني للقرآن، ١٧ / ٨٨٢.

مزاجي، فإن سأله عن الذي أوجد له هذا المزاج وصور أباه على تلك الحال أيضاً؟ قال: الله تعالى بما أوجده من عوامل، إذن فقد حكم بأن الباعث للصدقة في الواقع هو الله. وهكذا تستطيع أن ترجع بسائر أعمالك إلى موجدتها الأول سبحانه وتعالى^(١).

والذي ينبغي بيانه في هذا المقام أن محمد فريد وجدي وعبد الكريم الخطيب لا يقصدان من قولهما السابق مذهب الجبر المطلق كما توحى به النصوص التي ذكرناها آنفاً، وإنما جاء قولهما هذا ليعبر عن مدى ثبات النظام والانضباط الذي يحكم هذا الوجود.

ويبين محمد المبارك أيضاً أن الإنسان محاط بنظام محكم لا يمكنه الخروج عليه، واستشهد بآيات تشير إلى المعنى الذي أراده بوضوح، تستعمل لفظ التقدير وما يشتق منه بالمعنى الذي أراد، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً يَقْدَرُ﴾ [المؤمنون: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْدَرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [المزمل: ٢٠]. وكما هو واضح فالآيات تدل على أن الإنسان محاط بنظام كوني أو بقدر وفقاً لسنن وقوانين، وينفذ تبعاً لما تقتضيه هذه السنن المقدره، وذلك هو القضاء^(٢).

يقول المبارك: «إن هذا النظام الكوني كله، والإنسان جزء منه بكل ما فيه حتى إرادته الحرة، واقع ضمن مشيئة الله وهي محيطة به، بإرادة الله وجد، وإرادته قدرت خططه وسننه وقوانينه، ولهذا كان الله عالماً به قبل حدوث حوادثه؛ لأنه هو المقدر للسنن التي تجري هذه الحوادث تبعاً لها، كالمهندس يقدر لآلة يصنعها سرعة معينة واتجاهها معيناً، فهو يعرف لذلك موقعها قبل أن

(١) انظر: السابق: ١٧ / ٨٨٢.

(٢) انظر: محمد المبارك: نظام الإسلام: ص ٨٤.

تكون فيه، والله سبحانه مقدر سنن الكون، والقاضي بحدوث حوادثه حين تحدث وفقاً لتلك السنن، فهو يعرف قَدْرَهَا المقدر لها، وقضاءها حين تقع^(١). وعلى هذا فالمسلم يؤمن بإله قادر على كل شيء فعال لما يريد، ولكن لا يسبق إلى الظن من هذه الصفة العامة أن الإله الذي يتصف بهذا حاكم بغير قانون، وأن الحكومة الأرضية التي تقتدي بهذه الحكومة الكونية لا تكون إلا حكومة استبداد وانطلاق من القوانين، ولكن الواقع أن المسلم الذي يدين بهذه الصلة الإلهية يدين معها بالسنن التي لا تتبدل ولا تتحول. وقد تكررت الإشارة إلى هذه السنن في القرآن الكريم مرات متعددة في شتى المناسبات، فالحكومة الكونية في اعتقاد المسلم حكومة ذات قوانين، وليست بالحكومة الفوضى التي تجري على الهوى، وهي على ذلك لا تدين أحداً بحكم من الأحكام من غير نذير وبغير تبليغ مبين^(٢).

ومن هذه الزاوية نظر عبد الكريم الخطيب إلى ثبات النواميس الكونية، فقرر أن الماديين الذين ينكرون القدر هم محقون ومبطلون في آن واحد، فهم محقون؛ لأن كل ما ينسب إلى القدر ويضاف إليه، ليس شيئاً خارجاً عن سنن الكون ولا مطلقاً من العلل والأسباب التي تحكم الوجود وهم مبطلون؛ لأن العلم الذي في أيديهم والذي يستطيعون به النظر في الوجود، هو علم قاصر محدود، لا يحمل من الطاقات الضوئية إلا شعاعات باهتة منكورة، لا تنفذ إلى أعماق الوجود ولا تكشف إلا بعض ما يظهر على حافته وحواشيه، وعلى هذا فإنه ستظل موجودات الوجود كلها بعيدة عن متناول العلم مجهولة الأسباب والعلل، وهي

(١) السابق نفسه ٨٥ - ٨٦.

(٢) انظر: عباس محمود العقاد: الديمقراطية في الإسلام، ص ٣٤ - ٣٥.

تطلع علينا حين تطلع قدرا مقدوراً لا نعرف لها تأويلاً ولا ندرى لها تفسيراً^(١).
 وقول عبد الكريم الخطيب هذا يذكرنا بقول لابلاس الذي سبق ذكره،
 والذي ينص على أن المرء لو كان لديه علم شامل لاستطاع أن يتنبأ بما سيكون
 عليه حال الكون في لحظة ما. غير أنه لا ينتهي إلى ما أراد لابلاس الانتهاء إليه
 من إقصاء لكل تصور عن الله وصلته بهذا الكون، فعبد الكريم الخطيب يبين أن
 الماديين لو وجهوا أفكارهم ساعة نحو المصدر الأول الذي يضبط تلك هذه
 النواميس، لما قالوا بأن تلك السنن كافية لتعليل ماهية الكون^(٢).

هذا وجميع الأقوال التي ورد ذكرها في هذا المبحث يمكن أن يعبر
 عنها بوضوح وإيجاز من خلال تجلية الفرق بين الإرادتين الكونية والشرعية،
 فإرادة الله الكونية هي سننه، فمن يلمس النار سيحترق، وبهذه السنة كل الناس
 يحترقون، ولكن سننه الشرعية أن يأمرنا بأن لا نمد أيدينا إلى النار، فإذا مددنا
 أيدينا طبقت علينا السنة الكونية^(٣).

إننا نستطيع أن نخرق السنة الشرعية، ولكن السنة الكونية لن تُخرق أبداً،
 إلا بإذن الله تعالى، وهذه السنة هي المعبر عنها في القرآن الكريم بقوله سبحانه
 وتعالى: ﴿فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [غافر: ٦٨].

هذا والقرآن يصور الطبيعة تصويراً واضحاً بوصفها عالماً يتألف من قوى
 يتعلق بعضها ببعض، وقدرة الله غير المتناهية تتجلى لا فيما هو متعسف صادر عن

(١) انظر: عبد الكريم الخطيب: مشيئة الله ومشيئة العباد. ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) انظر: عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية الله ذاتا وموضوعاً ص ٨٤ - ٨٥.

(٣) انظر: جودت سعيد: التغيير مفهومه وطرائقه: ندوات الفكر المعاصر (ندوة بالاشتراك
 مع د. البوطي) دار الفكر دمشق الطبعة الأولى، ١٩٩٦م ص ٥٦. ومحمد رشيد رضا:
 تفسير المنار: ١٥٧/٣.

هوى، وإنما في المتواتر المطرد المنظم، والكائن الذي قدرت عليه حركاته كلها كما قدرت حركات الآلة لا يقدر على فعل الخير. وعلى هذا فإن الحرية شرط في عمل الخير، ولكن السماح بظهور ذات متناهية لها قدرة على أن تختار ما تفعل بعد تقدير القيم النسبية للأفعال الممكنة لها، دليل على ما لله من ثقة في الإنسان، ولقد بقي على الإنسان أن يبرهن على أنه أهل لهذه الثقة^(١). وهكذا فقد شاءت إرادة الله أن يتمتع الإنسان بالاختيار، ولا يكون شأنه شأن الجماد الذي قدرت عليه حركاته.

وإذا نظرنا من جانب آخر إلى فعل الطبيعة وتساءلنا: هل إذا سلمنا بوجود أسباب طبيعية فمعنى ذلك أننا نسلم بوجود أسباب فاعلة إلى جانبه تعالى؟ فكيف يمكن التوفيق إذن بين النظرية التي تنص على تأثير الأسباب الطبيعية والعقيدة التي أجمع عليها المسلمون وهي أنه لا فاعل إلا الله سبحانه؟

أما الجواب على ذلك فمن وجهين:

الأول: يمكن القول بأن الأسباب الطبيعية لا تؤثر إلا لأن الله أودعها قوة التأثير، فعلى هذا الاعتبار لا يكون استخدام لفظ السبب بمعنى واحد بالنسبة إلى الله وإلى تلك الأسباب؛ لأنه هو الفاعل حقيقة عندما يخلق الموجودات وما يترتب عليها من نتائج.

الثاني: أما الوجه الثاني من الإجابة عن الاعتراض السابق فهو أن الأسباب الطبيعية لا يمكن أن تؤثر في مسبباتها إلا بإرادة الله وإذنه وأن وجود هذه الأسباب دليل على وجود السبب الأوحد، فهؤلاء الذين ينكرون الأسباب الطبيعية لا يفعلون أكثر من تكذيب الحس والعقل معاً، وهم يهدمون العلم والفلسفة قبل أن يهدموا الدين^(٢).

(١) عبد الكريم الخطيب: التفسير القرآني للقرآن، ٤ / ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٢) محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية: ١٩٣.

المبحث الثالث

الفعل الإنساني بين القضاء الكوني والحرية الإنسانية

لقد خصّ الله الإنسان بطبيعة خاصة بأن جعله في بعض جوانب حياته كسائر المخلوقات خاضعاً لسنن الكون ولا يستطيع الخروج عنها، وتنطبق عليه قوانين الجو الذي يعيش فيه بالضغط الجوي وقوانين الجسم من الهضم والدورة الدموية، وقوانين الحرارة والضوء... وغيرها من هذه السنن الكونية. ولكن الإنسان من جهة أخرى خلق له قدرة وإرادة حرة مختارة.

ولكن التفكير الفلسفي جعل الناس ينظرون إلى الله على أنه العلة الأولى لكل شيء، وما دامت العلة هي التي توجد المعلول، وتكون سبباً لإيجاد المسبب أو المعلول، فكذلك الله تعالى هو الذي يخلق كل شيء ويوجده، بما في ذلك أفعال الإنسان كلها، ومن ثم ظن البعض أن الإنسان لا يد له في أفعال نفسه، واعتقدوا أن القدر لا يعني سوى الجبر^(١).

غير أننا لو بحثنا عن أساس لهذه الحرية نجد أن التكليف الذي وقع على الإنسان لأكبر دلالة على حرته، وبذلك الجزء الاختياري تبرر تلك المسؤولية والجزاء، وكل الطوائف المسلمة يعتقدون هذا على اختلاف بينهم في تحديد ماهية هذه الحرية^(٢).

فعلى الاعتراف بالمسؤولية الإنسانية قامت الشرائع، وبها استقامت التكاليف، ومن أنكرها فقد أنكر عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه، أما البحث

(١) انظر: محمد إقبال تجديد التفكير الديني ص ٦١.

(٢) انظر: جمال الدين الأفغاني: الآثار الكاملة ٦/ ٢٩٠ والأعمال الكاملة لجمال الدين

الأفغاني: ص ١٨٤.

فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته، ما تشهد به البدهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، فهو طلب لسر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه^(١).

وبهذه الحرية يستطيع الإنسان أن يمارس سلوكه في الأقدار التي أوجب الله تعالى عليه أن يكون فاعلاً تجاهها، ومنها التكاليف الشرعية، وهذه هي الأقدار المخيرة ابتداءً وانتهاءً، ومما يؤكد حرية الإنسان فيها أنه لا يشعر في حياته بأي توجيه أو قوة في الكون تلجئه إلى أعماله خلاف قوة السنن أو القوانين الطبيعية، وهذا ما دفع بعض الناس للشك في وجود قوة غيبية حقيقية، وجعلهم يتساءلون إذا كانت تلك القوة الغيبية موجودة فلماذا لا نشعر بأثر تدخلها في توجيه سلوك البشر؟^(٢).

ويبين محمد عبده أن الإنسان سليم العقل والحواس كما يدرك من نفسه أنه موجود، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله، ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرته ما فيه، ويُعد إنكار شيء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده في مجافاته لبدهة العقل، ونراه يقول في ذلك: «كما يشهد [المؤمن] بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوى الممكنات، يشهد بالبدهة أنه في أعماله الاختيارية - عقلية كانت أو جسمانية - قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله، وقد عرف القوم شكر الله على نعمه فقالوا: هو صرف

(١) انظر: محمد عبده رسالة التوحيد، ص ٦٠.

(٢) انظر: أبو الوفا درويش: مشكلات القرآن ومشكلات الأحاديث، الناشر محمد علي يوسف، ص ١٤. وانظر: بهاء منصور: أساسيات التفكير الإسلامي بمنطلق علمي بدون بيانات، ص ٩١.

العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله»^(١).

وقد بين العلماء أن الإنسان لا يستطيع ممارسة حريته إلا في نطاق النظام الكوني المحكم الذي يسير وفق ما يقتضيه القدر اللاتخييري، فعلى الإنسان أن يقيم أعماله وفق ما يمليه عليه هذا النظام، وانطلاقاً من هذا وجدنا محمد عبده يقول: «على من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله، ويبنى عليها سيرته وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظرن إلا الشقاء، وإن ارتفع نسبه واتصل بالمقربين سببه، فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر، وأتى لنا بأحكام تلك السنن - فهو يجري مع طبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه»^(٢).

وكذلك وجدنا الشيخ طنطاوي جوهرى يقول أيضاً: «إن الأولين من الأمم والآخريين لجاهلون بنظام الدنيا المتين، فلم يعقلوا كيف تكون سياستهم العامة مؤسسة على الجانب العام، فلنؤسس سياسة الأمم على الحساب كما أسس عليه نظام الطبيعة، فكما أن العلماء قد درسوا كل شيء وعرفوا مقاديره، هكذا فليدرسوا كل عقل في الأرض وقواه المختلفة، وليجعلوا الأعمال في هذه الدنيا على حسب العقول المختلفة في قواها وملكاتهما»^(٣).

وإذن ففي الكون نواميس ونسب للأشياء المضبوطة، مرتبط رقي الإنسان

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد: ص ٥٨. وانظر: عبد الكريم الخطيب: التعريف بالإسلام ص ١٤٩.

(٢) الحكمة الإسلامية، ص ١١ - ١٢.

(٣) طنطاوي جوهرى: أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام، طبع مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٣٥م - ١٣٥٤هـ، ص ١٨.

بمعرفتها، وتطبيق مساعيه عليها^(١). فالإنسان لا يستطيع أن يمارس حريته إلا في نطاق نظام الكون المحيط به، كما أنه لا يستطيع أن يغير سننه وقوانينه، وإنما يستطيع أن يستثمرها ويستفيد منها وحسب، والسير في الكون على نظام وفقاً لسنن معينة في تقديراتها الكمية والكيفية هو القدر أو هو من القدر^(٢).

فالله هو واضع النظام والسنن والأسباب، والوصول إلى هذه الأشياء بسعي الإنسان، وكل شيء حسن بهذا الاعتبار؛ لأنه مظهر الإبداع والنظام، ولا يقع الإنسان في شيء يسوءه إلا بتقصير منه في استبانة الأسباب وتعرف السنن، وقد أوتي قدرة على العمل واختياراً في تقدير الباعث الفطري وما يترتب عليه من درء المضار وجلب المنافع.

فينبغي لمن أصابه سوء أن يبحث عن سببه من نفسه، وألا يكتفي بإسنادها إلى غيره؛ لأن السيئة تصيب الإنسان بتقصيره وخروجه عن سنة الله في التماس المنفعة من أبوابها، واتقاء المضار باتقاء أسبابها؛ لأن الأصل في نظام الفطرة البشرية هو ما يجده الإنسان في نفسه من ترجيح الخير لها على الشر، والنافع على الضار^(٣).

والقدر بهذا المفهوم لا يخلي الإنسان من مسؤولياته إزاء الحياة، وإزاء التكاليف المنوطة به فيه، فهو مطالب بأن يجهد جهده ويبلي بلاءه في كل أمر يعرض له، وأن يلقاه بكل حوله وحيلته، وأن يجيء إليه بعلمه وأسبابه التي يراها ويقدرها، فإن هو فرط أو قصر كان ملوماً، وكان أهلاً للجزاء الذي يناسب

(١) محمد فريد وجدي الإسلام في عصر العلم، ٢/ ٤٣.

(٢) انظر: محمد المبارك: نظام الإسلام: ص ٨٤.

(٣) انظر: الشيخ رشيد رضا، تفسير المنار: ٥/ ٢١٧ - ٢١٩. ومحمد المبارك، نظام الإسلام العقيدة والعبادة ص ٨٣.

تقصيره وتفريطه، فليس إيمان المؤمن بالقدر وبأنه صائر آخر الأمر إلى مصير مقدور له، ليس هذا الإيمان بالذي يخلي المؤمن من المسؤوليات المنوطة به، فهو مطالب بأن يقدر ويدبر ويفكر ويعمل بالقدر الذي يعفيه من المسؤولية أمام عقله وضميره، فالقدر في التفكير الإسلامي لا يلتقي به المسلم إلا عند آخر المطاف من سعيه الذي سعى وعمله الذي عمل، لا أن يقدمه بين يدي كل عمل، فإن هذا من شأنه أن يقعد بالإنسان عن أن يعمل ويسعى تاركاً زمامه للقدر يتصرف كيف يشاء^(١).

فباتباع الإنسان السلوك القويم المسترشد بنور العقل والمستند إلى القدر الكوني الثابت، يمكنه أن يحقق حريته ورغبته حتى في أدق لوازم حياته، حتى إنه ليستطيع أن يحدد رزقه قبل حلول موعد حصاده، وأن يخطط لإنتاجه واستهلاكه ويستعد لذلك، وهو في هذا لا يتجاوز حدوده بل هو في ذلك صانع قدره^(٢).

وانطلاقاً من هذا يمكننا أن نفهم معنى التوكل، تلك القضية العقدية التي اضطرب مفهومها في أذهان الناس فأصبحت تعني اللامبالاة والتقاعس والتهرب من المسؤولية، إن التوكل تكميل النفس بصادق الإيمان وفاضل الأخلاق، واطمئنان القلب عند الفرح والحزن ولدى السرور والهجم، وتسليم الأمر إلى خالق الخلق ومدبر أمرهم بعد أخذ الأهبة وكمال العدة. هذا هو التوكل الذي أمرنا به، والمتوكل على الله حقيقية يستفيد فائدتين: الأولى: ألا يحزن في الحال للمستقبل، والثانية أنه يجد التوفيق عند حصول مأموله في المستقبل. ولا يكون متوكلاً حقاً إلا بأن تبعد عنه الآفات النادرة والأحوال العارضة^(٣).

(١) انظر: بهاء منصور: أساسيات التفكير الإسلامي بمنطلق علمي ص ٩٦.

(٢) انظر: علي المبارك، علم الدين: المسامرة: ٥١.

(٣) انظر: المراغي: التفسير: ٦/٥، ١٥٩/٢ - ١٦٠.

هذا وقد بين ابن رشد من قبل أن الأعمال الإرادية تتوقف على أسباب خارجية، ومعنى هذا: أن أفعال الإنسان ليست اختيارية تماماً ولا جبرية تماماً، وإنما تجمع بين الجبر والاختيار في آن واحد؛ لأنها تتوقف على عاملين، هما: إرادتنا والأسباب أو العوامل الخارجية، وهذه العوامل تتبع نظاماً عاماً مضطرباً لا يتخلف، وهذا النظام هو ما نسميه بالاحتمية في الطبيعة^(١).

والسؤال الذي يرد هنا، ما هي العلاقة بين الإنسان والفعل الصادر عنه معبراً عن الجانب الإرادي منه؟

لا يعتبر موضوع القضاء والقدر مشكلة إلا إذا نظر له من جانبين معاً: جانب يتصل بالله وجانب يتصل بالإنسان؛ من جانب كون الله سبحانه خالقاً لفعل الإنسان وكونه في الوقت نفسه منسوباً للإنسان محاسباً عليه.

مما هو مقرر بداية في الإجابة على هذا السؤال أن الحرية التي يتصف بها الإنسان من صنع الله وخلقه وتقديره، ولذلك كان كل ما ينشأ عنها من أفعال - سواء كانت خيراً أو شراً - ليست خارجة عن مشيئة الله المطلقة التي قضت بخلق هذه الحرية، فلا يكون ما نشأ عنها خارجاً عن إرادة الله وخلقه^(٢). وليس للقضاء والقدر علاقة بشيء من معاني الجبر والاختيار وإنما هما من مستلزمات العلم والقدرة، فقضاء الله من نتائج كونه ﷻ عالماً بكل شيء، وقدره من نتائج أن كل شيء إنما يوجد بقدره وخلقه، ومن هنا تعلم أنه لا علاقة للقضاء والقدر بالجبر مطلقاً كما يتوهم بعض الناس؛ لأن الله سبحانه وتعالى بموجب ألوهيته لا بد أن يكون عالماً بما سيفعله عباده من مختلف الأعمال، وبما سيقع ويحصل

(١) انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٢٥. ومحمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية: ١٨٧.

(٢) انظر: محمد المبارك، نظام الإسلام العقيدة والعبادة ص ٨٣.

في ملكه، وإلا لكان ذلك نقصاً في صفاته، ثم لا بد أيضاً من أن تقع هذه الأمور مطابقة لعلم الله، وإلا انقلب علمه جهلاً^(١).

أما عن تخصيص الفعل الإنساني بالخلق ثم محاسبة الإنسان عليه فلا ترجع إلى ذات الخلق، وإنما ترجع إلى أمر آخر اختلفت العبارات في تحديده، فرأى البعض أنه التوجه القلبي أو العزم أو الكسب^(٢)، ورأى آخرون أن هذا الجزء نفسه يحتاج إلى تعليل ويقع عليه من التساؤل ما يقع على الفعل الأول، فذهبوا إلى القول بأن تكييف ذلك الجزء الذي هو مناط الحساب هو من سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه، وقد اكتفوا لإثباته بما ورد في القرآن والسنة بالنص على هذا الأمر، وبما دلت عليه البديهة والمعقول^(٣).

غير أن آخرين ألمحوا من طرف خفي أن الإنسان هو خالق أفعاله، فلجأوا إلى تفسير بعض الآيات التي يُستدل بها عادة على القول بخالقية الله سبحانه وتعالى لكل شيء ومنها أفعال الإنسان، كقوله تعالى في شأن إبراهيم وقومه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٩٦]، ولم يرتضوا تفسير «ما» في النص على أنها مصدرية بحيث يصبح تفسير الآية «خلقكم وخلق أعمالكم»، فقالوا: إن القول بأن «ما» مصدرية غير مقبول؛ لأن إبراهيم (عليه السلام) لن يلهم الكفار من قومه الحجة عليه بعد أن آتاه الله تعالى الحجة عليهم وأراه ملكوت السماوات والأرض، فكان من الموقنين؛ إذ لو كان إبراهيم (عليه السلام) يريد هذا المعنى لرد عليه قومه قائلين: فمالك تلومنا على أمر لا إرادة لنا فيه، ولا قدرة لنا عليه، ولا حجة لنا في

(١) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي: حرية الإنسان في ظل عبوديته لله، دار الفكر دمشق ص ٤٤. وله أيضاً الإنسان مسير أم مخير، ص ٥٨.

(٢) انظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي: الإنسان مسير أم مخير: ص ٥٢.

(٣) انظر: محمد عبده رسالة التوحيد، ص ٦٠.

الخلاص منه؟ فالله خلقنا وخلق عملنا؛ أي: عبادتنا للأصنام، فلا يوجه إلينا في ذلك كلام، ولا تصوب إلينا سهام المعتبة والملام.

ومن ثم قالوا بأن التفسير الصحيح للآية الكريمة، والذي يساير نصوص القرآن الكريم ولا يجافئها، ويوافقها ولا ينافئها: أن تقدر «ما» اسماً موصولاً واقعاً على الأصنام المنحوتة، ويكون التقدير: أتعبدون هذه الأصنام التي تنحتونها بأيديكم والله قد خلقكم وخلقها؟ فالأصنام مخلوقة لله بمادتها وهي الحجر، ومعمولة لهم بصورتها، فالله تعالى خلق الحجارة وهم نحتوها وعملوها تماثيل وأصناماً يعبدونها من دون الله^(١).

أورد القائلون بهذا التأويل الآية في معرض حديثهم عن الجبر والاختيار ومناط الحرية والتكليف والجزاء، وفي معرض إنكارهم على القائلين بخلق الإنسان لأفعاله، وربما يكون هذا المعنى أقرب إلى سياق الآية وسباقها، ولكن ذلك لا يعني أن الفعل الإنساني خارج عن جملة مخلوقات الله سبحانه وتعالى.

ولعل الصواب في هذه المسألة أنها من سر القدر الذي يعسر علينا مناله.

غير أن هناك سؤال آخر مهم يتوجب علينا أن نبحث عن إجابة له في هذا

المبحث ومفاده:

كيف للإنسان أن يمارس حرته في ظل نظام محكم، يعد هو وإرادته

بوجه ما أحد العناصر الدائرة في منظومته؟

لقد كان هناك محاولات من قبل بعض العلماء قديماً توجهت إلى تناول

(١) انظر: محمد عزة دروزة: التفسير الحديث: ٤ / ٢٦٠. وأبو الوفا درويش: مشكلات

القرآن ومشكلات الأحاديث، ص ١٨. وعبد الكريم الخطيب: تفسير القرآن للقرآن:

١٤ / ١١٦. وأيضاً: بهاء منصور: أساسيات التفكير الإسلامي بمنطلق علمي، ص ٨١.

الحرية الإنسانية على أنها حلقة في النظام السببي المحكم، فقد كان الجاحظ يرى أن أفعال الإنسان كلها داخلية في نسيج حوادث الطبيعة من جهة، وأنه لما كان علم الإنسان كله اضطرارياً يأتيه من أعلى، فالإرادة التي يحملها الإنسان في كيانه لا تعمل وحدها هكذا مطلقة من كل قيد، فهي متصلة أولاً بكيان الإنسان كله، وهي ثمرة من ثمرات التفاعل الذي يجري في هذا الكيان الذي هو متصل بهذا الوجود كله مقيد به ومؤثر فيه ومتأثر به .

كما ذهب أبو المعالي الجويني إلى أن الفعل الإنساني يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة تستند في وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق، فإن كل سبب مهما استغنى من وجه فهو محتاج من وجه، والباري تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر^(١).

كما ذهب الفارابي إلى أن القدر هو مجموعة الأسباب وتسلسلها ارتقاءً إلى عالم الأمر، الذي ينبعث القضاء، فقال: «فلم تجد في عالم الكون طبعاً حادثاً، أو اختياراً حادثاً، إلا عن سبب، ويرتقي إلى مسبب الأسباب، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدياً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختيارية، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر، وكل شيء بقدر»^(٢).

(١) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٩٩.

(٢) فصوص الحكم المنسوب للفارابي، ضمن كتاب المجموع، الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م، ص ١٦٤، ١٦٥.

وكذا يرى ابن رشد أن نظام السببية هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، فعلة وجود هذه الأسباب هو علم الله ﷻ بها وبما يلزم عنها^(١).

غير أن تفسير القدرة على هذا النحو وإدراجها في جملة الحوادث الطبيعية يفضي إلى نوع من الجبر، وقد أشرنا من قبل إلى أن العلماء منذ القرن السادس عشر الميلادي يقررون أن القانون الآلي هو ملاك النظام في هذا الوجود، وأن هذا القانون عام وشامل ولا استثناء فيه.

وفي العصر الحالي لا يزال كثير من الفلاسفة يخوضون في هذا الموضوع على تفاوت كبير بين القول بالجبر والقول بحرية الإنسان، ومنهم من يقول بأن الإنسان يشترك في التقدير ويخضع له؛ لأنه جزء من عناصر الطبيعة التي تفعل فعلها في الأحداث الكونية، ولا يقتصر أمرها كله على الانفعال، ولكن الفلسفة لا تستأثر بمباحث هذا الموضوع في القرون الأخيرة؛ لأن نهضة العلوم الطبيعية قد أدخلت هذه المباحث في نطاقها، وقد كان أول مدخل للعلوم الطبيعية في هذه المباحث الفلسفية من جانب الفلك، أو من جانب الرياضة على الإجمال.

وقد ظهر علم النفس على النهج الحديث فلم يحسم هذا الخلاف القديم بين الجبر والحرة الإنسانية؛ فالقائلون بالمادة وحدها قالوا: إن أعمال الإنسان آلية كلها يستطيع تفسيرها بالتفاعل بين وظائف البدن وأخلاقه، ولا فرق في أساس هذا التفسير بين تصرف الإنسان وتصرف الحيوان. والقائلون بالعقل أنكروا إمكان تفسير الظواهر العقلية كلها بالحركات الآلية التي تعمل في الأجسام، وقالوا بحرية العقل أو بحرية الإرادة الإنسانية في كثير من الأعمال. وهكذا حلت الحتمية الحديثة محل الجبرية القديمة في اصطلاح العلماء،

(١) انظر: مناهج الأدلة، ص ٢٢٥.

غير أن الحتمية تغاير الجبرية؛ لأن الجبرية تحصر الإرادة كلها في إرادة الإله المعبود، أما الحتمية فهي تستلزم وجود القوانين التي يفسرون بها حركات الوجود، فالجبري يرى أن الفعل ذو ضرورة مطلقة، أما المؤمن بالحتمية فتهمه العلاقة بين الحادثة وشروطها، فالضرورة التي تؤكد الحتمية مشروطة، ونتيجة ذلك أن القدر لا رادّ له، أما الحتمية فهي طيّعة إلى حد ما، وإن كانت تنتهي إلى النتيجة التي تنتهي إليها الجبرية^(١).

وتعاقبت الكشوف في ميادين العلوم الطبيعية، وكل منها يرجع إلى قانون يزعم أصحابه أنه صالح لتفسير كل الظواهر الطبيعية بغير حاجة على الإطلاق إلى مدد مما وراء الطبيعة، وكان كل كشف من هذه الكشوف المتعاقبة يرجح كفة الحتمية على كفة الاختيار. ثم تقدمت الكشوف الذرية في أوائل القرن العشرين كما سبق ذكره، فنالت الحتمية ضربة قاصمة، وفتح الباب واسعاً للقول بالحرية والاختيار.

ومن ثم أصبحت الحتمية العلمية لا تثبت لقوانين المادة أنها تنفرد بتفسير كل أسرار الطبيعة وكل حركة من حركات الأجسام، ولا تزال تعمل حيث تعمل ومعها متسع كبير للاختيار من أصغر الذرات فضلاً عن أعظم الأجرام^(٢).

كان هذا سبيل الماديين لإثبات الحرية، بعد أن نقبوا عنها كثيراً في القرون السابقة على ثورة الفيزياء الحديثة.

أما المؤمنون بالله سبحانه فلم ينتظروا ثورة الذرة حتى يقولوا بالحرية، فهم

(١) انظر: بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ص ٨٠ - ٨١. وعباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، ص ١٤٦. وزكي نجيب محمود، الجبر الذاتي، المجلس الأعلى للثقافة ضمن كتاب رحلة في فكر زكي نجيب محمود، ص ٣٨٩.

(٢) انظر: عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، ص ١٤٦ - ١٤٨.

ينطلقون أساساً مما سطره كتابهم في أمر الحرية الإنسانية، ثم إنهم لم ينظروا منذ البداية إلى أن لقانون العلية تلك السيطرة على الظواهر الطبيعية وغير الطبيعية، فلم يضعوا أنفسهم منذ البداية في قفص حديدي محكم الإغلاق، ثم يبحثون لأنفسهم عن سبيل للنجاة من أضيق الثقوب التي تتبدى لهم.

فسلسلة العلية التي يحاول الإنسان أن يجد فيها محلاً للنفس هي في ذاتها بناء مفتعل، افتعلته النفس لأغراضها هي؛ ذلك أن النفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها، دون أن تردّها إلى نظام يعطيها نوعاً من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها، وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاماً من علة ومعلول، هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها، ولكنه ليس تعبيراً نهائياً عن طبيعة الحقيقة^(١).

وعلى هذا فإن النفس لا تخضع لآلية الطبيعة أو حتميتها التي أراد الماديون أن يطبقوها على الإنسان، ومن ثم فإننا نؤكد خطأ الذين زعموا أن أعمال الإنسان كلها آلية يُستطاع تفسيرها بالتفاعل بين وظائف البدن وأخلاقه، ولا فرق في أساس هذا التفسير بين تصرف الإنسان وتصرف الحيوان.



(١) انظر: محمد إقبال: تجديد التفكير الديني، ص ١٢٤.



خاتمة البحث

وفي نهاية هذه الدراسة التي تناولت قضية السببية في الفكر الإسلامي في القرن الرابع عشر الهجري، يمكن أن نلخص إلى النتائج التالية:

أولاً - أن السببية قضية مهمة، وترجع أهميتها لكونها من القضايا المتصلة بالمنهج والمشكلة له بوجه ما، ويترتب على إدراكها بدقة الإحاطة العامة بالروح العامة التي تدخل في نسيج جميع القضايا المشكلة للاتجاه أو المذهب.

ثانياً - تتشكل الأفكار وتتطور عادة عبر فترات طويلة من الزمن، وقد مرت فكرة السببية بعدة أطوار من عصر اليونان إلى عصرنا الحالي، فمع اليونان كان التصور العام للسببية بمثابة قانون كامن في الطبيعة، أما المذاهب الدينية التي جاءت بعد ذلك فقد كانت ترى أن السببية هي القانون المفروض على الطبيعة من قبل الله سبحانه وتعالى، وينفرد الدين الإسلامي بوصف هذا القانون بأنه سنة الله سبحانه وتعالى، وبهذه الإضافة يخرج عن بقية المذاهب الدينية التي لا تملك تصوراً لمنهج الله سبحانه وتعالى في تدبيره لأمر هذا الكون، وهذا التصور صالح للتعامل مع الكون بثقة.

ثالثاً - يختلف التصور الإسلامي للسببية عن التصور الذي شاع في الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي عند الذين كانوا يعدّون السببية وصفاً لما يلاحظ في الطبيعة من اطراد دون أن يقتضي ذلك ضرورة الاطراد، ودون بحث عن عللها في الطبيعة المادية أو خارجها؛ لأنهم أساساً لا يعترفون بوجود هذه

العلل، فالتصور الإسلامي يؤيد ظاهرة الوصف في إدراك القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية دون تجاوزه إلى البحث عن عللها في الطبيعة، انطلاقاً من القاعدة التي تقرّ بأن العلم الإنساني يتبع المعلوم وليس العكس، ولكنها لا تنزلق إلى ما انزلت إليه الفلسفات الغربية من إنكار كل علة.

رابعاً - أكد العلماء في الفترة الدراسية محل البحث أن تولد حادثة إثر حادثة أخرى باطراد وانتظام واستمرار تدل على صلة بين الحادثين، والخلاف في وجهات النظر في نوع هذه الصلة، فهي عند بعضهم صلة تأثير وتسبب، وهي عند بعضهم كذلك صلة ناشئة عن طبيعة الحادثين أو عن خاصية فيهما، وهي ليست كذلك عند الآخرين، ولكنها مجرد اقتران جرت به سنة الله في هذا الكون.

خامساً - أدرك الكثير من العلماء المعاصرين أن القول بالاقتران العادي على إطلاقه يؤدي إلى سد باب العلم القائم على مشاهدة الارتباط المطرد بين الحوادث، وإلى وقوف الإنسان دون اكتشاف ما في الكون من سنن ونواميس لاسيما إذا نفينا النظام والاطراد في هذه الحوادث، بصرف النظر عن كون هذا التلازم ضرورياً عقلياً أو عادياً، وهذا الانتظام قابلاً للتخلف أو غير قابل له، وانطلاقاً من ذلك اتجهت مساع هؤلاء العلماء بالدرجة الأولى إلى تعميق فكرة القوانين المطردة أو السنن الإلهية الثابتة.

سادساً - يمكن القول بأن الاتجاه العام لعلماء القرن الرابع عشر الهجري كان امتداداً لما كان عليه الأشاعرة مضيفين إلى مذهبهم كلمة العلم المعاصر، أما على المستوى التطبيقي فيمكن القول بأن هؤلاء انقسموا إلى فريقين: الفريق الأول منهم يصرّ على طلب المقترنات المادية والروحية في كل حادثة طبيعية أو غير طبيعية، وقد تورط فيما تورط فيه الفلاسفة من قبل في البحث عن علل في

النبوة والمعجزة والخلق، أما الفريق الثاني فقد فرق بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وقد أقر البحث عن الأسباب الاقترانية في الأحوال العادية بعيداً عن الشؤون الإلهية الخاصة، كالمعجزة والنبوة.

سابعاً - بذل المعاصرون جهوداً في محاولة التماس أدلة جديدة للاستدلال على النبوة والوحي تتناسب مع روح العصر، منها دليل الإلهام، والعبقرية، والدليل الروحي، دليل الإنسان الكامل، كما أنهم تأثروا - إلى حد ما - ببعض المقولات التي كان لها رواج لدى علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر.

ثامناً - عدم صحة ما يدعيه بعض الدارسين من أن العديد من الأعلام الذين تعرضت لهم هذه الدراسة كانوا ينكرون المعجزات الحسية للنبي ﷺ، فهم لم ينكروا المعجزة الحسية وإنما قالوا: إن الغاية منها ليس الدعوة للإيمان وإنما إكرام من الله لرسوله ﷺ، كما أنهم قالوا بأن أعظم معجزات النبي إنما هي القرآن الكريم بوصفه المعجزة والرسالة في آن واحد.

تاسعاً - وضوح الأثر الفلسفي لدى بعض أعلام القرن الرابع عشر الهجري، وخاصة عند محاولتهم تفسير النبوة والمعجزات بأسباب روحية أو طبيعية أحياناً، وتفريقهم بين المعجز الحسي والمعجز العقلي.

عاشراً - ظهور محاولات للتوفيق بين العلم والدين، وتجلي ذلك في محاولة فهم طبيعة النبوة والمعجزة، وتفسير بعض الآيات المتصلة بقضية الخلق في ضوء نظرية التطور.

حادي عشر - تطور بعض المفكرين في موقفهم إزاء بعض قضايا هذا البحث، كما رأينا عند الأفغاني في قضية التطور؛ إذ انتقل من الرفض إلى القبول.

ثاني عشر - التصور الإسلامي لقضية السببية لا يشكل عائقاً يقف أمام البحث العلمي، فالنظر في قضية الخلق - على سبيل المثال - سواء أقلنا: إن العناصر المادية والأسباب تحدث عندها الحوادث، أم قلنا تحدث بها، وعلى كلا الاحتمالين فإن المرء مطالب باقتفاء أثرها وتشديد حياته بناء عليها، كما أنها أيضاً على كلا الاحتمالين تسير وفق المشيئة الإلهية وليست بمعزل عنها. وهذا يوضح اختلاف النظرة الإسلامية عن النظرة المادية التي تعد الأسباب أسباباً حقيقية مستقلة بالتأثير والإيجاد.

ثالث عشر - الخلاف حول قضية السببية يقع ضمن الدائرة الإسلامية، كما يقع خارجها، فضمن الدائرة الإسلامية يتجه الجدل والتساؤلات: هل الله سبحانه وتعالى يوجد المسببات عند الأسباب أم بها؟ أما عندما تتقاطع الدائرة الإسلامية مع غيرها فإن الصف يتحد، ويتوجه الجميع إلى الوقوف ضد أي تيار يريد أن يسلب الله سبحانه وتعالى خاصية التأثير لمنحها لغيره من العناصر المادية التي لا تستقل بوجود ولا تأثير.

وأخيراً أدعو الله سبحانه وتعالى فأقول: ﴿رَبَّنَا نَقْبَلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧]، كما أسأله سبحانه أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله ذخراً لي بين يديه، إنه سميع مجيب، والحمد لله رب العالمين.



فهرس المصادر والمراجع

أ - الكتب والمؤلفات المطبوعة :

* آق بلوت (شمس الدين) :

١ - داروين ونظرية التطور، ترجمه عن التركية، أورخان محمد علي دار الصحوة د. ط./ د. ت.

* الألوسي (محمود أبو الفضل ت : ١٢٧٠هـ) :

٢ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي بيروت.

* الآمدي (سيف الدين علي بن أبي علي ت : ٦٣١هـ) :

٣ - الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الدكتور سيد الجميلي، دار الكتاب العرب بيروت والطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٤ - غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.

٥ - المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، جمع الدكتور عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربي بغداد.

* أباطة (الدكتور نزار) والمالح (محمد رياض) :

٦ - إتمام الأعلام، (ذيل لكتاب الأعلام للزركلي)، دار صادر بيروت ١٩٩٩م.

* أرسطو (توفي حوالي ٣٢٢ ق. م) :

٧ - الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

* أرسلان (شكيب ت : ١٣٦٦هـ - ١٩٤٦م) :

٨ - تعليقات على تاريخ ابن خلدون، ملحق الجزء الأول، المطبعة الرحمانية بمصر. ١٩٣٦م.

٩ - لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، مراجعة خالد فاروق، دار البشير القاهرة.

- * ابن إسحاق (أبو عبدالله محمد بن إسحاق بن العباس الفاكهي ت: ٢٧٥هـ):
 ١٠ - أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، دار خضر بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.
 * إسماعيل (عبد العزيز):
 ١١ - الإسلام والطب الحديث، مطبعة الاعتماد، القاهرة ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.
 * الأسنوي (جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن ت: ٧٧٢هـ):
 ١٢ - نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للقاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر. البيضاوي (ت: ٦٨٥)، دار عالم الكتب بيروت د. ط / د. ت.
 * الأشعري (الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل ت: ٣٢٤هـ):
 ١٣ - الإبانة عن أصول الديانة، دار الأنصار القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ.
 ١٤ - مقالات الإسلاميين، دار إحياء التراث العربي، تحقيق هلموت ريتز، بيروت. الطبعة الثالثة.
 * الأعظمي (الدكتور محمد ضياء):
 ١٥ - معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسانيد، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
 * الأفغاني (الشيخ جمال الدين ت: ١٣١٥هـ - ١٨٩٧م):
 ١٦ - سلسلة الأعمال المجهولة، جمع علي شلش، نشر دار رياض الريس للكتاب بيروت. والنشر، د. ط، د. ت.
 ١٧ - مجموعة الآثار الكاملة، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
 * إقبال (الدكتور محمد ت: ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م):
 ١٨ - تجديد التفكير الديني، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م.
 * إمام (د إمام عبد الفتاح):
 ١٩ - أفكار ومواقف، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.
 * أمين (الدكتور أحمد ت: ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م):
 ٢٠ - زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة ١٩٤٨م.
 ٢١ - ضُحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٩م.

- ٢٢ - فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦م.
- ٢٣ - قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، د/ ت.
- * أمين (حسين أحمد):
- ٢٤ - الإسلام في عالم متغير، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ط/ د. ت.
- * أنطون (فرح ت: ١٩٢٢):
- ٢٥ - ابن رشد وفلسفته مع ردود الإمام محمد عبده عليه في ست مقالات، الإسكندرية. ١٩٠٣م.
- * الأهواني (الدكتور أحمد فؤاد: ١٩٧٠م):
- ٢٦ - في عالم الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى، د. ت.
- * الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد ٧٥٦هـ):
- ٢٧ - المواقف تحقيق عبد الرحمن عميرة دار الجيل بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٧م.
- * باشميل (محمد أحمد):
- ٢٨ - الإسلام ونظرية داروين، دار الفتح للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٨م.
- * باقر الصدر (الدكتور محمد):
- ٢٩ - فلسفتنا: دار التعارف بيروت، الطبعة العاشرة، ١٤٠٠هـ.
- * الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب ت: ٤٠٣هـ):
- ٣٠ - إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد السيد صقر، دار المعارف، القاهرة.
- ٣١ - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
- * برييل (ليني):
- ٣٢ - فلسفة أوجيست كونت، نقله إلى العربية الدكتور محمود قاسم والدكتور السيد محمد البدوي، مكتبة الأنجلومصرية ١٩٥٢م.
- * البخاري (محمد بن إسماعيل ت: ٢٥هـ):
- ٣٣ - صحيح البخاري، دار ابن كثير ودار اليمامة دمشق، تحقيق الدكتور مصطفى البغا. الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

- * ابن بدران (عبد القادر الدمشقي ت: ١٣٤٦هـ):
- ٣٤ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية. ١٤٠١هـ.
- * بدوي (الدكتور عبد الرحمن):
- ٣٥ - أرسطو، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية ١٩٤٤م، (ضمن سلسلة الينايع).
- ٣٦ - ربيع الفكر اليوناني، مكتبة نهضة مصر الطبعة الثالثة، دت.
- ٣٧ - مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.
- ٣٨ - موسوعة المستشرقين: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
- * البصري (أبو الحسين):
- ٣٩ - المعتمد في أصول الفقه: طبعة المعهد العلمي الفرنسي بدمشق، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.
- * البغدادي (عبد القاهر بن طاهر ت: ٤٢٩):
- ٤٠ - أصول الدين دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٠م.
- ٤١ - الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٧م.
- * البكري الأندلسي (أبو عبيد عبدالله بن عبد العزيز):
- ٤٢ - معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقا، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤٠٣هـ.
- * البنا (جمال):
- ٤٣ - الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامي ١٩٩٥م.
- * البهي (الدكتور محمد):
- ٤٤ - الإسلام فطرة الله، مجمع البحوث الإسلامية، دون بيانات أخرى.
- ٤٥ - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى. ١٣٦٥هـ.
- * البوطي (الدكتور محمد سعيد رمضان):
- ٤٦ - الإنسان مسير أم مخير دار الفكر دمشق: الطبعة الثانية ٢٠٠١م.

- ٤٧ - حرية الإنسان في ظل عبوديته لله، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٢ م.
- ٤٨ - السلفية مرحلة زمنية مباركة دار الفكر دمشق، الطبعة الثالثة.
- ٤٩ - كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر دمشق، الطبعة الثامنة، ١٤٠٢ هـ.
- ٥٠ - فقه السيرة النبوية، دار الفكر دمشق، الطبعة الخامسة ١٩٩٨ م.
- ٥١ - العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، مطبوعات جامعة دمشق الطبعة السادسة.
- ٥٢ - مباحث الكتاب والسنة مطبوعات جامعة دمشق ١٩٩٤ م.
- ٥٣ - نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية) دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية (معادة).
١٩٩٦ م.
- * البيضاوي (عبدالله بن عمر ت: ٦٨٥هـ):
- ٥٤ - أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكر بيروت
١٩٩٦ م.
- * الترمذي (أبو عيسى بن سورة ٢٧٩هـ):
- ٥٥ - سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- * تسخير (جولد ت: ١٩٢١):
- ٥٦ - مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحلیم النجار، مكتبة الخانجي مصر. ١٩٥٥ م.
- * التل (عادل):
- ٥٧ - النزعة المادية في العالم الإسلامي، دار البينة دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٥ م.
- * التهانوي (محمد علي):
- ٥٨ - موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية (كشاف اصطلاحات الفنون الإسلامية، شركة الخياط للكتب والنشر بيروت.
- * تورين (آلان):
- ٥٩ - نقد الحدائث المظفرة، ترجمة صيآح الجهيم، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٨ م.
- * ابن نيمية (أحمد بن عبد الحلیم ٧٢٨هـ):
- ٦٠ - جامع الرسائل تحقيق محمد رشاد سالم، د/ ط.

- ٦١ - الجواب الصحيح تحقيق: الدكتور علي حسن ناصر، دار العاصمة الرياض. الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
- ٦٢ - دقائق التفسير، تحقيق: الدكتور محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ٦٣ - الرد على المنطقيين، دار المعرفة بيروت.
- ٦٤ - شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- ٦٥ - مجموع الفتاوى، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.
- ٦٦ - منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى. ١٤٠٦هـ.
- ٦٧ - النبوات، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٨٦هـ.
- * الجابري (الدكتور محمد عابد):
- ٦٨ - بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٦م.
- ٦٩ - مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الرابعة بيروت ١٩٩٨م.
- ٧٠ - نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الخامسة. ١٩٩٦م.
- * الجاحظ (عمرو بن بحر ت: ٢٥٥هـ):
- ٧١ - رسائل الجاحظ الفلسفية، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
- * جاد (الدكتور أحمد):
- ٧٢ - فلسفة المشروع الحضاري، مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- * الجبرتي (عبد الرحمن بن حسن ت: ١٨٢٢):
- ٧٣ - تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل بيروت.
- * جدعان (الدكتور فهمي):
- ٧٤ - أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق عمان، الطبعة الثالثة ١٩٨٨م.

- * الجرجاني (علي بن محمد ت: ٨١٦هـ):
- ٧٥- التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الأولى. ١٤٠٥هـ.
- * الجزائري (الشيخ طاهر):
- ٧٦- الجواهر الكلامية، دار ابن حزم بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٨م.
- * الجسر (الشيخ حسين):
- ٧٧- الحصون الحميدية، مطبعة التوفيق بمصر، ١٣٢٣هـ / د / ط.
- ٧٨- الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة، تقديم وتحقيق: د. الدكتور خالد زيادة، المكتبة الحديثة منشورات جروس، طرابلس لبنان.
- * الجسر (الشيخ نديم):
- ٧٩- قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، دار الخلود بيروت، الطبعة الثالثة. ١٩٦٩م.
- ٨٠- القرآن والسنة في التربية الإسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٧م.
- * الجليند (أستاذنا الدكتور محمد السيد):
- ٨١- تيارات فكرية معاصرة (قراءة تحليلية نقدية) دار الثقافة العربية ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٨٢- قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، مطبعة الحلبي الطبعة الثانية ١٩٨١م.
- * الجمال (الدكتور حمد بن صادق):
- ٨٣- اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر، دار عالم الكتب الرياض، الطبعة الأولى. ١٩٩٤م.
- * الجندي (أنور):
- ٨٤- الضربات التي وجهت للانتقضاظ على العالم الإسلامي، دار القلم دمشق.
- ٨٥- الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب والتبعية الثقافية، بدون بيانات.
- * جونيور (جاك كرابس):
- ٨٦- كتابة التاريخ في مصر في القرن التاسع عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٩٣م.
- * جوهرى (طنطاوي):
- ٨٧- أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام، طبع مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

بمصر ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م.

- ٨٨ - الجواهر في تفسير القرآن الكريم، البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية. ١٣٥٠هـ.
٨٩ - نظام العالم والأمم، مطبعة مدرسة والده عباس الأول، الجزء الثاني سنة ١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م.

* الجويني (إمام الحرمين عبد الملك ت: ٤٧٨هـ):

- ٩٠ - الإرشاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
٩١ - البرهان في أصول الفقه، تحقيق: الدكتور عبد العظيم الديب، الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ.
* الحاج حمد (محمد أبو القاسم):
٩٢ - العالمية الإسلامية الثانية: (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) - دار المسيرة بيروت. ١٩٧٩م.

* حاجي خليفة (مصطفى بن عبدالله القسطنطيني ت: ١٠٦٧هـ):

- ٩٣ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: دار الكتب العلمية، بيروت.
* حبنكة (عبد الرحمن):

٩٤ - كواشف زيوف، دار القلم دمشق الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

٩٥ - العقيدة الإسلامية، دار القلم دمشق، الطبعة السادسة ١٩٩٢م.

* حتي (فيليب):

٩٦ - مختصر تاريخ لبنان، دار الثقافة بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٨م.

* حجازي (الدكتور محمود فهمي):

٩٧ - أصول الفكر العربي عند الطهطاوي، دار الفكر العربي القاهرة، دون تاريخ.

* ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي ت: ٨٥٢هـ):

- ٩٨ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

* ابن حزم (علي بن أحمد ت: ٤٥٦هـ):

٩٩ - الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي القاهرة.

- * حسنين (أحمد طاهر):
 ١٠٠ - دور الشاميين المهاجرين إلى مصر في النهضة الأدبية الحديثة. دار الوثبة. ١٩٨٣ م.
- * ابن حنبل (أحمد بن حنبل ت: ٢٤١هـ):
 ١٠١ - مسند الإمام أحمد بن حنبل - مؤسسة قرطبة القاهرة - د/ ط - د/ ت.
 * حنفي (حسن الدكتور):
 ١٠٢ - جمال الدين الأفغاني، المثوية الأولى، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٩ م.
- ١٠٣ - من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى. ١٩٨٨ م.
- * حوراني (ألبرت):
 ١٠٤ - الإسلام في الفكر الأوربي، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٩٤ م.
- * حوى (سميد):
 ١٠٥ - (الله جلّ جلاله) دار عمار بيروت - لبنان ١٩٨٨ م.
- ١٠٦ - الرسول ﷺ، طبعة دار السلام.
 * ابن حيان (جابر ٢٠٠هـ):
 ١٠٧ - مختار رسائل جابر بن حيان - شرح ب كراوس، مكتبة الخانجي، الطبعة. الثانية
 ١٤١٥هـ / ١٩٩٤ م.
- * خان (وحيد الدين):
 ١٠٨ - الإسلام يتحدى: ترجمة ظفر الإسلام خان، مراجعة الدكتور عبد الصبور شاهين، دار
 المختار الإسلامي الطبعة السابعة ١٩٧٧ م.
- * خضر (الدكتور عبد العليم عبد الرحمن):
 ١٠٩ - الإنسان في الكون بين القرآن والعلم، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى
 ١٩٨٣ م.
- * الخطيب (عبد الكريم):
 ١١٠ - إعجاز القرآن، دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها، دار الفكر. العربي
 ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤ م.
- ١١١ - التعريف بالإسلام في مواجهة العصر الحديث وتحدياته، دار الكتاب العربي. بمصر
 الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥ م.

- ١١٢ - التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، مصر، د. ط / د. ت.
- ١١٣ - القضاء والقدر، دار الفكر العربي القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٨م.
- ١١٤ - قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، الله ذاتاً وموضوعاً دار الفكر العربي، الطبعة الثانية ١٩٧١م.
- ١١٥ - قضية الألوهية بين الفلسفة والدين (الله والإنسان) دار الفكر العربي.
- ١١٦ - مشيئة الله ومشيئة العباد، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
- ١١٧ - النبي محمد إنسان الإنسانية ونبي الأنبياء، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى. ١٩٦٣م.
- * ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون ت: ٨٠٨هـ):
- ١١٨ - المقدمة، دار القلم بيروت الطبعة الخامسة ١٩٨٤م.
- * ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، ت: ٦٨١):
- ١١٩ - وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة بيروت. ١٩٦٨م.
- * خليل (ماهر):
- ١٢٠ - سقوط نظرية داروين في ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة، المركز العربي للنشر. والتوزيع.
- * الخن (الدكتور مصطفى)، و مستو (الدكتور محي الدين):
- ١٢١ - العقيدة الإسلامية: دار الكلم الطيب، دمشق، الطبعة الثالثة ١٩٩٩م.
- * الخولي (الدكتورة يمنى):
- ١٢٢ - الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، دار قباء طبعة عام ١٩٩٨م.
- ١٢٣ - فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، دار قباء طبعة أولى ٢٠٠٠م.
- * الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان):
- ١٢٤ - الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد مكتبة الثقافة الدينية ١٩٨٨م.
- * داروين (تشارلز ت: ١٨٢٢):
- ١٢٥ - أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، المطبعة المصرية، وطبعة أخرى للكتاب نفسه مراجعة من قبل الدكتور عبد الحلیم متتصر، المؤسسة العامة للتأليف. والنشر.
- * دراز (الدكتور محمد عبدالله):
- ١٢٦ - المختار من كنوز السنة، طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة. قطر.

- ١٢٧ - الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم الكويت الطبعة الرابعة. ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.
- * دروزة (محمد عزة):
- ١٢٨ - التفسير الحديث، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م.
- * الدريني (الدكتور فتحي):
- ١٢٩ - دراسات في الفكر الإسلامي، دار قتيبة، دمشق، د/ ط، دت.
- * الدسوقي (الدكتور فاروق أحمد):
- ١٣٠ - القضاء والقدر في الإسلام - دار الاعتصام - د/ ط - د/ ت.
- * الدسوقي (الدكتور طه):
- ١٣١ - نظرية النبوة في الإسلام، دار الهدى للطباعة، طبعة عام ١٩٨٠م.
- * الدواني (جلال الدين):
- ١٣٢ - شرح العقائد العضدية التعليقات على شرح جلال الدين الدواني للعقائد العضدية، إعداد وتقديم، سيد هادي خسرو، دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.
- * الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبدالله، ت: ٥٧٤٨هـ):
- ١٣٣ - سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة التاسعة ١٤١٣هـ.
- * الرازي (فخر الدين الرازي ٦٠٤):
- ١٣٤ - فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، الطبعة الثالثة، دار الفكر ١٩٨٥م.
- * الرازي (محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي ت: ٥٧٢١هـ):
- ١٣٥ - مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر مكتبة لبنان ناشرون بيروت ١٩٩٥م.
- * رسل (برتراند):
- ١٣٦ - تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، أحمد أمين، لجنة التأليف. والترجمة والنشر ١٩٦٨م.
- * ابن رشد (محمد بن أحمد ت: ٥٩٥هـ):
- ١٣٧ - تلخيص كتاب النفس: تحقيق الفردل عبري، مراجعة الدكتور محسن مهدي، تصدير الدكتور إبراهيم مذكور، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- ١٣٨ - تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف الطبعة الثانية، ١٩٦٧ م.
- ١٣٩ - مناهج الأدلة، تحقيق وتقديم الدكتور محمود قاسم، الطبعة الثانية ١٩٦٤ م.
- * رضا (الشيخ محمد رشيد ت: ١٩٣٥):
- ١٤٠ - تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت. لبنان الطبعة الثانية.
- ١٤١ - الوحي المحمدي، مطبعة نهضة مصر الطبعة السادسة.
- * رضوان (الدكتور أبو الفتوح):
- ١٤٢ - تاريخ مطبعة بولاق ولمحة في تاريخ الطباعة في بلدان الشرق الأوسط، المطبعة. الأميرية القاهرة ١٩٥٣ م.
- * رمضان (محمد خير):
- ١٤٣ - تنمة الأعلام (ذيل لكتاب الأعلام للزركلي)، دار ابن حزم، دط / دت.
- * أبو ريان (الدكتور محمد علي):
- ١٤٤ - تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٥ م.
- * أبو ريدة (الدكتور محمد عبد الهادي):
- ١٤٥ - إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار النديم الطبعة الثانية. ١٩٨٩ م.
- * الزبيدي (الدكتور عبد الرحمن الزبيدي):
- ١٤٦ - مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٩٨١ م.
- * الزحيلي (الدكتور وهبة):
- ١٤٧ - أصول الفقه، دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية ١٩٩٢ م.
- * زرزور (الدكتور عدنان محمد):
- ١٤٨ - التوجيه الإسلامي للعلوم والمعارف (مفهومه وأهدافه) مؤسسة الرسالة بيروت. ١٩٩٢ م.
- * الزركان (محمد صالح):
- ١٤٩ - فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، دار الفكر: د / ط، د / ت.
- * الزركشي (محمد بن عبدالله ت: ٥٧٩٤هـ):
- ١٥٠ - البحر المحيط، دار الصحوة للطباعة والنشر والتوزيع بالغرقة، د. ط / د. ت.

- * الزركلي (خير الدين):
 ١٥١ - الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين . والمستشرقين
 دار العلم للملايين بيروت الطبعة السابعة .
- * زقزوق (الدكتور محمود حمدي):
 ١٥٢ - المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار القلم الكويت الطبعة الثالثة .
 * الزمخشري (محمود بن عمر):
 ١٥٣ - أساس البلاغة، دار الفكر بيروت لبنان د . ط / د . ت .
- ١٥٤ - الكشف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب
 العربي طبعة عام ١٩٨٦ م .
- * أبو زهرة (محمد ت: ١٩٧٤):
 ١٥٥ - تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي د ط / د ت .
 * أبو زيد (الدكتور نصر حامد):
 ١٥٦ - مفهوم النص: المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر الطبعة الثالثة ١٩٩٦ م .
 * زيدان: (الدكتور محمود):
 ١٥٧ - نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، دار النهضة بيروت، طبعة عام ١٩٨٩ م .
 * سابق (الشيخ السيد):
 ١٥٨ - العقائد الإسلامية، مطبوعات المؤتمر الإسلامي بدار الكتاب العربي، الطبعة الأولى
 ١٣٨٣ هـ ١٩٦٤ م .
- * السبكي (أبو النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ت: ٧٧١):
 ١٥٩ - طبقات الشافعية الكبرى: تحقيق. عبد الفتاح محمد الحلو الدكتور محمود محمد
 الطناحي، دار هجر، الطبعة الثانية / ١٩٩٢ م .
- * السبكي (علي بن عبد الكافي السبكي ت: ٧٥٦):
 ١٦٠ - الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب
 العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ .
- * ستانيسو (روبرت م) و(أغروس، جورج ن):
 ١٦١ - العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلالي، المجلس الوطني للثقافة والفنون

والآداب (عالم المعرفة ١٣٤).

* ستيس (الدكتور وولتر):

١٦٢ - تاريخ الفلسفة اليونانية: ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر. والتوزيع القاهرة ١٩٨٤م.

١٦٣ - الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى. ١٩٩٨م.

* أبو السعود (محمد بن محمد العمادي ت: ٩٥١هـ):

١٦٤ - إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي بيروت. د / ط، د / ت.

* سعيد (جودت):

١٦٥ - اقرأ وربك الأكرم، أبحاث في سنن تغيير النفس والمجتمع دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

١٦٦ - التغيير مفهومه وطرقه: ندوات الفكر المعاصر (ندوة بينه وبين الدكتور البوطي) دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

١٦٧ - العمل قدرة وإرادة، أبحاث في سنن تغيير النفس والمجتمع، مطبعة زيد بن ثابت، الطبعة الثانية ١٩٨٤م.

١٦٨ - كن كإبن آدم دار الفكر دمشق دار الفكر المعاصر الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

١٦٩ - لا إكراه في الدين، دراسات وأبحاث في الفكر الإسلامي، العلم والسلام للدراسات، دمشق والنشر الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

* ابن سينا (الحسين بن عبدالله ٤٢٨هـ):

١٧٠ - أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، عالم الفلسفة الطبعة الأولى مطبعة البابي الحلبي ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م.

١٧١ - الإشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب رقم (٢٢) ١٩٥٨.

١٧٢ - الإلهيات من الشفاء مراجعة وتقديم: الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الأب قناتي وسعيد،

- زايد الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٦٠م / ١٣٨٠هـ.
- ١٧٣ - النجاة في الحكمة الطبيعية والإلهية طبعة على نفقة محي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية مطبعة السعادة بمصر.
- * السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ت: ٩١١هـ):
- ١٧٤ - الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث القاهرة، دط / دت.
- ١٧٥ - طبقات المفسرين: تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ.
- * شاخت (ريشارد):
- ١٧٦ - رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة، للكتاب ١٩٩٣.
- * الشافعي (الدكتور حسن):
- ١٧٧ - الأمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.
- ١٧٨ - مدخل إلى دراسة علم الكلام: مكتبة الثقافة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٩١م.
- * شاكرا (الشيخ محمود أحمد):
- ١٧٩ - رسالة في الطريق إلى ثقافتنا مؤسسة الرسالة، طبعة أولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- * شاهين (الدكتور عبد الصبور):
- ١٨٠ - أبي آدم: قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة: دار أخبار اليوم، د / ط، د / ت.
- * الشحات (علي أحمد):
- ١٨١ - نظرية التطور بين العلم والدين، مؤسسة الخانجي القاهرة.
- * شحرور (الدكتور محمد):
- ١٨٢ - الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، دار سينا والأهالي، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.
- * الشرفاوي (الدكتور محمد عبدالله):
- ١٨٣ - الأسباب والمسببات: دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي، دار الجيل بيروت، مكتبة الزهراء، بحرم جامعة القاهرة. ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- ١٨٤ - المنطق ومناهج البحث، دار النصر، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

- * شلتوت (الشيخ محمود):
 ١٨٥ - الفتاوى، دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية، والعامه، دار القلم.
 الكويت ١٩٦٦ م.
- * شمس الدين (الشيخ محمد مهدي):
 ١٨٦ - مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، دار التعارف للمطبوعات بيروت لبنان.
- * الشميل (الدكتور شبلي):
 ١٨٧ - فلسفة النشوء والارتقاء، ويتضمن شرح بخنر على مذهب داروين، ترجمة شبلي
 الشميل دار مارون عبود لبنان طبعة ١٩٨٣ م.
- * الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني ت: ٥٤٨هـ):
 ١٨٨ - الملل والنحل الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة.
 بيروت ١٤٠٤ هـ.
- ١٨٩ - نهاية الإقدام تحرير الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، دط، دت.
- * الصالح (الدكتور صبحي):
 ١٩٠ - الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٠ م.
- * صبري (الشيخ مصطفى):
 ١٩١ - موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دط/ دت، دار
 إحياء التراث العربي.
- * صقر (نادية حسني):
 ١٩٢ - العلم ومناهج البحث في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٩١ م.
- * صليبا (الدكتور جميل):
 ١٩٣ - الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام وأثرها في الأدب الحديث جامعة الدول العربية،
 معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٨ م.
- ١٩٤ - المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م.
- * طاهر (الدكتور حامد):
 ١٩٥ - الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا: المطبعة الإسلامية الحديثة، د/ ط، د/ ت.

- ١٩٦ - الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث القاهرة: دار الثقافة العربية، طبعة عام، ١٩٩٣م.
- ١٩٧ - منهج البحث بين التنظير والتطبيق: دار النصر للتوزيع والنشر د/ ط.
- * الطبري (محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر ت: ٣١٠هـ):
- ١٩٨ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن دار الفكر بيروت ١٤٠٥هـ.
- * طه (الدكتور عبيد محجوب):
- ١٩٩ - عقائد فلسفية خلف صياغة القوانين الطبيعية، ضمن مشروع (إشكالية التحيّز)، محور العلوم الطبيعية، تحرير عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الثالثة ١٩٩٨م.
- * الطويل (الدكتور توفيق):
- ٢٠٠ - التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي ١٩٤٥م.
- * أبو عاذرة (عطية سليمان عودة):
- ٢٠١ - مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، دار الحدائث الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
- * عبد الرازق (علي):
- ٢٠٢ - الإسلام وأصول الحكم: نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، مكتبة الحياة بيروت.
- * عبد القادر (الدكتور محمد العروسي):
- ٢٠٣ - المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين: دار حافظ للنشر والتوزيع، السعودية جلة.
- * عبد الغني (أستاذنا الدكتور عبد المقصود):
- ٢٠٤ - محمد إقبال ومنهجه في تجديد الفكر الإسلامي: مكتبة الزهراء ط ٢٠٠٠م.
- * عبده (الشيخ محمد):
- ٢٠٥ - الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الخامسة ١٣٥٧هـ.

- ٢٠٦ - الحكمة الإسلامية: مجموعة مقالات للشيخ محمد عبده، مطبعة جرجي غرزوزي، الإسكندرية ١٩١٤.
- ٢٠٧ - رسالة التوحيد، مطابع دار الكتاب العربي ١٩٦٦.
- ٢٠٨ - فلسفة التربية الحقة، مطبعة جرجي غرزوزي ١٩١٤.
- ٢٠٩ - محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية الطبعة الأولى ١٩٥٨ م.
- ٢١٠ - المسلمون والإسلام، طبعة دار الهلال، تحقيق وتعليق طاهر الطناحي.
- ٢١١ - مشكلات القرآن ومشكلات الأحاديث، تأليف محمد عبده محمد، ورشيد رضا، وأبو الوفا محمد درويش، الناشر محمد علي يوسف، بدون بيانات أخرى.
- * عثمان (محمود):
- ٢١٢ - الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، مكتبة الأنجلو المصرية.
- * العراقي (الدكتور محمد عاطف):
- ٢١٣ - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف ١٩٨٣.
- ٢١٤ - ثورة العقل في الفلسفة العربية، الطبعة السادسة، دار المعارف.
- ٢١٥ - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف الطبعة الثانية.
- ٢١٦ - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد دار المعارف ١٩٨٢ م.
- * عزام (الدكتور محفوظ علي):
- ٢١٧ - نظرية التطور عند مفكري الإسلام، دار الهداية، الطبعة الثانية، ١٩٨٦ م.
- * عصام الدين (أحمد):
- ٢١٨ - حركة الترجمة في مصر في القرن العشرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٨ م.
- * عطية (الدكتور حسن حامد):
- ٢١٩ - خلق الإنسان بين العلم والقرآن، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٧ م.
- * العظم (الدكتور صادق جلال):
- ٢٢٠ - نقد الفكر الديني، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثامنة ١٩٩٧ م.

* العقاد (عباس محمود):

- ٢٢١ - (الله)، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة.
- ٢٢٢ - إبراهيم أبو الأنبياء، المكتبة العصرية، بيروت.
- ٢٢٣ - ابن رشد، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف بمصر، دط / دت.
- ٢٢٤ - الإنسان في القرآن، دار نهضة مصر، د / ت، د / ط.
- ٢٢٥ - التفكير فريضة إسلامية - نهضة مصر.
- ٢٢٦ - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، نهضة مصر.
- ٢٢٧ - الديمقراطية في الإسلام، نهضة مصر، ١٩٩٥ م.
- ٢٢٨ - عبقرية محمد، المكتبة العصرية، بيروت.
- ٢٢٩ - فلسفة الغزالي، محاضرات في الموسم الثقافي في الأزهر، دار الكتاب اللبناني.
- ٢٣٠ - الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر، بدون تاريخ.
- ٢٣١ - مطلع النور أو طوابع البعثة المحمدية، المكتبة العصرية، بيروت.

* علي (شوقي إبراهيم):

- ٢٣٢ - العقيدة الإسلامية في النبوات والسمعيات، دار الطباعة المحمدية الطبعة الأولى، ١٩٩٠ م.

* عمارة (الدكتور محمد):

- ٢٣٣ - الأعمال الكاملة لعلي مبارك المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت الطبعة الأولى : الجزء الأول ١٩٧٩ م، والجزء الثاني ١٩٨٠ م.
- ٢٣٤ - الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، المؤسسة المصرية للتألف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.
- ٢٣٥ - الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٩٩٣ م.
- ٢٣٦ - التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق ١٩٩٦ م.
- ٢٣٧ - تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، طبعة سنة ١٩٩١ م.
- ٢٣٨ - رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، الطبعة الثانية.
- ٢٣٩ - الغزو الفكري وهم أم حقيقة، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة بالأزهر.

- ٢٤٠ - قاسم أمين تحرير المرأة والتمدن الإسلامي، دار الوحدة عام ١٩٨٥ م.
* عنان (الدكتورة ليلي):
- ٢٤١ - الحملة الفرنسية في محكمة التاريخ، دار الهلال، الجزء الثاني: ١٩٩٨ م.
* عوض (الدكتور رمسيس):
- ٢٤٢ - الإلحاد في الغرب: دار سينا، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٩٩٧ م.
* ابن عيسى (أحمد بن إبراهيم):
- ٢٤٣ - توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، تحقيق، زهير الشاويش المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦ هـ.
* الغزالي (الإمام أبو حامد ت: ٥٠٥ هـ):
- ٢٤٤ - إحياء علوم الدين دار المعرفة بيروت، دط / دت .
- ٢٤٥ - الاقتصاد في الاعتقاد، مطبعة السعادة مصر الطبعة الثانية ١٣٢٧ هـ.
- ٢٤٦ - تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف الطبعة الثالثة ١٩٥٨ م.
- ٢٤٧ - المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ.
- ٢٤٨ - معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة. بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٥ م.
- ٢٤٩ - مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف الطبعة الثانية د / ت .
- ٢٥٠ - المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، الجفان والجابي للطباعة. والنشر الطبعة الأولى ١٩٨٧ م.
- ٢٥١ - المنقذ من الضلال الأنجلو مصرية، الطبعة الثالثة ١٩٦٢ م.
* الغزالي (الشيخ محمد):
- ٢٥٢ - عقيدة المسلم، دار الريان للتراث د. ط / د. ت .
* الغمراوي (محمد):
- ٢٥٣ - الإسلام في عصر العلم، دار الإنسان، الطبعة الرابعة ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م.
* فؤاد باشا (الدكتور أحمد):
- ٢٥٤ - فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.

- * الفاخوري (الدكتور حنا) والجبر (يوسف):
 ٢٥٥ - تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٩٣ م.
 * الفارابي (محمد بن محمد بن طَرْخَان ت : ٣٣٩هـ):
 ٢٥٦ - آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نادر، المطبعة الكاثوليكية . بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٥٩ م.
 ٢٥٧ - التعليقات: تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل الطبعة الأولى ١٩٨٨ م.
 ٢٥٨ - عيون المسائل ضمن كتاب المجموع طبعة أولى ١٣٢٥ هـ.
 ٢٥٩ - فصوص الحكم ضمن كتاب المجموع الطبعة الأولى ١٣٢٥ هـ.
 ٢٦٠ - فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، ضمن كتاب بعنوان رسالتان فلسفتان. حققهما جعفر آل ياسين، دار المناهل بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧ م.
 ٢٦١ - كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق بيروت الطبعة الثانية.
 * فرغل (الدكتور يحيى هاشم حسن):
 ٢٦٢ - الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة دار المعارف د. ط / د. ت.
 * فروخ (الدكتور عمر):
 ٢٦٣ - تاريخ الفكر العربي أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة ١٩٧٢ م.
 * الفيروزبادي (محمد بن يعقوب ت : ٨١٧هـ):
 ٢٦٤ - القاموس المحيط، تحقيق محمد البقاعي، دار الفكر بيروت، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م.
 * الفيومي (أحمد بن محمد بن علي):
 ٢٦٥ - المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت.
 * قاسم (الدكتور محمود):
 ٢٦٦ - ابن رشد وفلسفته الدينية: الأنجلومصرية، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
 ٢٦٧ - جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته، الأنجلومصرية القاهرة.
 ٢٦٨ - دراسات في الفلسفة الإسلامية، الأنجلومصرية، طبعة أولى، دون تاريخ.
 ٢٦٩ - المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلومصرية، الطبعة الرابعة ١٩٦٦ م.
 ٢٧٠ - نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني، الأنجلومصرية. دط / دت.

- * القاسمي (الشيخ محمد جمال الدين):
 ٢٧١ - دلائل التوحيد، تقديم ومراجعة محمد حجازي، مكتبة الثقافة . الدينية مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.
- ٢٧٢ - محاسن التأويل تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر بيروت الطبعة الثانية . ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.
- * القاضي (محمد)، صولة (عبدالله):
 ٢٧٣ - الفكر الإصلاحي في عصر النهضة، دار الجنوب للنشر والتوزيع تونس.
- * ابن قانع (عبد الباقي بن قانع ت : ٣٥١هـ):
 ٢٧٤ - معجم الصحابة، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة تحقيق صلاح بن سالم المصراطي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- * القرشي (أبو محمد عبد القادر بن أبي الوفاء ت : ٧٧٥):
 ٢٧٥ - الجواهر المضية في طبقات الحنفية، دار مير محمد كتب خانة، كراتشي.
- * القرطبي (أبو عبدالله محمد بن أحمد ت : ٦٧١هـ):
 ٢٧٦ - الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد العليم البردوني، الطبعة الثانية دار الشعب، القاهرة ١٣٧٢هـ.
- * قطب (سيد):
 ٢٧٧ - في ظلال القرآن، دار الشروق القاهرة الطبعة الخامسة والعشرون، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- * قطب (محمد):
 ٢٧٨ - مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق الطبعة الثامنة ١٩٩٣م.
- * قنصوة (الدكتور صلاح):
 ٢٧٩ - فلسفة العلم، دار قباء، طبعة عام ١٩٩٨م.
- * ابن القيم (محمد بن أبي بكر ت : ٧٥١هـ):
 ٢٨٠ - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل تحقيق : محمد بدر الدين.

- أبو فراس النعساني الحلبي دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ.
- * كامل (عبد العزيز مصطفى):
- ٢٨١ - قبل الكارثة نذير ونفير، المنتدى الإسلامي لندن، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.
- * كحالة (عمر رضا):
- ٢٨٢ - معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- * كراوثر (ج. ج.):
- ٢٨٣ - قصة العلم، ترجمة الدكتورة يمنى الخولي، والدكتور بدوي عبد الفتاح، الهيئة العامة. للكتاب ١٩٩٩م.
- * كرد علي (محمد):
- ٢٨٤ - الإسلام والحضارة العربية، الجزء الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة الطبعة الثالثة ١٩٦٨م.
- ٢٨٥ - خطط الشام، مطبعة الترقى ١٩٢٥م.
- * الكردي (الدكتور راجح):
- ٢٨٦ - نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة الحديثة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الأولى ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.
- * كرم (يوسف):
- ٢٨٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، دون تاريخ.
- ٢٨٨ - تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة الدراسات والتأليف والنشر، الطبعة الثانية ١٩٤٦م.
- * الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى بن الحسين ت: ٦٨٣هـ):
- ٢٨٩ - الكليات طبعة قديمة، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- * كلي رايت (وليم):
- ٢٩٠ - تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١م.

- * الكندي (يعقوب بن إسحاق بن الصباح ت: ٢٥٢):
- ٢٩١ - رسائل الكندي الفلسفية تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار الفكر. العربي ١٩٥٠ م.
- * الكواكبي (عبد الرحمن):
- ٢٩٢ - أم القرى: دار الشرق العربي حلب سوريا، الطبعة الخامسة ١٤١٦هـ / ١٩٩٦ م.
- * كونانت (د جيمس):
- ٢٩٣ - مواقف حاسمة في تاريخ العلم، ترجمة الدكتور أحمد زكي، دار المعارف بمصر د/ ط.
- * لوقا: (الدكتور نظمي):
- ٢٩٤ - الحقيقة عند فلاسفة المسلمين، مكتبة غريب د/ ط، دت.
- * لينتز (جوتفريد فيلهلم):
- ٢٩٥ - المخطوط السري لغزو مصر (مجموعة وثائق جمعها وترجمها الدكتور أحمد يوسف). دار الهلال ١٩٩٤ م.
- * المبارك (الدكتور محمد):
- ٢٩٦ - الإسلام والفكر العلمي، طبعة دار الفكر، بيروت.
- ٢٩٧ - دراسة أدبية لنصوص من القرآن الكريم، دار الفكر ط ٤ / ١٣٩٢، ١٩٧٣ م.
- ٢٩٨ - الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، طبعة دار الفكر، بيروت.
- ٢٩٩ - نحو إنسانية سعيدة، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨١ هـ.
- ٣٠٠ - نظام الإسلام العقيدة والعبادة، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.
- ٣٠١ - نظرة الإسلام العامة إلى الوجود وأثرها في الحضارة.
- * محمد (الدكتور محمد سالم):
- ٣٠٢ - التعليل في القرآن الكريم، طبعة خاصة بالمؤلف، الطبعة الأولى ١٩٩٥ م.
- * محمد (د بدوي عبد الفتاح):
- ٣٠٣ - فلسفة العلوم: دار قباء للطباعة والنشر، طبعة عام ٢٠٠١ م.
- * محمود (الدكتور الشيخ عبد الحلیم):
- ٣٠٤ - الإسلام والعقل: دار المعارف، د ط / دت.

- * محمود (الدكتور زكي نجيب):
 ٣٠٥ - المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري الطبعة الخامسة ١٩٩٣ م.
 ٣٠٦ - نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو مصرية، الطبعة الأولى يوليو ١٩٥٨ م.
 ٣٠٧ - جابر بن حيان، مكتبة مصر، سلسلة أعلام العرب (٣) سنة ١٩٦٢ م.
 * محي الدين (حازم):
 ٣٠٨ - الشيخ طاهر الجزائري رائد التجديد الديني في بلاد الشام، دار القلم دمشق الطبعة الأولى ٢٠٠١ م.
 * مذكور (الدكتور عبد الحميد):
 ٣٠٩ - دراسات في العقيدة الإسلامية، دار الثقافة ٢٠٠٠ م.
 ٣١٠ - نظرات في حركة الاستشراق: دار الثقافة العربية ط عام ١٤١٠ هـ.
 * مذكور (الدكتور إبراهيم):
 ٣١١ - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الطبعة الثانية، سميركو للطباعة والنشر.
 * المراغي (الشيخ أحمد):
 ٣١٢ - تفسير المراغي، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الرابعة ١٣٩١ هـ.
 * مرحبا (الدكتور محمد عبد الرحمن):
 ٣١٣ - تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، مؤسسة عز الدين. للطباعة والنشر الطبعة الأولى.
 * المرزوقي (أبو يعرب):
 ٣١٤ - السببية بين الغزالي وابن رشد، دار بوسلامة تونس، طبعة ثانية.
 * مسلم (الإمام مسلم بن الحجاج (ت: ٢١٦ هـ)):
 ٣١٥ - صحيح مسلم، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت، د/ ط - د/ ت.
 * المسيري (الدكتور عبد الوهاب):
 ٣١٦ - موسوعة اليهودية والصهيونية، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.
 * مصطفى (أحمد الدكتور عبد الرحيم):
 ٣١٧ - حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي، معهد البحوث والدراسات العربية. ١٩٧١ م.

- * مطر (الدكتورة أميرة حلمي):
٣١٨ - الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية ١٩٦٨ م.
- * مظهر (إسماعيل):
٣١٩ - ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء وأثره في الانقلاب الفكري الحديث، عني .
بنشره إلياس أنطون إلياس، المطبعة العصرية بالفجالة، التاريخ من المقدمة ١٩٢٤ م.
- * المعتق (الدكتور عواد عبدالله محمد):
٣٢٠ - موقف ابن القيم من الجهمية والأشاعرة والمعتزلة والصوفية.
- * المعري (أبو العلاء):
٣٢١ - ديوان سقط الزند، دار صادر بيروت ١٩٨٠ م.
- * المغربي (الدكتور علي عبد الفتاح):
٣٢٢ - حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبة الطبعة الأولى ١٩٩٤ م.
- * المناوي (محمد عبد الرؤوف ت): (١٠٣١ هـ):
٣٢٣ - التوفيق على مهمات التعاريف، تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية، دار الفكر .
دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.
- * منصور (بهاء):
٣٢٤ - أساسيات الفكر الإسلامي بمنطق علمي بدون بيانات (نسخة مخطوطة موجودة في
المعهد العالمي للفكر الإسلامي).
- * ابن منظور (محمد بن مكرم ت): (٧١١ هـ):
٣٢٥ - لسان العرب، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى .
- * موسى (سلامة):
٣٢٦ - نظرية التطور وأصل الإنسان: دار سلامة موسى، د / ط، د / ت .
- ٣٢٧ - اليوم والغد، طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م.
- * موي (بول):
٣٢٨ - المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد حسن زكريا، مراجعة محمود قاسم .

- * الميداني (عبد الغني الغنيمي):
 ٣٢٩ - شرح العقيدة الطحاوية تحقيق وتعليق محمد مطيع الحافظ، محمد رياض المالح . دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية ١٩٩٢ م.
- * النابلسي (عبد الغني):
 ٣٣٠ - ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، دار الجيل بيروت لبنان، ط ١٩٨٦ م.
- * ناصيف (الدكتور نشأت عبد الجواد محمد):
 ٣٣١ - المنهج الجديد في شرح جوهرة التوحيد، ط أولى دار الطباعة المحمدية ١٩٩٧ م.
- * ابن نبي (مالك ت: ١٩٧٣):
 ٣٣٢ - شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر ١٩٧٩ م.
- * النشار (الدكتور علي سامي):
 ٣٣٣ - ديمقريطس فيلسوف الذرة، وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة. بالاشتراك مع آخرين.
- ٣٣٤ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة بيروت الطبعة الثالثة، ١٩٨٤ م.
- ٣٣٥ - نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الأولى. ١٩٦٤ م.
- ٣٣٦ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف الطبعة الثالثة ١٩٦٥ م.
- * النشار (الدكتور مصطفى):
 ٣٣٧ - مدخل جديد إلى الفلسفة: دار قباء، الطبعة الأولى ١٩٩٨ م.
- * النفاذي (الدكتور السيد):
 ٣٣٨ - السببية في العلم: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د/ ط، د/ ت.
- ٣٣٩ - الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التنوير، الطبعة الأولى ١٩٨٣ م.
- * نوفل (عبد الرزاق):
 ٣٤٠ - الإنسان والقرود وسقوط داروين ١٩٨٤ م بدون بيانات أخرى.
- * النووي (يحيى بن شرف ت: ٦٧٦هـ):
 ٣٤١ - صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق عصام الصبابطي، دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ / ١٩٩٤ م.

- * النيسابوري (أبو رشيد):
- ٣٤٢ - ديوان الأصول، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، وزارة الثقافة المؤسسة المصرية . العامة للتأليف والطباعة والنشر.
- ٣٤٣ - المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد. معهد الإنماء العربي بيروت ١٩٧٩م.
- * الهمذاني (القاضي عبد الجبار):
- ٣٤٤ - مجموعة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (القاضي عبد الجبار وأبو القاسم . البلخي والحاكم الجشمي) تحقيق فؤاد السيد الدار التونسية.
- ٣٤٥ - المحيط بالتكليف جمع حسن بن متويه، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني تحقيق. عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.
- ٣٤٦ - المغني في أبواب التوحيد والعدل . الجزء التاسع تحقيق: الدكتور توفيق الطويل، سعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مذكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ٣٤٧ - المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثاني عشر، النظر والمعارف، تحقيق: الدكتور إبراهيم مذكور بإشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة . للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والنشر سلسلة تراثنا.
- ٣٤٨ - المغني في أبواب التوحيد والعدل الجزء السابع عشر، تحقيق: أمين الخولي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.
- * الهيثمي (علي بن أبي بكر ت : ٨٠٧هـ):
- ٣٤٩ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي ١٤٠٧هـ.
- * هيرولد (ج كرستوفر):
- ٣٥٠ - بونا بارت في مصر، ترجمة فؤاد أندراوس، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٨م.
- * هيكل (الدكتور محمد حسين):
- ٣٥١ - حياة محمد، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠١م.
- * والتون (جون) ونيكول (هـ ماك):
- ٣٥٢ - رواد الطب الحديث: مراجعة عامر محمد بحيري، دار سعد مصر، د / ط، د / ت.

* وجدي (محمد فريد):

- ٣٥٣ - الإسلام دين الهداية والإصلاح: تقديم طاهر الطناحي، دار الهلال ١٩٦٢م.
 ٣٥٤ - الإسلام في عصر العلم، المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٩٣٢م.
 ٣٥٥ - دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧١م.
 ٣٥٦ - رسائل جمعية الإصلاح الأدبي المؤسسة لنصرة الفضيلة ومحاربة الرذيلة، ١٩٢٠م.
 ٣٥٧ - السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة، جمع ومراجعة وتقديم الدكتور محمد رجب. بيومي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.
 ٣٥٨ - على أطلال المذهب المادي، الجزء الأول مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، ١٩٢١م.
 ٣٥٩ - المصحف المفسر، تحقيق إبراهيم علي سالم، مطابع دار الشعب القاهرة.
 ب - الرسائل العلمية والمخطوطات:

* إسماعيل (فخرية محمد):

- ٣٦٠ - دراسة تحليلية لآراء طه حسين التربوية في كتاب مستقبل الثقافة في مصر من منظور إسلامي، رسالة ماجستير (مخطوطة) جامعة أم القرى، السعودية ١٤٠٩هـ.

* الجزائري (الشيخ طاهرت):

- ٣٦١ - المقصد الأسنى في شرح العقائد، مخطوط مكتبة الأسد الوطنية برقم (١١٢٣).

* الحاج جاسم (بكار):

- ٣٦٢ - من سنن النفس والمجتمع في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم ١٩٩٩م.

* حلاق (ثائر علي):

- ٣٦٣ - الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق الرسالة التسعينية له، رسالة. ماجستير مخطوطة، دار العلوم ٢٠٠١م.

* زاهر (الدكتور فقي علي):

- ٣٦٤ - محمد عبده جهوده السياسية وآراؤه الفلسفية، رسالة دكتوراه مقدمة في كلية أصول الدين جامعة الأزهر.

* السيد علي (علاء محمد):

- ٣٦٥ - الغائية عند المعتزلة، رسالة ماجستير كلية الآداب، جامعة الزقازيق، ١٩٩٣م.

- * أبو طالب (السيد):
- ٣٦٦ - التأويل في مصر في الفكر المعاصر، رسالة دكتوراه، أصول الدين، ٢٠٠٠م.
- * الفاوي (الدكتور عبد الفتاح):
- ٣٦٧ - النبوة بين الفلسفة والتصوف، كلية دار العلوم ١٩٨٠م.
- * أبو فرحة (جمال الحسيني محمد):
- ٣٦٨ - المعجزة وحجيتها رسالة ماجستير دار العلوم ١٩٩٤م.
- * القاري (الدكتور حسان):
- ٣٦٩ - ظاهرة السببية في الكون، بحث تكميلي، جامعة البنجاب، الباكستان، ١٩٩١م.
- * قدسي (محمد ماهر محمد):
- ٣٧٠ - مواقف علماء الصحابة من مسائل العقيدة، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة كلية. دار العلوم قسم الفلسفة ٢٠٠٠م.
- * قنديل (محمد):
- ٣٧١ - السببية في الفكر الحديث، بحث (مخطوط) لنيل دبلوم دراسات عليا في الفلسفة، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ١٩٩٨م.
- * مجاهد (الدكتور منتصر محمود):
- ٣٧٢ - أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية، جامعة عين شمس، ماجستير. ١٩٩٢م.
- ج - المؤلفات والموسوعات العامة التي ليس لها مؤلف محدد:
- * الجمعية الملكية للدراسات التاريخية:
- ٣٧٣ - ذكرى البطل الفاتح إبراهيم باشا، مكتبة مدبولي، طبعة عام ١٩٩٨م.
- * دار صادر:
- ٣٧٤ - فرح أنطون أدبه مقتطفات من آثاره، مجموعة أعمال جمعتها دار صادر ١٩٥٠م.
- * المجلس الأعلى للثقافة:
- ٣٧٥ - بحوث وآراء حول الإمام محمد عبده (حياته وفكره) ١٩٩٨م.
- * مجمع اللغة العربية:
- ٣٧٦ - المعجم الفلسفي تقديم وإشراف الدكتور إبراهيم مكور، الهيئة العامة. لشؤون

المطابع الأميرية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .

* وزارة الأوقاف الكويت :

٣٧٧ - الموسوعة الفقهية، مطابع دار الصفوة مصر، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م .

د : المقالات و الدوريات :

* البرباري (رزق الله) :

٣٧٨ - المقتطف : المجلد الأول، السنة الأولى، ١٩٧٦م .

* البقاعي (شفيق) :

٣٧٩ - ابن رشد العالم والفيلسوف مؤسس الفكر الحر . مجلة الإنماء العربي للعلوم .

الإنسانية، بيروت لبنان العدد (٨١) ١٩٩٥م .

* الجسر (نديم) :

٣٨٠ - (قانون السببية عند الغزالي) مجلة دعوة الحق : المغرب، وزارة الأوقاف، رقم . (٩ - ١٠)

من السنة الثانية عشر .

* دولانو (جليبر) :

٣٨١ - تيار الإصلاح الديني في مصر، ترجمة حازم محي الدين، مجلة الملتقى أكتوبر . ١٩٩٩م .

* رضا (محمد رشيد) :

٣٨٢ - مجلة المنار : مجلد الخامس والسادس والحادي عشر والثاني عشر والرابع عشر .

* شريح (الدكتور محمد) :

٣٨٣ - استراتيجيا التجديد الخلفيات النفسية والفكرية، مجلة الملتقى، العدد الأول ٢٠٠١م .

* شمس الدين (الدكتور شمس الدين) :

٣٨٤ - السببية والارتباب : مجلة المعرفة، وزارة الثقافة، دمشق (العدد ٤٥٧) ٢٠٠١م .

* صليبا (الدكتور جميل) :

٣٨٥ - الإنتاج الفلسفي الفلسفة عموماً وفلسفة العلوم، ضمن مجموعة الفكر الفلسفي في

مائة سنة منشورات كلية العلوم والآداب، سلسلة العلوم الشرقية - بيروت ١٩٦٢م .

٣٨٦ - الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، ضمن مجموعة بحوث مؤتمر . الدراسات

العربية في الجامعة الأمريكية في لبنان ١٩٦٦م .

* الطويل (الدكتور توفيق):

٣٨٧ - خصائص التفكير العلمي بين تراث العرب وتراث الغربيين: مجلة علم الفكر، عدد خاص بنشأة الكائنات، الحية المجلد الثالث العدد الرابع عام ١٩٧٣م.

٣٨٨ - الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المائة عام الأخيرة، ضمن الفكر العربي في مائة سنة، الجامعة الأمريكية، بيروت ١٩٦٧م.

* عبد الباري (الدكتور فرج الله):

٣٨٩ - النزعة الإلحادية في النظريات العلمية الداروينية وموقف الإسلام منها، بحث في. حولية أصول الدين بطنطا، دون بيانات.

* العشري (جلال):

٣٩٠ - العقاد بين الغزالي وابن رشد، مجلة الفيصل، السعودية، عدد (٢٢) ١٣٩٩هـ.

* عز الدين (الدكتور يوسف):

٣٩١ - التطور العضوي للكائنات الحية، مجلة عالم الفكر: (عدد خاص بتطور الكائنات الحية)، العدد الرابع فبراير مارس ١٩٧٣م.

* عطية (الدكتور نعيم):

٣٩٢ - معالم الفكر التربوي في المائة سنة الأخيرة، ضمن مجموعة الفكر الفلسفي في المائة سنة الأخيرة، مؤتمر هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية ١٩٦٦م.

* علم الدين (الدكتور كمال):

٣٩٣ - تطور الكائنات الحية، مجلة عالم الفكر: (عدد خاص بتطور الكائنات الحية)، العدد. الرابع فبراير مارس ١٩٧٣م.

* مذكور (الدكتور إبراهيم):

٣٩٤ - تاريخ الفلسفة، ضمن مجموعة الفلسفة الإسلامية في مائة سنة (الفكر الفلسفي في مائة سنة) منشورات كلية العلوم والآداب، سلسلة العلوم الشرقية، بيروت ١٩٦٢م.

* مذكور (الدكتور عبد الحميد):

٣٩٥ - حركة الفكر في القرن العشرين، مجلة المسلم المعاصر العدد (٩٦) ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

* مندرس (هانى):

٣٩٦ - السببىة عند ابن رشد، (عدد خاص عن ابن رشد) مجلة التراث العربى اتحاد الكتاب العرب دمشق السنة التاسعة عشرة، العدد (٧٤) ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

* نادر (الدكتور البىر):

(علم الكلام) الفكر الفلسفى فى مائة سنة منشورات كلية العلوم والآداب، سلسلة العلوم الشرقىة الحلقة (٣٩) بىروت ١٩٦٢م.



فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
١٥-٥	* المقدمة
٧٣-١٧	* تمهيد البحث
١٧	أولاً: مدخل تاريخي إلى دراسة السببية في العصر الحديث
٤٨	ثانياً: دراسة تأصيلية في مصطلحات البحث
٤٩	١ - السبب والعللة
٦٢	٢ - السببية والمبادئ العقلية
٦٧	٣ - الضرورة والاحتمال والمصادفة
٧٠	٤ - السنة الإلهية

الباب الأول

التأسيس النظري لقضية السببية

٧٧	مدخل
١٥٣-٧٩	* الفصل الأول: الأصول النظرية لقضية السببية في الفكر الكلامي والفلسفي
٧٩	تمهيد
٨٢	المبحث الأول: نشأة قضية السببية وتطورها في الفكر اليوناني
٩٣	المبحث الثاني: موقف الفلاسفة الإسلاميين من قضية السببية
١٠٤	المبحث الثالث: موقف المعتزلة من قضية السببية
١٠٥	أولاً: المعتزلة والقول بالخصائص الذاتية للأشياء (الطباع)

الصفحة	الموضوع
١١١	ثانياً: المعتزلة والقول بالتوليد
١١٩	المبحث الرابع: موقف الأشاعرة من قضية السببية
١٢١	أولاً: موقف الأشاعرة من القائلين بالطبع
١٢٣	ثانياً: موقف الأشاعرة من القائلين بالتوليد
١٢٦	ثالثاً: الأشاعرة وفكرة الجوهر الفرد
١٣٢	رابعاً: تصور الأشاعرة للأفعال الإلهية
١٣٤	خامساً: الغزالي وفكرة العادة
١٣٧	سادساً: الغزالي والسنة الإلهية
١٤٢	سابعاً: انتقادات بعض العلماء لرأي الأشاعرة في السببية
١٥٠	ثامناً: علماء الطبيعة وفكرة العادة
١٥٥ - ٢٣٣	* الفصل الثاني: الأصول النظرية لقضية السببية في العصر الحديث
١٥٥	تمهيد
١٥٨	المبحث الأول: التقدم العلمي وأثره في مسيرة الفكر الغربي
١٨٢	المبحث الثاني: حقيقة العلاقة الناظمة لسير الظواهر الطبيعية
١٩٩	المبحث الثالث: السببية بين المبادئ العقلية والوقائع التجريبية
٢١٠	المبحث الرابع: القول بالاقتران التجريبي وتأسيس الثقة بالعالم المادي
٢٢٤	المبحث الخامس: الظواهر الطبيعية من نوع الممكن
٢٢٨	المبحث السادس: أفعال الله سبحانه وتعالى بين الضرورة والاختيار

الباب الثاني

الجانب التطبيقي لقضية السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث

الصفحة	الموضوع
٣٠٥ - ٢٣٩	* الفصل الأول: الوحي الإلهي بين التلقي والاكْتساب
٢٣٩	تمهيد
٢٤٠	المبحث الأول: النبوة بين الاصطفاء والاكْتساب
٢٧٧	المبحث الثاني: جهود المعاصرين في تقريب النبوة
٢٨٨	المبحث الثالث: ختم النبوة والتطور التاريخي للمعجزات
٣٨١ - ٣٠٧	* الفصل الثاني: المعجزات بين الإرادة الإلهية والأسباب
٣٠٧	تمهيد
٣٠٩	المبحث الأول: حقيقة المعجزة
٣٠٩	أولاً: تعريف المعجزة
٣١١	ثانياً: الغاية من المعجزة
٣٢٥	المبحث الثاني: طبيعة المعجزة ومصدر المعجزات
٣٥٣	المبحث الثالث: المعجزات بين المحكم والمتشابه
٣٦٤	المبحث الرابع: المعجزة الحسية والمعجزة العقلية
٤٩٤ - ٣٨٣	* الفصل الثالث: وجود الإنسان بين الخلق المباشر والتطور
٣٨٣	تمهيد
٣٨٧	المبحث الأول: قضية الخلق في القرآن الكريم والسنة النبوية
٤٠٦	المبحث الثاني: نظرية التطور: معالمها والانتقادات الموجهة إليها
٤٢٣	المبحث الثالث: موقف علماء مصر والشام من نظرية التطور
٤٣٢	أولاً: الاتجاه المؤيد لنظرية التطور
٤٥٠	ثانياً: الاتجاه المتوقف
٤٧٩	ثالثاً: الاتجاه المعارض

الصفحة	الموضوع
٤٩٥ - ٥٢٥	* الفصل الرابع: الإنسان بين الإرادة الحرة والأسباب
٤٩٥	تمهيد
٤٩٦	المبحث الأول: حقيقة القضاء والقدر
٥٠٥	المبحث الثاني: القدر اللاتخييري (النظام الكوني السببي)
٥١٤	المبحث الثالث: الفعل الإنساني بين القضاء الكوني والحرية الإنسانية
٥٢٧ - ٥٣٠	* خاتمة البحث
٥٣١ - ٥٦٣	* فهرس المصادر والمراجع
٥٦٥ - ٥٦٨	* فهرس الموضوعات

