IUGJHR
Vol 30, No 2, 2022, pp834-870

ISSN 2410-3179

مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الانسانية

تاريخ الإرسال (22-5-2021)، تاريخ قبول النشر (13-7-2021)

الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها عند فلاسفة الحضارة الإسلامية التداوي أنموذجاً عرض ونقد

اسم الباحث الأول: وسيم نصري عبدالحافظ دعنا *1

اسم الباحث الثاني (إن وجد): أ.د. طلال أحمد أبو رجيع 2

[1] اسم الجامعة والبلد (للأول): أصول الدين - كلية الشريعة - الجامعة الاردنية .

[2] اسم الجامعة والبلد (للثاني): العلوم الصيدلانية - الكلية الصيدلة - الجامعة الاردنية .

* البريد الالكتروني للباحث المرسل:

E-mail address: daana.waseem@gmail.com

https://doi.org/10.33976/IUGJIS.30.2/2022/26

الملخص:

تتناول هذه الدراسة نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها عند فلاسفة الحضارة الإسلامية، مع عرض بعض النماذج الدوائية من خلال كلامهم ثم مقارنتها مع المخرجات الحديثة للعلوم الدوائية، وذكر علاقة هذه النظرية بنظرية الفيض والصدور عند أفلوطين وأخيراً نقد جميع ما سبق في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وقد ظهر من خلال هذا النقد وقوع الفلاسفة في عدة مخالفات عقدية، كالقول بقدم العالم، ونفي علم الله تعالى بالجزئيات، وإثبات حتمية تأثير الأسباب .

كلمات مفتاحية: الارتباط الضروري ، الأسباب ، نظرية الفيض والصدور .

The certainty connection between causes and their causers among philosophers of the Muslim civilization- Medicinal models- review and critique

Abstract:

This study addresses the theory of certainty between cause and effect as promulgated by philosophers of the Islamic civilization, with an investigation into some of their pharmacological applications. Their writings on these applications will then be compared with contemporary scientific pharmaceutical research. The study will also investigate the relationship between this theory and Plotinus' theory of Overflow and Emanation. Finally, it will examine the aforementioned in light of the Qur'an and the Prophetic Sunnah , And through this criticism, it has become clear that the philosophy falls into several conflicts with Islamic doctrine, such as the pre-eternity of the universe, and negating Allah Most High's knowledge of parts, and affirmation of the absolute effect of causes.

Keywords: Certainty, Causes, Theory of Overflow and Emanation.

المقدمة :

بسم الله الرحمن الرحيم

خلق الله تعالى الخلق وما تركهم سدى،أرسل إليهم رسلاً مبشرين ومنذرين،واختتم الشرائع بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم، أفضل الشرائع وأعدلها، وهي شريعة سمحة كاملة في أصولها و قواعدها وحتى في دقائق وآحاد مسائلها ، سماها ربي نعمة،قال سبحانه ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة :3]، وهي أيضا متضمنة للحق الذي لا باطل فيه، كيف لا، وهي من عند الله ؟! قال تعالى مخاطبا جميع البشر ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [يونس : 108]، كل هذه الأمور مجتمعة جعلها مرجع لنا عند التنازع و الاختلاف ، قال تعالى مخاطباً المؤمنين ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء : 59]، وأمرنا الله تعالى أيضا بالاعتصام بهذه الشريعة والاجتماع عليها، قال تعالى : ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ [آل عمران : 103] فقيّدت الآية الاجتماع بكونه مع الاعتصام بحبل الله تعالى الذي هو دين الله المتين، المتمثل بالقرآن والسنة،مع اتباعٍ بإحسان للصحابة – رضوان الله عليهم – خير هذه الأمة، الذين شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم قائلا : " خير الناس قرني " [(1)]، ومنهم المهاجرون و الأنصار الذين قال تعالى فيهم : ﴿ وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ [التوبة : 100] فحتى نحصل على رضى الله تعالى، لابد من اتباع سبيل هؤلاء المؤمنين الأوائل،في الأصول والفروع وشتى المسائل، هذه الطريقة التي تضمن لنا – مع الاستعانة بالله تعالى – الثبات على المنهج، ولكن للأسف، نشأت طوائف أقحموا في الدين الإسلامي مدخلات وفلسفات تلجلج، تستروا بلباس الزهد والإيمان، وزينوا ظاهر كلامهم بالقرآن، ولكن حقيقة أمرهم، أنهم فلسفوا الإسلام، وكان الحظ الأوفر فيها لفلسفة اليونان، وكان أشدها خطراً على المسلمين، أفكار وفلسفات المدعو أفلوطين [(2)]، وسأقوم في هذ البحث بعرض نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها عند فلاسفة الحضارة الاسلامية وبيان علاقتها بنظرية الفيض والصدور عند أفلوطين، والتمثيل ببعض النماذج الدوائية على قضية السببية، وأخيراً بيان مواضع الصواب والخطأ في موقف الفلاسفة من الأسباب ومسبباتها في ضوء الكتاب والسنة .

مشكلة البحث :

يجيب هذا البحث عن الأسئلة الآتية :

1- ما نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها عند فلاسفة الحضارة الإسلامية ؟

(1) [البخاري : صحيح البخاري، الشهادات / لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، 3/ 171: رقم الحديث 2652].

(2) أفلوطين : 205 – 270 بعد الميلاد، مبدع الفلسفة التي تعرف في الأزمنة الحديثة بالأفلاطونية الجديدة، وهي عبارة عن مزيج بين الفلسفة اليونانية مصبوغة بصبغة الإلهام الشرقي، انظر : محمود و أمين، قصة الفلسفة اليونانية (ص 197)، و انظر أيضاً : جوناثان و أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة (ص 58) .

2- ما الموقف العقدي الصحيح من قضية الارتباط بين الأسباب ومسبباتها في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ؟

3- ما علاقة نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها بنظرية الفيض والصدور لأفلوطين ؟

أهمية البحث :

تتلخص أهمية البحث في دراسة نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها وعرض موقف فلاسفة الحضارة الإسلامية من هذه النظرية مع ذكر تطبيقات دوائية عليها من خلال كلامهم ومقارنتها بالعلوم الدوائية الحديثة ، ثم بيان المواضع التي تشترك فيها نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها مع نظرية الفيض والصدور لأفلوطين، وانعكاس هذا الاشتراك على مسائل عقدية مهمة مثل الموقف من مسألة قدم العالم وعلم الله بالجزئيات .

أهداف البحث :

يهدف البحث على ما يلي :

1- بيان نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها من خلال كلام فلاسفة الحضارة الاسلامية مع ذكر لنماذج تشمل جميع فروع علم المداواة الحديث .

2- بيان الموقف العقدي الصحيح من الارتباط بين الأسباب ومسبباتها في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة .

3- بيان علاقة نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها بنظرية الفيض والصدور .

منهج البحث :

المنهج الاستقرائي : وذلك من خلال استقراء أقوال فلاسفة الحضارة الإسلامية من كتبهم الفلسفية .

المنهج الوصفي : وذلك من خلال وصف نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها عند فلاسفة الحضارة الإسلامية بطريقة منهجية علمية يمكن من خلالها الوصول إلى النتائج النهائية في البحث .

المنهج النقدي المقارن : وبذلك بتوجيه النقد لهذه النظرية نقداً ايجابياً ببيان المواضع التي تتوافق فيها مع العقيدة الاسلامية ونقداً سلبياً في المواضع التي تتصادم فيها مع العقيدة الإسلامية .

الدراسات السابقة :

لم أجد من خلال مطالعتي أية دراسة سابقة في موضوع البحث،إلا أن هناك بعض الدراسات التي تناولت جزئية معينة من مفردات البحث،اذكر منها :

1- السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي للدكتور أكرم الخفاجي، وأصلها رسالة دكتوراة في الجامعة الأردنية، ثم طبعت في المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة 2019، تناول فيها الباحث النظريات العقدية في تفسير مفهوم السببية .

2- السببية في القرآن رسالة ماجستير في جامعة الجزائر سنة 2006، ركز فيها الباحث على مفهوم السببية في القرآن الكريم ولم يتجاوز عرضه لفلاسفة الحضارة الإسلامية ثلاث صفحات .

وتختلف هذه الدراسة عما سبق بذكر مذهب فلاسفة الحضارة الاسلامية بشكل تفصيلي، مع ذكر أمثلة دوائية على هذه النظرية من خلال كلامهم ، ومقارنة هذه الأمثلة المذكورة مع العلوم الدوائية الحديثة .

3- مبدأ السببية في الفكر الإسلامي، نفيسه،محمود محمد عيد، ذكر فيها الباحث مبدأ السببية بتأصيل واف، مع ذكر الأصول النظرية لقضية السببية .

وتختلف هذه الدراسة عن الدراسة السابقة بذكر أمثلة دوائية على قضية السببية من كلام الفلاسفة ومقارنتها بالمخرجات الدوائية الحديثة، إضافة إلى التركيز في هذه الدراسة على علاقة نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها بنظرية الفيض والصدور لأفلوطين ونقدها في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية .

خطة البحث :

اقتضت طبيعة الدراسة أن يتم تقسيمها إلى مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

مقدمة : تناولنا فيها أهمية البحث ومشكلة الدراسة، وأهدافها، والدراسات السابقة، ومنهجية البحث، وخطته.

المبحث الأول : آراء فلاسفة الحضارة الإسلامية في نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها وأدلتهم

المطلب الأول : آراء فلاسفة الحضارة الإسلامية في نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها.

المطلب الثاني : دليل فلاسفة الحضارة الإسلامية على نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها .

المبحث الثاني : مناقشة آراء فلاسفة الحضارة الإسلامية في الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها والترجيح .

المطلب الأول : مناقشة آراء فلاسفة الحضارة الإسلامية في الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها .

المطلب الثاني : الترجيح

الخاتمة : وفيها بيان أهم النتائج التي تم التوصل إليها في البحث .

المبحث الأول : آراء فلاسفة الحضارة الإسلامية في نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها وأدلتهم

المطلب الأول : آراء فلاسفة الحضارة الإسلامية في نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها.

ترتكز نظرية الارتباط الضروري على حتمية العلاقة بين السبب والمسبب، مع بعض الخلافات في الألفاظ المطلقة للتعبير عن هذه الحتمية، فنجد أن بعض أنصار هذه النظرية يطلق لفظ العلة على السبب، ولفظ المعلول على المسبب ، ويقصدون بالعلة هنا العلة التامة التي لا يتخلف عنها معلولها بأي شكل من الأشكال والتي إذا وُجدت لابدّ أن يقارنها معلولها، ويمثلون على ذلك بخاصية الإحراق في النار، فمتى لامست النار " السبب أو العلة " أي جسم، وُجد الاحراق " المسبب أو المعلول "، وقد يكون بعض أنصار هذه النظرية أكثر دقة من غيرهم، بحيث يجمعون إلى وجود السبب أو العلة أن يكون المحل قابلاً لحصول الأثر، كما لو لامست النار أجزاء من القطن الذي يعتبر قابلاً للاحتراق، بخلاف الألماس على سبيل المثال، فإنه لا يعد محلاً قابلاً للاحتراق، فلا يحصل أثر النار فيه وإن كانت النار سبباً موثراً في ذاتها لحصول الأثر، ولكن عدم قابلية الألماس للاحتراق حالت بين النار وبين وجود أثرها " المسبب أو المعلول " .

وسيتم توضيح تفاصيل النظرية وشيئاً من تطبيقاتها الطبية من خلال أبرز الأعلام المتبنين لها مع بيان موقفهم من الخالق سبحانه وتعالى .

الكندي :

يثبت الكندي السببية الطبيعية ، فالعالم عنده قائم على العلاقة بين الأسباب والمسببات، التي يعبر عنها تارة بالأسباب [1] وتارة بالعلل [2] وتارة يجمع في تعبيره بين المصطلحين [3]، كما أنه يثبت لهذه الأسباب والعلل تأثيراً في مسبباتها ومعلولاتها [4].

يقول الكندي : " اعلم أن الأشياء الطبيعية إنما هو علم الأشياء المتحركة، لأن الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علة وسبباً لعلة جميع المتحركات الساكنات عن الحركة " [5]، كما جعل الكندي عللاً وأسباباً لحصول الأمراض [6]، وجعل الأدوية سبباً لزوالها [1].

(1) انظر : الكندي، الرسائل الفلسفية (ج 2 / 72 و 76 و 78 و 80) .
(2) انظر : المرجع السابق (ج 1 / 219 ، 223) و (ج 2 / 68) .
(3) المرجع نفسه (1-215) .
(4) المرجع نفسه (ج 1 / 229 و249) و (ج 2 / 41 و 68 و 105 و 125 و 229) .
(5) المرجع نفسه (ج 40/2)
(6) انظر : المرجع نفسه (ج 1 / 217 و 229) .

ونزعة الكندي في العلل نزعة أرسطوطاليسية شديدة الوضوح، وإن خالف أرسطو في بعض الألفاظ المطلقة على هذه العلل الأربعة [2]، إلا أنه لم يخرج عنها، يقول الكندي " وكل علة طبيعية إما أن تكون عنصراً وإما صورة وإما فاعلاً وإما ما من أجله فعل الفاعل مفعوله "[3] ، وقد عبر الكندي عن العلة المادية بالعنصر وعن العلة الغائية (بما من أجله فعل الفاعل مفعوله) في موضع، و في موضع آخر سماها العلة المتممة [4]، وأما العلة الصورية والفاعلية فأخذها عن أرسطو كما هي، والعلة الفاعلة عند الكندي ضربان، أحدها قريبة، وأخرى بعيدة [5]، يقصد بالعلة القريبة المباشرة وبالعلة البعيدة غير المباشرة وضرب الكندي مثالين في موضعين منفصلين من رسائله لتوضيح مقصوده بهذه العلية القريبة والبعيدة :

المثال الأول : مثل فيه بالقاتل الذي يرمي سهماً لاصطياد فريسته، فجعل القاتل علة قتل المقتول البعيدة " غير المباشرة " والسهم العلة القريبة " المباشرة " [6] .

المثال الثاني : مثل فيه بالأجرام السماوية وأنها أسباب لوجود ما دونها من المخلوقات، وجعل القريب منها من الأرض علة قريبة مباشرة، والبعيدة عن الأرض علة بعيدة غير مباشرة [7]

وكل هذه العلل راجعة إلى إرادة الله عند الكندي باعتبار أن الله أوجدها من العدم، فهو العلة الأولى والسبب الأول في ايجادها، وهو صاحب المقولة المشهورة إن الله تعالى مؤيس الأيسات [8] عن ليس [9] .

---

(1) انظر : المرجع نفسه (ج 1 / 310) .
(2) العلل الأربعة عند أرسطو:
العلة المادية : المادة التي يتكون منها الجسم كالخشب للكرسي
العلة الصورية : الشكل الذي يكون عليه الجسم وهو المثال السابق هيئة الكرسي .
العلة الفاعلية : الصانع لهذا الجسم وهو في المثال السابق النجار
العلة الغائية : الغرض الذي من أجله تم صناعة الجسم ، وهو في مثالنا الجلوس .
انظر : أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (ج 2 / 74)، صليبا، المعجم الفلسفي (ج 2 / 96)، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (ص 177) ، محمود و أمين، قصة الفلسفة اليونانية (ص 141) الهنداوي .
(3) الكندي ، الرسائل الفلسفية (ج 1 / 247 ، 248) .
(4) انظر: المرجع السابق (ج 1 / 101) .
(5) انظر: المرجع نفسه (ج 1 / 219) .
(6) انظر : المرجع نفسه (ج 1 / 219) .
(7) انظر : المرجع نفسه (ج 1 / 183 ، 247 – 248) .
(8) أي موجد الموجودات من العدم ، **الأيس** كلمة مشتقة من أيس وهو لفظ مهجور منه اشتقت كلمة ليس، والأيس هو الوجود. وفي كلام عن الله تعالى قال الكندي هو مؤيس الأيسات عن ليس أي خالق الموجودات من العدم. المؤيس هو الموجد والتأييس التأثير والإيجاد، انظر: صليبا، المعجم الفلسفي (ج 1 / 183 و184).

(9) انظر: الكندي، الرسائل الفلسفية (ج 1 / 183 و 215) .

وقد جزم أغلب من وقفنا على كلامهم من الدارسين لفلسفة الكندي أنه يخالف الفلاسفة القائلين بقدم العالم أو بعضاً من أعيانه [1]، تمسكاً منهم بظاهر مثل هذه الاطلاقات التي أطلقها الكندي في غير ما موضع من رسائله الفلسفية[2].

غير أني وجدت كلاماً للشيخ مصطفى عبد الرازق نقل فيه تأثر الكندي بالأفلاطونية الحديثة [3]، لكن دونما ذكر لتفاصيل ذلك التأثر، كما وجدت قولاً آخر لمحمد أبو ريان يقرر فيه بشكل مجمل تأثر الكندي بنظرية الفيض والصدور [4] المأخوذة من الأفلاطونية الحديثة [5]، وحصول هذا الاضطراب عند الدراسين بين مؤيد ومعارض، يضطرني لاستقراء جميع كلام الكندي في رسائله الفلسفية للكشف عن حقيقة موقفه من خلق العالم، و ظهر لي أن مذهب الكندي في هذه القضية ينحصر في قولين :

الأول : هذا هو القول المشهور عنه، وهو أن الله خالق جميع المخلوقات في العالم، لكن هذا الايجاد عند الكندي حسب تصوره ليس خلقاً مباشراً لجميع المخلوقات، بل هو كما يزعم بايجاد الموجِد للمخلوقات، وهو الفلك الأول، ثم يوجد الفلك الأول بقية المخلوقات، ومع خطورة هذا التفصيل في قضية الخلق عند الكندي، لم أجد من نبه عليه من الباحثين في فلسفته.

قال الكندي : " فأما الباري فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي بغير توسط بالحقيقة، لأنه فاعل لا منفعل البتة، إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته " [6] يقصد بذلك أنها العلة القريبة المباشرة لوجودنا .

ومنشأ الخلل عند الكندي في هذا الأمر قياسه السهم على الفلك في المثالين السابقين، فإننا إذا عقدنا مقارنة بين مثال الأجرام ومثال الرامي للسهم، نجد فرقاً مهماً، وهو أن السهم في مثال الصيد جماد لا يوجد له إرادة مؤثرة في ايجاد

(1) منهم : مرحبا، الكندي فلسفته – منتخبات (ص 40)، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام (ص 321)، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام (ص 196)، الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام (ص 183)، عزمي طه، الكندي (ص 102 – 103)
وتبعهم على ذلك بعض الباحثين في رسائلهم الجامعية مثل، الطريقى و عبد الرزاق، السببية بين الجويني و ابن القيم ص 62، ابراهيمي و جيدل، السببية في القرآن ص 62 ، ونفيسه، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي ص 99، سليمان و آخرون، السببية بين الغزالي و ابن رشد ص 34 .

(2) انظر على سبيل المثال : الكندي، الرسائل الفلسفية (ج 1 / 207) .

(3) انظر : عبد الرازق، فيلسوف العرب و المعلم الثاني (ص 68) .

(4) والمقصود بنظرية الفيض والصدور أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد، أو جوهر واحد دون أن يكون هناك وقت لا يحصل فيه هذا الفيض، ولذلك كان القول بالفيض مقابلاً للخلق من العدم انظر : صليبا، المعجم الفلسفي 2–172 .

(5) انظر : ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام (ص323).

(6) الكندي ، الرسائل الفلسفية (ج 1 / 183) .

المسبب، فينتفي وجود حرج شرعي عند إطلاق هذا المثال، بخلاف الفلك عند الكندي فهو عاقل له إرادة وتأثير [1]، لذلك ذهب الكندي إلى القول بأن الكواكب والأجرام السماوية علة كوننا ووجودنا [2] .

الثاني : تصريح الكندي بقدم أعيان بعض الموجودات مع الله تعالى، فزعم أن الفلك الأول الذي يعبر عنه بالجرم الأقصى أزلي حي بالفعل أبداً [3]، وقال أيضاً في معرض حديثه عن النفس أن العقل أزلي [4]، مما يوضح جلياً أن الكندي متأثر ببعض لوازم نظرية الفيض والصدور من القول بقدم شيء من المخلوقات بعينها مع الله تعالى، وجدير بالذكر أن هذا التأثر سيزداد وضوحاً عند الفلاسفة الذين جاءوا من بعده كالفارابي وابن سينا .

فنخلص مما سبق أن الكندي يثبت السببية الطبيعية ومنها أسباب حصول الأمراض و أسباب الشفاء بالأدوية مع إثبات إيجاد الله تعالى للمخلوقات بخلق غير مباشر لما دون الفلك الأول، وله أقوال أخرج فيها الجرم الأقصى والعقل من المخلوقات وجعلها قديمة أزلية .

الفارابي :

لا تختلف ملامح فلسفة الفارابي عن الكندي ومن سبقه من الفلاسفة القائلين بنظرية الارتباط الضروري، فهو يقول بالعلل الأربعة الأرسطوطاليسية [5]، ويثبت الأسباب القريبة والبعيدة [6]، كما أنه يؤمن بتأثيرها [7]، وجعل ارتفاع الأسباب مبطلاً لأي نظام في الكون [8]، ويثبت تأثير الأدوية والأغذية في العلاج [9]، فالطبيب يعالج بالدواء من خلال قوة فيه [10]، وقد أضاف الفارابي على الكندي أموراً في قضية الأسباب الطبيعية وتأثيرها، و من أبرز هذه المسائل :

1- إثبات الفارابي أن جهل الشخص بالسبب المؤثر لا يعني عدم وجود ذلك السبب [11]، إذ لا يصح عند الفارابي وجود معلول دون علة [1]، كمن يجهل سبب الشفاء من مرض معين، فإن جهله هذا لا يعني عدم وجود ذلك السبب .

---

(1) وصف الكندي حركة الفلك بأنها حركة حيوانية ، وأنه حي بالحركة، انظر: الكندي، الرسائل الفلسفية (ج 1 / 252 و 254)،
(2) انظر: المرجع السابق (ص 226) .
(3) انظر : المرجع نفسه (ص 252).
(4) انظر : المرجع نفسه (ص 356 – 357).
(5) انظر : الفارابي، تحصيل السعادة (ص 5)، وانظر: الفارابي، احصاء العلوم (ص 32 و33).
(6) انظر : الفارابي، رسالتان فلسفيتان – مقال فيما يصح من أحكام النجوم (ص 57 –58)، و انظر : الفارابي، فصول منتزعة (ص 52 – 53) .
(7) انظر : الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة (ص 220)، و انظر : الفارابي، فصول منتزعة (ص54) .
(8) انظر: الفارابي ، رسالتان فلسفيتان – مقال فيما يصح من أحكام النجوم (ص 50 ، 51) ، وانظر: الفارابي، فصول منتزعة (ص 80 ، 81).
(9) انظر المرجع السابق (ص 47) ، و انظر : الفارابي ، احصاء العلوم (ص33) .
(10) انظر : الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (ص 56) .
(11) انظر : الفارابي، رسالتان فلسفيتان – مقال فيما يصح من أحكام النجوم (ص 57 –58) .

2- لم يكتف الفارابي بذكر تأثير السبب في المسبب لحصول الأثر، وإنما اشترط عدم وجود مانع يمنع حصول الأثر في المسبب، وهذا ما لم يذكره الكندي .

قال الفارابي : " قد يظن بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق في النار والتركيب في الماء والتبريد في الثلج، وليس الأمر كذلك .

لكنها ممكنة على الأكثر، لأجل أن الفعل إنما يحصل باجتماع أمرين : أحدهما تهيؤ الفاعل للتأثير، والآخر تهيؤ المنفعل للقبول، فحيثما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر البتة . كما أن النار، وإن كانت محرقة، فإنها متى ما لم تجد قابلا متهيأً للاحتراق لم يحصل الاحتراق " [2]

و نلحظ هنا أن الفارابي يثبت تأثير النار في الإحراق مع عدم حصول الأثر لوجود مانع منع من ذلك، واكتفى الشرقاوي بهذا النقل عن الفارابي إلى هذا الموضع [3]، إلا أن تتمة النص تحوي فائدة مهمة في توضيح رأي الفارابي في الأسباب، وهي إثبات ضرورة وحتمية تأثير المؤثر حال انتفاء المانع، تابع الفارابي : " وكلما كان التهيؤ في الفاعل والقابل جميعاً أتم كان الفعل أكمل. ولولا ما يعرض من التمنع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية " [4] .

3- مر الكندي على مسألة التداوي وتأثير العلاج مروراً عرضياً أثناء شرحه لمذهبه الفلسفي، بخلاف الفارابي الذي كان ملماً بالعلوم الطبية [5]، وحتى تتجلى لنا هذه الإضافات الطبية التي أبرزها الفارابي على مثال الاحراق، نقف قليلاً عند تعريفه لحاسة اللمس ، قال الفارابي : " اللمس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر " [6] و نفيد من هذا التعريف أموراً :

أ- وجود قوى في الجسم ، منها حاسة اللمس، وأن وجودها سبب في حصول اللمس، وهو ما عبر عنه في مثال الإحراق بـ (تهيؤ المنفعل للقبول) .

ب- اشتراط كون الملاق مؤثراً حتى تحصل الحاسة، وهو تعرض الخلية العصبية لمؤثر بكمية كافية لتغيير حالة الاستقطاب الكهربائي في الخلية العصبية، والتي تؤدي بالتالي إلى انتقال التيار العصبي في الخلايا العصبية الحسية وهو ما يطلق عليه في علم وظائف الأعضاء بجهد العتبة [7]، وفي حال عدم الوصول إليه تبقى الخلية العصبية في حالة راحة، وهو ما يفهم من كلام الفارابي حين اشترط في الملاقي أن يكون مؤثراً، وعدم الوصول إلى درجة التأثير مانع من حصول الأثر وهو اللمس.

---

(1) انظر : الفارابي، رسالة في اثبات المفارقات (ص 4 -5) ، و انظر : الفارابي ، التعليقات (ص 6) .
(2) الفارابي، رسالتان فلسفيتان – مقال فيما يصح من أحكام النجوم (ص 52-53) .
(3) انظر : الشرقاوي، الأسباب والمسببات (ص 83) .
(4) الفارابي، رسالتان فلسفيتان – مقال فيما يصح من أحكام النجوم (ص 53) .
(5) انظر : ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ج 1 / 603) .
(6) الفارابي، كتاب الفصوص (ص 7) .
(7) Guyton and Hall , Textbook of Medical Physiology, (p. 60 -61)

وقد صرح الفارابي في موضع آخر بأن وجود المانع سبب في انعدام الأثر، حيث قال : "ما كل متقلب في كل سبب مؤلم يحس به. أليس الخدر لا يؤلمه إحراق النار ولا إجماد الزمهرير؟ " [1]

ولعل الفارابي أراد أن تناول دواء مخدر مانع من حصول الأثر، ومما يقوي ذلك أنه عند مراجعة طبعة ايران لكتاب الفصوص ورد في التعريف زيادة توضح قصده بكلمة " الخدر"، حيث جاء بعد كلمة الخدر مباشرة : (الفاقد للقوة اللامسة) [2] ، وهذا الفقدان قد يكون لمرض عصبي أو تلف في الأعصاب أو لتناول دواء مخدر. وعلى كل حال فإن هذه النصوص توضح لنا إثبات الفارابي تأثير الأسباب الطبيعية ودقته في الإضافات التي أضافها على كلام الكندي، وتمثيله على ذلك بأمثلة طبية مما يفيد تمكنه في هذا العلم ولو من ناحية نظرية حيث أن في مزاولته لمهنة الطب نزاعاً بين الدارسين لفلسفته [3]، وربما أفاد ابن سينا من كلام الفارابي السابق وبنى عليه تأثير المخدرات كالأفيون في تسكين الألم في غير ما موضع من كتابه القانون في الطب [4]. ومما يقوي هذا الاحتمال، ذكر ابن خلكان إفادة ابن سينا من كتب الفارابي في تصانيفه [5]، إضافة إلى التشابه الشديد بين فلسفتي الفارابي وابن سينا بشكل عام وفي قضية الأسباب بشكل خاص .

4- يشارك الفارابي الكندي القول بالأسباب القريبة والبعيدة فـ " السبب إذا لم يكن سبباً فلسبب صار سبباً حتى ينتهي إلى مبدأ يترتب عليه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها، فلن تجد في عالم الكون والفساد طبعاً حادثاً أو اختيارا حادثاً إلا عن سبب ويرتقي إلى مسبب الأسباب " [6]، ومسبب الأسباب عند الفارابي هو الله تعالى [7] . ووجه الاختلاف بين الكندي والفارابي في هذه الجزئية هو وجود تفسيرين للكندي في قضية الإيجاد كما مر معنا سابقاً [8]، أما الفارابي، فهو منكر لقضية الخلق والإيجاد حسب التصور الاسلامي لها، وقائل بفيض الموجودات عن الله تعالى دون إرادة منه سبحانه، يوضح الفارابي ذلك قائلاً : " ومتى وجد الأول [9] الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية ووجود ما وجد عنه على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده " [10]، إضافة إلى قوله بقدم العالم مع الله تعالى، قال

(1) الفارابي، كتاب الفصوص (ص8) .
(2) الفارابي، فصوص الحكمة ، فص 23.
(3) انظر : دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام (ص 213)، و انظر : عبدالرازق، فيلسوف العرب و المعلم الثاني (ص60) .
(4) انظر : ابن سينا، القانون في الطب (ج 1 / 240 ، 309)، (ج 2 / 144) .
(5) انظر : ابن خلكان، وفيات الأعيان (ج 5 / 153) .
(6) الفارابي، الفصوص (ص 17) .
(7) انظر : الفارابي، الملة ونصوص أخرى (ص 79 – 80) .
(8) انظر (ص 7 – 8)
(9) الأول في اصطلاح الفلاسفة هو الله تعالى .
(10) الفارابي، السياسة المدنية (ص 47–48).

الفارابي : " وأن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم [1]على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات " [2].

ومن الملاحظ وضوح تأثر فلاسفة الحضارة الإسلامية بالفلسفة الافلاطونية الحديثة، فكانت بواكير هذا التأثر عند الكندي [3]، ثم اتضحت ملامحه عند الفارابي، وارسيت قواعده عند ابن سينا كما سيظهر بعد قليل [4].

ابن سينا :

لا تختلف الأصول العامة التي سار عليها ابن سينا مع من سبقه من الفلاسفة في قضية الأسباب الطبيعية، وإن خفي على بعض الدارسين تأثر من سبق ابن سينا من الفلاسفة بالافلاطونية المحدثة، فإني لم أجد من ينازع في تبني ابن سينا لهذه النظرية، وذلك لوضوح عبارته في تأصيلها وشرحها و بيانها، ولعل هذا الأمر الذي دفع الشهرستاني الاقتصار على ذكر مذهب ابن سينا في معرض كلامه عن الفلاسفة، فقال بعد أن سرد أسماء ثمانية عشر فيلسوفا منهم الكندي والفارابي : " إنما علامة القوم أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا .... ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ، ونظره في الحقائق أغوص ، اخترت نقل طريقته " [5] ولذلك سيتم التركيز في عرض أدلة القائلين بنظرية الارتباط الضروري على كلام ابن سينا مع عدم إغفال لكلام الكندي والفارابي لما يأتي الكلام على ذلك. وأما في هذا المطلب فسيتم عرض مذهب ابن سينا الفلسفي في السببية الطبيعية كأحد أنصار نظرية الارتباط الضروري مع ذكر الأمور التي تميز بها عن غيره من الفلاسفة في تأثير التداوي، وفي ما يلي عرض لأهم هذه الأمور :

1- تميز ابن سينا عن الكندي والفارابي بأنه طبيب ، فقد عكف على دراسة الطب، يقول ابن سينا عن نفسه : " ثم رغبت في علم الطبّ، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة، فلا جرم أنني برزت فيه في أقلّ مدة حتى بدأ فضلاء الطبّ يقرأون عليّ " [6]، وله مؤلف كبير في الطب سماه القانون في الطب .

2- ذكر ابن سينا تأثير الأسباب بشكل عام، كالإحراق في النار، والقطع في السيف، وانحدار الجسم الثقيل بالطبع [7] ، إضافة إلى ذكر العلل الارسطية الأربعة [1]، كما دوّن في كتابه القانون خصائص للأدوية تؤثر من

(1) قال محقق الرسالة في الحاشية " كذا ولعله – بل على – " .
(2) الفارابي، الدعاوى القلبية (ص 7)، وانظر في تقرير هذا المعنى : الفارابي، السياسة المدنية (ص 48)، و انظر : الفارابي، عيون المسائل ضمن كتاب المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي (ص 66).
(3) انظر ص7
(4) علق أبو ريدة في أحد الحواشي أثناء تحقيقه لكتاب دي بور قائلاً : " كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي، أخذه وزاده تفصيلاً، وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه – أي الفارابي – من الفلسفة " انظر : دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام (ص 254) .
(5) الشهرستاني، الملل والنحل (ص 430) .
(6) ياقوت الحموي، معجم الأدباء (ج 3 / 1071)، و ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء (ج 1 /438) .
(7) انظر : ابن سينا، القانون في الطب (ج 1 /147)، و انظر : ابن سينا، النجاة (ص 346) .

خلالها في علاج الأمراض [2]، وجعل التجربة وسيلة مهمة في اكتشاف أسباب الأمراض وطرق علاجها [3]، كما لم ينف وجود أسباب أخرى لعلاج الأمراض كالقياس [4]، إلا أنه ذهب إلى أن معرفة أسباب المرض ممكنة بغير صناعة الطب، لكن على الطبيب ألا يخرج عن صناعته الطبية إلى صناعة أخرى لمعرفة هذه الأسباب [5]، وأثبت ابن سينا تأثير النجوم كأسباب في حصول الأمراض والأوبئة، قال ابن سينا : " مَّا يدل على الوباء من الْأَشْيَاء الَّتِي تجْرِي مجْرى الْأَسْبَاب أَن يكثر الرجوم والشهب فِي أَوَائِل الخريف وَفِي أيلول فَإِنَّهُ مُنْذر بالوباء الْحَادِث إنذار السَّبَب " [6]، ويظهر في هذا الموضع تأثر ابن سينا بالأفلاطونية الحديثة حيث أثبت تأثير الكواكب على العالم ، ومن هذه التأثيرات التي أثبتها حصول الأمراض والأوبئة .

3- لابد من ضرورة حصول المعلول عن العلة عند ابن سينا في جميع الأمور الطبيعية [7]، وأما بخصوص حصول الأثر العلاجي للدواء فهو ضروري أو أغلبي [8]، ويعود الأمر في ذلك إلى احتمال وجود مانع منع من تأثير الدواء [9]، وفصل ابن سينا أكثر من غيره في ذكر هذه الموانع ، وكان مما ذكر أن تكون أسباب بقاء المرض أقوى من العلاج [10]، أو أن يكون هناك سبب واحد مؤثر في حصول أكثر من مرض، والعلاج متوجه لعلاج أحد الأمراض لا جميعها [11].

4- ذكر ابن سينا أن تأثير الأدوية يكون عن طريق وجود خاصية في الدواء يجعله يخترق الجسم ويؤثر في حصول العلاج، أو أن يتم امتصاص الدواء عن طريق الجسم نفسه، أو بكلا الأمرين [12]، وسيتم توضيح كلام ابن سينا من خلال الأصول الطبية الحديثة في كيفية حصول التوفر الحيوي للدواء بنسبة تسمح له بالتأثير في حصول العلاج، وهو ما يطلق عليه بـ "drug bioavailability" .

يتم دخول المادة الدوائية الفعالة إلى غشاء الخلية عن طريقين [13]:

(1) انظر : ابن سينا، الاشارات والتنبيهات (ج 3 / 111)، و انظر : ابن سينا، النجاة (ص 344 – 345)، و انظر : ابن سينا، الرسالة العرشية ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس (ص 3)، و انظر : القانون (ج 1 / 14) .
(2) انظر على سبيل المثال : ابن سينا، القانون في الطب (ج 1 / 327) و (ج 2 / 172 ، 675 ، 711).
(3) انظر على سبيل المثال : المرجع السابق، (ج 1 / 297) و (ج 2 / 444) و (ج 3 / 197) .
(4) انظر : المرجع نفسه، (ج 1 / 314) .
(5) انظر : المرجع نفسه، (ج 3 / 146) .
(6) المرجع نفسه، ص 88 – 89 .
(7) انظر : ابن سينا، الاشارات والتنبيهات (ج 3 / 112) . القدبمة
(8) القانون 1 –116، 1–318
(9) المرجع السابق(ج 3 / 349) .
(10) المرجع نفسه (ج 3 / 349) .
(11) المرجع نفسه، (ج 1 / 113) .
(12) المرجع نفسه، (ج 1 / 139).
(13) Goodman and Gilman . The Pharmacological basis of Therapeutics . (P 17 – 18)

الاول : النقل السلبي [1] (passive transport) : وهو انتقال الدواء إلى الخلية عبر غشائها الخلوي (diffusion) أو من خلال الفجوات التي بين الخلايا (paracellular transport)، ويتحقق ذلك بتوافر مجموعة من الشروط في الدواء :

1- كون الدواء ذا طبيعة دهنية بحيث يتوافق مع تركيب الجدار الخلوي .
2- كون الدواء قليل القطبية، ويتحقق ذلك بوجود عدد قليل من الشحنات الكهربائية الموجبة أو السالبة في الدواء.
3- كون الدواء ذا حجم مناسب يسمح له بالدخول إلى الخلية. [2]

ويطلق على هذه الشروط اسم قانون ليبيسكي لخواص الدواء، ومجموع هذه الخصائص هو ما يسمح في حصول التأثير السببي للدواء كما قال ابن سينا في الحالة الاولى .

الثاني : النقل النشط [3] (active transport) : وهو انتقال الدواء إلى الخلية عن طريق نواقل بروتينية منغمسة في غشاء الخلية، تكون مسؤولة عن نقل الدواء، وينتج عن ذلك استخدام طاقة خلوية (ATP) إما بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر .

وهذه الحالة الثانية التي ذكرها ابن سينا لانتقال الدواء، وهي المعتمدة على الجسم حيث إن خصائص الدواء في هذه الحالة لا تسمح بدخوله إلى الجسم وهو عين ما ذكره ابن سينا .

ومن الأمثلة التي ضربها ابن سينا في تأثير الأسباب، ذكره طرق تسكين الألم [4]، وهي عنده ثلاثة أنواع :

النوع الأول : معالجة السبب الذي أدى إلى حصول الألم .
النوع الثاني : ما عبر عنه بتغوير القوى الحسية .
النوع الثالث : إزالة الألم عن طريق التبريد .

وذكر ابن سينا أن المسكن الحقيقي من هذه المجموعة هو الأول، وإزالة السبب الموجب لحصول الألم هي طريقة عمل مضادات الالتهاب التي تنتمي إلى مجموعة ال (NSAIDS)، وذلك أن تعرض الجسم لإصابة ما كجرح على سبيل المثال، يحفز وصول كريات الدم البيضاء – الجزء الرئيسي من الجهاز المناعي – إلى منطقة الإصابة لحماية الجسم، وينتج عن كل من الخلايا الميتة نتيجة الاصابة و كريات الدم البيضاء حمض يسمى حمض الاركادونيك،

(1) وسمي سلبيا لأنه لا يحتاج إلى طاقة حيوية عند حصوله .
(2) Lipinski, Lombardo, Dominy, & Feeney, Experimental and computational approaches to estimate solubility and permeability in drug discovery and development settings . (p 9) .
(3) وسمي نشطاً لأنه يحتاج إلى طاقة حيوية عند حصوله .
(4) انظر : ابن سينا، القانون في الطب (ج 1 / 150 -151) .

(arachiodonic acid) وهذا الحمض يتحول بدوره إلى مادة تسمى البروستاجلاندن إي 2 (prostaglandin E2) عن طريق انزيم في الجسم يسمى انزيم الأكسجين الحلقي (cyclooxygenase enzyme) [1]، ومادة البروستاجلاندن هذه مسؤولة على تفعيل الالتهاب في الجسم والشعور بالألم والحرارة عند المصاب، فإذا تم منع انزيم الاكسجين الحلقي من العمل لن يتم انتاج البروستاجلاندن وبالتالي سيختفي السبب الذي أدى لحصول الالتهاب والشعور بالالم والحرارة، وهذا الدور هو الذي تقوم به مضادات الالتهاب غير الستيرودية (NSAIDS)، حيث ترتبط هذه الأدوية على الانزيم وتمنع تحويل حمض الاركادونيك إلى البروستاجلادينات وبالتالي تعالج السبب المؤدي لحصول الألم [2] ، ويمكن أن يقدح في الذهن الاعتراض على هذا المثال بأن تناول أحد هذه الأدوية من مجموعة مضادات الالتهاب غير الستيرودية يعد مانعاً من حصول المسبب لا سبباً في حصوله، والجواب عن ذلك أن منع حصول سبب المرض هو سبب للعلاج لا مانع منه، وهو ما أثبته ابن سينا لكن دون ذكر هذا التفصيل الذي اكتشفه العلماء في العصر الحديث .

المطلب الثاني : دليل فلاسفة الحضارة الإسلامية على نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها.

لابد أن نشير في بداية عرض دليل الفلاسفة على نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها إلى أن فلاسفة الحضارة الإسلامية لم يذكروا دليلاً على هذه النظرية، وما توصلنا إليه من خلال استقراء واسع وبحث طويل في كتب الكندي والفارابي وابن سينا أن الدليل الوحيد الذي يصلح أن يكون دليلاً للفلاسفة على قولهم بالارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها هو أخذهم بنظرية الفيض والصدور عن أفلوطين، وذلك لأن القول بالارتباط الضروري مبني على أحد لوازم هذه النظرية، وملخص نظرية الفيض والصدور أن العالم ناتج عن فيض هذه الموجودات عن الله تعالى دون إرادة منه سبحانه [3]، ويستخدم أنصار هذه النظرية في كلامهم عن ايجاد الموجودات لفظ الابداع والصدور لا الخلق [4]، ويتم هذا الصدور وفق قاعدة كلية عندهم و هي أن الواحد لا يصدر –أي يفيض – عنه إلا واحد [5]، وأول ما يفيض عن الله تعالى عندهم العقل وعن العقل تفيض سائر الموجودات، قال ابن سينا : " وأول ما يبدع عنه [6] عالم العقل الأول " [7]، وأضاف في موضع آخر : " والشرع الحق قد ورد بتقرير ذلك فإنه عليه السلام قال : أول ما خلق الله

1) Dipiro . Pharmacotherapy A Pathophysiologic Approch (p 1106))

(2) Katzung . Basic and Clinical Pharmacology (P 836)

(3) انظر : الفارابي، كتاب الفصوص (ص 5)، و انظر : الفارابي، اراء أهل المدينة الفاضلة (ص 21)، و انظر ابن سينا ،الرسالة العرشية (ص 15)، و انظر : الغزالي، تهافت الفلاسفة (ص 242) .

(4) انظر : الفارابي، السياسة المدنية (ص 47)، وانظر : ابن سينا، الرسالة العرشية (ص 5)، و انظر : ابن سينا، النجاة (ص 411)، و انظر : ابن سينا، الشفاء الالهيات (ص 393) .

(5) انظر : ابن سينا، الرسالة العرشية (ص 15)، و انظر : الفارابي، رسالة زينون ضمن مجموعة من رسائل الفارابي (ص 6– 7)، و انظر : ابن سينا، الاشارات والتنبيهات (ص119) .

(6) أي الله عندهم .

(7) ابن سينا، الرسالة النيروزية (ص 33) .

العقل[1]، وقال عليه السلام : أول ما خلق الله القلم[2]، ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً " [3]، وعن العقل تفيض النفس ثم سائر الموجودات كما يصدر اللهيب ضوءاً والشمس نوراً، والنار حرارة حسب ترتيب ليس هذا موضع ذكره [4]، وفيض هذه الموجودات عن الله تعالى عندهم مبني على علمه الكلي بها قبل وجودها [5]، وهذا العلم الكلي يستوي فيه العلم بالممكنات والموجودات[6]، والمقصود بالممكنات ما لم يتحقق وجوده بالفعل، وبالموجودات المتحقق وجوده بالفعل، وتساوي العلم بالممكنات والموجودات يعني نفي علم الله بالجزئيات، ولا يجوز أن توجد هذه الموجودات على خلاف علم الله تعالى الكلي الثابت الذي لا يتغير لئلا يختل نظام الكون، ويذكر بولس مسعد مثالاً ضربه ابن سينا لتوضيح ذلك بأن علم انسان بكل كسوف وكل اتصال وانفصال بطريقة جزئية أقل وأدنى من الذي يعلمه علمياً كلياً، لأن الذي يعلمه بطريقة كلية يجوز أن يُحمل على كسوفات كثيرة كل واحدةٍ منها تكون حاله تلك الحال في المستقبل، بخلاف العلم الجزئي [7]، فـ "إذا وقعت الإحاطة بجميع الأسباب في الأشياء ووجودها انتقل منها إلى جميع المسببات." [8]، وهذا هو تفسير تمسك الفلاسفة بنظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها لأن خرق هذا الارتباط الضروري يؤدي إلى اختلال علم الله الكلي المبني على قوانين مطردة، وخرق هذا القانون المطرد يؤدي إلى تغير علم الله عندهم، وبالتالي إضافة النقص لله تعالى.

(1) سيأتي الكلام على الحديث في مبحث المناقشة .

(2) أخرجه أبو داود في "سننه" (4 / 362) برقم: (4700) (كتاب السنة ، باب في القدر) ، والترمذي في "جامعه" (4 / 29) برقم: (2155) (أبواب القدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . ، باب)

(3) ابن سينا، الرسالة العرشية (ص15).

(4) لمعرفة تفاصيل الفيض عندهم انظر : الفارابي ، السياسة المدنية (ص 31)، و انظر : الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (ص 27–28)، و انظر : ابن سينا ، النجاة (ص 422). و انظر : ابن سينا، الرسالة النيروزية (ص 35)، و انظر : النيسابوري، الغنية في الكلام (ج 2 / 935 ، 946).

(5) انظر : الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (ص 73)، و انظر : ابن سينا، النجاة (ص 404) .

(6) انظر : ابن سينا، الرسالة العرشية (ص 9).

(7) انظر : مسعد، ابن سينا الفيلسوف (ص 63 – 64)، وانظر: ابن سينا، الشفاء الالهيات (ص 360–361) .

(8) انظر : ابن سينا، النجاة (ص 407) .

المبحث الثاني : مناقشة آراء فلاسفة الحضارة الإسلامية في الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها والترجيح .

المطلب الأول : مناقشة آراء فلاسفة الحضارة الإسلامية في الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها .

بنى فلاسفة الحضارة الإسلامية رأيهم في الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها على اعتقادهم بنظرية الفيض والصدور التي أخذوها عن الفيلسوف المصري أفلوطين، وظن الفلاسفة أن القول بنظرية الفيض والصدور غاية الحكمة الموافقة لمقتضيات العقول، وأحد أركان هذه النظرية قاعدة كلية يزعمون فيها أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وبالتالي صدر عن الأول – الله تعالى حسب تصورهم – العقل الاول وعن العقل الاول صدرت النفس الكلية حتى وصلوا إلى العقل العاشر الذي فاضت عنه سائر الموجودات، وفي بداية مناقشة هذا الزعم لابد من تنصيف هذه القاعدة العقلية المذكورة – الواحد لا يصدر عنه إلى واحد –، هل هي مندرجة ضمن العلوم العقلية الضرورية التي لا تحتاج إلى استدلال على صحتها ؟ أم أنها من العلوم النظرية التي تحتاج لثبوت صحتها أن تعاد إلى علوم عقلية ضرورية متفق عليها ؟ يجد المنصف دون أدنى شك أن هذه القاعدة من العلوم النظرية التي لا يسلّم القول بصحتها دون إرجاعها إلى أصل عقلي ضروري، وعند النظر في كلام الفلاسفة نجد أنهم لم يقدموا أي دليل عقلي أو شرعي أو حسي على هذه القاعدة الكلية التي تعد أساساً عندهم في تفسير وجود العالم بأسره سوى تقليدهم لمن سبقهم من الفلاسفة، والتي انبنى عليها عندهم القول بفيض الموجودات عن الله تعالى، فإذا كان أصل القاعدة مجانباً للصواب، فمن باب أولى أن يكون ما نتج عنها كذلك، ومن أوضح الطرق في نقض هذه القاعدة أنها مخالفة للحس، فلو كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، كيف يمكننا أن نفسر وجود هذا الكم الهائل من المخلوقات ؟وقد دفع ذلك الغزالي لأن يصف ما ذكره الفلاسفة في هذه القضية أنه من " التحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاه الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه، أو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل أنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون. " [1] ، كما وصف ابن رشد هذه القاعدة بأنها خرافة، واعترف بأن قول الفارابي وابن سينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد من أكذب القضايا [2] .

وقد حاول الفلاسفة أن يبرهنوا على صحة هذه النظرية بالنقل أيضاً، في محاولة منهم للتوفيق بينها وبين الأصول الإسلامية، روى ابن سينا حديثاً منسوباً إلى النبي صلى الله عليه وسلم في معرض عرضه لنظرية الفيض والصدور، قال

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة (ص 146) .
(2) انظر : نهافت التهافت (ص 294 – 295) .

فيه صلى الله عليه وسلم : " أول ما خلق الله العقل " [1]، ويعد هذا الحديث من جملة الأحاديث التي أوردها العلماء ضمن كتب الأحاديث الموضوعة للتحذير منها [2]، كما ذكره الشهرستاني أيضاً عن فرقة الخابطية من المعتزلة [3]، والحديث الثاني " أول ما خلق الله القلم " [4] فيه تصريح بالخلق والإيجاد ، وهذا ينفي القول بالفيض بالكليّة، لذلك قرر علي النشار أن ما عليه الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا هو صورة مختلطة من المشائية أو الأفلاطونية المحدثة " مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر الاسلامي " [5] .

وقد تمخض عن القول بنظرية الفيض والصدور اعتقادات كثيرة تخالف أصل الإسلام، سأقتصر على ذكر ما له اتصال بمسألة السببية :

أما المسألة الأولى فهي متعلقة بمسبب الأسباب الله سبحانه وتعالى، وهي قول الفلاسفة بقدم بعض أفراد العالم مع الله تعالى، كما عند الكندي حين وصف الجرم الأقصى [6] : " إذن الجرم الأقصى حي بالفعل أبداً " [7] ، كما زعم في معرض كلامه عن النفس أن العقل أزلي الوجود [8]، وصرح كل من الفارابي و ابن سينا بقدم العالم في غير موضع من كتبهما، يقول الفارابي في معرض تقسيمه الموجودات إلى واجب وممكن : " وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجوب بغيره " [9] نلحظ هنا أن الفارابي جعل تقدم واجب الوجود " الله تعالى " على ممكن الوجود تقدماً رتبياً لا زمانياً، وبالتالي يكون ممكن الوجود مشاركاً لله تعالى في القدم والأولية [10]. وهذا ما صرح به في كتابه السياسة المدنية حين قال : " فلذلك صار ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً، بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر . " [11] لذلك حرص ابن سينا على جعل صفة التقدم الرتبي صفة من صفات واجب الوجود [12] ليمهد القول بقدم العالم في موضع آخر من كتبه، يقول في الاشارات والتنبيهات : " وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ،

(1) ابن سينا، الرسالة العرشية (ص 15).
(2) انظر على سبيل المثال : ابن الجوزي : الموضوعات (ج 1 / 174)، الصغاني، الموضوعات (ص 35)، السيوطي : اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة (ج 1 / 119).
(3) انظر : الشهرستاني، الملل والنحل (ص 87) .
(4) سبق تخريجه ص 15
(5) النشار، نشأة الفكر الفلسفي (ج 1 / 49) .
(6) عرف الكندي الجرم بما له ثلاثة أبعاد، انظر : الكندي ، الرسائل الفلسفية (ج 1 / 165)، وأما تقييده بالأقصى فمقصوده الجرم الأول الذي هو محل حلول العقل الأول والنفس الكلية .
(7) المرجع السابق (ج1 / 252) .
(8) انظر : المرجع نفسه : (ج 1 / 356 و 357) .
(9) الفارابي، عيون المسائل (ص 66) .
(10) انظر : الفارابي، رسالة زينون (ص 138) .
(11) الفارابي، السياسة المدنية (ص19) .
(12) انظر : ابن سينا، الرسالة النيروزية (ص 32) .

واجب الوجود بغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره " [1] ويقول في النجاة في وصف المحدثات من حيث الأصل : " وكانت قبلية هو فيها معدوم" ثم قال : وقد بطلت تلك القبلية " [2] فكل محدث من المخلوقات لابد أن يوجد زمان لم يكن فيه موجوداً، وها هو يبطل تلك القبلية بناء على جعله ممكن الوجود واجباً بغيره، لذلك نسب الغزالي لمتأخري الفلاسفة ومنهم الفارابي وابن سينا القول بقدم العالم وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى غير متأخر عنه بالزمان وأن تقدم الباري عليه تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان. [3]

وقد عالج القرآن الكريم مسألة خلق العالم بدليل شرعي عقلي في قوله تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (35) أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بَل لا يُوقِنُونَ (36) ﴾ [الطور: 35 – 36] ، ففي الآيتين السابقتين حصر للأوجه العقلية في إيجاد المخلوقات في ثلاثة أوجه :

الأول : أن يكون العالم قد أوجد نفسه و أخرجها من العدم، وهذا مناقض لمفهوم السببية العام من أن الشيء لا بد له من مؤثر خارجي أخرجه من العدم إلى الوجود .

الثاني : أن يكون العالم قد أوجد من العدم دون محدث وهذا أيضاً يخالف الضرورة العقلية السابقة .

والثالث : أن للعالم خالق أخرجه من العدم إلى الوجود وهو الصواب.

لذلك لما سمع جبير بن مطعم هذه الآيات من رسول الله صلى الله عليه وسلم أثناء صلاة المغرب وكان حينها لم يدخل في الاسلام بعد، قال رضي الله عنه : " كاد قلبي أن يطير " [4] .

المسألة الثانية : وهي فرع عن المسألة الأولى، وهذه المسألة هي تأثير الأجرام السماوية في الموجودات التي جعلها الفلاسفة محلاً للعقول والنفوس الفائضة عن الله تعالى، فلما اعتقد الفلاسفة بقدم هذه الأفلاك مع الله تعالى ونفوا إرادته سبحانه و تعالى في ايجادها بعد العدم، أضافوا للأفلاك الإيجاد والتأثير، وقد علّق دي بور على ذلك بقوله : " كانت نظرية الخلق أو حدوث العالم بعد أن لم يكن، منذ الصدر الأول، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامي، لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي الوثني القائل بقدم العالم وبأفعال الطبيعة من ذاتها " [5] ، فربط دي بور مسألة أفعال الطبيعة – وهي تأثير الأسباب – بالقول بقدم العالم عند الفلاسفة، وقد نقل الرازي إجماع الفلاسفة على اثبات تأثير

(1) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات (ص 128) .
(2) ابن سينا، النجاة (ص 355).
(3) انظر : الغزالي، تهافت الفلاسفة (ج 1 / 88) .
(4) [البخاري : صحيح البخاري، تفسير القرآن / بابُ قَوْلِهِ: {وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الغُرُوبِ} [ق: 39]، 6 / 139 : رقم الحديث 4854] .
(5) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام (ص 135) .

العقول والنفوس في المخلوقات [1]، وهو ما حصل تماماً عند الكندي في وصفه الجرم السماوي بأنه علة وجودنا [2]، وعند الفارابي حين أثبت تأثير الأجسام السماوية في وجود الأسباب الطبيعية التي تحت السماوية [3] .

كما ادعى ابن سينا تأثير الأجرام في العالم، فجعل النظر إلى عطارد سبباً في تحصيل العلوم [4]، وزعم أيضاً أن كثرة الرجوم والشهب في فصل الخريف سبب في حصول الأمراض والأوبئة ! [5]

المسألة الثالثة : وهي نفي علم الله تعالى بالجزئيات[6] ، وهي أيضاً من لوازم نظرية الفيض، ذلك أن الله تعالى موصوف عند الفلاسفة بالوحدة، فهو واحد بسيط من كل وجه، لذلك لا يصدر عنه إلا واحد [7]، وبالتالي لا يجوز أن يعلم علماً جزئياً، لأنه العلم الجزئي مناف للوحدة، ولابد أن يقوم علم الله تعالى على معلومات كلية لا جزئية لئلا تحصل الكثرة بحال، وما نراه من اتقان واتساق في هذا الكون يجعلنا نوقن أن هذا الكون يسير وفق سنن لا تتخلف يجب أن تضاف لله تعالى الكامل، لكن هذه السنن في نفس الوقت جزئيات يجب تنزيه الله تعالى عنها، والطريقة الوحيدة للجمع بين إضافة هذه السنن الكونية لله تعالى وبين تنزيهه عن النقص بمعرفة الجزئيات بنظرهم، هي إضافة العلم بهذه السنن لله تعالى بطريقة كلية، وحتى تسلم لهم هذه النظرية قالوا بالارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات، لأننا إذا جوزنا القول بأن الله علم جزئياً معيناً بشكل جزئي استثناء من هذه القاعدة، لدخلت الكثرة على الله تعالى، وهذا ممنوع عند الفلاسفة، فدل ذلك على وجوب بقاء علمه كلياً وعلى عدم انخرام قوانين الطبيعة ولو بمثال واحد، لذلك دافعوا عن نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها .

يقول الفارابي واصفاً علم الله تعالى : "وهو عالم لا يتغير علمه لأنه يعلم الأشياء بالأسباب العقلية والترتيب الوجودي لا بالحواس ، والعلم العقلي لا يتغير والمستفاد من الحواس يتغير " [8] ،

وفي الحقيقة أن كل هذه المقدمات التي قدموها تحكمات ليس عليها دليل، كقولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وككون الله تعالى واحداً بناء على نظرية الفيض، وحاول الفلاسفة التلفيق بين هذه النظرية وبين الشرع بالاستدلال تارة بحديث العقل المذكور سابقاً، وبإطلاق مصطلح شرعي على ما يعتقدونه من معان باطلة تلقفوها عن أفلوطين تارة

(1) انظر : الرازي، معالم أصول الدين (ص 104) .
(2) انظر : الكندي، الرسائل الفلسفية (ج 1/ ص 226) .
(3) انظر : الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (ص 44) .
(4) انظر : ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء (ج 1 / ص 453) .
(5) انظر : ابن سينا، القانون في الطب (ج 3 /88 و89).
(6) انظر : الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (ص 73)، و انظر : ابن سينا، النجاة (ص 404)، وانظر : الغزالي، المنقذ من الضلال (ص147)، و انظر : الرازي، معالم أصول الدين للرازي (ص57)، انظر: الايجي، المواقف (ج 3 / 108)، و ابن تيمية : مجموع الفتاوى (ج 18 / 229)، و ابن القيم ، مفتاح دار السعادة (ج 2 / 119)، انظر : التفتزاني، شرح العقائد النسفية ص27 .
(7) وهذا الصدور دون ارادة منه سبحانه، ونفي ارادة الله تعالى في الخلق عند الفلاسفة واحدة من أفراد المخالفات التي تمس أصل العقيدة الاسلامية، ولن اتطرق للكلام عن هذه الجزئية لعدم صلتها المباشرة في موضوع الدراسة .
(8) الفارابي، رسالة زينون (ص 6) .

أخرى، وحاصل ذلك أنهم يقولون نحن نصف الله تعالى بالتوحيد، وقد جاء الشرع بذلك، وقد يظن القارئ لكلامهم للوهلة الأولى– بما عنده من خلفية معرفية دينية – أن معنى التوحيد عند الفلاسفة يطابق المعنى الذي في ذهنه مسبقاً –وهو تفسير لا إله إلا الله– ، فيحاكم المصطلح بناء على ما يفهمه هو منه، فيخطئ في الحكم، والمعنى الشرعي للتوحيد بعيد كل البعد عن المعنى الذي ذكره الفلاسفة، ونصوص الوحي جاءت لبيان كون الله تعالى واحداً لا شريك له في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، وننقل هنا كلمة لابن عساكر يبين فيها أن علماء أهل السنة تنبهوا للخلل المنهجي عند الفلاسفة من تسمية عقائدهم الباطلة بمسميات شرعية، فأعرضوا عن قراءة كتب الفلاسفة لما فيها من تمويه ولبس للحق بالباطل، قال عن هذه الكتب : " فوجدت بعضها للفلاسفة مثل اسحق الكندي والإسفرازي وأمثالهما وذلك كله خارج عن الطريق المستقيم زائغ عن الدين القويم لا يجوز النظر في تلك الكتب لأنه يجر إلى المهالك لأنها مملوءة من الشرك والنفاق مسماة باسم التوحيد ولهذا ما أمسك المتقدمون من أهل السنة والجماعة شيئا من كتبهم " [1] ، لذلك قال ابن القيم : " وتوحيد الجهمية والفلاسفة مناقض لتوحيد الرسل من كل وجه " [2]

وأما بخصوص علم الله تعالى فالنصوص الشرعية مليئة بذكر علم الله تعالى كل شيء سواء كان علماً كلياً أو جزئياً، كقول الله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الأنفال : 75] وقوله تعالى : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام : 59] وكقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَداً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [لقمان : 34] ، وغيرها من الآيات، وهذا العلم الإلهي في هذه النصوص علم جزئي كالعلم بما في البر والبحر وكسقوط الورق وعلم أفعال العباد وغيرها من الأمور التي لا تحصى، لذا كانت المرتبة الأولى من مراتب الايمان بالقدر الايمان بعلم الله تعالى الشامل، فالله يعلم ما كان وما سيكون وما لم يكن لو كان كيف يكون [3].

المطلب الثاني : الترجيح .

إن الناظر في قول الفلاسفة فيما يخص الأسباب وتأثيرها، يجد أنه يخالف ما جاء في القرآن والسنة في بعض المسائل ، ويوافقهما في أخرى، أما المسائل التي خالف فيها الفلاسفة القرآن والسنة فهي قولهم بذاتية تأثير الأسباب كما مر في المطلب السابق، ومنها أيضاً إثباتهم حتمية تأثير هذه الأسباب، مصادمين بشكل صريح النصوص الشرعية الأخرى التي تفيد ثبوت معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء القادحة في حتمية هذا التأثير، وأما الأمور التي وافق فيها قول الفلاسفة القرآن الكريم والسنة النبوية في قضية الأسباب، هو إثبات تأثيرها، وأن حصول المسبب موقوف على وجود سبب له، وهذا الأمر مبثوث في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أصرح هذه الأدلة القرآنية قوله تعالى : ﴿ مَنْ كَانَ

(1) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري (ج 1 / 139) .
(2) ابن القيم، الصواعق المرسلة (ج 3 / 1111) .
(3) انظر : ابن القيم، شفاء العليل (ص 29)

يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾ [الحج : 15]

دلت الآية بمنطوقها على أن الحبل سبب في الاختناق، قال ابن عباس رضي الله عنه في تفسير الآية : " قال: من كان يظن أن لن ينصر الله محمدا، فليربط حبلا في سقف ثم ليختنق به حتى يموت. " [1] وجاء مثله عن مجاهد [2]، و قتادة [3]، سفيان الثوري [4]، والماتريدي [5]، وغيرهم، وقد سرد ابن القيم في هذا السياق عدداً من آيات القرآن الكريم التي تفيد السببية كقوله تعالى " وَنَزَّلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكاً فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ " [6] وقوله تعالى " وَأَنزَلْنَا مِنْ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً (14) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَنَبَاتاً (15) "[7] ، واستخلص من هذه الآيات ضوابط وقواعد تساعد قارئ القرآن على إحصاء المواضع التي ذكرت فيها السببية، وخلص من مجموع هذه الضوابط أن في القرآن ما يزيد على عشرة ألاف موضع يفيد إثبات السببية بكافة صورها [8]، كالآيات التي تجعل العقوبات الشرعية سبباً في الحد في الدنيا، كقوله تعالى : " وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ " [9] أو سبباً للعذاب في الآخرة كقوله تعالى : " الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَاباً فَوْقَ العَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ "[10]، والذي يهمنا في هذا المقام ذكر الضابط اللغوي في قضية الأسباب الطبيعية، قال فيه " وكل موضع تقدم ذكرت فيه الباء تعليلا لما قبلها بما بعدها أفاد التسبب " [11]، و يطلق اللغويون على هذه الباء اسم باء الاستعانة [12]، واستبدل ابن مالك مسمى باء الاستعانة بباء السببية من باب تنزيه الله تعالى عند اضافة هذه الباء للفظ الجلالة، يقول ابن مالك : " والنحويون يعبرون عن هذه بالباء بباء الاستعانة. وآثرت على ذلك التعبير بالسببية من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى، فإن استعمال السببية فيها يجوز، واستعمال الاستعانة فيها لا يجوز ." [13] ، وجميع الآيات التي جاء فيها إنبات الزرع بالماء داخلة تحت هذا الباب، كقوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ ﴾ [البقرة : 32] ، جاء في تفسير مقاتل : " فأخرج بالمطر من الأرض أنواعا من الثمرات رزقا لكم " [14] . وقال الطبري في تفسيره : " يعني

(1) الطبري، جامع البيان (ج 18 / ص581) .
(2) انظر : المرجع السابق (ج 18 /582) .
(3) انظر : المرجع نفسه (18 / 579) .
(4) الثوري، تفسير الثوري (ص 208).
(5) الماتريدي، تأويلات أهل السنة (ج 7 / 398) .
(6) [(ق: 9]
(7) [النبأ : 14 –15]
(8) انظر : ابن القيم، شفاء العليل (ص 189) .
(9) [المائدة : 38]
(10) [النحل : 88]
(11 (انظر : ابن القيم، شفاء العليل (ص 189).
(12) انظر : ابن هشام، مغني اللبيب (ص 139) .
(13) ابن مالك، شرح التسهيل (ج 3 /150) .
(14) مقاتل، تفسير مقاتل (ج 1 /93).

تعالى ذكره بذلك أنه أنزل من السماء مطرًا، فأخرج بذلك المطر مما أنبتوه في الأرض " [1] وقال الزمخشري : " المعنى أنه جعل الماء سببا في خروجها ومادّة لها " [2]

و لما حكى السفاريني مذهب السلف وجمهور المسلمين من شتى الطوائف قال : " ولا ينكرون الأسباب الطبيعية، بل يقرون بما دل عليه الشرع، والعقل من أن الله – تعالى – يخلق السحاب بالرياح، وينزل الماء بالسحاب وينبت النبات بالماء" [3] ، وهذا ما مال إليه شيخ الأزهر أحمد الطيب مخالفاً بذلك المعتمد من مذهب الأشاعرة [4]، قال في تفسير أيات إنزال المطر : " ففي هذه الآيات تصريح بأن الماء يؤثر في إنبات الزرع وإخراجه إلى طور الوجود، واستعمال باء السببية لا يترك مجالاً للشك في أن هاهنا أسباباً وعللا طبيعية لها تأثير في ظواهر الطبيعة تترتب وتتوقف عليها " [5]

ويظهر من مجموع ما سبق أن الفلاسفة وافقوا القرآن الكريم وجمهور المسلمين في اثبات السببية، لكن الاشكال عندهم هو إثبات هذا التأثير ذاتياً، وهذا يخالف المعلوم من الدين بالضرورة بأن الله تعالى خالق كل شيء، ومن هذه الأشياء الأسباب ومسبباتها [6]، ويوضح ابن تيمية عدم استقلال السبب بالتأثير قائلاً " ومجرد الأسباب لا يوجب حصول المسبب؛ فإن المطر إذا نزل وبذر الحب لم يكن ذلك كافيا في حصول النبات بل لا بد من ريح مربية بإذن الله ولا بد من صرف الانتفاء عنه؛ فلا بد من تمام الشروط وزوال الموانع وكل ذلك بقضاء الله وقدره " [7]، وفي تتمة النقولات السابقة ما يشير إلى هذا المعنى، اذكر منها :

1- قول السفاريني في تأثير إنبات الزرع : " هذا التأثير هو تأثير الأسباب في مسبباتها، والله – تعالى – خالق السبب والمسبب، ومع أنه خالق السبب، فلا بد للسبب من سبب آخر يشاركه، ولا بد له من معارض يمنعه فلا يتم أثره إلا مع خلق الله له، بأن يخلق الله السبب الآخر ويزيل الموانع ." [8]
2- قول شيخ الأزهر أحمد الطيب : " غير أن هذه الأسباب وتلك العلل إنما تؤثر تبعاً للمشيئة الالهية، وحسب الإذن الإلهي، ولو شاء الله أن يسلبها هذا التأثير لفقدت هذه الأسباب كل خصائصها . " [9]

(1) الطبري، تفسير الطبري (ج 1 / 367) .
(2) الزمخشري، الكشاف (ج 1 / 94).
(3) السفاؤيني، لوامع الأنوار(1-312) .
(4) المقرر عند الأشاعرة نفي السببية والقول بالاقتران العادي بين الأسباب ومسبباتها، انظر على سبيل المثال : الباقلاني، تمهيد الأوائل (ج 1 / 62)، الغزالي، تهافت الفلاسفة (ص 237)، االجويني، الإرشاد (ص 172 ، 201)، و البغدادي، أصول الدين (ص 138)، و الجرجاني، شرح المواقف (ج 1 / 242) .
(5) الطيب، مبدأ العلية (ص 10- 11).
(6) إضافة إلى اعتقاد حتمية هذا التأثير حتى يسلم لهم زعمهم بأن الله تعالى يعلم الكليات لا الجزئيات . انظر ص 15
(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج 70/8 ، 167) .
(8) السفاريني، لوامع الانور(311- 312) .
(9) الطيب، مبدأ العلية (ص 10-11).

وقد جاءت السنة النبوية مؤكدة لما جاء في القرآن من إثبات تأثير الأسباب بإذن الله تعالى، ومنها الأحاديث التي أمرت بالتداوي والفرار من المجذوم وغيرها، يقول البغدادي في سياق ذكره الأسباب في شرحه على أربعين حديث في باب الطب : " وهذا سر لطيف من أسرار القدر، وهو أن نعمل ما إلينا عمله ونكل في جميع ذلك الأمر إلى الله تعالى، ونتوسل إليه ضارعين لإنعامه وتحقق جوده، فلا نكتفي بأنفسنا فيما نعانيه ولا نبطل السعي أصلاً، فنكون بمنزلة الفلاح الذي يحرث الأرض ويودعها البذر ويتحين الوقت، ثم يضرع إلى خالقه سبحانه في بلوغ الغايات ودفع العاهات وإنزال القطر، وكذلك يفعل بالمريض يسقى العسل ويدبر بكل ما له العقول تصل، ونضرع إلى الله تعالى في حصول الصحة ودفع السقم ونجوح الدواء وإنزال الشفاء، فعلى هذا كان الأنبياء والحكماء الأولون " [1]

نلحظ هنا في قول البغداداي "من التدبير في كل ما تصل إليه العقول " ما يدخل تحت هذا الباب من صحة تشخيص المرض، واعطاء الدواء المناسب، والكمية المناسبة، والمدة المناسبة لحصول التأثير، مع عدم وجود مانع يمنع الاستجابة الدوائية كالتداخلات الدوائية أو أن تكون نسبة وصول الدواء إلى الجسم غير كافية في التأثير، وغيرها من الأسباب .

وبعد ذلك كله تأتي باب الإيمان بقدر الله تعالى والتوكل والاعتماد عليه في حصول أثر الأسباب في مسبباتها [2]، والإشكال الذي وقع فيه الفلاسفة هو إثباتهم التأثير الذاتي للأسباب دون النظر إلى مسببها سبحانه وتعالى .

لذلك ذكر كثير من أهل العلم أن الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابا نقص في العقل [3] ، " وقد روى البيهقي في شعب الإيمان كلاماً دقيقاً في بيان ما سبق عن أحمد بن حنبل، قال فيه : " وهذا هو الأصل في هذا الباب، وهو أن يستعمل هذه الأسباب التي بينها الله تعالى لعباده وأذن فيها وهو يعتقد أن المسبب هو الله سبحانه وتعالى، وما يصل إليه من المنفعة عند استعمالها بتقدير الله عز وجل، وأنه إن شاء حرمه تلك المنفعة مع استعماله السبب فتكون ثقته بالله عز وجل واعتماده إليه في إيصال تلك المنفعة إليه مع وجود السبب " [4] ، فلا يوجد سبب مستقل بوجود شيء من المسببات، وما من علة تامة إلا إرادة الله تعالى فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن " [5]

وجاءت عقيدة أهل السنة والجماعة في الأسباب وإثبات تأثيرها موافقة لما عليه العلم الدوائي الحديث، ولابد قبل الشروع في بيان المقصود من إيراد تعريف كل من علم الحرائك الدوائي وعلم دينامكية الدواء اللذان يعدان أبرز قسمين في علم المداواة.

---

(1) البغدادي، الأربعون طبية (ص 106 –107).

(2) انظر : ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث (ص 465)، و ابن حجر، فتح الباري (ج 10 / 135 ، 160)، و الشاطبي، الموافقات (ج 3 / 194) .

(3) انظر : الغزالي، إحياء علوم الدين (ج 4/ 243)، ابن تيمية، مجموع الفتاوى 8–169، و المقدسي، رفع الشبهة والغرر للكرمي (ص 27) ،و الأشقر : القضاء (ص82) .

(4) البيهقي، شعب الإيمان (ج 2 / 425).

(5) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية (ج 4 / 538) .

علم الحرائك الأدوية (Pharmacokinetics): علم يختص بدراسة كيفية امتصاص الدواء إلى الجسم وانتشاره فيه و التخلص من هذا الدواء في نهاية المطاف . [1]

علم ديناماكية الدواء (Pharmacodynamics): علم يختص بمعرفة مقدار الدواء في الجسم من خلال معرفة مدة التي يحتاجها الدواء للتأثير في الجسم وقوة هذا التأثير ومدته الزمنية و كيفية ارتباط جميع ما سبق بتركيز الدواء في مكان التأثير. [2]

وإذا أردنا أن نختصر التعريفين فنقول أن علم حرائك الأدوية هو معرفة كيفية تأثير الجسم في الدواء، وعلم ديناماكية الدواء هو معرفة كيفية تأثير الدواء في الجسم [3].

ونلحظ من خلال ما سبق أن العلم الدوائي الحديث يثبت تأثيراً للدواء في الجسم، وتأثيراً للجسم في الدواء .

والهدف من دراسة هذين الفرعين من علم المداوة في الدراسات الصيدلانية هو الوصول إلى التركيز المطلوب للاستجابة الدوائية لأطول فترة ممكنة مع التقليل من الاعراض الجانبية قدر المستطاع [4].

وإثبات تأثير الأسباب من خلال العلم الدوائي الحديث هو الموافق للعقل والنقل على حد سواء، لكن المشكلة التي تواجه الاتجاه العلمي المعاصر هي اتخاذ هذا التطور العلمي سبباً للنكوص عن الايمان بالله تعالى وبالشرائع الإلهية .

ونختم البحث بكلمة جامعة لابن القيم يتبين من خلالها الموقف العقدي الصحيح في مسألة تأثير الأسباب في مسبباتها دون إفراط ولا تفريط، قال فيها : " فالموحد المتوكل: لا يلتفت إلى الأسباب، بمعنى أنه لا يطمئن إليها، ولا يرجوها ولا يخافها، فلا يركن إليها، ولا يلتفت إليها – بمعنى أنه لا يسقطها ولا يهملها ويلغيها – بل يكون قائما بها، ملتفتا إليها، ناظرا إلى مسببها سبحانه ومجريها، فلا يصح التوكل – شرعا وعقلا – إلا عليه سبحانه وحده، فإنه ليس في الوجود سبب تام موجب إلا مشيئته وحده، فهو الذي سبب الأسباب، وجعل فيها القوى والاقتضاء لآثارها، ولم يجعل منها سببا يقتضي وحده أثره، بل لابد معه من سبب يشاركه، وجعل لها أسبابا تضادها وتمانعها " [5]

() Rosenbaum, Basic Pharmacokinetics and Pharmacodynamics, (p 91)
(ibid : (p 3 (2)
Jambhekar and breen, Basic Pharmacokinetics, (p337) (3)
(Goodman and Gilman . The Pharmacological basis of Therapeutics . (P 17 (4)
(5) ابن القيم، مدارج السالكين (ج 3 / 463) .

الخاتمة :

ظهر من خلال عرض نظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها عند الفلاسفة النتائج الآتية :

1- قول الفلاسفة بالارتباط الضروري بين الأسباب ومسبباتها فرع عن قولهم بنظرية الفيض والصدور المأخوذة عن أفلوطين، وإن حاولوا أن يلفقوا بين هذه النظرية وبين النصوص الشرعية في الكتاب والسنة .

2- جاءت نصوص القرآن والسنة مثبتة للأسباب آمرة بالأخذ بها، إلا أن الإشكال الذي وقع فيه الفلاسفة هو القول بحتمية هذا التأثير، مما جعلهم يحيدون عن موقف أهل السنة والجماعة في هذه القضية من إثبات لتأثير الأسباب والأخذ بها مع التعلق والتوكل على الله تعالى وحده مسببها ومريدها.

3- ترتب على قول الفلاسفة بنظرية الفيض والصدور مخالفات عقدية تقدح في أصل الإسلام كالقول بقدم العالم كما صرح بذكر الفارابي وابن سينا، أو قدم بعض أعيانه كما جاء عند الكندي، وكالقول بالتأثير الذاتي للأجرام السماوية، ونفي علم الله بالجزئيات، مما يخالف عقيدة الإسلام في وجوب إفراد الله تعالى بالربوبية ووصف الله تعالى بصفات الكمال المتضمنة إثبات العلم التام لله تعالى كلياً وجزئياً مما هو ثابت شرعاً وعقلاً ، وظهرت هاتين المخالفتين جلياً عند ابن سينا في جعله النظر إلى كوكب عطارد سبباً في تحصيل العلوم، واعتقاده أن كثرة الرجوم والشهب في فصل الخريف سبب في حصول الأمراض والأوبئة ! وفي قوله بعلم الله الكلي لا الجزئي لخسوف القمر وينطلق من خلالها لنفي علم الله تعالى بالجزئيات بالكلية .

4- كان تأثر فلاسفة الحضارة الإسلامية بالفلسفة الافلاطونية الحديثة يزداد وضوحاً مع مرور الزمن ، لذا نجد بواكير هذا التأثر عند الكندي، ثم اتضح بشكل أكبر عند الفارابي، وأرسيت قواعده عند ابن سينا .

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

1. الأشقر، عمر بن سليمان . (2005 م) . *القضاء والقدر* . ط 13 . عمان : دار النفائس للنشر والتوزيع .
2. ابراهيمي ، بلقاسم ، و جيدل ، عمار عبد السلام . (2006 م) . *السببية في القرآن الكريم* . (رسالة ماجستير غير منشورة) . جامعة الجزائر – الجزائر .
3. ابن أبي أصيبعة ، أحمد . *عيون الأنباء في طبقات الأطباء* . تحقيق : الدكتور نزار رضا . بيروت : دار مكتبة الحياة .
4. الإيجي ، عبد الرحمن بن أحمد . (1997 م) . *المواقف* . تحقيق : عبد الرحمن عميرة . ط 1 . بيروت : دار الجيل .
5. الباقلاني ، محمد بن الطيب . (1987م) . *تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل* . تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر. ط 1 . لبنان : مؤسسة الكتب الثقافية .
6. البخاري ، محمد بن إسماعيل الجعفي . (1422 هـ) . *صحيح البخاري* . تحقيق : محمد زهير الناصر، ط 1 ، بيروت : دار طوق النجاة .
7. البغدادي ، عبد اللطيف بن يوسف . (1972م) . *الأربعون الطبية المستخرجة من سنن ابن ماجة و شرحها* . تحقيق : عبد الله كنون . المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم – معهد المخطوطات .
8. البلخى ، أبو الحسن مقاتل بن سليمان . (1423 هـ) . *تفسير مقاتل بن سليمان* . تحقيق : عبد الله محمود شحاته . ط 1 . بيروت : دار إحياء التراث .
9. البغدادي ، أبو منصور عبد القاهر . (1928 م) . *أصول الدين* . ط 1 . استانبول : مطبعة الدولة .
10. البيهقي ، أحمد بن الحسين . (2003 م) . *شعب الإيمان* . تحقيق : الدكتور عبد العلي عبد الحميد . ط 1 . الرياض ، بومباي : مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالتعاون مع الدار السلفية .
11. التفتزاني ، سعد الدين . (1987 م) . *شرح العقائد النسفية* . تحقيق : أحمد حجازي السقا . ط 1 . القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية .
12. ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس . (1426 هـ) . *بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية* . تحقيق : مجموعة من المحققين . ط 1 . السعودية : مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف .
13. ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس . (1995 م) . *مجموع الفتاوى* . تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم . المدينة النبوية : مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف .
14. الثوري ، سفيان بن سعيد . (1983 م) . *تفسير الثوري* . ط 1 . بيروت : دار الكتب العلمية .

15. الجرجاني ، علي بن محمد الشريف . (1325 هـ) . *شرح المواقف* . تحقيق : محمد بدر الدين النعساني . ط 1 . مصر : مطبعة السعادة .
16. جوناثان ، رى ، و أرمسون ، ج . أو . (2013 م) . *الموسوعة الفلسفية المختصرة* . ترجمة : فؤاد كمال و آخرون . مراجعة : زكي نجيب محمود . ط 1 . القاهرة : المركز القومي للترجمة .
17. الجويني ، عبد الملك بن عبد الله . (1950 م) . *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد* . تحقيق : د . محمد موسى و علي عبد الحميد . مصر : مكتبة الخانجي .
18. ابن الجوزي ، جمال الدين عبد الرحمن . (1966 – 1968 م) . *الموضوعات* . تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان . ط 1 . المدينة المنورة : المكتبة السلفية .
19. ابن حجر ، أحمد بن علي العسقلاني . (1379 م) . *فتح الباري شرح صحيح البخاري* . ترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي ، تحقيق : محب الدين الخطيب . بيروت : دار المعرفة .
20. ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين الإربلي . *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* . تحقيق : إحسان عباس . بيروت : دار صادر .
21. دي بور ، أ. ت . ج . (2018) . *تاريخ الفلسفة في الإسلام* . ترجمة : محمد عبد الهادي أبو ريدة . عمان : وزارة الثقافة .
22. الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر . *معالم أصول الدين* . تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد . لبنان : دار الكتاب العربي .
23. ابن رشد الحفيد ، محمد . (1998 م) . *تهافت التهافت* . تحقيق : محمد عابد الجابري . ط 1 . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية .
24. أبو ريان ، محمد علي . (1972) . *تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو و المذاهب المتأخرة* . ط 3 . الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية .
25. أبو ريان ، محمد علي . (2007 م) . *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام* . مصر : دار المعرفة الجامعية .
26. الزمخشري ، أبو القاسم محمود بن عمرو . (1407 هـ) . *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* . ط 3 . بيروت : دار الكتاب العربي .
27. الزيني ، محمد عبد الرحيم . (1993 م) . *مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام* . الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية .
28. السفاريني ، شمس الدين . (1982 م) . *لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية* . ط 2 . دمشق : مؤسسة الخافقين ومكتبتها .
29. سليمان ، عبد الله علي آدم ، و الكباشي ، الجيلي محمد يوسف . (1997 م) . *مسألة السببية بين الإمام الغزالي و ابن رشد* . (رسالة ماجستير غير منشورة) . جامعة أم درمان – السودان .

30. ابن سينا ، الحسين بن عبد الله . (1993 م) . *الإشارات و التنبيهات* . تحقيق : الأستاذ : سليمان دنيا . ط 2 . بيروت : مؤسسة النعمان .
31. ابن سينا ، الحسين بن عبد الله . (1947 م) . *الإشارات و التنبيهات* . تحقيق : الأستاذ : سليمان دنيا . القاهرة : دار إحياء الكتب العربية .
32. ابن سينا ، الحسين بن عبد الله . (1354 هـ) . *الرسالة العرشية في التوحيد ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس* . ط 1 . حيدر آباد الدكن : مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية .
33. ابن سينا ، الحسين بن عبد الله . (1951 م) . *الرسالة النيروزية ضمن كتاب نوادر المخطوطات* . تحقيق : عبد السلام هارون . ط 1 . القاهرة : مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر.
34. ابن سينا ، الحسين بن عبد الله . *الشفاء الإلهيات* . تحقيق : الأب قنواتي و سعيد رايد . مراجعة : د . ابراهيم مدكور .
35. ابن سينا ، الحسين بن عبد الله . (1999 م) . *القانون في الطب* . تحقيق : محمد أمين الضناوي . ط 1 . بيروت : دار الكتب العلمية .
36. ابن سينا ، الحسين بن عبد الله . (1331 هـ) . *النجاة (مختصر الشفاء)* . مصر : مطبعة السعادة .
37. السيوطي ، جلال الدين بن أبي بكر. (1996م) . *اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة* . تحقيق : أبو عبد الرحمن صلاح بن عويضة ، ط 1 . بيروت : دار الكتب العلمية .
38. الشاطبي ، إبراهيم بن موسى . (1997م) . *الموافقات* . تحقيق : أبو عبيدة مشهور بن حسن . ط 1 . عمان : دار ابن عفان .
39. الشرقاوي ، محمد عبد الله . (1997 م) . *الأسباب و المسببات " دراسة تحليلية مقارنة للغزالي و ابن رشد و ابن عربي "* . ط 1 . بيروت : دار الجيل ، القاهرة : مكتبة الزهراء .
40. الشهرستاني ، أبو الفتح محمد عبد الكريم . (2015 م) . *الملل و النحل* . تحقيق : كسرى صالح العلي . ط 1 . بيروت : مؤسسة الرسالة.
41. صليبا ، جميل . (1982 م) . *المعجم الفلسفي* . بيروت : دار الكتاب اللبناني .
42. الصغاني ، رضي الدين الحسن بن محمد . (1405 هـ) .الموضوعات . تحقيق : نجم عبد الرحمن خلف . ط 2 . دمشق : دار المأمون للتراث .
43. الطبري ، محمد بن جرير . (2000 م) . *جامع البيان في تأويل القرآن* . تحقيق : أحمد محمد شاكر. ط 1 . بيروت : مؤسسة الرسالة .
44. الطريقى ، ميثاء بنت صالح و آخرون . (2016) . *السببية بين أبي المعالي الجويني و ابن القيم* – دراسة مقارنة – . (رسالة ماجستير غير منشورة) . جامعة القصيم – السعودية
45. الطيب ، أحمد . (1987 م) . *مبدأ العلية بين النفي و الإثبات* . ط 1 . مصر : دار الطباعة المحمدية .

46. طه ، عزمي . (2018) . *الكندي رائد الفلسفة في العالم الإسلامي* . ط 1 . اربد – الاردن : عالم الكتب الحديث .
47. عبد الرزاق ، مصطفى باشا . (1945 م) . *فيلسوف العرب و المعلم الثاني* . مصر : دار إحياء الكتب العربية .
48. ابن عساكر ، ثقة الدين، أبو القاسم علي . (1404 هـ) . *تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري* . ط 3 . بيروت : الناشر: دار الكتاب العربي .
49. الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . *إحياء علوم الدين* . بيروت : دار المعرفة .
50. الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . *تهافت الفلاسفة* . تحقيق : الدكتور سليمان دنيا . ط 6 . مصر : دار المعارف .
51. الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . *المنقذ من الضلال* . تحقيق : د. عبد الحليم محمود . مصر : دار الكتب الحديثة .
52. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (2012 م) . *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها* . القاهرة : مؤسسة هنداوي .
53. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1991 م) . *إحصاء العلوم* . لبنان : مركز الإنماء القومي .
54. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1345 هـ) . *تحصيل السعادة* . حيدر آباد الدكن : مطبعة مجلس دار المعارف العثمانية .
55. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1346 هـ) . *التعليقات* . حيدر آباد الدكن : مطبعة مجلس دار المعارف العثمانية .
56. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1349 هـ) . *الدعاوى القلبية* . ط 1 . حيدر آباد الدكن : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية .
57. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1987 م) . *رسالتان فلسفيتان* . تحقيق : د . جعفر آل ياسين . ط 1 . بيروت : دار المناهل .
58. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1987 م) . *رسالة التنبيه على سبيل السعادة* . تحقيق : د. سحبان خليفات . ط 1 . عمان : منشورات الجامعة الأردنية .
59. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1345 هـ) . *رسالة في إثبات المفارقات* . حيدر آباد الدكن : مطبعة مجلس دار المعارف العثمانية .
60. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1349 هـ) . *رسالة زينون الكبير اليوناني* . ط 1 . حيدر آباد الدكن : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية .

61. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1964 م) . *السياسة المدنية* . تحقيق : د . فوزي النجار . ط 1 . بيروت : المطبعة الكاثوليكية .
62. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1405 هـ) . *فصول منتزعة* . تحقيق : د. فوزي نجار . ايران : المكتبة الزهراء .
63. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1345 هـ) . *الفصوص* . حيدر آباد الدكن : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية .
64. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1381 هـ) . *فصوص الحكمة* . تحقيق : علي أوجبي . طهران.
65. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1907 م) . *المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي* . ط 1 . مصر : مطبعة السعادة .
66. الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد . (1991 م) . *الملة و نصوص أخرى* . تحقيق : محسن مهدي . ط 2 . بيروت : دار المشرق .
67. ابن قتيبة ، أبو محمد الدينوري . (1999م) . *تأويل مختلف الحديث* . ط 2 . المكتب الاسلامي – مؤسسة الإشراق .
68. ابن قيم الجوزية ، أبو عبد الله محمد . (1978م) . *شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل* . بيروت : دار المعرفة .
69. ابن قيم الجوزية ، أبو عبد الله محمد . (1996 م) . *مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين* . تحقيق : محمد المعتصم بالله البغدادي . ط 3 . بيروت : دار الكتاب العربي .
70. ابن قيم الجوزية ، أبو عبد الله محمد . (1432 هـ) . *مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة* . تحقيق : عبد الرحمن بن حسن بن قائد . ط 1 . مكة المكرمة : دار عالم الفوائد .
71. ابن قيم الجوزية ، أبو عبد الله محمد . (1408 هـ) . *الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة* . تحقيق : علي بن محمد الدخيل الله . ط 1 . الرياض : دار العاصمة .
72. كرم ، يوسف . (1936 م) . *تاريخ الفلسفة اليونانية* . مصر : مطبعة لجنة التأليف و الترجمة والنشر .
73. الكندي ، يعقوب بن إسحاق . (1950 م) . *رسائل الكندي الفلسفية* . تحقيق : محمد عبد الهادي أبو ريدة . مصر : دار الفكر العربي .
74. الماتريدي ، محمد بن محمد . (2005 م) . تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) . تحقيق : د. مجدي باسلوم . ط 1 . بيروت : دار الكتب العلمية .
75. ابن مالك ، محمد بن عبد الله . (1990م) . *شرح تسهيل الفوائد* . تحقيق : د. عبد الرحمن السيد، و د. محمد بدوي المختون . ط 1 . هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان .

76. محمود ، زكي نجيب ، و امين ، أحمد . (2017 م) . *قصة الفلسفة اليونانية* ، المملكة المتحدة : مؤسسة هنداوي سي آي سي .
77. مرحبا ، محمد عبد الرحمن . (1985 م) . *الكندي فلسفته – منتخبات* . ط 1 . بيروت – باريس : منشورات عويدات .
78. مسعد ، بولس . (2020 م). *ابن سينا الفيلسوف* . المملكة المتحدة : مؤسسة هنداوي .
79. المقدسي ، مرعي بن يوسف الحنبلي . (1410هـ) . *رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر* . تحقيق : أسعد محمد المغربي . ط 1 . مكة المكرمة : دار حراء .
80. النشار ، علي سامي . *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام* . ط 9 . القاهرة : دار المعارف .
81. نفيسه ، محمود محمد عيد . *مبدأ السببية في الفكر الإسلامي* . (2010 م) . ط 1 . دمشق و بيروت : دار النوادر .
82. النيسابوري ، أبو القاسم سلمان بن ناصر . (2010 م) . *الغنية في الكلام* . ط 1 . القاهرة : دار السلام .
83. ابن هشام ، عبد الله بن يوسف بن أحمد . (1985 م) . *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب* . تحقيق : د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله . ط 6 . دمشق : دار الفكر .
84. ياقوت الحموي ، شهاب الدين أبو عبد الله . (1993 م) . *معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب* . تحقيق : إحسان عباس . ط 1 . بيروت : دار الغرب الإسلامي .

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1. Dipiro , J . (2014) . *Pharmacotherapy A Pathophysiologic Approch* . (9th ed) . USA : Mc Grow Hill .
2. Goodman and Gilman . (2011) . *The Pharmacological basis of Therapeutics* . (12th ed) . USA : Mc Grow Hill .
3. Guyton and Hall. (2011) . *Textbook of medical physiology*. (12th ed) . USA : SAUNDERS ELSEVIER .
4. Jambhekar and Breen. (2009) . *Basic Pharmacokinetics*.(1st ed) . UK. Pharmaceutical Press.
5. Katzung , B . (2015) . *Basic and Clinical Pharmacology* . (13th ed) . USA : Mc Grow Hill
6. Lipinski, Lombardo, Dominy, & Feeney. (1997) . Experimental and computational approaches to estimate solubility and permeability in drug discovery and development settings. the article was originally published in *Advanced drug Delivery REVIEWS* 23 3–25. 2001 .
7. Rosenbaum.S (2017) . *Basic Pharmacokinetics and Pharmacodynamics*,(2nd ed) . Wiley .

Sources and references

First: Arabic references:

1. Al Ashkar, Omar Bin Sulaiman. (2005). Al Kadaa Wal Kadar (in Arabic). T 13. Amman: Dar Al Nafaes for Publishing and Distribution.

2. Ibrahimi, Bilkasim, Jaidal, Ammar Abdulsalam, Al Sababiya Fil Quraan Al Kareem (in Arabic). (2006). Algeria university – Algeria .

3. Ibn Abi Osaybeaa, Ahmed. Oyoon Al Anbaa Fi Tabakat Al Atibaa (in Arabic). Verified by: Dr. Nizar Reda. Beirut: Dar Maktabat Al Haya.

4. Al Iji, Abdulrahman Bin Ahmed. (1997). Al Mawakif (in Arabic). Verified by: Abdulrahman Amira. T 1. Beirut: Dar Al Jeel.

5. Albalkani, Mohammed Bin Al Tayeb. (1987). Tamheed Al Awael Fi Talkhees Al Dalaael (in Arabic). Verified by: Imad Aldin Ahmed Haydar. T 1. Lebanon: Moasasat Al Kotob Al Thakafiya.

6. Al Bukhari, Mohammed Bin Ismaeel Al Jofee. (1422 AH). Sahih Al Bukhari (in Arabic). Verified by: Mohammed Zahir Al Nasser. T 1. Beirut: Dar Tawk Al Naja.

7. Al Baghdadi, Abdul Latif Bin Yusuf. (1972). Al Arbaoon Al Tayiba Al Mostakhraja Min Sunan Ibn Maja Wa Sharhuha (in Arabic). Verified by: Abdullah Kanoon. Al Monathama Arabiya Lil Tarbiya Wal Thakafa Wal Oloom – Maahad Al Makhtootat.

8. Al Balkha, Abu Al Hasan Mokatel Bin Solaiman. (1423 AH), Tafseer Mokatel Bin Solaiman (in Arabic). Verified by: Abdulla Mahmoud Shahata. T 1. Beirut: Dar Ihyaa Al Torath.

9. Al Baghdadi, Abu Mansoor Abdul Kahir. (1928). Osool Al Din (in Arabic). T 1. Istanbul: Matbaat Al Dawla.

10. Al Baihaki, Ahmed Bin Al Hussein. (2003). Shoaab Al Iman (in Arabic). Verified by: Dr. Abdul Ali Abdul Hameed. T 1. Al Riyad, Mumbai: Maktabat Al Rushd for Publishing and Distribution in Cooperation with Al Dar Al Salafiyah.

11. Al Taftazani, Saad Al Din. (1987). Sharh Al Akaaed Al Nasfiya (in Arabic). Verified by: Ahmed Hijazi Al Sakka. T 1. Cairo: Maktabat Al Kuliyat Al Azhariya.

12. Ibn Taymiya, Taqi Al Din Abu Al Abbas. (1426 AH). Bayan Talbees Al Jahamiah Fi Taasees Bidaehem Al Kalamiyah (in Arabic). Verified by: a group of verifiers. T 1. Saudi Arabia: King Fahd Glorious Quran Printing Complex.

13. Ibn Taymiya, Taqi Al Din Abu Al Abbas. (1995). Majmoo' Al Fatawa (in Arabic). Verified by: Abdul Rahman Bin Mohammed Bil Qasim. Al Madinah: King Fahd Glorious Quran Printing Complex.

14. Al Thawri, Sufian Bin Saeed. (1983). Tafseer Al Thawri (in Arabic). T 1. Beirut: Dar Al Kotob Al Elmiyah.

15. Al Jarjani, Ali Bin Mohammed Al Sharif. (1325 AH). Sharh Al Mawaqif (in Arabic). Verified by: Mohammed Badr Al Din Al Naasani. T 1. Egypt: Matbaat Al Saadah .

16. Jonathan Ree and Armson. G. AW. (2013). Al Mawsooaa' Al Falsafiya Al Mokhtasara (in Arabic). Translated by: Foaad Kamal and others. Verified by: Zaki Najeeb Mahmous. T 1. Cairo: National Center for Translation.

17. Al Jowini, Abdul Malek Bin Abdullah. (1950). Al Irshad Ila Qawatee' Al Adila Fi Osool Al Itiqaad. (in Arabic). Verified by: Dr. Mohammed Mousa and Ali Abdul Hameed. Egypt: Maktabat Al Khanji.

18. Ibn Al Jawzi, Jamal Al Din Abdul Rahman. (1966 – 1968). Al Mawdooa'at (in Arabic). Verified by: Abdul Rahman Mohammed Othman. T 1. Al Madinah: Al Maktaba Al Salafiya.

19. Ibn Hajer, Ahmed Bin Ali Al Askalani. (1379). Fath Al Bari Sharh Sahih Al Bukhari (. Rakam Kotobeh Wa Abwabeh Wa Ahadeetheh (in Arabic): Mohammed Foaad Abdul Baki, directed, corrected, and printing supervised by: Moheb Al Din Al Khateeb. Beirut: Dar Al Maarifa.

20. Ibn Khalkan, Abu Al Abbas Shams Al Din Al Irbali. Wafiyat Al Aayan Wa Anbaa' Abnaa' Al Zaman (in Arabic). Verified by: Ihsan Abbas. Beirut: Dar Sader.

21. Di Bor, A. T. J. (2018). Tareekh Al Falsafa Fil Islam (in Arabic). Translated by: Mohammed Abdul Hadi Abu Risa. Amman: Ministry of Culture.

22. Al Razi, Fakhr Al Din Mohammed Bin Omar. Maalem Osool Al Din (in Arabic). Verified by: Taha Abdul Raouf Saad, Lebanon: Dar Al Kitab Al Arabi.

23. Ibn Roshd Al Hafeed, Mohammed. (1998). Tahafot Al Tahafot (in Arabic). Verified by: Mohammed Abed Al Jabri. T 1. Beirut: Markez Dirasat Al Wehda Al Arabiya.

24. Abu Rayan, Mohammed Ali. (1972). Tareekh Al Fikr Al Falsafi Arsto Wal Mathaheb Al Motaakhera (in Arabic). T 3. Alexandria: Dar Al Maarefa Al Jaameyaa.

25. Abu Rayan, Mohammed Ali. (2007). Tareekh Al Fikr Al Falsafi Fil Islam (in Arabic). Egypt: Dar Al Maarifa Al Jaameyaa.

26. Al Zomkhoshari, Abu Al Kasim Mahmoud Bin Amr. (1407 AH). Al Kishaf Aan Haqaaeq Ghawamed Al Tanzeel (in Arabic). T 3. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi.

27. Al Zini, Mohammed Abdul Rahim (1993). Moshkilat Al Faid Ind Falasifat Al Islam (in Arabic). Algeria: Diwan Al Matbooaat Al Jaameyaah.

28. Al Safarini, Shams Al Din. (1982). Lawamee Al Anwar Al Baheya Wa Sawatee Al Asrar Al Athariya Lisharh Al Dorra Al Modeya Fi Akd Alfirka Al Mardiya. T 2. Damascus: Moaasasat Al Khafikin Wa Maktabatiha.

29. Sulaiman, Abdulla Ali Adam, and Alkabashi, Al Jili Mohammed Yusuf. (1997). Masaalat Al Sababiya Bain Al Imam Al Ghazali Wa Ibn Rushd (in Arabic). (A magister message that is not published) Um Dorman university - Sudan .

30. Ibn Sina, Al Hussein Bin Abdullah. (1993). Al Isharat Wal Tanbeehat (in Arabic). Verified by: Professor: Sulaiman Dunia. T 2. Beirut: Moasasat Al Numaan.

31. Ibn Sina, Al Hussein Bin Abdullah. (1947). Al Isharat Wal Tanbeehat (in Arabic). Verified by: Professor: Sulaiman Dunia. Cairo: Dar Ihyaa Al Kutub Al Arabiya.

32. Ibn Sina, Al Hussein Bin Abdullah. (1354 AH). Al Risala Al Arshiya Fi Tawheed Dimn Majmoo' Rasael Al Sheikh Al Raees (in Arabic). T 1. Haydar Abad Aldukn: Matbaat Jamiyat Daerat Al Maaref Al Othmaniya.

33. Ibn Sina, Al Hussein Bin Abdullah (1951). Al Risala Al Nairooziya Dimn Kitab Nawader Al Makhtootat (in Arabic). Verified by: Abul Salam Haroon. T 1. Cairo: Matbaat Lajnat Al Taaleef for Translation and Publication.

34. Ibn Sina, Al Hussein Bin Abdullah. Al Shifaa Al Ilahiyat (in Arabic). Verified by: Al Ab Kanawaty Wa Saeed Rayed. Revised by: Dr. Ibrahi, Madkoor.

35. Ibn Sina, Al Hussein Bin Abdullah. (1999). Al Kanoon Fil Tib (in Arabic). Verified by: Mohammed Ameen Al Danawy. T 1. Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiya.

36. Ibn Sina, Al Hussein Bin Abdullah. (1331 AH). Al Najah (Mokhtasar Al Shifaa) (in Arabic). Egypt: Matbaat Al Saada.

37. Al Suyooti, Jalal Al Din Bin Abi Bakr. (1996). Al Laalee' Al Masnooaa' Fil Ahadeeth Al Mawdooaa'. Verified by: Abu Abd Al Rahman Salah Bin Owaida, T 1. Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiya.

38. Al Shatibi, Ibrahim Bin Mousa. (1997). Al Muwafikat. Verified by: Abu Obaida Mashhoor Bin Hasan. T 1. Oman: Dar Ibn Affan.

39. Al Sharkawi, Mohammed Abdullah. (1997). Al Asbab Wal Musabibat (in Arabic). T 1. Beirut: Dar Al Jeel. Cairo: Maktabat Al Zahraa.

40. Alshohristani, Abu Al Fath Mohammed Abdulkareem. (2015). Al Milal Wal Nihal (in Arabic). Verified by: Kisra Saleh Al Ali. T 1. Beirut: Moasasat Al Risala.

41. Saliba, Jameel. (1982). Al Mojam Al Falsafi (in Arabic). Beirut: Dar Al Kitab Al Lubnany.

42. Al Saghani, Radi Al Din Al Hasan Bin Mohammed. (1405 AH). Al Mawdooaat (in Arabic). Verified by: Najm Abdul Rahman Khalaf. T 2. Damascus: Dar Al Maamoon Lil Torath.

43. Al Tabari, Mohammed Bin Jareer. (2000). Jamee' Al Bayan Fi Ta'aweel Al Quran (in Arabic). Verified by: Ahmed Mohammed Shaker. T 1. Beirut: Moassasat Al Risala.

44. Al Tariqaa , Mitha' bnt salih w akharun . (2016) . Al Sababiya Bayn Abi Al Maeali Al Juwayni w Ibn Al Qayyim - A comparative study -.(A master thesis that is not published) . Al Qussaim university –ksa .

45. Al Tayeb, Ahmed. (1987). Mabdaa' Al Olia Bayn Al Nafi Wal Ithbat (in Arabic). T 1. Egypt: Dar Al Tibaa Al Mahmadia.

46. Taha ,Azmi . (2018) . Al Kindy Rayid Alfalsafa fi Al alam Al Islami . T 1 . Jordan : Aalam Al kotob Al Haditha .

47. Abd Al Razzaq, Mustafa Basha. (1945). Failasoof Al Arab Wal Moalem Al Thani (in Arabic). Egypt: Dar Ehyaa' Al Kotob Al Arabiya.

48. Ibn Asaker, Thikat Al Din, Abu Al Kasim Ali. (1404 AH). Tabyeen Kithb Al Moftari Fima Nuseb Ila Imam Abi Al Hasan Al Ashaari (in Arabic). T 3. Beirut: Publisher: Dar Al Kitab Al Arabi.

49. Al Ghazali, Abu Hamed Mohammed Bin Mohammed. Ehyaa' Uloom Al Din (in Arabic). Beirut: Dar Al Maarifa.

50. Al Ghazali, Abu Hamed Mohammed Bin Mohammed. Tahafot Al Falasifa (in Arabic). Verified by: Dr. Sulaiman Dunia. T 6. Egypt: Daar Al Maaref.

51. Al Ghazali, Abu Hamed Mohammed Bin Mohammed. Al Monketh Min Al Dalal (in Arabic). Verified by: Dr. Abdul Halim Mahmoud. Egypt: Dar Al Kutub Al Haditha.

52. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (2012). Ara'a Ahl Almadina Alfadila Wa Modadatiha (in Arabic). Cairo: Moasasat Hindawy

53. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1991). Ihsaa' Al Uloom (in Arabic). Lebanon: Markez Al Inmaa' Al Kawmi.

54. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1345 AH). Tahseel Al Sa'adah (in Arabic). Haydar Abad Aldokn: Matbaat Majlis Dar Al Ma'aref Al Othmaniya.

55. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1346 AH). Al Ta'aleekat (in Arabic). Haydar Abad Aldokn: Matbaat Majlis Dar Al Ma'aref Al Othmaniya .

56. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1349 AH). Al Daawaah Al Kalbiya (in Arabic). T 1. Haydar Abad Aldokn: Matbaat Majlis Dar Al Ma'aref Al Othmaniya.

57. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1987). Risalatan Falsafatiyan (in Arabic). Verified by: Dr. Jaafar Al Yaseen. T 1. Beirut: Dar Al Manahel.

58. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1987). Risalat Al Tanbeeh (in Arabic). Verified by: Dr. Sahban Khaleifat. T 1. Amman: Manshoorat Al Jamiaah Al Ordoniya.

59. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1345 AH). Risala Fi Ithbat Al Mofarakat (in Arabic). Haydar Abad Aldokn: Matbaat Majlis Dar Al Ma'aref Al Othmaniya.

60. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1349 AH). Risalat Zainoon Al Kabeer Al Yonani (in Arabic). T 1. Haydar Abad Aldokn: Matbaat Majlis Dar Al Ma'aref Al Othmaniya.

61. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1964). Al Siyasa Al Madaniya (in Arabic). Verified By: Dr. Fawzi Al Najjar. T 1. Beirut: Al Matbaah Al Katholikiya.

62. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1405 AH). Fusool Montaziaa' (in Arabic). Verified By: Dr. Fawzi Al Najjar. Iran: Maktabat Al Zahraa.'

63. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1345 AH). Al Fusoos (in Arabic). Haydar Abad Aldokn: Matbaat Majlis Dar Al Ma'aref Al Othmaniya.

64. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1381 AH). Fusoos Al Hikma (in Arabic). Verified by: Ali Awjabi. Tahran.

65. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1907). Al Majmoo' Min Moalafat Abu Nasri Al Farabi (in Arabic). T 1. Egypt: Matbaat Al Saadaah.

66. Al Farabi, Abu Nasr Mohammed Bin Mohammed. (1991). Al Mila Wa Nusoos Ukhra (in Arabic). Verified by: Musen Mahdy. T 2. Beirut: Dar Al Mashrek.

67. Ibn Kutayba, Abu Mohammed Aldaynoori. (1991). Ta'aweel Mokhtalaf Al Hadeeth (in Arabic). T 2. Al Maktab Al Islami – Moasasat Al Ishrak.

68. Ibn Al Kayim Al Jawziyah, Abu Abdullah Mohammed. (1978). Shifaa' Al Aleel Fi Masael Al Kadaa' Wal Kadar Wal Hikma Wal Ta'leel (in Arabic). Beirut: Dar Al Maarifa.

69. Ibn Al Kayim Al Jawziyah, Abu Abdullah Mohammed. (1996). Madarij Al salikeen bayn manazel iiak naebud w iiak nastaeen . (in Arabic). Verified by: Mohammed Al Motasem Billah Al Baghdadi. T 3. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi.

70. Ibn Al Kayim Al Jawziyah, Abu Abdullah Mohammed. (1432 AH). Miftah Dar Al Saadah Wa Manshoor Wilayat Al Ilm Wal Irada (in Arabic). Verified by: Abdul Rahman Bin Hasan Bin Kaed. T 1. Makkah Al Mokarama: Dar Alam Al Fawaed.

71. Ibn Al Kayim Al Jawziyah, Abu Abdullah Mohammed. (1408 AH). Al Sawaqee' Al Mursala Fi Alrad Ala Al Jahamiya Wal Moa'talah (in Arabic). Verified by: Ali Bin Mohammed Al Dakheel Allah. T 1. Al Riyadh: Dar Al Asima.

72. Karam, Yousuf. (1936). Tareekh Al Falsafa Al Yoonaniya (in Arabic). Egypt: Matbaat Lajnat Al Ta'aleef Wal Tarjama Wal Nashr.

73. Al Kindi, Yaqoub Bin Ishaaq. (1950). Rasae'l Al Kindi Al Falsafiya (in Arabic). Verified by: Mohammed Abdul Hadi Abu Reeda. Egypt: Dar Al Fikr Al Arabi.

74. Al Matridi, Mohammed Bin Mohammed. (2005). Tafseer Al Matridi (Ta'aweelat Ahl Al Sunnah) (in Arabic). Verified by: Dr. Majdi Basloom. T 1. Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiyah.

75. Ibn Malik, Mohammed Bin Abdullah. (1990). Sharh Tasheel Al Fawa'ed (in Arabic). Verified by: Dr. Abdulrahman Al Sayed and Dr. Mohammed Badawi Al Makhtoon. T 1. Hajr Lil Tiba'a Wal Nashr Wal Tawze'e Wal Ilaan.

76. Mahmoud, Zaki Najeeb, and Ameen, Ahmed. (2017). Qissat Al Falsafa Al Younaniya (in Arabic). United Kingdom: Moasasat Hindawi CIC.

77. Marhaba, Mohammed Abdulrahman. (1985). Al Kindi Falsafatuhu – Montakhibat (in Arabic). T 1. Beirut – Paris: Manshoorat Owaidat.

78. Masaad, Bolos. (2020). Ibn Sina Al Faylasoof (in Arabic) . United Kingdom: Moasasat Hindawi

79. Al Maqdisi, Mare'e Bin Yusuf Al Hanbali. (1410 AH). Rafe' Alshobha Wal Gharar Amman Yahtaj Ala Fi'il Al Ma'asy Bil Qadar (in Arabic). Verified by: Asa'ad Mohammed Al Maghribi. T 1. Makkah Al Mokarama: Dar Hira'a.

80. Annashar, Ali Sami. Nasha'at Al Fikr Al Falsafi Fil Islam (in Arabic). T 9. Cairo: Dar Al Ma'aref

81. Nafeesa, Mahmoud Mohammed Eid. Mabda'a Al Sababiya Fi Alfikr Al Islami (in Arabic). (2010). T 1. Damascus and Beirut: Dar Al Nawader .

82. Al Nisaboori, Abu Al Qasim Salman Bin Nasser. (2010). Al Ghaniyah Fil Kalam (in Arabic). T 1. Cairo: Dar Al Salam.

83. Ibn Hashem, Abdullah Bin Yusuf Bin Ahmed. (1985). Moghni Al Labeeb A'an Kutub Al A'areeb (in Arabic). Verified by: Dr. Mazen Almubarak and Mohammed Ali Hamad Allah. T 6. Damascus: Dar Al Fikr.

84.Yaqout Al Hamawi. Shihab Addin Abu Abdullah. (1993). Mo'jam Al Odaba'a = Irshad Al Areeb Ila Ma'arefat Al Adeeb (in Arabic). Verified By: Ihsan Abbas. T 1. Beirut: Dar Al Gharb Al Islami.

Second: Foreign references:

1. Dipiro , J . (2014) . Pharmacotherapy A Pathophysiologic Approch . (9th ed) . USA : Mc Grow Hill.

2. Goodman and Gilman . (2011) . The Pharmacological basis of Therapeutics . (12th ed) . USA : Mc Grow Hill.

3. Guyton and Hall. (2011) . Textbook of medical physiology. (12th ed) . USA : SAUNDERS ELSEVIER.

4. Jambhekar and Breen. (2009) . Basic Pharmacokinetics.(1st ed) . UK. Pharmaceutical Press

5. Katzung , B . (2015) . Basic and Clinical Pharmacology . (13th ed) . USA : Mc Grow Hill

6. Lipinski, Lombardo, Dominy, & Feeney. (1997) . Experimental and computational approaches to estimate solubility and permeability in drug discovery and development settings. the article was originally published in Advanced drug Delivery REVIEWS 23 3–25. 2001.

7.Rosenbaum.S (2017) . Basic Pharmacokinetics and Pharmacodynamics,(2nd ed) . Wiley .