جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الإنسانية

مذكرة ماستر

العلوم الإنسانية والاجتماعية
علوم إجتماعية: فلسفة
فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:
تتاي ليندة

يوم: 01/07/2019

مفهوم السببية عند أبي حامد الغزالي

لجنة المناقشة:

علي تتيات	أ. مح أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	مقرر
جمال الدين بن سليمان	أ. مح ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيس
عقبة جنان	أ. مح أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	مناقش

السنة الجامعية : 2018 – 2019

جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الإنسانية

مذكرة ماستر

العلوم الإنسانية والاجتماعية
علوم إنسانية: علم مكتبات
إدارة المكتبات والمؤسسات الوثائقية

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالبة:
ريقط أمـــيرة
يوم:02/07/2019

تسيير الموارد البشرية بالمكتبات الجامعية في ظل التشريع الجزائري:دراسة ميدانية بمكتبات جامعة محمد خيضر بسكرة

السنة الجامعية : 2018 – 2019

بسم الله الرحمن الرحيم

شـــكر وعرفـــان

الحمد لله تعالى على نعمه و حين عونه و الصلاة و السلام على نبيه محمد رسول الله

الحمد لله الذي أنار لنا درب العلم و المعرفي و كان لنا عزونا لبلوغ هذا المستوى و إتمام هذا البحث ووفقنا لانجازه ببساطة و تواضع

أتوجه بجزيل الشكر و الامتنان الى عائلتي الكريمة خاصة الوالدين الكريمين اللذان ربياني في الصغر و صاحباني في الكبر

و يشرفني أن أتقدم بالشكر الجزيل و خالص الاحترام للأستاذ الدكتور تتيات علي على حسن قبوله الأشراف على هذا العمل و تقديمه لي بالنصائح و التوجيه كذلك أتوجه بالشكر الى الأستاذة لجنة المناقشة بقبولهم مناقشة هذه المذكرة و الى الأستاذ

و الدكتور المتخصص في منهجية البحث الأكاديمي عقبة جنان مناقشا والأستاذ بن سليمان رئيسا ...

كما يسعدني ان أتقدم بالشكر لكل من قدم لي يد العون و المساعدة لانجاز هذه المذكرة المتواضعة التي آمل أني قد وفقت في انجازها على أكمل وجه سواء شكليا، منهجيا أو مضمونا و شكرا أيضا الى مكتبة جامعة العلوم الإنسانية و الاجتماعية التي لم تبخل علي بالمراجع التي ساعدتني في إتمام بحثي هذا و كل الشكر الى من أعانني قريبا كان أو بعيد و الى كل أساتذة تخصص الفلسفة بالجامعة.

الإهـــــداء

الحمد لله الذي بإسمه تتم الصالحات

الحمد لله عز وجل على منه وعونه لإتمام هذا البحث

أهدي ثمرة جهدي و نتاج أفكاري و مثال صبري إلى الوالدين العزيزين اللذين صبرا على كل شيء و رعوني حق الرعايه فكانا سندي في الشدائد و كانت دعواتهما لي بالتوفيق كل خطوة في هذا المشوار و جزاهما الله خير الجزاء في الدارين لتشجيعهما و دعمهما لي للإستمرار في المسار الدراسي حتى النجاح والوصول لهذا اليوم، كذلك ،أهدي عملي هذا لروح أخي المتوفي رياض رحمة الله عليه و أخي عماد الذي ساعدني ماديا ودون تذمر بإيصالي للجامعة رغم بعد المسافة إلى كل إخواتي غالية التي سهرت معي لإتمام رسالتي وفلة لطالما كانت الأخت الناصحة و إلى الصغيرتين هاجر و كوثر اللتان ساعدتاني خاصة في توفير الوسائل من كتب إلكترونية ، و إلى جميع زملائي و صديقاتي في المشوار الدراسي و إلى كل من قدم لي يد العون و رافقني في رحلتي للعلم و المعرفة لأصل لهذا المنبر.

المقدمـة

مـــقـــدمـــــة

إن من أهم المشكلات التي تواجهها الفلسفة ، سواء قديما أو حديثا ، ويتعين عليها أن التحكم بها إلا من وراء ضبط نظرة الإنسان لنفسه ، و إلى ما يحيط به ، وهذا معناه ، أن الإنسان يخضع لكل تقييد علَي ، تخضع له مكونات الكون وكما يبدوا واضحا ، إنصباب الإنسان وتوجهه الكلي إلى محاولة تتبع الحوادث و الظواهر وأسبابها في الكون ، و تعاقب بعضها بعضا ، بيد أن الإنسان لا يدرك مباشرة عن طريق معرفته البسيطة ،أي : الحواس و الذهن سوى جزء بسيط من الواقع ، و بالتالي ، ضمن التفكير الفلسفي في إطار ذلك ، الذي تميز بالاستمرارية و الحيوية إلى يومنا هذا ، و الفضول أحد الصفات الإنسانية المميزة له باعتبار السببية من القضايا التي استحوذت على الفكر البشري ، و السؤال هو المحرك الذي دفعه صوب التفكير لكشف لغز الوجود ، و السببية من أهم العوامل التي قذفت به في تيار التأمل و التدبر و بذلك يتسلل في ذهنه تلك المفاهيم ، مثل : لماذا يحدث كذا ؟كيف ؟...متى؟ وأين صار ؟ ...، هذا المفهوم الذي يطرحه الذهن عن علية الأشياء.

فالسببية تمثل أولويات ما يدركه البشر في حياتهم العادية و الاعتيادية وهي من المبادئ العقلية الضرورية، لأن الإنسان في صميمه مجبول بطبيعته إلى محاولة تعليل المجهول ، وإلى ما يجده من أشياء ، وخبايا و أسرار الكون و تبريرها لاكتشاف مسبباتها ، وهذا الباعث موجود بصورة فطرية في الطبيعة الإنسانية وقد هداه ذلك إلى محاولة متعثرة لصياغة ما رآه من جريان الظواهر ، واقترانها في صورة العلاقة الدائمة و الثابتة ، سمي ما يتوقف عليه الشيء في تكونه و تحوله علة بينما المحدث عنها معلولا ، و الإنسان لم يتوقف عند هذا الحد ، بل تعداه إلى مستوى التطلع إلى أن يحصل من هذه الصياغة السببية مبدأ اعتبره أهم المبادئ التي يقوم عليها العقل الإنساني و جعل منه القاعدة الأساسية و الأرضية التي بني عليها أسسه و معارفه المختلفة .

ومما **دفعني لاختيار الموضوع** الذي هو تحت عنوان : مفهوم السببية عند أبو حامد الغزالي في الفترة الزمنية التي دارت أحداثها خلال القرن الرابع هجري موضوعا لدراسة هو ، ما لمسته من قلة الدراسة التي تناولت هذه القضية الهامة ،إذا

ما قورنت بالكتابات الكثيرة التي تناولت جوانب متعددة للفكر الإسلامي في هذه الحقبة من الزمن ، مع محاولة رصد قضية السببية لدى المتكلمين و الفلاسفة في العصور السابقة ، لتتم الجهود السابقة فتبرز جهود مفكري الإسلام في هذا القرن فتسد ثغرة ن وتضيف الجديد إلى المكتبة الإسلامية . فإذا ألقينا نظرة إلى ما توصل إليه المفكرين و العلماء من نتائج ونظريات ، وجدت كلها إشكالات استهلكت منذ قرون ، عند الحكماء و الفلاسفة المسلمين القدماء ، و الذي كان لهم شرف السبق لها كما سنرى ذلك مع **حجة الإسلام أبو حامد الغزالي** .

وتكمن **أهمية الدراسة** ، كما إخترتنا هلهذه الرسالة ، في كونه يسلط الضوء أو يكشف حقيقة مبدأ السببية ومدى ارتباطه الوثيق بالعديد من المسائل الفلسفية التي يعالجها الدين الإسلامي مثل : مسألة المعجزات ، ومسألة القضاء و القدر ...وعلاقة الموجودات في هذا الكون بعضها ببعض ، وغيرها من المسائل ، علاوة على ذلك تميز هذه المسائل بالطابع المعرفي العقدي ، الديني ، وهذه هي نقطة الاختلاف عند تفسيرها لدى فلاسفة الغرب .

و في هذا البحث سيكون جهدنا منصبا على مسألة السببية لما لها علاقة بالعلوم الطبيعية و الإنسانية باعتبارها من المباحث المهمة التي إنشغلت بها الفلسفة خاصة ودرج بها الفلاسفة و العلماء ، وحتى عصرنا وعليه ترسم إشكاليات البحث على النحو التالي :

هل الإقتران المشاهد بين الأسباب و مسبباتها واجب و تلازم ضروري أم ممكن ؟

ويتجزأ عن هذه الإشكالية عدة تساؤلات فرعية تعمل على معالجة الموضوع خاصة ، و الإشكالية خاصة وهي :

- ما حقيقة السببية كمصطلح يختلف تعريفها عند معظم الفلاسفة و المتكلمين ؟.
- هل هناك تمايز بين العلة و السبب ؟ .
- هل صحيح أن كل الأشياء تخضع لمبدأ السببية الطبيعية ؟ و هل هذا الخضوع مرده إلى قوة كامنة في الأشياء بذاتها أم إلى أسباب خارجية جعلها بحاجة إلى علل وأسباب تحركها ؟ .
- كيف كان تفسير الفلسفة اليونانية و الإسلامية لمبدأ السببية ؟ .

– ما هي أهم الأدلة التي تبناها الأشاعرة لتبرير موقفهم حول مبدأ السببية ؟ .

– كيف كان تصور أبو حامد الغزالي لسببية ؟ وما هي حججه في إثبات موقفه منها ؟ .

– كيف تجلى رأي ابن رشد كناقد للغزالي في هذه المسألة ؟ .

– هل أثرت السببية كقضية في مجتمع الفلاسفة و العلماء بعد الغزالي ؟ وهل لها علاقة بالمسائل الفلسفية الدينية ؟ .

ولإنجاز هذا البحث البسيط بأسلوب منهجي و علمي ، وفي سبيل أن يكون مفيدا و مثمرا **اقتضت طبيعة البحث استخدام عدة مناهج لإتمامه** وهي كالتالي :

– اعتمدت **المنهج المقارن** ، تمت به معالجة ذلك التصادم بين المصطلحات خاصة في ذكر التشابه و الاختلاف بين السبب و العلة وغيرها من المصطلحات التي تدخل ضمن هذا المجال.

– **المنهج التاريخي** أثناء تتبع الفترة الزمنية و تسلسل الأحداث، وعند تتبع الفكرة لدى السابقين.

– **المنهج التحليلي** ، و الذي كان السمة العامة و الغالبة وذلك أثناء عرضنا لعناصر الفكرة لدى الفلاسفة و المتكلمين .

– زيادة على هذا **المنهج النقدي** ، بما يتناسب مع طبيعة البحث خاصة في بعض الانتقادات التي وجهت لأبو حامد الغزالي في موقفه من مبدأ السببية .

أما عن **الخطة المنهجية المتبعة في دراستنا للموضوع** ، جاءت ضمن الخطوات التالية :

يأتي من بعد **المقدمة الفصل الأول** الذي جاء تحت عنوان **قضية السببية في الفكر الكلامي و الفلسفي** و كانت البداية مع **المبحث الأول** الذي جاء بعنوان **دراسة تأصيلية في مصطلحات البحث** كمدخل مفاهيمي ، تطرقنا فيه إلى مفاهيم تتشابك مع مفهوم السببية فميزنا السبب عن العلة لدى الفلاسفة تفاديا للغموض و الإلتباس الذي قد ينجم عن ذلك ، ثم قدمنا تصور الفرق الكلامية لهذا المبدأ و اكتفينا بالأشاعرة و المعتزلة ...، بوصفها اطراد للحوادث في العالم المشاهد ثم تلينا **المبحث الثاني** الذي جاء بعنوان **قضية السببية عند فلاسفة الفكر اليوناني** ، ثم يأتي **المبحث الثالث** الذي كان **بعنوان السببية عند بعض مفكري الإسلام** ، و المبحثين يعبران عن السياقات التاريخية لها ، عرضنا فيه أهم التصورات و التفسيرات لسببية من

الفلسفة اليونانية ، مرورا بالفلسفة الإسلامية رفقة أبرز معالم فلاسفتها في تلك الحقبة من العصور .

أما الفصل الثاني و الذي كان بعنوان نظرية السببية عند أبو حامد الغزالي و الأشاعرة ففي **المبحث الأول** و الذي كان يتمحور **حول شخصية أبو حامد الغزالي** كسيرة ذاتية ، كي نتقصى كل الظروف و الملابسات التي تشكلت بها عقلية الفيلسوف و بناء شخصيته ، ثم تطرقنا لنظرية المعرفة بإعتبارها القاعدة الأساسية التي يأخذ بها الفيلسوف لدراسة موضوعاته ثم في **المبحث الثاني** و الذي كان بعنوان **موقف الأشاعرة من قضية السببية** ، حيث أصل الأشاعرة مباحثهم فيها ، فصاغوا لنا ما يعرف بإسم نظرية العادة ، التي تتكلم عن عدم التلازم الضروري بين الأسباب و مسبباتها ، واستخدموا حجاب العادة لتفسير الظواهر الكونية المتعاقبة ، فليس هناك إلا العادة التي تظطرنا إلى التوهم بوجود سبب ضروري وحتمي لحدوث المسبب إثر السبب مباشرة واعتمدوا على ركائز رئيسية في ذلك بنفي خصائص الأشياء وإعادتها إلى ما يسمى القدرة الإلهية و بنفس الوقت يمكن لهذه الفكرة إن تخرق بالمعجزات ...ثم في **المبحث الثاني** ، تحت عنوان **فكرة العلية أو السببية عند أبو حامد الغزالي** وهنا يكمن مضمون البحث بشكل مفصل متسلسل بداية بأصل الفكرة عنده ، بعدها كيف كان موقفه منها مبديا رأيه بدليلين المنطقي العقلي ثم التجريبي بالإستناد إلى تصوره لسببية المستقات من مصادرها مع إبراز الحجج و البراهين ن ثم إرتأيت أن أقدم بعدها **الانتقادات** التي وجهت إلى الأشاعرة و الغزالي حول نفس النقطة .

أما **الفصل الثالث** الذي جاء تحت عنوان فكرة **السببية عند بعض الفلاسفة بعد الغزالي** ليأتي **المبحث الأول** بعنوان ، **أثر السببية على بعض مفكري الإسلام** ، هنا حاولنا التكلم عن آراء الفلاسفة الذين تأثروا بفكرة السببية مع إبراز اختلاف وجهات النظر حولها كل حسب تصوره الخاص ، ثم يلي ذلك **المبحث الثاني** بعنوان **أثر السببية على فلاسفة الغرب** واعتمدت إعطاء نموذج عقلاني كان أبرز فلاسفتها ديكارت ، ودافيد هيوم الذي يمثل النموذج التجريبي على مسبقة ، أن كل منهما قد اطلع على أفكار و تصورات أبو حامد الغزالي خاصة فيما تعلق بموضوع السببية يعني أن هذا الأخيرة مازالت تثير الكثير من الإشكالات سواء على الصعيد الوجودي أو على الصعيد المعرفي و هذا خولها بأن تكون موضوع نقاش حاد في أوساط الفلاسفة و العلماء و العمود الفقري كمسالة جمعت بين العلم و الفلسفة معا . في طور إنجاز

و في طور إنجاز لهذا البحث ، واجهتني العديد من الصعوبات أهمها :

– أولا : كثرة الشخصيات التي تناولت البحث بحيث يصعب تماما إستقصاء أو الأخذ بكل الآراء وتتبع تطبيقاتها ، لاسيما إذا إختلت مذاهبهم ، و الربط الفكري الذي يحصل بينها لذا كان لابد من اختيار بعض الشخصيات وفق منهج موضوعي يبرز إختيارنا .

– ثانيا : إتساع نطاق الفكرة في مختلف مجالات ، خاصة مع موضوعات تلك الشخصيات الذين تم إنتقاهم ، وكان عليتا ف بعض الأحيان أن نعرضها لتدقيق و التمحيص لأخذ ما يتناسب مع الموضوع و نبذ مالا يخدمنا فيه .

– ثالثا : ومن الصعوبات كذلك إختيار بعض القضايا التي تكون الجانب التطبيقي للبحث لتبرز الجانب النظري فيها ، وهذا ليس بالأمر اليسير .

– رابعا : إختلاف المجالات بتفرعاتها التي تعالج موضوع السببية وهذا كان يجرنا أحيانا إلى الخروج عن طبيعة الموضوع ، وهذا ما لا يسمح به البحث .

– خامسا : إختلاف الترجمات و صعوبة فهم بعض الأفكار الفلسفية ، ما نعتمد على ومعاجم و موسوعات لتوضيحها .

أما **المادة العلمية لهذا البحث** فقد تم استخلاصها بالاعتماد على مجموعة مصادر و مراجع أهمها : **القرآن الكريم** ، كتاب المنقذ من الضلال ، وكتاب تهافت الفلاسفة لأبو حامد الغزالي ، كذلك كتاب تهافت التهافت لابن رشد ، بالإضافة إلى كتاب تجديد في المذاهب الفلسفية و الكلامية لمحمد عاطف العراقي ، كتاب مفهوم السببية عند الغزالي لأبي يعرب المرزوقي ، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية كذلك أخص بالذكر الموسوعات الفلسفية مثل الموسوعة الفلسفية بجزأيها الأول و الثاني لعبد الرحمان بدوي...

أما بخصوص الدراسات السابقة ، فمبلغ علمي أنه لا توجد أي دراسة لقضية السببية لدى أي من الأعلام التي تعرضت لهذه الدراسة ، غير أنه تم تناول قضية السببية في عدد من الدراسات عند المتكلمين أو الفلاسفة ، أو التي تناولت السببية في الفكر الغربي وقد أمكن الاطلاع على بعض من الرسائل الجامعية التي تخص الموضوع منها : محمود محمد عيد نفيسة : مبدأ السببية في الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير، منشورة ،كلية دار العلوم قسم الفلسفة الإسلامية ، جامعة القاهرة– مصر – 2002.

الفصل الأول

الفصل الأول : قضية السببية في الفكر الكـلامي و الفلـــــسفي .

المبحث الأول : دراسة تأصيلية في مصطلحات البحث :

تمهيد

1 - العلة ، السبب .

2- السببية

3- الضرورة

4- الحتمية و اللاحتمية .

المبحث الثاني : قضية السببية عند فلاســفة الفكر اليوناني .

1- أفلاطون .

2- أرســطو .

المبحث الثالث: السببية عند بعض مفكري الإسلام .

1- الكـــــندي.

2- ابن سينا .

خـــــاتمة

المبحث الأول : دراسة تأصيلية في مصطلحات البحث

تـــمهيد :

إنّ مفهوم السببية مشكلة تناولها بالبحث أكثر الفلاسفة الناظرين في الوجود،و الواقع أن الفلاسفة لا يتفقون على معنى واحد محدد لها ، أو تعريف واضح متفق عليه ، فالسببية كلمة يكتنفها الكثير من الغموض ، وإن تباينت مع مصطلحات أخرى ، بل إننا نجد أنّ لكل فيلسوف تعريفه الخاص لسببية ، وذلك لإختلاف وجهات نظرهم ومذاهبهم ، من حيث أبعادها و أهميتها ، وعليه وقبل عرض وتحليل مواقف و أراء الفلاسفة و المفكرين المختلفين في مشكلة السببية ، لا بد أولا من تعريف جملة من المصطلحات ، نجد أن إستخدامها يتردد عند هذه المسألة ، منها : (مفهوم السبب العلة ...السببية ...الضرورة) . ثم يتأتى لنا عرض قضية السببية في الفكر الكلامي و الفلسفي على الصعيدين اليوناني و الإسلامي.

ومنه الدراسة المنهجية لأي موضوع معرفي أو فلسفي، تفترض تحديد المصطلحات و المفاهيم.

المبحث الأول : دراسة تأصيلية في مصطلحات البحث.

1 السبب و العلة في اللغة :

ذكر أن السبب و العلة يطلقان على الترادف عند الفلاسفة على ما سيأتي ، ولذا كان لابد من توضيح معنى كل منهما في اللغة و الإصطلاح لفك الغموض و إيضاح الفرق بينهما .

أ -**السبب في اللغة :** كل شيء يتوصل به إلى غيره ، وقد تسبب له و الجمع أسباب و الله عزوجل مسبب الأ سباب ، والسبب : الحبل وذلك قوله تعالى : : ((مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ.))[1] **سورة الحج آية** -15- وقال التهانوي : ((السبب بفتح السين و الوحدة في اللغة الحبل وفي العرف العام : هو كل شيء يتوصل به إلى المقصود))[2].

أما الشريف الجرجاني*، فيعرف السبب كما يأتي في اللغة ، إسم لما يتوصل به إلى المقصود، وفي الشريعة : عبارة عما يكون طريقا للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه ، و السبب التام : هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط ، و السبب غير التام : هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه ، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط.[3]

أما من خلال التتبع لكلمة سبب في القرآن الكريم ، نجد أنها وردت في عدة مواضع مفردة ومجموعة و مضافة ، سأذكر بعض هذه المواضع مع بيان ما ورد في معناها :

● **الموضع الأول** : في قوله تعالى : (((إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ)).**سورة البقرة آية - 166-** وفسرت الأسباب في هذه الآية الكريمة بالصلات التي كانت بين الأتباع و المتبوعين في الدنيا من الأنساب و غيرها

---

[1]- جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم إبن منظور: **لسان العرب** ، تح : عامر أحمد حيدر و مراجعة :عبد المنعم خليل إبراهيم ، بيروت ، دار صادر، الطبعة الاولى، 2003 صفحة 276.

[2] -التهانوي : **كشاف إصلاحات الفنون** ، شركة الخياط للكتب و النشر ، ب‌اط بيروت، لبنان،صفحة 926 .

***هو علي بن محمد بن بن علي ، الشريف الجرجاني** ، الحنفي عالم المشرق وعلامة دهره ، سمى " بالشريف " ولد بمدينة جرجان سنة 740 هـ توفي رحمه الله سنة 816 هـ ، من مؤلفاته : التعريفات ، حاشية على الكشاف ، فن أصول مصطلح الحديث ..وغيرها .أنظر : الشريف الجرجاني : **التعريفات** .08

[3] - الشريف الجرجاني : **التعريفات** ، دار صادر ،بيروت لبنان ، ب‌اط ، ب‌اس، صفحة 68.

يقول الإمام الرازي في بيان معنى هذه الآية ، وتقطعت بهم الأسباب أي : ((لم يجدوا إلى تخليص أنفسهم و اتباعهم سببا)) من كل وجه يرجوابه الخلاص مما نزل به وبأوليائه من البلاد يوصف بأنه تقطعت به الأسباب. [1]

● **الموضع الثاني** : يذكر الإمام الرازي أن معنى قوله تعالى : ((وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا)).**سورة الكهف آية – 84**– أي أعطيناه من كل شيء من الأمور التي يتوصل بها إلى تحصيل ذلك الشيء ، فإذا أراد شيأ إتبع سببا يوصله إليه .[2]

●**الموضع الثالث** : قوله تعالى : ((وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ (36) أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى...)) **سورة غافر آية – 36–38**.ذكــر أحّد المفسرين أنّ المراد بالأسباب في هاتين الآيتين الكريمتين طرق السماء و أبوابها ، وما يؤدي إليها ، يقول الرازي : ((المراد بأسباب السماوات طرقها و أبوبها و ما يؤدي إليها ، وكل ما أداك إلى شيء فهو سبب)) .[3]مما سبق ،نجد أن السبب فسر في المواضع التي ورد بها مفردا أو جمعا ، بمعنى الوسيلة التي يتوصل بها إلى المقصود ،أو الحبل .

ب– **العلة في اللـغة** : ذكرت قواميس اللغة للعلة معاني كثيرة ، فالعلة هي المرض ، إذ يقال:علّ الرجل ، يعل فهو عليل ،وإعتل أي : مرض ، وقد قيل : إن العلة هي إسم لعارض يتغير بحلوله وصف المحل ، ومنه سمي المرض علة ، لأنه بحلوله يتغيرحال الشخص من القوة إلى الضعف .[4]

– كلمة العلة في اليونانية ، تدل على الإتهام ، بل على إرتكاب الإثم أو الجريمة ، ومنها الصفة تدل على المسؤل ، وفي اللاتينية الكلمةِ تدل على السبب إلى ما يحدث شيأ وعلى

[1] – فخر الدين الرازي : **مفاتيح الغيب** ، دار الفكر ، الطبعة الثالثة ، ب‌اب ، 1989، صفحة 233.

[2]– فخر الدين الرازي : مفاتيح الغيب ، تابع لمرجع سبق ذكره ، صفحة 166.

[3]–: تابع لمرجع سابق ، صفحة 68.

[4] – جميل صليبا : المعجم الفلسفي ،الجزء الثاني ، دار الكتاب اللبناني ، ب‌اط، بيروت لبنان ، ، 1982، صفحة 95 .

المحاكمة و الدفاع في القضاء.[1] ومصدر علة Cause هو cavere، فالمعنى القديم للكلمة حقوقي ولكن تصور اليونانيين للفعل الحقوقي كان من جهة التعليل أي الإدعاء أو إقامة دعوى . ونظر اللاتنيون إليها من رواية الدفاع (cavere – Cause) .[2]

– أما في تعريفات الجرجاني فالعلة لغة : هي ما يتوقف عليه وجود الشيء و يكون خارجا مؤثرا فيه .[3]

2– السبب و العلة في الإصطلاح :

يقول إبن خلدون : ((إنّ الحوادث في عالم الكائنات سواءكانت من الذوات أو من الأفعال البشرية، أو الحيوانية ، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها تقع العادة ، وعنها يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب أخرى ، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى إنتهت إلى مسبب الأسباب و موجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو.))[4]

فالسبب عبارة عما يكون طريقا للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه .[5]

وتستعمل كلمة العلة في إصطلاح الفلاسفة بصورتين ، إحداهما **عامة** و الأخرى **خاصة** .

فالمفهوم **العام للعلة** : هو عبارة عن ذلك الموجود الذي يتوقف عليه تحقيق موجود آخر و إن لم يكن وحده كافيا لتحققه .

و المفهوم **الخاص للعلة** : هو عبارة عن ذلك الموجود الذي يكفي وحده لتحقق موجود آخر .

و بعبارة أخرى : إنّ الإصطلاح العام للعلة يعني ذلك الموجود الذي بدونه يستحيل تحقق موجود آخر، و الإصطلاح الخاص للعلة يعني ذلك الموجود الذي بوجوده يتحقق موجود آخر بالضرورة .[6]

---

1 – عبد الرحمن بدوي : **مدخل جديد إلى الفلسفة** ، وكالة المطبوعات ، ،ب\ط الكويت ، 1974، صفحة 108

2 – أندريه لالاند : مؤسوعة لالاند ، **المجلد الأول** ، تعريب خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، الطبعة الثانية، بيروت باريس ، 2001، صفحة 154.

3 الجرجاني : **التعريفات** ، تابع لمرجع سابق ،صفحة 88.

4 – عبد الرحمن إبن خلدون : **مقدمة إبن خلدون** دار الجيل ، ، ب اط بيروت لبنان ، ب \ س، صفحة 507.

5 – الشريف الجرجاني : **التعريفات** ، تابع لمرجع سبق ذكره ، صفحة 116 .

6 – محمد تقي مصباح اليزدي : **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة** ، الجزء الثاني ، تر : محمد عبد المنعم الخاقاني ، دار التعارف للمطبوعات ، ،ب ط \ بيروت لبنان ، 1990 ، صفحة 14 .

3- الفرق بين السبب و العلة :

لقد خلط الكثير من المؤلفين و المفكرين بين لفظي السبب و العلة ، وهذا أمر يمكن أن نلاحظه حتى لدى بعض كتاب المعاجم الفلسفية و اللغوية ، و البعض ا لأخر يرى أنّ العلة ترادف السبب إلا أنها قد تغايره ، نأخذعلى سبيل المثال جميل صليبا ، نجده يقول في المعجم الفلسفي : ((أن السبب يفضي إلى الشيء بالجملة ، بينما يراد بالعلة مايفضي إلى الشيء مع التأثير و المناسبة و بهذا يكون بينهما عموم و خصوص ، فكل علة سبب ، ولكن ليس كل سبب علة .))[1] وقوله أيضا : ((فيراد بالعلة ، المؤثر و بالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة ، أو ما يكون باعثا عليه ، وقد قيل السبب ما يتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به ، أما العلة فهي ما يثبت به الحكم .))[2]

علاوة على هذا يوضح الدكتور الجابري الفرق بين معنى كل من الع ـلة و السبـب ، بأن العلة وصف في الشيء مؤثر فيه نوعا من التأثير ، في حين أنّ السبب هو مجرد واسطة أو رابطة بين شيئين ولا تأثير له ، ورغم ذلك فقد جرى على ألسنة الفقهاء و المتكلمين و النحّاة إستعمال العلة بمعنى السبب ، والسبب بمعنى العلة سواء في الإستعمال اللغوي أو في الإستعمال الإصطلاحي ، وإن كان هذا غير مقبول في الحقل الفلسفي إلاّ عندما يفضيان إلى تأثير ، وفي هذه الحالة يستعمل لفظ علة في معنى السبب و ليس العكس .))[3]

كما فرق علماء أصول الفقه بين العلة و السبب وقد أشار إلى هذا الفرق الإمام بدر الدين الزركشي*وغيره ، حيث يقول : ((و أما في الإصطلاح الكلامي فاعلم أنهما يشتركان في توقف المسبب عليها و يفترقان من وجهين ، **أولهما** : أن السبب يحصل الشيء عنده لا به و العلة ما يحصل به ، **و الثاني** : أن المعلول متأخر عن العلة بلا واسطة و لا شرط ، يتوقف الحكم عل وجوده ، و السبب إنما يقتضي الحكم بواسطة أو بوسائط ، و لذلك يتراخى الحكم

---

1 – أنظر جميل صليبا : **المعجم الفلسفي** ، الشركة العالمية للكتاب ، ب اب ، 1994م – 1414هـ ، صفحة 96 .

2 – جميل صليبا : **المعجم الفلسفة** تابع لمرجع سابق : صفحة 96.

3 – محمد عابد الجابري : **نقد العقل العربي** : مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الخامسة بيروت ، 1996، صفحة 198.

* **محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي**، بدر الدين المصري الشافعي، ولد سنة ، 745 للهجرة ، المتوفي سنة 794للهجرة، له من الكتب : إعلام الساجد بأحكام المساجد ، والبحر المحيط في الأصول و البرهان في علوم القرآن وغيرها... انظر: طبقات الشافعية، صفحة167 .

عنها حتى توجد الشرائط ، و تنتفي الموانع ، وأما العلة فلا يتراخى الحكم عنها ، إذا إشترط لها، بل هي أوجبت معلولا بالإتفاق.))[1]

4- العلة و السبب :

- في إصطلاح الفلاســـفة :

السبب : هو ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته أو في وجوده ، ذلك الشيء يسمى مسببا وترادفه العلة [2] ، يقول أبو البقاء *: ((السبب و العلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء ، وهو مايحتاج إليه شيء آخر ، وكذا المسبب و المعلول فإنها يطلقان عندهما على ما يحتاج شيء آخر، ولكن أصحاب علم المعاني ، يطلقون العلة على ما يوجد شيئا، و السبب على مايبعث الفاعل على الفعل ، والحكماء يقولون للأول العلة الفاعلية ، و لثاني العلة الغائية)).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 و المناسبة [3] وبهذا يكون بينهما عموم وخصوص ، فكل علة سبب ، وليس كل سبب علة)).

و العلة و السبب عند الأصوليين في قولهم : ((العلة و السبب قد يفسران بما يحتاج إليه الشيء بلا مغايرة بينهما إذ قد يراد بالعلة المؤثر ، و بالسبب ما يفضي الشيء في الجملة أو يكون باعثا عليه فيفترقان على أساس أن السبب عند بعضهم مايتوصل به إلى الحكم المقصود من غير أن يثبت به ، بينما العلة عندهم مايثبت الحكم بها.)) وعليه فكل فعل

1 – بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي : **البحر المحيط في أصل الفقه** ، الجزء السادس مطبعة وزارة الشؤون الإسلامية الكويتية ، ب ط \ الكويت 1992، صفحة 369 .

2 أبي البقاء أيو بن موسى الحسيني الكفوي : **الكليات ، معجم المصطلحات و الفروق اللغوية** ، إعداد : عرفان درويش و محمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية ، بيروت – لبنلن ، 1419 هـ – 1998 م ص 204 ، 205 .

* **أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي الحنفي القاضي** ، ولد في – كفا – بالقرم سنة 1028 ، و فيها أخذ العلم ، عين قاضيا في القدس ، توفي بها سنة 1094 هـ – 1684 م وهو فقيه حنفي ، أحاط بالمذهب أصولا و فروعا ، من مصنفاته : الكليات . أنظر : أبي البقاء الكفوي : الكليات ، صفحة 07 .

3 جميل صليبا : **المعجم الفلسفي** ، الشركة العالمية للكتاب ، ب /ب، ب/ط ،1994 م- 1414 هـ ، ص 96 .

إذن يثبت به الحكم بعد وجوده بأزمنة مقصودا غير مستمد فهو سبب قد صار علة كالتدوير و الإستيلاد .[1]

5- العلة و السبب عــند الأشــاعــرة :

ذكر الأشاعرة من الأصوليين أن للسبب من الوجهة الأصولية تعرفين إثنين :

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

- **الثاني** : هو الموجب لا لذاته و لكن بجعل الضرع إياه موجبا .[2]

فالسبب كما عرفه الجرجاني : (عبارة عما يكون طريقا للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه).[3] فليس لسبب تأثير في مسببه بل العلاقة بينهما علاقة إقترانية ، لا تأثيرية.

وقال الآمدي *: ((السبب كل وصف ظاهر منظبط [4] ، دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي ، ومثال السبب: زوال الشمس أمارة معرفة وجوب الصلاة ، في قوله عزوجل: ((أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ)) **سورة الإسراء آية-78-** .

6- العلة و السبب عــند المـعـتزلـة :

أما أصوليو المعتزلة فيقولون في تعريف السبب هو : ((الموجب لذاته و لا يتوقف على جعل جاعل)) [5] ، ويذكر القاضي عبد الجبار أن هناك طريقين لمعرفة العلة الشرعية إذ يقول : ((أما العلة الشرعية فتأثيرها أن يعلم بالدليل أو الأمارة أن الحكم بها يتعلق ، وأن الحكم بها أولى من غيرها فتوصف بذلك.))[7]

و بعبارة أبي الحسن البصري من المعتزلة : ((العلة هي ما أثرت حكما شرعيا.))[6]

---

1 - علي زكي : **فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبي حامد** ، ديوان المطبوعات الجامعية ، داط الجزائر ، ب ا س .

2 - محمد بن أحمد الذهبي : **سير أعلام النبلاء** ، تح : شعيب الأرناؤوط و محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة التاسعة ، بيروت ،1413، صفحة 323 .

3 - التعريفات : تابع لمرجع سابق ، صفحة 154 .

***الآمــدي** : هو علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي ، سيف الدين متكلم أشعري ،من كتبه : أبكار الأفكار ، وغاية المرام ، ولد سنة 551 هـ وتوفي سنة 631 هـ بدمشق . أنظر: سير أعلام النبلاء صفحة 108_ 364 .

4 علي بن محمد الآمدي أبو الحسن : **الإحكام في أصول الأحكام** ، تحقيق سيد الجميلي ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى بيروت 1404 صفحة 168 .

5 - محمد بن عبد الله الزركشي : **البحر المحيط في أصول الفقه** ، تابع لمرجع سبق ذكره ن صفحة 306 .

6 - أبو الحسن البصري : **المعتمد في أصول الفقه** ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي، ب ا ط ، بدمشق ، 1375 هـ - 1965 م ، صفحة ، 704 .

و يذهب المتكلمون من المعتزلة إلى القول بتأثير الأسباب في مسبباتها ، فالسبب يوجب المسبب بناء على العلاقة الطبيعية بين السبب و المسبب وفي المعنى يقول القاضي عبد الجبار : ((إن الأصل في السبب أنه يوجب المسبب إذا إحتمله المحل .))[1] وقوله أيضا : ((إن السبب إنما يوجب المسبب متى كان المحل محتملا له ، ووجد على الوجه الذي من حقه أن يولده .)) [2]

يلاحظ مما سبق أن آراء أهل الأصول من الأشاعرة و المعتز [3]لة متسق كل منهامع روح المذهب المنتمي إليه فقد إتفق أهل السنة عل أن السبب ليس موجبا للحكم لذاته أو لصفة ذاتية إنما هو معرف للحكم الشرعي المعرف ، فهو موجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية فيه ، ولكن بجعل الشرع إياه موجبا وذلك متفق مع المذهب الأشعري القائل بنفي التعليل سواء في الناحية الطبيعية أو الشرعية .

أما المعتزلة فقد قالوا بكونه مؤثرا ويستند تعريفهم إلى المذهب المعتزلي الكلامي ، وهو **فكرة التحسين و التقبيح** العقليين فالحكم يتبع المصلحة أو المفسدة على إعتبار أن الشيء حسن في ذاته ، أو قبيح في ذاته وعلى هذا الأساس إعترف المعتزلة بالعلية في جانبها المنطقي و الشرعي و الطبيعي . [4]

– فالقوانين الطبيعية و الأحكام الفقهية وليدا الحرية المطلقة لله سبحانه و تعالى ، عند الأشاعرة ، و العقل لايمكن أن يعللها ، فعلم الطبيعة هو علم التشريع الإلهي في الكون مثلما الأحكام هي علم التشريع الإلهي في المجتمع ، [5] وإذا كان علم أصول الفقه يتمم الأحكام النصية ، بأدواته الخاصة لتشمل الوقائع و الأشياء غير المنصوص على حكمها عن طريق الإجتهاد فإن المنهج الطبيعي القائم على تجارب العادة هو الذي سوف يسمح بتقنين الطبيعة ، وتقييد مجراها ، وتعميم أحكامها بالنسبة للحوادث المقبلة إلى حد ما .[6]

---

1 – القاضي عبد الجبار : **المغني في أبواب التوحيد و العدل** ، تح: توفيق الطويل ، و سعيد زايد ، راجعه غبراهيم مدكور ، وأشرف عليه طه حسين ، ب اس ، ب ا ط ، صفحة 169 .

2 – القاضي عبد الجبار : **المغني في أبواب التوحيد و العدل** ، تابع المرجع نفسه ، 33

3 – علي سامي النشار : **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** ، دار النهضة ، الطبعة الثالثة بيروت ، 1984 ، صفحة 114.

4 – علي سامي النشار : **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** ، تابع لمرجع سبق ذكره ، صفحة 115 .

5 – أبو يعرب المرزوقي : **السببية بين الغزالي و إبن رشد** ، دار بوسلامة ، تونس ، ب ا ط ، صفحة 88 .

6 – أبو يعرب المرزوقي : **السببية بين الغزالي و إبن رشد** ، تابع المرجع نفسه 88

وقد تناول **الفقهاء** هذه القضية عند دراستهم الأحكام الشرعية من جهة كونها معللة أو غير معللة ، فذهب جمهور الحنفية إلى أن للأحكام أسبابا تضاف إليها ، أما **جمهور الشافعية** فقد نقل عنهم **التفريق بين العبادات** وغيرها ، فالعبادات لا يضاف وجوبها إلا إلى خطاب الشارع.[1]

أما العقوبات و حقوق العباد ، فلها أسباب يضاف وجوبها إليها لأنها حاصلة بكسب العبد ، وبناء على هذا جوزوا إضافة العبادات المالية إلى أسباب أيضا .[2]

و كلا الفريقين يعتقد أن الموجب في الحقيقة و الشارع للأحكام هو الله تعالى دون الأسباب.[3] يقول الآمدي في هذا: ((وإذا أطلق عل السبب أنه موجب للحكم ، فليس معناه أنه يوجبه لذاته وصفة نفسه و إلا كان موجبا له قبل ورود الشرع ، و إنما معناه أنه معرف للحكم.))[4]

7 –أقسام العلة:

تنقسم العلة حسب موردها إلى أقسام عديدة نجملها فيما يلي: العلة الفاعلة والمادية والصورية والغائية.

- **العلة الفاعلة: Cause Efficiente**

وهو العمل المؤثر، والمحرك الذي به يوجد الشيء كالنجار الذي جعل الخشب سريرا [5]، وهي وهي ما تكون مؤثرة في المعلول موجود لهُ [6] فصناعة سرير من خشب يتوقف عن وجود نجار يصنعه، إذ لا يمكن أن يوجد السرير صدفة وبلاعلة، فيعد النجار علة فاعلة في صنع السرير[7].

- **العلة المادية: Cause Materielle**

1 – الزركشي : **البحر المحيط** ، تابع لمرجع سابق ، صفحة 308 .

2 – الزركشي : تابع لمرجع سابق ، صفحة 308 .

3 - علي بن محمد الآمدي أبو الحسن : **الإحكام في أصول الأحكام** ، تابع لمرجع سبق ذكره ، صفحة 183 .

4 - علي بن محمد الآمدي أبو الحسن ، تابع لمرجع سبق ذكره ، صفحة 183.

[5] محمد جواد مغنية: **فلسفات إسلامية**، دار مكتبة الهلال ، الطبعة السادسة بيروت لبنان ،1993، صفحة 300.

[6] جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، الجزء الثاني، تابع لمرجع سابق، صفحة 96.

[7] صادق الساعدي: **نافذة على الفلسفة**، منشورات جامعة المصطفى العالمية، الطبعة الثالثة ، ب/ب، 2007، صفحة 73.

والتي لا يلزم عند وجودها بالفعل وحدها حصول الشيء بالفعل، بل ربما كان بالقوة، كالخشب، والحديد بالنسبة إلى السرير[1]

- **العلة الصورية: Cause Formelle**

وهي التي يجب في وجودها، بالفعل، وجود المعلول لها بالفعل، كالشكل والتأليف لسرير[2]

- **العلة الغائية: Cause Finale**

وهي التي يكون وجود الشيء لأجلها، كالجلوس على السرير فهي الغاية التي من أجلها وجد[3] وهي الدافع في الفاعل لإنجاز الفعل مثل الهدف يأخذه الإنسان بعين الإعتبار، لأفعاله لأفعاله الإختيارية فإن النجار، حين صنعهِ للسرير كان له غاية في صنعهِ وهي الاستراحة، وهي ما يسمى بالعلة الغائية [4]ويعبر عن العلة الفاعلة بما منه الوجود، وعن الحالة المادية، بما فيه الوجود، وعن العلة الصورية بما به الوجود، وعن العلة الغائية، بما لهُ الوجودُ[5]

ومنه، فالعلة قد تكون فاعلة مادية، أو صورية، وقد تكون غائية، وماقيل في أقسام العلة يقالُ في السبب: إذ هما بمعنى واحد عند الحكماء، على مامر، فلا داعِ للتكرار، وهذا هو تقسيم أرسطو للعلة، وقد تابعهُ الفلاسفة المسلمون، وفلاسفة العصور الوسطى حيث قدموا العلة الغائية على سائر العلل[6].

---

[1] جميل صليبا : تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 96.

[2] تابع لمرجع سابق، صفحة 96.

[3] تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 96.

[4] محمد تقي مصباح اليزدي: **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة** ، الجزء الثاني، تر : محمد عبد المنعم الخلقاني، دار المعارف للمطبوعات ، د/ط/ ، بيروت لبنان 1990 صفحة14.

[5] صادق الساعدي: **نافذة على الفلسفة** مرجع سابق، صفحة 73.

[6] أنظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، صفحة 96.

- **العلة التامة والناقصة :** العلة التامة هي الكافية لتحقيق المعلول أي أن وجود المعلول ليس متوقف على شيء أخر سواه [1] والعلة التامة تختلف عن الناقصة في أن العلة التامة متى وجدت يلزم من وجودها وجود المعلول مباشرة ومتى انعدمت انعدم المعلول[2].

والعلة التامة تسمى بالمستقلة، فهي تمام ما يتوقف عليه الشيء في ماهيته ووجودهِ، أو في وجودهِ فقط.وأما العلة الناقصة فهي بخلاف ذلك[3].

ومن جهة تسمى العلل الأربع المتقدم ذكرها، الفاعلة، المادية، الصورية، والغائية، في مثال السرير مجتمعة في العلة التامة إذا باجتماعها تتم صناعة السرير وأما لو نقص منها علة واحدة، أو أكثر فسوف تكون العلة حينها ناقصة ولا يوجد المعلول.

السرير في المثال لنقص في علتهِ التامة[4].

- **العلة المباشرة وغير المباشرة:**

وهنا فإن ما إن تؤثر على معلولها دون توسط شيء بينها وبينه. فتسمى بالعلة المباشرة، وأما أن يكون تأثير العلة في معلولها بتوسط واسطة فتسمى العلة حينها بالعلة غير المباشرة، فالنجار يصنع السرير بأدواته كالمنشار مثلا. فالمنشار علة مباشرة في صنع السرير زالنجار علة غير مباشرة في صنعهِ لهُ[5].

-وبذلك فالعلة المباشرة فهي التي تحدثُ الشيء بلا وسط.

-وأما العلة غير المباشرة، فهي التي تحدثُ الشيء بوسط[6].

- **العلة المنحصرة وغير المنحصرة:**

---

[1] محمد تقي مصباح اليزدي: **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، صفحة 12.

[2] عبد الجبار الرفاعي: **مبادئ الفلسفة الإسلامية**، الجزء الثاني، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى بيروت، لبنان، 2001، صفحة 83.

[3] جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، تابع لمرجع سابق ، صفحة 97.

4 صادق الساعدي **: نافذة على الفلسفة** ، تابع لمرجع سبق ذكره ،صفحة 73.

5 صادق المساعدي، تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة74.

6 جميل صليبا، مرجع سبق ذكره، صفحة 97.

من ناحية رابعة، فإن المعلول إن لم يمكن وجوده إلا بعلة واحدة لا بديل لها كما لو تصور الطفل إنطلاقا من جهلهِ أن أباهُ علة لا بديل لها في رعايتهِ، والعناية بهِ. فإن العلة في مثل هذه الحالة تسمى بالعلة المنحصرة، وأما لو أمكن وجود المعلول بعلل متعددة تستقل كل واحدة عن الأخرى في إيجادهِ كالنور الذي يمكنُ تحقيقهُ بالشمس كما ويمكن تحققهُ بالشمعة المتقدة أو المصباح المتوهج، أو النار المشتعلة فإنها تسمى حينئذٍ بالعلة على البدل[1].

- **العلة الداخلة والخارجة:**

أما العلة هنا، قد تكون داخلية، وهي التي توجد في المعلول، ولا تنفعل فيه كمادة الخشب للسرير، وإنها في نفس الوقت الذي تكون فيه علة مادية، هي داخلية، أيضا باعتبارها داخلة ضمن المعلول الذي هو السرير، بخلاف النجار فإنه على خارجية بالنسبة للسرير، بإعتباره خارجا عن وجوده، وحدوده [2] فالعلة تارة تتحدد مع المعلول وتبقى ضمن وجودهِ، كالعناصر الباقية ضمن وجود النبات أو الحيوان (العلة الداخلية) وتارة يكون وجوده خارج وجود المعلول مثل الصانع الموجود خارج مصنوعهِ (العلة الخارجية).

- **العلة البسيطة والمركبة:**

ومن ناحية سادسة، فإن العلة إما أن تكون بسطة كوجود الله. الأقدس الذي هو علة في مخلوقاتهِ. فإن تعالى غير مركبْ من أجزاء فهو بسط كما أثبتهُ العلماء في كتبهم الكلامية والفلسفية، وإما أن تكون العلة مركبة من أجزاء كوسائل النقل، فإنها مركبة من أجزاء وقطع تشكل بمجموعها علة واحدة، في تحقق المعلول وهي نقل المسافرين[3].

- **العلة الحقيقة والمعدة:**

ومن ناحية أخرى فغن كل علة يكون المعلول متوقف عليها بحيث يزول المعلول بزوالها تسمى بالعلة الحقيقة نظير ما تقوم به النفس من إبداع في عالم الذهن كنسجها لصور مدن

1 صادق الساعدي: تابع مرجع سابق، صفحة 74.

2 المرجع السابق، صفحة 74.

3 صادق الساعدي : **نافذة على الفلسفة**، مرجع سابق، صفحة 75.

كبيرة، وعمارات عملاقة، بعد رؤيتها لمدن وعمارات أصغر منها بكثير إلا أنها تشابهها، وتناسخها من حيث المظهر والشكل[1].

أما العلة المعدة، فهي التي يتوقف عليها وجود المعلول من غير أن يجب وجودها مع وجودهِ[2] وكل علة لا يكون المعلول متوقف عليها، بل لهل دخلٌ في حصول الاستعداد لوجود المعلول تسمى بالعلة المعدة، نظير ما يجمعه الإنسان ، من صور ومعاني حسية في طريق الحواس الخمسة ثم نقلها إلى الدماغ، وما يجري في هذا المجال من فعل وتفاعل على هذا يعد مقدمة لتحقيق إدراك النفس لتلك الصور والمعاني الحسية، فالنفس علة حقيقية للإدراك، وما سواها من علل تعتبر معدة لذلك ليس إلا[3].

8- 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؟

- **السببية في اللغة:**

السببية في مادة، س، ب، ب، ويعني الجمل الذي تربطُ بواسطة الخيم بالوند، ويقال إنقطع السبب أي الحبل [4].أما المبدأ فهو من مصدر ميمي، من البدء وجمعه مبادئ ويطلقّ على السبب ماديًا، كان أو صوريا، أو غائيًا، ومبدأ الشيء مادتهُ التي يتكونُ منها، فالنواة مبدأ النخل والحروف مبادئ الكلام، ولكل علم مبادئ ومسائل والمبادئ هي التي تتوقف عليها مسائل العلم، وهي المقدمات التي تنتهي الادلة والحجج إليها من الضروريات والمسلمات وهي التي لا تحتاج إلى البرهان بخلاف المسائل فإنها تحتاج إلى إثبات بالبرهان القاطع[5].

1 صادق الساعدي : تابع لمرجع سابق، صفحة 75.

2 جميل صليبا : تابع مرجع سابق، صفحة 97.

3 صادق الساعدي : تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 75.

[4] عبد الله البستاني : **البستان**، مكتبة لبنان ، الطبعة الأولى،، لبنان ، 1992، صفحة 473.

[5] أنظر جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، الجزء الثاني، 320-321 .

- **إصطلاحًا:**

السببية هي العلاقة الثانية بين السبب والمسبب ومبدأ السببية، هو أحد مبادئ العقل ويعبر عنه بالقول أن لكل ظاهرة سببًا أو علة، وما من شيء إلا وكان لوجودهِ سببْ، أي مبدأ يفسر وجودهُ[1].

كذلك في إعتبار أنها مبدأ العلية، إحدى مبادئ الفكر الضرورية، أي ثابتة عقلاً، وهذا الذي ذهب إليه أندريه لالاند. Andre Calande (1867–1963) في موسعتهِ بقوله: "مبدأ وقانون، لإحدى بدائهِ الفكر الأساسية أو المبادئ العقلانية"[2].

حتى لقد زعم كانط أن السببية إحدى المماثلات الضرورية لنفس التجربة ولها عندهُ وجهان: أحدهما مبدأ الأحداث أو الإنتاج والأخر مبدأ التتابع الزماني وفق لقانون السببية، أما المبدأ الأول فيوجب أن يكون لكل حادث سبب يتوقف وجوده عليه. قبل حدوثه أما المبدأ الثاني فيوجب أن تحدث جميع التغيرات وفقًا لقانون الارتباط. بين السبب والنتيجة، أي بين العلة والمعلول[3].

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

1. **مبدأ الهوية:** وهو قولنا ما هو هو أي الذي يقتضي بأن ما هو هو. وما ليس هو ليس هو أي الشيء لا يكون غيرهُ.
2. **مبدأ عدم التناقضْ:** وهو القول: " أن نقيض الحق الباطل أي يقتضي أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون وألا يكون معًا. وهذا المبدأ من أهم المبادئ العقلية وجوهر الفكر المنطقي بحيث لا يمكن التيقن من صحة أمر معرفي بدون الإرتكاز إليه.

---

[1] جلال الدين سعيد: **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، د/ط، 2004، صفحة 237.

[2] أندريه لالاند: **موسوعة أندريه لالاند**، المجلد الأول، تع : خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ، الطبعة الثانية بيروت–باريس ، 2001 صفحة 154.

[3] جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، ب/ط ، مكتبة المدرسة، بيروت لبنان، 1982، صفحة 249.

3. **مبدأ الوسط المرفوع:** وهو القول أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معًا ولا تكذبان معًا.

ومن يقتضي أن شيئا ما إما هو (أ) أولا (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 معًا.

4. مبدأ العلة أو مبدأ السببية:

ومقتضاه أنه لا يمكن أن يحدث شيء دون أن يكون هناك سبب أو علة محددة تصلح تفسيرا لحدوثه. وتكون هذه العلة كافية إذا كانت قادرة عن التفسير الحقيقي الكامل لذلك الحدوث.

ويفترض مبدأ السببية كون الحوادث لا تحصرُ إلا بواسطة أسباب مباشرة أو غير مباشرة وتتحكم بصيرورتها ذلك ما يحضُ العقل على إكتشاف هذه الأسباب مسبقًا بغية تفسير وجود الأشياء على النحو الذي التي هي عليه، وما يدفعهُ لاحقًا إلى تحديد طبيعة الأشياء[1].

فلكل حادثة تحدث في هذا الكون أو تغير في هذه الأشياء أو كل ظاهرة من الظواهر لابد لهُ من علة حديثة، وبهذا يمكننا أن نتوقع حدوث في المستقبل ما يحدث الأن، ومن هنا قالوا أن الأسباب المتشابهة، تنتجُ عن الطبائع المتشابهة نتائج متشابهة[2].

9- الضرورة la nécessité:

الضرورة في اللغة : إسم مصدر من الإضطرارْ والإضطرارُ ، الإحتجاج إلى الشيء وإضطر إلى الشيء: ألجئ إليه [3] وهي مشتقة من الضرورة المطلقة بقوله: "هي التي يحكمْ فيها بضرورة ثبوت المعمول للموضوع، أو بضرورة سلبهِ عنهُ[4].

---

[1] جمال المرزوقي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية** ، دار الأفاق العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر، 2001، صفحة 153.

[2] سليمان دنيا، **التفكير الفلسفي الإسلامي**، مكتبة الخناجي، الطبعة الأولى، مصر، 1967، صفحة 183.

[3] أنظر : **لسان العرب**، صفحة 483-484.

[4] أنظر : **الجرجاني** ، التعريفات، صفحة 180.

الضرورة في اللغة الحاجة، والمشقة، والشدة التي لا تدفعْ، وعند الفلاسفة اسم لما يتميز به الشيء عن وجوب، أو إمتناع والضرورة الغيجابية هي الوجود والضرورة السلبية هي العدم[1].

والضروري في إصلاحنا هو الأمر الدائم الوجود أو الأمر الذي لا يمكن تصور عدمهِ. وهو مرادف للواجب وضد الجائز وبينهُ وبين الممكن تضايفْ [2]. وكل ارتباط بين المعلول والعلة خاضع لمبدأ الحتمية، والغاية علاقة تمنع تحصيل هذه الغاية، بغير تلك الوسيلة، كانت هذه العلاقة ضرورية.[3].

ويذكر لالاند في موسوعته بعض معاني للضرورة وهي:

أ. ضرورة بالمعنى المجرد: سمة ما هو ضروري، تكون الضرورة مطلقة أو قطعية، إن إعتبرت صالحة في حال وكائنة ماكانت المفترحات التي ينطلق منها، وتكون شرطية، إن كانت متعلقة ببعض المقترحات التي منه الممكن أن تكون هي ذاتها غير موضوعية.

ب. ضرورة أخلاقية: إنها تكمن في أن كائنًا عاقلاً وحسنًا لا يمكنهُ أن يختار بين إمكانات إلا يتحول أحدها باعتباره الأفضل والأرفع بالمقارنة مع الإمكانات الأخرى من زاوية الموافقة[4].

ج. ضرورة بالمعنى العيني: ما هو واجب وبنحو أخصْ ما هو ضرورة للغاية. "إن تقييم العمل ضروري في العلم الحديث".

د. إكراه ممارس على رغبات الإنسان وأفعاله من خلال التسلسل الحتمي للمبادئ والعواقب للملولات وللعلل بهذا المعنى غالبا ما يتشخص الإكراه ويخلط أحيانا مع القدرية[5].

---

[1] جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول، تابع مرجع سابق، صفحة 757.

[2] تابع مرجع سبق ذكره، صفحة 759.

[3] المرجع نفسه ، صفحة 759.

[4] أندريه لالاند: **موسوعة لالاند**، المجلد الأول، تابع مرجع سابق، صفحة 867.

[5] تابع مرجع نفسهُ، صفحة 867.

والضرورة إحدى مقولات كانط وتكونُ إما مطلقة Abssolue ou categorique وإما شرطية Hypothétique فإن كانت مطلقة كانت غير مقيدة بشرط، كالضرورة الميتافيزيقية، أو الضرورة الرياضية، وهي تتضمن بذاتها إمتناع تصور النقيض، أو إمتناع وجوده وإذا كانت شرطية تدل على إمتناع تصور النقيض أو إمتناع وجوده بل دلت على إتحاف الشيء بما في ؟روف وشروط معينة[1].

وإذا تتبعنا الضرورة من حيث أنواعها، فإننا نجدها ثلاث أنواع:

- **الضرورة المنطقية:** يقتضيها مبدأ عدم التناقض ومثالها إذا فرضنا أن (أ=ب)، و(ج = ب) لزم أن يكون (أ = ج) وذلك كنتيجة لصدق المقدمتين السابقتين، ويمكن أن ندرج تحتها الضرورة الرياضية كقولنا الكل أكبر من الجزء أو المساويان لثالث متساويان، أو أن مجموع أضلاع المثلث ثلاث، ويلاحظ في هذا النوع من الضرورة أن صدقه يقيني، ومتضمن في بنائه وتركيبه من حيث القضايا[2].
- **الضرورة الطبيعية:** هي ضرورة الأمر الواقع، ومثالهل إذا قلنا الحديد ينصهر عند درجة حرارة معينة، أي إنصهار تابع لشروط معينة، أو قلنا مثلا: أن الماء يغلي عند درجة مائة، أو الحجر يسقط بفعل الجاذبية الأرضية، كل هذه الحقائق العلمية تحدث في الزمان والمكان[3].

- **الضرورة المعنوية:** هي ضرورة النظام المثالي، ومثالها قلنا أن القراءة شرط ضروري للتثقيف، أو أن العمل ضروري للنجاح في الحياة، على أن الضرورة المعنية لا توجب أن يكون نقض الشيء ممتنعا في العقل أو الواقع[4].

10-الحتمية و اللاحتمية : تحيلنا مقوله الضرورة إلى مقوله أخرى ألا وهي الحتمية، والحتم في اللغة أصل لفظ الحتمية، التي تنسب إلى الحتم وهو القضاء والحكم... وقيل حتم الأمر بمعنى أحكمه، ومن معاني الحتم هو إيجابُ القضاء.

---

[1] جلال الدين سعيد: **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، تابع مرجع سبق ذكره، صفحة 271.

[2] السيد نفادي: **الضرورة والإحتمال بين الفلسفة والعلم**، دار التنوير للطباعة والنشر، د/ط 2009، صفحة 12.

[3] السيد نفادي: **الضرورة والإحتمال بين الفلسفة والعلم**، تابع لمرجع سابق، صفحة 12.

[4] تابع المرجع نفسه، صفحة 12.

أما في الفلسفة فالحتمية واللاحتمية هما مفهومان فلسفيان متعارضان ليس مكانة السببية، والحتمية يكن قراءتها بوصفها عقيدة حول الأصل العلمي الشامل لجميع الظواهر[1].

يقول جميل صليبا في معجمه الفلسفي الحتمية حتم هذا حتما. قضى وحكم أحكمهُ، وحتم عليه الأمر أوجبه، فالحتم القضاء أو إيجاب القضاء، أو اللازم الواجب الذي لابد من فعله... والحتمي هو المنسوب إلى الحتم، ومنه الحتمية[2].

إذن فالضرورة والحاجة والمشقة التي لا تندفع، وهي ما لابد أن يحدث في ظروف معينة، وهي بهذا المعنى تكون مرادفة للحتمية، إذ الحتمية عبارة عن مجموعة شروط محددة بشكل تحديدا مطلقا، سواء في الكائنات الحية أو في الجماد، فالظاهرة لا تحدث إلا إذا توفرت هذه الشروط، بل إنها عند إذن، لابد أن تحدث وإذن فمن المستحيل أن تحدث ظاهرة إذا لم تتوفر هذه الشروط، كما أنه من المستحيل أن تنتج إذا ما توفرت وهذه الاستحالة تسمى بالضرورة[3].

ومما يؤكد الترادف بين الحتمية والسببية، أن الموسوعة البريطانية تحيل الضرورة إلى مقولة أخرى هي الحتمية، ومنه الحتمية Déterminisme وهي اصطلاح فلسفي حديث يدل على المعاني الآتية:

1. **الحتمية بالمعنى المشخص** : هي القول أن كل ظاهرة من الظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطرارا، أو هي مجموع الشروط الضرورية لحدوث إحدى الظواهر، أو هي القول بوجود علاقات ضرورية ثابتة في الطبيعة، توجب أن تكون كل ظاهرة من ظواهرها مشروطة بما يتقدمها أو يصحبها من الظواهر الأخرى[4].

---

[1] رحيم أبو رغيف الموساوي: **الدليل الفلسفي الشامل**، الجزء الأول، دار المحجة البيضاء الطبعة الأولى، بيروت لبنان 2013، صفحة 446.

[2] جميل صليبا، تابع مرجع سابق، صفحة 443.

[3] بول موي: **المنطق وفلسفة العلوم**، ترجمة فؤاد حسن زكاريا، مراجعة محمود قاسم، ب/د ، ب/ط ، ب/ب ، صفحة 79-80.

[4] سيد نفادي: **الضرورة والإحتمال بين الفلسفة والعلم**، تابع مرجع سبق ذكره، صفحة 13.

2. **الحتمية بالمعنى المجرد:** هي أن يكون للحوادث نظام معقول تترتب فيه العناصر على صورة، يكون كل منها متعلق بغيره، حتى إذا عرف ارتباط كل عنصر بغيره من العناصر أمكن التنبؤ به أو إحداثه أو رفعهِ.

3. **الحتمية بالمعنى الفلسفي:** مذهب من يرى أن جميع حوادث العالم وبخاصة أفعال الإنسان، مرتبطة ببعضها البعض، ارتباط محكما، فإذا كانت الأشياء على حالة ما في لحظة معينة من الزمان، لم يكن لها في اللحظات السابقة أو اللاحقة إلا حالة واحدة تلاءم حالتها مع تلك اللحظة المعينة[1].

كذلك الحتمية هي القول بأن حدوث ظاهرة ما محددة بالضرورة من قبل عوامل وأسباب محددة في ظروف محددة، فإذا ما تحققت هذة الأسباب والعوامل حصلت الظاهرة بالضرورة، وإذا تمت معرفه الأسباب ومعرفة ما يربطها بعضها ببعض، أمكن التنبؤ بما سينتج عنها تنبؤا دقيقا[2].

وهناك رؤية أخرى الاحتمال تنظر إليه على أنه حساب حتمية (أو ضرورة) بعض الظواهر، التي نجهل بعض النواحي في حركاتها مع أننا نعرف عناصرها، فليس الاحتمال بهذا المعنى غامضا أو خياليا، فهو يشير إلى علاقة تقابل محتملة وليست يقينية، ونحن نستخدم حساب الاحتمالات في كل الحالات التي لا يمكن فيها معرفه التفصيلات الظاهرة على أساس حتمي، ومن هنا لا يمكن أن ننظر إلى الاحتمال بكونه يعني اللاحتمية[3].

أما بخصوص اللاحتمية فهي عموما مذهب من يرى أن الإنسان يملك حرية الاختيار، وهي في إطار الاستمولوجيا الحديثة، نزعة ظهرت مع العالم هايزنبرغ * Hisenberg ، الذي أثبت أن قانون الحتمية لا ينطبق على العالم الذري الذي يخضع للاحتمية، سيما أنه لا يمكن للعالم أن يحدد في نفس الوقت حركة الكهرب (الإلكترون)

---

[1] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول، مرجع سابق، صفحة 73.

[2] جلال الدين سعيد: **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، تابع مرجع سابق، صفحة 73.

[3] بول موي: **المنطق وفلسفة العلوم**، تابع مرجع سبق ذكره، صفحة 75.

* **هايزنبرغ:** (1901–1976) فيزيائي وفيلسوف ألماني، كان أستاذ للفيزياء ثم مديرا لمعهد ماكس بلانك للفيزياء والفيزياء الكزكبية، أحد أقطاب مدرسة كوبنهاغن الناقلين للحتمية العلمية في الظواهر الكوانتمية نشر...."

ومكان وجودهِ، دون أن يبقى هامشا من اللاتحديد، يمكن للكهرب بموجبه أن يغير من نسبة حركته أو مكان استقراره، وأن يخرج عن قانون الحتمية الذي يحكم فقط العالم المنظور[1].

إذن نحن أمام مقولة تقابل الحتمية وهي اللاحتمية تعني بهذا المعنى وعلى وجه العموم أن الظواهر الطبيعية والإنسانية لا تخضع لنظام ثابت، واللاحتمية تنقسم إلى قسمين:

- **اللاحتمية الذاتية:** وهي الاعتقاد أن العقل عاجز عن التنبؤ بحوادث الطبيعة لعجزه عن الإحاطة بأسبابها ونتائجها، فهو يؤمن بخضوع الطبيعة، لنظام ثابت ولكنه يعترف في الوقت نفسه بتعذر الوصول إلى معرفة هذا النظام[2].
- **اللاحتمية الموضوعية:** وهي نفي الحتمية في الظواهر الطبيعية نفيا مطلقا، فإذا كان العقل في هذه الحالة عن التنبؤ، فمرد هذا إلى أسباب موضوعية لا ذاتية[3].

غير أن هناك رؤية أخرى للاحتمال تنظر إليه على أنه عكس الضرورة، الضرورة تتبع من الجوهر الداخلي لظاهرة، وتشير إلى اطرادها وانتظامها، بينما الاحتمال على العكس من ذلك، إذ ليس له جذور في جوهر الظاهرة [4]، وهو بهذا المعنى يرادف الإمكان، الذي هو عدم إقتضاء الذات، الوجود والعدم؛ أي عدم الضرورة، وبهذا المعنى يمكن النظر إليه على أنه مرادف للاحتمية، ويمكن أن يكون مرادف للمصادفة، إذ انعدم وجود مرجحات في أحد طرفي الإمكان.

المبحث الثاني :قضية السببية عند فلاسفة الفكر اليوناني .

المطلب الأول: أفـلاطـــون —Platon

أفلاطون (427 ق.م–347 ق.م) هو ارستوكليس بن أرستون ، فيلسوف يوناني كلاسيكي رياضي ، كاتب لعديد من المحاورات ، ويعتبر مؤسس أكادمية أثينا التي هي أو معهد لتعليم

[1] جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، تابع مرجع سابق، صفحة 146.

[2] السيد نفادي: **الضرورة والإحتمال بين الفلسفة والعلم**، تابع مرجع سبق ذكره، صفحة 15.

[3] ، تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 15.

[4] نفسه ، صفحة 12.

العالي في العالم الغربي ، من أهم أعماله : محاورات المرحلة المبكرة (السقراطية) ، و محاورات المرحلة الوسطى(الإنشائية)، ومحاورات المرحلة المتأخرة ، (الدياليكتيكية) ، مينون ، فايدروس، بارمنيدس ، القانون ، فيدون ، ...))[1]

1-العلية والمثل:

يمثل أفلاطون في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي مكانة لم يرق إليها احد من الفلاسفة وذلك لأسباب عدة منها أنه هو الذي رسم للتفلسف منهجه الحق القائم على الحوار كما أنه كان صاحب أول مذهب فلسفي متكامل عالج فيه كل قضايا الإنسان ومشكلاته تفسير

الطبيعة من خلال فكرته الأصلية والتي كان محور لكل فلسفته فكرة المثال والتمييز بين عالم الأشياء وعالم المثل[2].

حيث هو مضمون نظرية أفلاطون في المثل ، على فرضية وجود عالم ماهيات لامادية أولي ولا يخضع للتغيير، عالم المثل من اليونانية eidos, idéa والمثل بالمعنى الأفلاطوني هي تصاعد للواقع تبعا لها تتشكل الأشياء في العالم المرئي، وهذه المثل موجودة عيانيا (موضوعيا) أي أنها مستقلة عن معرفتنا، أو عن عالم أفكارنا، فهي لا تخضع لمقتضيات وعينا، بل هي تعرف بواسطته، من هنا يمكننا وصف موقف أفلاطون بالمثالية الموضوعية[3].

علاوة على هذا تعتبر فكرة الخير الفكرة الأساس في فلسفة أفلاطون، وكان الخير أيضا شغل سقراط الشاغل، إلا أن أفلاطون قد عالج الأمر بشكل أكثر شمولية، تجاوز فيها

4 مصطفى النشار، **مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د/ط ، القاهرة، 1998، صفحة 88.

[2] مصطفى النشار، **مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان**، تابع لمرجع سابق، صفحة 88.

[3] علي مولا، **أطلس الفلسفة**، ترجمة : جورج كتورة، المكتبة الشرقية، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان 2007، صفحة 39.

الأخلاق ليجعل من الخير الهدف والأصل لكل وجود وذلك بالمعنيين المعرفي والأنطلوجي منه تستمد المثل وجودها، وقيمتها ومعها الوجود بأكمله فهو يوجد النظام مقياسا ووحدة[1].

عرض أفلاطون لأرائه في الطبيعة في حواره تيماوس: "إن عالم الصيرورة المادي قد تم إرساؤه من قبل صانع للعالم، الخالق الذي وضعه بتقدير من العقل (علة غائية) إذ قد قام بتشكيله بحسب نموذج المثل".

ولذلك يعتبر العالم بالمعنى الأفلاطوني كونا، إنه انسجام طبيعي أما المادة غير المتعينة، والتي تتقبل صور المثال فهي ما يسميه أفلاطون بالقابلة dechomenon ويمكن اعتبارها أمرا ثالثا يتوسط الوجود والصيرورة[2] بما أن المادة الخالية من الفعل تلعب دور العلة الوسطة في العالم فإن نسخ المثال في العالم تظل غير كاملة. أي أن أفلاطون أراد بنظرية المثل أن يوفق بين تغير مرقليطس والذي لا ينطق عنده إلا على عالم المحسات وثبات برمنديس، والذي لا يكاد ينطبق إلا على عالم المعقولات أو المثل[3].

ومما يجدر الإشارة إليه أن أفلاطون في مواقفه الفلسفية المختلفة لم يعط فكرة الزمان الأهمية التي سيوليها إياها تلميذه أرسطو؛ ذلك أن أفلاطون إنما أدخل اعتبار الزمان في حديثه عن بدئ الخليقة مجاريا الفلاسفة القدماء لكي يبرز الفارق بين العلل الأولية العليا والعلل الثانوية الدنيا لا غير، ابتداءً من الخير المحض الموجد للعقل المحدث للنفس المكونة للطبيعة إلى عناصر أجسام الطبيعة وذلك لأنه يتعذر على من يتكلم عن العلة أن لا يفترض لإعتبار الزمان مادام المفترض في العلة أن تسبق المعلول خاصة وأن مثل هذا السبق ليس بالضرورة سبقا زمنيا، والعلل التي يقول بها أفلاطون نوعان[4]:

- علل عاقلة وعلل تحركت غيرها، لتحرك بالتالي غيرها، والعلل العاقلة قد وهبت عقلا، وأبدعت من الأشياء ما هو جميل وخير، على حين تختلف العلل الأخرى نتائج غابرة

[1] علي مولا، **أطلس الفلسفة**، تابع لمرجع سبق ذكره ، صفحة 39.

[2] تابع مرجع سبق ذكره، صفحة 39.

[3] حربي عباس عطيتو: **ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان**، دار المعرفة الجامعية، د/ط، ب/ب ، 1992، صفحة.

[4] علي زيكي: **فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبي حامد**، تابع مرجع سبق ذكره، صفحة 176.

لا نظام فيها ولا تنسيق [1] بحيث أن هذين النوعيين من الفواعل نجد الأول منها غير خاضع للزمان، بينما الثاني خاضع له، ويفعل في نطاقه، وبالتالي يمكن وصفه بأنه سابق لمعلولاته، "لكون السبب والفاعل أحرى ما يكون بأن يكشف عن طبيعة المعلول الخاصة، مع أن الأمر يختلف كل الاختلاف عما إذا حكمنا بأنه خاضع للزمن، أو هو غيره، لأن ذلك يتوقف ليس على طبيعته الخاصة كمعلول بل على طبيعة عللها[2].

والعلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه، وترتب الوسائل إليه، فإن شيئا لا يفعل إلا إذا قصد –أو قصد به– إلى غاية، والغاية لا تتمثل إلا في العقل، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب ألى، ولما كان الموجود الوحيد الكف للحصول على العقل هو النفس، كانت العلل العاقلة نفوسا تتحرك حركة ذاتية، وكانت المادة شرطا لفعلها أو علة ثانوية خلوا من العقل تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقا، إلا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلة وموضوعا وتوجهها إلى أغراضها، والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام جمسعل منظورة، فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق إلى عالم معقول يصفه بأنه إلهي، لاشتراكه في الروحية والعقل، ولكنه يعين فيه مراتب ويضع في قمته الله[3].

وهكذا فإن صانع أفلاطون أوجد المادة لا عن عدم ليصنع منها بعد ذلك جميع الموجودات، ولكن هذه المادة قديمة أزلية، أزلية موجودها، وإنما بالتالي في مرتبة من الوجود أدنى من مرتبة صانعها، فكان "تقدم الصانع عن المادة بهذا الاعتبار تقدم في الرتبة، والشرف لا تقدم في الزمان الذي وإن كان بدوره أزليا، إلا أن أزلية اقل من أزلية الصور الثابتة والخالية من كل حركة ومن كل تغيير[4].

---

[1] تابع مرجع نفسه، صفحة 176.

[2] تابع مرجع نفسه، صفحة 176.

[3] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د/ط ، القاهرة، مصر، 2014، صفحة 90–100.

[4] علي زيكي، **فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبو حامد**، تابع مرجع سابق، صفحة 177.

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، قياسا رياضيا كما قلل من أهمية التجربة والملاحظة، فحال دون تقدم علم الطبيعة، أما عن نقطة البداية في العلم الطبيعي عند أفلاطون فهي محاولته لتفسير التغيير والصيرورة البادية في الكون، وقد لاحظ أفلاطون أن كل متحرك لابد له من محرك ولما كان التحرك ماديا، كان الشرط الأول في المحرك، ألا يكون ماديا، لذلك انتهى إلى أنها النفس اللامرئية، وهي العلة الأولى في حركة الكون[1].

2- نظرية الصور أو المثل :

إذا كان العلم بالماهيات، فيجب أذن أن يبدأ البحث بها، ولهذا وجه أفلاطون عنايته الأولى إلى البحث في الماهيات، ليستطيع من بعد أن يقييم على هذا الأساس مذهبه، ونظريته في الصور تنقسم إلى ثلاث أقسام[2]:

الأول: أساس الصور.

الثاني: ماهية الصور.

الثالث: عالم الصور.

نظرية المثل نظرية أفلاطونية، وليست نظرية سقراطية على الإطلاق، يبد أن هذا لا ينفي كونها ذات أصول سقراطية، ذلك أن محاولة أفلاطون الوصول إلى مثال الخير بالذات إنما هي دليل صادق على الاثر الذي تركته شخصية سقراط في أفلاطون.

المثال في اليونانية Eidos مشتقة من الفعل Jdein، ينظر أو يرى، أطلق معنى المثال أول الأمر على الشكل المرئي أو الهيئة ثم أصبح يعبر عن المعنى الكلي المعقول بيد

[1] أميرة مطر: **الفلسفة عند اليونان**، دار النهضة العربية، 1967، الصفحة 199-203.

[2] عبد الرحمن **بدوي: موسوعة الفلسفة** ، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 1984،صفحة 161.

أن أفلاطون لم يكن مبتدعا لهذه اللفظة، وإنما استمدها من المصطلح العلمي الفيثاغورثي، ومن مجموعة الطب الإغريقي[1].

والمثل أو الصور حقائق ثابتة موجودة بالفعل وجدودا خارجيا، مفارقا مستقلا عن الإنسان، كما أنها في الوقت ذاته مصدر للمعرفة، وعلة لها، كما هي مصدر الأشياء في العالم المحسوس، وعلة لها، فالنار المحسوسة مثلا ليست نارا، إنها شيء شبيه بالنار بالذات، وأن الماء المحسوس شبيه بالماء بالذات، وهكذا فالمثل مبادئ المعرفة، ومعاييرنا الدائمة وهي الموضوع الحقيقي للعلم، وعلة حكمنا على الشيء بالمطلق وعلى الناقص بالكامل[2].

المثل جواهر: أي أنما حقائق مطلقة وقصوى ووجودها الكلي في ذاتها، إنها لا تتوقف على شيء، بل كل الأشياء تتوقف عليها، إنها مبادئ الكون الأولى، ذلك لأن الجوهر هو ما كان وجوده من ذاته، أي لا يفتقر في وجوده إلى غيره، فهو إذن ثابت مستقل.المثل كلية، المثال ليس شيئا جزئيا، المثل ثابتة وغير فانتة، هي ماهيات الأشياء جميعا.المثل خارج المكان والزمان، إذ لو كانت في مكان فلابد أن تكون في موضع محدد وعلينا أن نكون قادرين على أن نجدها في مكان ما، وهي أيضا خارج الزمان فهي تتغير وهي خالدة ثابتة، فهي ليست مجرد أنها دائما هي نفسها في الزمان، بل إن الزمان لا علاقة له بها، وهي عقلانية أي يتم استيعابها من خلال العقل، ومن ثم تكون معرفتها ممكنة[3].

أولا: أساس الصور:

يبدأ أفلاطون بحثه ببيان الأساس الذي تقوم عليه هذه النظرية، والأساس ذو وجهين، فهو خاص أولا بنظرية المعرفة، وثانيا بنظرية الوجود، ففيما يتصل بالمعرفة، نجد أن المعرفة تنقسم إلى قسمين رئيسيين، التصور الصحيح والعلم الحقيقي، والتصور الصحيح هو خطوة

[1] حربي عباس، عطيتوا : **ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان** ، دار المعرفة الجامعية، د/ط، بيروت، 1992، صفحة 247.

[2] تابع مرجع سبق ذكره، صفحة 248.

[3] عبد الرحمان مرحبا: **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، 1970، صفحة 129.

وسط بين العلم الحقيقي وبين اللاوجود، فكل ما يعلم فهو موجود وكل ما يعلم فهو غير موجود.

والوجود الخالص معلوم واللاوجود غير معلوم وبين الاثنين وجود يجمع بين الحالتين ويكون مقابلا لتصور، وهذا النوع الوسط هو الوجود المتغيير أو الصيرورة. والقضية الأساسية في نظرية المثل هي التمييز بين عالم الحقيقة أو ما يسمى بعالم المثل، وعالم الظاهرة أو ما يسمى بعالم المحسوسات[1]. أما وجود المحسوسات فلما كان وجود حركة وحياة فهو وجود كثرة وتعدد، ولما كان وجود الماهيات وجود علم حقيقي، فلا بد أن يكون وجودا ثابتا واحدا[2].

فإذا نظرنا الآن في العوامل التاريخية التي حدث أفلاطون إلى والقول بنظرية الصور وحدنا أرسطو بين هذه العوامل بيان واضحا في "ما بعد الطبيعة" فيقول أولا إن أفلاطون تأثر في هذه النظرية بمرقليطس، وبرمنيدس ثم بالفيثاغورثيين ثم بسقراط [3].

فقد تأثر أولا بمرقليس، (...)، لأن هذا المذهب يقول بالتغيير الدائم للأشياء، فلا بد أ، يكون من وراء التغيير شيء ثابت لا يبقل التغيير، (...)، ثانيا القول بأن المعرفة الحسية معرفة باطلة، ,ان المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية[4].

كما تأثر ببرمنيدس حيث رأى أن التغيير المطلق لا يمكن إلا أن يكون وهما، وأنه لابد من الوحدة إلى جانب هذه الكثرة، لأن الكثرة المتحققة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة[5]، ولكن الأثر الأكبر في تكوين نظرية الصور هذه إنما يرجع إلى سقراط، لأن سقراط هو الذي قال" بأن المعرفة أو العلم الصحيح يجب أن يقوم على الماهيات، فلا بد في البحث

[1] حربي عباس بدوي عطيتوا: **ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان**، تابع لمرجع سابق، صفحة 256.

[2] عبد الرحمن بدوي، تابع مرجع سابق، صفحة 162.

[3] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الأول تابع مرجع سابق، صفحة 162-163.

[4] تابع مرجع سبق ذكره، 163.

[5] نفسه ، 163.

في الوجود من أن يرتفع الإنسان من الوجود المحسوس إلى وجود أخر غير محسوس، ومن الوجود المتغير إلى وجود أخر ثابت[1].

ثانيا: ماهية الصور:

من هذا الذي وصلنا إليه حتى الأن نستطيع أن نستخلص أن الصور لابد من القول بها، بوصفها الأشياء الثبتة في مقابل المحسوسات المتغيرة، على أساس أنها الماهيات الكلية، في مقابل المحسوسات الكثيرة، ولذلك فإن الطبيعة الأولى التي يجب أن نعرف بها الصور أو الماهيات هي أن الماهيات أو الصور كليات، والكلي هو ما يقال على كثير في مختلفين في العدد متفقين في الماهية[2].

فالماهية إذن وبحكم ما تتصف به من صفات الوحدة والبساطة والثبات، وإن تعددت الأشياء وأتلفت بكثرة من العناصر والتغير، هي وحدها القادرة على التركيب أو التوفيق بين صيرورة مرقليطس وثباتية برمنيدس، باعتبار أن العنصر الذاتي الذي به تكون جميع الأشياء هو واحد مهما اختلفت الأشياء التي يتجى فيها، فالأشياء المركبة بهذا قابلة للتحليل ومعرضه له من حيث أن الماهيات البسيطة على الإطلاق بريئة من كل تحلل، وبالتالي من طل تغير[3].

ثالثا : عالم الصور .

إن أفلاطون يرى "أن كل شيء في الوجود له صورته فليست الصورة مقصورة على الأشياء الجميلة أو الخيرة أو الحقيقية، بل لكل شيء مهما كان شرا أو قبيحا أو باطلا صورته" فنج عند أرسطو "ما بعد الطبيعة" يقول: أن أفلاطون ينظر أن تكون للأشياء المصنوعة صورا، وإنما الأشياء الطبيعية هي وحدها ذات الصور"[4].

---

[1] نفسه ، 163 -164.

[2] عبد الرحمن بدوي : **موسوعة الفلسفة**، الجزء الأول، تابع مرجع سبق ذكره، صفحة 164.

[3] علي زكي: **فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبي حامد**، تابع مرجع سابق، صفحة 36.

[4] عبد الرحمن بدوي، تابع مرجع سبق ذكره، صفحة 167.

وبين الوجود الخالص المعلوم واللاوجود المجهول أقام أفلاطون عالم الصور ليربط ويقرن بينهما، وجعله نقطة تقاطع الوجود مع اللاوجود، بحيث أن كل تغير وصيرورة مع ثبات الماهيات يغدو عملا حركيا وإتجاه نحو هذا الثبات والتشبه به، أي أن علة كل تغيير في الوجود هو لتحقيق غائية الثبات وأن غائية التعدد والكثرة تعمل بدورها من جهتها لتحقيق الوحدة والثبات التي يمكننا بها إثبات وجود "وجود ثابت هو جود الماهيات". كما حاول تحقيق ذلك في "السفسطائي" و "بارمنيدس" حيث بحث في المحاورة الأولى في الوجود ليؤكد في الثانية ما يتعلق بالوحدة وعلاقتها العلية بالكثرة[1].

رابعا: الطـبيعيات :

الطبيعيات عند أفلاطون تنقسم ثلاث أقسام رئيسية كلها تتصل بنظرية الصور بوصفها العمود الفقري لمذهب أفلاطون كله، ذلك أن البحث يجب أن يتجه أولا إلى الشيء الذي هو في مناظرة الصور، والذي باجتماع الصور وإياه ينتج المحسوس، وهذا الشيء هو المادة وثانيا لامناص من البحث في العلة بين العالم المحسوس وبين الصور وهكذا يكون القسم الثاني من الطبيعيات، وأخيرا لابد من البحث في الصلة التي تجمع بين الصور والمحسوسات أو بعبارة أدق علة الحدوث في الكون وتلك هي النفس الكلية فلنبحث في كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة[2]:

ا- المادة:

اختلف الذين رووا مذهب أفلاطون اختلافا كبيرا في ماهية هذه المادة، فنشاهد أرسطو يقول عن طريق أفلاطون أن المادة لدى هذا الأخير هي الأصل في نشأة العالم، وإنما كانت موجودة منذ الأزل في حركة دائمة، وإن الصانع عندما صنع العالم نظم هذه المادة المشتة التي كانت حركة دائمة، ويقول آخرون إن المادة عند أفلاطون هي الشيء المتغير باستمرار، وإنها عنصر يجري فيه التغير الدائم جريانه في أي عنصر أخر مثل الماء

[1] علي زكي : تابع مرجع سابق، صفحة 37.

[2] عبد الرحمن بدوي : تابع مرجع سابق، صفحة 168.

والنار[1].إذا كان أفلاطون قد ذهب إلى أن الصانع قد صنع العالم الطبيعي من جملة العناصر الأربعة، فإن هذا يعني أن مادة صنع العالم لم تكن آنباذوقليس قد سبق افلاطون في الحديث عنها[2].

ويرى (بدوي) بأن هذه الأراء السابقة كلها مردودة وتثير الكثير من الإشكاليات وأن أفلاطون ذاته قد أدرك هذه الصعوبات وإكتفى بالقول أن المادة شيء يدرك، بوصفها مقابلا للوجود، فإدراكها إذن بالنسبة للصورة، وبوصفها في طيماوس بأنها اللامحدود، أو العلة في وجود المحسوسات على أساس أنه باجتماع المادة والمعقول يتكون المحسوس[3].

بينما ترى أميرة حلمي مطر "بأنها تعبر عن المقابل لصور، وأنما كانت في حركة عشزائية غير منتظمة تسيرها علة آلية غير عاقلة تتحكم بها الصدفة والضرورة[4].

ب- العلة بين المحسوس وبين الصور

أول ما يقال في هذا الصدد هو أن الصورة باطنه في الأشياء وليست عالية عليها، مفارقة لها كل المفارقة، على نحو ما يصوره أرسطو، وتابعة عليه الغالبية من المؤرخين.

بقي علينا أن نتحدث عن صورة الخبر بوصفها مصدر العلية بين عالم الصور وعالم المحسوسات، فعن طريق صورة الخير تحدث صورة الأشياء بالمادة وعن هذا تتكون المحسوسات.وهذا ما يسميه أفلاطون باسم العلة العاقلة في مقابل الضرورة، والضرورة هنا تناظر في الواقع فكرة الصدفة عند أرسطو، أما فكرة الصانع فليس لها معنى حقيقي في هذا الصدد، وإنما هي فكرة أسطورية تكاد تكون تماما صورة الخير في تصوير أسطوري[5].

---

[1] تابع المرجع نفسه، صفحة 168.

[2] أبوريان محمد علي: **تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)**، منشورات الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الجزء الأول، 1965، صفحة 206.

[3] عبد الرحمن بدوي: تابع مرجع سابق، صفحة 168-183.

[4] أميرة حلمي مطر: **الفلسفة عند اليونان**، تابع لمرجع، الصفحة 132-133.

[5] عبد الرحمن بدوي : تابع مرجع سابق، صفحة 172.

الخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن العلم الأفلاطوني مركب من اثنين وأن هذين الاثنين متحدان معا وأن هذا الإتحاد يجب أن يفسر على أساس أنه الموجود بوصفه الواقع.

خامسا : النفس الكلية أو روح العالم:

والعلة التي تجمع بين الصور بين المادة هي النفس الكلية، يقول أفلاطون: "إن الله يريد أن يخلق العالم خبرا وعلى مثال الخير، والخير أو الخير لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت النفس".

إن تعريف أفلاطون للنفس لا يخلو من الغموض والتردد فهو لا يقدم صورا متباينة عن ماهية النفس في مؤلفاته فيرى بأنها فكر خالص كما يرى أنها مبدأ الحياة والحركة والجسم دون أن يبين هاتين الخاصيتين ولا أيهما الأساسية.

في محاورة فيدون، ينظر إلى النفس على أنها جوهر بسط غير مركب، وقديمة أزلية خالدة لا تتغير ولا تتبدل وتتناسخ وتشبه الإله[1].

وبذلك كلما اقتربت الأشياء في هذا العالم الدنيوي المادي من الصورة الموجودة في عالم المثل، كما كان ذلك دليلا على اقترابها من الكمال، فالمثل هي معاييرنا الدائمة للحكم على الأشياء في هذه الحياة الدنيا، فعلى قدر المشابهة بين ما يراه الآن وما سبق لنفس أن رأيه في عالم المثل، يكون كمال هذا الشيء وتمامه وللمثل في فلسفة أفلاطون صور عقلية روحانية مجردة خالدة لا تفسد، ويسمى عالمها عالم الآلهة ويقابل المثل عالم الحسي، ويسميه عالم الضلال والصور الجسمانية، وهو الخير المحض، وعلة كل جميل.[2]

[1] حياة بن سعيد عمر بالأحمر: **النفس عند الفلاسفة الإغريق** ، عرض ونقد، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (46) محرم 1430هـ، صفحة 122.

[2] حياة بن سعيد عمر بالأحمر: **النفس عند الفلاسفة الإغريق** ، تابع المرجع نفسه ، 123.

وإذا بحثنا الآن في صلة هذه النفس الكلية الإنسانية وجدنا النفس الإنسانية، لها شخصية فردية، بينما الكلية ليست لها هذه الفردية، وكيف يمكن أن يكون لها هذه الفردية وهي تشمل كل الأشياء؟[1].

لكن يلاحظ مع هذا أن النفس الإنسانية شبيهة بالنفس الكلية، من حيث أن النفس الإنسانية صادرة أيضا عن النفس الكلية

النفس الإنسانية لها وجود متقد على البدن في عام المثل وهي تحيط كلها بكل، وما يجانسها في هذا العالم.

النفس الإنسانية قديمة قد عالم المثل الذي هو العالم الحقيقي[2].

أما عن الصلة بين هذه النفس الكلية، وبين الصور من ناحية والمادة من ناحية أخرى، فقد قلت إن مهمتها الجمع بين الاثنين ولهذا يذكر عنها أرسطو أنها علاقة رياضية ونحن نجد أفلاطون يقول عن النفس الكلية "إنها مجموعة نسب رياضية وإنها انسجام"، وهو في هذا قد تأثر بالفيثاغوريين من ناحية ومن ناحية أخرى بنظريتهِ هو في المعرفة، (...) وليس من شك في أن الكثير من هذه التصورات الأفلاطونية للنفس الكلية، تصويرات أسطورية، ويجب أن تؤخذ على هذا الاعتبار وبذلك الحال في كل ما يتعلق بأغلب أراءهِ في الطبيعيات[3].

لقد اعتبر البعض أن قسما من محاورات أفلاطون يحيلنا إلى تناقض يبدو للوهلة الأولى بين قوله في محاورة طيماوس بحدوث النفس وأنها كانت أول ما أبدع الإله الصانع، وبين ما ورد في محاورتي قايدورس والقوانين، ومن أنها قديمة باعتبارها مبدأ الحركة ومبدأ الوجود الحي، والحقيقة إن قول أفلاطون هذا لا يوقعنا في تناقض فقدم النفس باعتبارها مبدأ الحركة والوجود الحي، لا يتعارض مطلقا مع كونها حادثة بالنسبة للإله الصانع، فهو قد

[1] عبد الرحمن بدوي : تابع مرجع سبق ذكره، صفحة 183.

[2] حياة بن سعيد بن عمر الأحمر : **النفس عند الفلاسفة الإغريق**، تابع مرجع سبق ذكره.

[3] عبد الرحمن بدوي، تابع مرجع سابق ذكره، صفحة 183.

صنع النفس أولا، ثم صنع بعد ذلك العالم، وبه النفوس الجزئية، ومن ثم تكون النفس الكلية الكونية حادثة بالنسبة للإله وقديمة بالنسبة إلى الأشياء المصنوعة الأخرى[1].

المطلب الثاني: أرسطو Aristote les (384-322):

أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية في تاريخ البشرية كلها، ويمتاز عن أستاذه أفلاطون بدقه المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية وهو واضع علم المنطق كله تقريبا، ومن هنا لقب بالمعلم الأول وصاحب المنطق[2]

اعتبر أرسطو قانون العلية من المقدمات الأولية بإطلاق، فلا يمكن القدحُ في بداهتهِ، وقد عالج أرسطو العلية، لا على أنها فقط مبدأ أو مشكله طبيعيه أو ميتافيزيقية، بل أيضا على اعتبار أنها قانون عقلي منطقي تستند عليه أبحاث المنطق جميعا [3] الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة، وكل ما هو مادي فهو متحرك، فموضوع العلم الطبيعي، الوجود المتحرك، حركة محسوسة بالفعل والقوة. والحركة على أنواع، ولأجل تعيين عدد هذه الأنواع يجب الرجوع إلى معنى أعم من الحركة هو التغيير ،أو الصيرورة، فهو من طرف إلى طرف ضده، وعلى ذلك فلا تغيير من اللاوجود إلى اللاوجود، إذ ليس بينهما تضاد، وإنما التغيير من اللاوجود إلى الوجود ومن الوجود إلى اللاموجود و من الوجود إلى الوجود[4].

أما **النوع الأول** فليس حركة، ولكنه "كون" لأن الحركة تقتضي قبلها وجود المتحرك، والكلام هنا على كونهِ؛ أي على وجودهِ، بعد لاوجود، ثم إن للحركة وسطا ولا وسط بين اللاموجود والوجود.

---

[1] سلام عبد الجليل حسين البحراني: **فكرة الغائية في فلسفة أفلاطون**، ماجستير فلسفة، مجلة الفلسفة، د/ع صفحة 19.

[2] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الأول، تابع مرجع سابق، صفحة 98.

[3] علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت لبنان، 1984 الصفحة 155.

[4] يوسف كريم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، لجنة التأليف، والترجمة والنشر، د/ ط، ب/ب 1355-1936م ، الصفحة 171.

أما **النوع الثاني** فليس حركة كذلك، ولكنه فساد إذ لا وسط بين الوجود واللاوجود والانتقال من الأول إلى الثاني فجائي.

فلا يبقى إلا **النوع الثالث** وهو انتقال نفس الشيء من وجود إلى وجود، هو الحال لهذا الشيء، ويتحرك الشيء حركات مختلفة، لكن لا من حيث الجوهر، فإن الجوهر عرضة للكون والفساد ليس غير، ولا من حيث جميع المقولات الأخرى، بل من حيث بعضها، فإن الإضافة لا وجود لها بذاتها، وإنما توجد بطرفيها، فتغييرها تابع لتغييرهما والفعل والانفعال تغيير ولا تغيير لتغيير، والزمان مقياس الحركة، فليس هو الذي يتحرك[1].

- الحركة تحدث في ثلاث مقولات
- الحركة التي في الكيفية "استحالة" absurdité.
- الحركه التي في الكميه "نمو ونقصان".
- الحركه التي في المكان "نقلة"[2] .

وفي هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من ضد إلى ضد، والنقلة شرط الحركتين الأخريين إذ لابد فيهما من تماس المحرك والمتحرك، ولابد لتماسهما من تقاربهما، والنمو والنقصان حركة الجسد الحي، فهو يبدأ صغيرا فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له، حسب طبيعته، ثم يعتريه النقصان[3].

1- مبادئ التفسير الطبيعي :

الهيولى والصورة والعدم.

[1] يوسف كريم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د ط، مصر القاهرة، 2014، الصفحة 163.

[2] عباس فيصل، **الموسوعة الفلسفية**: من أفلاطون إلى الأفلاطونية الجديدة، تابع مرجع سبق ذكره، صفحة 118.

[3] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تابع لمرجع سابق، صفحة 163.

الهيلومورفية L'hylémorphisme : لفظ مؤلف من لفظين هيلو وهي(الهيولى) ومورفية وهي (الصورة)، وهي نظرية أرسطية تفسر تكون الأجسام بمبدأين أساسيين متكاملين هما المادة والصورة، فلا وجود إذن في عالمنا هذا لمادة بدون صورة أو صورة بدون مادة.[1]

ونجد أرسطو بعد ذلك يدافع دفاعا شديدا على وحدة الجسد الطبيعي، ويدل على أنه موجود حقيقي، وأنه واحد في الوجود الخارجي، ويحاول أن يضع مبادئ ثلاث يفسر بها الأجسام الطبيعية وتغيراتها[2].

يجب القول أن المبادئ ثلاث ويتبين ذلك من خلال التغيير، فإنه يقتضي موضوعا يتم فيه، وكون هذا الموضوع غير معين في نفسه، ما يعين الموضوع بعد اللاتعيين.

فالأول الهيولى أو المادة Matière première

والثاني العدم Néant

والثالث الصورة Forme

فقبل تغيير الشيء المتغير واحد بالعدد، ولكنه يحتوي مبدأين، أحدهم يبقى بالرغم من التغيير، والأخر يحلُ ضدهُ محلهُ، ولا بد من مبدأ ثالث لإمكان التغير، هو عدم الضد لقبول الضد الأخر، وهي مبادئ أي أنها أولية لا مكونة في أشياء أخرى، وإنما متضادة لا مكونة بعضها من بعض، إلا أن "الهيولى" و"الصورة" مبدأ الماهية، أما العدم فمبدأ بالعرض؛ أي أنه نقطة نهاية صورة وبداية صورة[3].

[1] جلال الدين سعيد: **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، تابع المرجع نفسه، صفحة 403.

[2] محمد علي أبوريان: **أرسطو والمدارس المتأخرة**، الجزء الثاني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، ب س، الصفحة 65.

[3] فيصل عباس: **الموسوعة الفلسفية**، تابع لمرجع سابق صفحة 118-119.

ويعبر أرسطو في هذا بقوله: أنك تستطيع أن تميز بين جانبين في كل موجود فردي، مادته باليونانية Hyle ومنها جاءت كلمة هيولى، وصورته Eidos والموجود الفردي هو المادة، وقد شكلت وانتظمت حسب مبدأ تكوني محدد وهو الصورة[1].

أ. **الهيولى:** موضوع غير معين في نفسه، فهي ليست ماهية ولا كمية ولا كيفية ولا شيئا داخلا في مقولات الوجود ولكنها قوى لا تدرك في ذاتها وإنما نضعها وندركها.

ب. أما **الصورة** فهي: كمال أول لهذا الموضوع أو فعل لهذه القوة؛ أي أنها ما يعطي الهيولى الوجود بالفعل في ماهية معينة؛ فهي معقولة لأنها فعل. إن المادة (الهيولى) هي الآن حدود بالقياس إلى الصورة التي تدخل عليها فتجددها[2].

وغاية الكائن أن يصل إلى تمام صورته، ونهاية التغيير هي أن تحصل المادة على الصورة المناسبة لها، ومتى تم ذلك أصبح الوجود موجودا بالفعل، فالفعل بالنسبة للقوة كالإنسان اليقظ بالنسبة للنائم، أو كالبذرة للشجرة أو البرونز بالنسبة للتمثال، لذلك فإن القوة لا معنى لها، وإنما تفهم بالنظر إلى ما ستصير إليه أو إلى الصورة[3].

وباتحاد هذين المبدأين اتحادا جوهريا، يتكون كائن واحد من حيث أن كل منهما ناقص في ذاتهِ، مفتقر للأخر، متمم لهُ، فهما يتميزان بالفكر، ولا ينفصلان في الحقيقة، فلا توجد الهيولى مفارقة للمادة، إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن وبعد انفصالها عنه بالموت[4].

وعلى العموم فإن معنى المادة والصورة يتداخلان عند أرسطو، فقد تكون الصورة مادة بالنسبة لصورة أخرى، فصورة البرونز مثلا تصبح مادة وهيولى لصورة التمثال، أما

---

[1] آلفرد إدوارد تايلور، **أرسطو**، ترجمة عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ، 1992، صفحة 57.

[2] فيصل عباس: تابع لمرجع سبق ذكره، الصفحة 120.

[3] أميرة حلمي مطر: **الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة جديدة، القاهرة 1998، صفحة 272.

[4] فيصل عباس: تابع لمرجع سابق، صفحة 120.

الصورة التي لا يصح أبدًا أن تكون هيولى لغيرها، والتي ينتهي عندها تسلسل الصور فهي الله أو المحرك الأول[1].

وهناك صورة مفارقة أصلاً، هي الله والعقول محركة الكواكب، وما خلا هذه الصورة. فليست المعقولات قائمة بأنفسها، ولكنها حالة من المادة، حلول الفعل في القوة، وليست المادة متشبهة بالمعقولات، ولكنها متقومة بها. وإذن فالجسم الطبيعي موجود حقيقي، وهو واحدْ بوحدة حقيقية[2].

ثم خطا أرسطو خطوة أخرى، وهي تركيز هذه العلل الأربعة في اثنتين، سماها المادة والصورة، ويعبرون عنهما عادة في الكتب الفلسفية بالهيولي (المادة) والصورة، والذي دعاه إلى هذا؛ أنه رأى أن العلة الصورية والمحركة والغائية، ترجع كلها إلى الصورة؛ ذلك:

أولا: أن العلة الصورية والعلة الغائية: شيء واحد في النهاية، لأن العلة الصورية كما قدمنا ماهية الشيء، وما به الشيء هو هو، والعلة الغائية بالتعريف الذي شرحناه هو بروز الشيء المطلوب إلى الوجود، وظاهر من هذا اتحادهما.

ثانيا: العلة المحركة والغائية شيء واحد، لأن العلة المحركة هي علة الصيرورة، والعلة الغائية هي النهاية التي تصل إليها هذه الصيرورة.

وعند أرسطو أن كل الأشياء إنما تتحرك لغايتها، وإنما توجد لغايتها، فالغاية هي التي تحرك للعمل، وبذلك تكون العلة الغائية في علة الحركة أو العلة المحركة[3].

إن كل ما يحدث لأجل غاية، إنما يحدث عن الفكر أو عن الطبيعة، بينما الظواهر الاتفاقية تقع لغاية؛ أي أنها تنتهي عند غاية ليست مهيأة بالذات، فاتفاق "تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلاً بالعرض" من حيث أنها لم تفعل لأجل هذا التقابل، فهو داخل في العلة الفاعلة، ولما كانت الفاعلية، إما فكرا وإما طبيعة، كان الاتفاق لاحقا للفكر وللطبيعة لأنها

---

[1] أميرة حلمي مطر: **الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها**، تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 273.

[2] فيصل عباس، تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 120.

[3] زكي نجيب محمود وأحمد أمين: **قصة الفلسفة اليونانية**، تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 225.

علة عرضية لمعلومات يحدثها الفكر والطبيعة بالذات، وما هو بالعرض ولاحقا لما هو بالذات[1].

2 العلة عند أرسطو:

يعتبر أرسطو قانون العلة من المقدمات الأولية بالإطلاق، فلا يمكن القدح في بداهتهِ، وقد عالج أرسطو العلية، لا على أنها فقط مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية، بل أيضا على اعتبار أنها قانون عقلي منطقي تستند عليه أبحاث المنطق جميعا.

ومن أهم الأسس التي بنى عليها أرسطو كلامه فيما بعد الطبيعة، كلامه في العلة، والعلة في نظره أوسع منها في نظر الفلاسفة المحدثين[2].فلقد درس أرسطو العلية، في فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية، كما درسها دراسة مستفيضة في منطقه، وقد ارتبطت دراسته لها في المنطق بنظريته في القياس والاستقراء بما انهما استدلالات، وفي الاستدلال نستدل على نتيجة من مقدمات، فإن هذه المقدمات بالضرورة علة لتلك النتيجة، إذا ما كان الاستدلال سواء في القياس او الاستقرائي صحيحا[3]. يجد تصور العالم الذي تتضمنه مفاهيم المادة والصورة والقوة والفعل كمال التعبير عن عند أرسطو، في نظرية العلل الأربع أو شروط إنتاج الأشياء وظهورها إلى الوجود، ويرى أرسطو أن نظريته هذه تقدم الحل النهائي للمشكلة التي كانت مركز اهتمام الفلسفية اليونانية، ما هي علل نظام العالم؟

ولعل أفضل بداية تكون المعنى الحرفي للكلمتين اليونانيتين اللتين يستعملهما أرسطو للدلالة على مفهوم العلة Aitia وAition أما Aition فإنها صفة تستخدم استخدام الاسم، وتعني حرفيا: "من تلقى عليه تبعة وضع معين للأمور"، كذلك فإن الاسم Aitia يعني حرفيا:"ضمان" الحسن أو السيء أي "التبعة"، أو "المسؤولية" القضائية عن فعل ما، وإذا ما تسألنا الأن ما هو المسؤول عن وجود هذا الوضع المعين للأشياء الآن؟ فإنه ستكون هناك

---

[1] فيصل عباس: **الموسوعة الفلسفية**، تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 122.

[2] زكي نجيب محمود وأحمد أمين، **قصة الفلسفة اليونانية**، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، القاهرة، صفحة 255.

[3] مصطفى النشار، **نظرية العلم الأرسطية**، دار المعارف،، الطبعة الثانية، القاهرة ، 1995، الصفحة 190.

أربع إجابات جزئية، وتقابل كل إجابة منها واحدة من العلل الأربع، أما الإجابة الكاملة فإنها تتطلب تعداد العلل الأربع كلها[1].

1. **العلة المادية للشيء:** هي المادة التي يتكون منها الشيء، فالبرونز للتمثال والخشب للشباك وهكذا.
2. وأما **العلة المحركة:** فيعني بها القوة التي عملت على تغيير الشيء واتخاذه شكلا جديدا، وليس يعني بالحركة التحول من مكان إلى مكان، بل كل تحول وتغيير ،فإذا تغير ورق الشجرة من الأخضر إلى الأصفر، فالقوه التي نشأ عنها هذا التغير هي القوه المحركة، ففي مثال التمثال السابق العلة المحركة هي المثال (صنع التمثال) لأنه هو علة تغير البرونز من حال إلى حال.
3. **والعلة الصورية:** عرفها أرسطو بأنها روح الشيء وما به الشيء هو هو. وفي مثلنا هذا ما به التمثال تمثالا.
4. **العلة الغائية:** هي الغرض أو الغاية أو المقصد الذي تتجه الحركة لإخراجه، فالعلة الغائية للتمثال هو التمثال نفسه، لأنه غاية المثل وغرضه[2].

3- الحركة والزمان :

عرف أرسطو الحركة بأنها التحقق الفعليThe actualisation لما هو بالقوة بما هو بالقوة، أو بعبارة أخرى هي فعل Energia ناقص يتجه إلى الكمال[3]

يتكلم أرسطو بعد ذلك عن الحركة والزمان والمكان، ويرى أن الحركة هي سير الهيولى إلى الصورة، وهي أربعة أنواع:

---

[1] ألفرد إدوارد تايلور: **أرسطو**، تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 64.

[2] زكي نجيب محمود وأحمد أمين: **قصة الفلسفة اليونانية**، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1935، صفحة 225.

[3] أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، **تاريخها ومشكلاتها**، تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 285.

الأول: الحركة التي تؤثر في عنصر الشيء إيجادا وإعداما.

الثاني: الحركة التي تغير الكيف.

الثالث: الحركة التي تغير الكم، زيادة ونقصان.

الرابع: حركة الانتقال أو تغيير المكان، وهذا الأخير أهمها[1].

كذلك ينفي أرسطو الحركة عن مقولة الزمان، لأنه يعتبر الزمان مقياس الحركة، ومن ثم فليس هو الذي يتحرك ويتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلا على قدمها وأبديتها، يقول: "ليس للزمن بداية ولا نهاية؛ لأن الزمان يرتد إلى الآن، والآن نهاية زمن مضى وبداية زمن مستقبل، فقبله زمان وبعده زمان، ولما كان الزمان أزليا أبديا، فكذلك الحركة لأننا لا يمكن أن نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان، ولا زمان بغير حركة"[2].

يتخذُ الزمان على أنه مقياس الحركة بالنسبة لما هو سابق، وما هو لاحق والزمان يعتمد في وجوده على الحركة، فإذا لم يكن هناك تغيير في الكون، فلن يكون هناك زمن، ولما كان الزمن هو معيار الحركة فإنه يعتمد في وجوده على عقل حاسب، وإذا لم يوجد عقل يحسب، فلن يكون هناك زمن، ومن ثم فإن خاصيتي الزمن هما: التغيير والوعي. الزمن هو تتابع الأفكار[3].

وينتهي رأي أرسطو في المكان إلى أنه أشبه بوعاء يحوي ملاء معين، وتعريفه: "أنه الحد الباطن للحاوي الملامس مباشرة للمحوى، على أن يكون متصلا بالمحوى، وفي تعريف الفلاسفة المسلمين من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى[4].

---

[1] زكي نجيب محمود وأحمد أمين: **قصة الفلسلفة اليونانية.** تابع لمرجع سابق ، صفحة 226.

[2] أميرة حلمي مطر: تابع لمرجع سابق، صفحة 287.

[3] فيصل عباس: **الموسوعة الفلسفية**، تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 123.

[4] أميرة حلمي مطر: تابع مرجع سابق، صفحة 290.

إذ يرى أرسطو أن الأجسام تتحرك بسرعة تختلف بحسب الثقل ومقاومة المكان الموجود فيه، كذلك يترتب على افتراض وجود الخلاء أن أي شيء متحرك سوف يتحرك بسرعة لا نهائية، وهذا مستحيل فافتراض الخلاء مستحيل[1].

المبحث الثاني: السببية عند مفكري الإسلام

المطلب الأول: الكندي (185/ 256هـ – 801/ 870م)

أول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربي هو: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي الملقب بفيلسوف العرب[2].

يعد الكندي من الفلاسفة البارزين في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، ذلك أنه أول فيلسوف عربي مسلم وقف على الفلسفة اليونانية، وأفاد منها وحاول أن يلبسها ثوب إسلامي خالص[3].

1- السببية عند الكندي :

أمن الفلاسفة الإسلاميون أشد الإيمان بالسببية، فما يقع في الكون مرتبط بعضه ببعض ارتباط العلة بالمعلول، ورأوا في ذلك مظهرا من المظاهر الدالة على الله سبحانه وتعالى وتدبيره، ويقول الكندي في ذلك: "إن في نظم العالم وترتيبه وفعل بعضهِ ببعض وإتقان بعضهِ لبعض وتسخير بعضهِ لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح، فكل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت وزوال كل زائل، لا أعظم دلالة على أتقن تدبير"[4].

ولو رجعنا إلى رسائل الكندي التي بين أيدينا، نجد ان أهم رسالتين له تسم بهن هذا الموضوع من بعض زواياه، وهما رسالتهُ في "الفعل الحق الأول التام والفاعل الذي هو بالمجاز" و "رسالته في الإبانة على العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد"، في الأولى نجد أن موضوع

---

[1] تابع المرجع نفسه، صفحة 291.

[2] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1974، صفحة 297.

[3] فيصل بدير عون، **الفلسفة الإسلامية** في المشرق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ب/ ط، القاهرة، ب/ س، صفحة 103.

[4] الكندي: **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ب/ط ، ب/ب، 1950، صفحة 215.

السببية عنده يتبلور حول التفرقة بين فعل حقيقي بالمجاز، وينقسم الفعل الحقيقي إلى أول وثاني، كما ينقسم الفعل الذي هو بالمجاز إلى أول وثان أيضا[1].

فالفعل الحقيقي الأول عبارة عن تأييس الأيسات* عن ليس؛ أي إيجاد الموجودات عن عدم، ويعتبر الكندي هذا الفعل لله تعالى وحدهُ، الذي هو غاية كل علة، يقول حول هذا المعنى: "... فان تأييس الأيسات عن ليس ليس لغيره" ويسمى هذا الفعل باسم الإبداع.

أما الفعل الحقيقي الثاني، فهو أثر المؤثر في المؤثر فيه، والمؤثر هو الحق عز وجل والمؤثر فيه هو العالم، فتأثره عز وجل في العالم، لا يقف عند حد إيجاد العالم عن عدم، بل يشمل أيضا عنايته عز وجل للعالم، وحفظه المستمر له وجودته[2].

فالله إذن هو العلة الممسكة بالعالم والمحافظة عليه، يقول الكندي: "الله هو المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شيء من إمساكهِ وقوته إلا باد واندثر"[3] وقد استنبط هذه الفكرة من قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا" (سوره فاطر الآية 51).

ويقسم الكندي الفعل بالمجاز إلى قسمين أحدهم يسميه:

الفعل: وهو ما ينتهي أثره بانتهاء فعل فاعله، كالمشي للماشي.

العمل: وهو عبارة عن ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك المؤثر عن فعله مثال ذلك النقش والبناء وجميع المصنوعات.

---

[1] جمال المرزوقي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، دار الأفاق العربية، الطبعة الأولى، مصر، القاهرة، 200، صفحة 157.

* **الأيس والليس:** الأيس هو الموجود والليس هو اللا وجود، فنقول عن تأييس الأيسات عن الليس؛ أي وجود الموجودات عن اللا وجود، وهذا هو تعريف الفعل الإبداعي الحقيقي أي إيجاد الموجودات من العدم؛ أي من لاشيء.أنظر : جميل صليبا المعجم الفلسفي :الجزء الثاني ، صفحة 295 .

[2] جمال المرزوقي: **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2002.

[3] جميل مرزوق: **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، تابع لمرجع سابق، صفحة 156.

والكندي يتابع الموقف الأرسطي في التفسير الطبيعي، فيتكلم عن الحركة والتغيير، ويقول: "إن الحركة على أنواع كثيرة ومنها الكون والفساد، وأنه لكي يبحث عن علة تلك الحركات يجب أن يستعرض أولا العلل الأرسطية الأربع، وهي علل كون كل كائن وفساد كل فاسد، وهذه العلل كما أوضحها في رسالة حدود الأشياء ورسومها وهي[1]:

العلة العنصرية (المادية): وتتمثل في عنصر الشيء الذي يكون منه الشيء مثل الذهب الذي يعد عنصر الدينار.

العلة الصورية: والتي يجب بها وجودهُ، مثلا صورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينار.

العلة الفاعلة: وهو صانع الدينار الذي صور عنصر الدينار بصورة معينة.

العلة الغائية: وهي غاية الشيء مثلا منفعة الدينار.

أما عند العلة الفاعلة فهي تنقسم جذورها إلى قسمين، علة قريبة وعلة بعيدة، ويعطي مثالا لمن يرمي حيوان بسهم، فالرامي بسهم هو علة قتل المقتول البعيدة، والسهم علة المـقتول القريبة، وهذه العلل متمثلة فقط في المستوى الطبيعي، أما على المستوى الإلهي هناك علة واحدة فاعلة بعيدة مبدعة لكل فاعل.

ويتحدث الكندي عن العلتين المادية والصورية، ويذهب إلى القول بالاتحاد الوثيق بين المادة والصورة، فنعده كما هو الحال عند أرـــسطو، المادة لا تنفصل البتة عن الصـــورة، فهما متضايقتان، وهذا معناه فيما يتعلق بمشكلة السـبببية هنا، أن العلة المادية مرتبطة بالعلة الصورية، فالثانية لا تتجلى إلا من خلال المادة، والأولى تتوج عن طريق العلة الصورية، ويرى الكندي أن العلة المادية خاصة بكل موجودات عالمنا هذا من جهة أنها دليل على كونهِ وفسادهِ، فهو يرى أن كل كائن دخلته المادة أو تكون منها فاسدة ضرورة، فالعنصر هو

[1] محمد علي أبوريان: **الفكر الفلسفي في الإسلام**، المعرفة الجامعية، ب /ط، الإسكندرية، راجع: **رسائل الكندي الفلسفية**، الجزء الأول، صفحة 169.

الموضوع الذي يجري عليه الكون والفساد، ولهذا فإن كل الكائنات التي ليس لها عنصر فاسدة[1].

المطلب الثاني: إبن سينا الشيخ الرئيس

ولد في "افشنة" 370هـ – 980م وتوفي في همدان إيران 428هـ – 1037م، وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، المعروف بـ "الشيخ الرئيس"، ومذهبه الفلسفي هو مزيج من التراث الفلسفي الأرسطي، والفلسفات الإشراقية، على ما يظهر من مورثهِ ومؤلفاتهِ، وقد أسهمت فلسفته بشكل واضح في الفلسفة الغربية، وتحديدا في القرون الوسطى[2].

1- من أهم مؤلفات ابن سينا:

- **كتاب الشفاء:** وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام: المنطق، الطبيعيات، الرياضيات والإيمانيات وهو في 18 مجلدا.
- **كتاب النجاة:** وهو مختصر الشفاء، وقد طبع في روما مع كتاب القانون في الطب سنه 1593 وطبع كذلك في مصر.
- **كتاب الإشارات والتنبيهات:** وهو يلخص ابواب المنطق في عشرة مناهج، ومسائل الحكمة في عشرة أنماط، وهذا الكتاب هو أخر ما صنفه ابن سينا في الحكمة.

2- السببية عند ابن سينا :

إن بحث ابن سينا في العلل قد جاء بعد بحثه في مبادئ الموجودات الطبيعية؛ بمعنى أنه إذا كان قد انتهي من دراسة مبادئ الموجودات الطبيعية قائلا: "إنها مركبة من مادة وصورة، ومن مبدأ بالعرض، وهو العدم الذي يعد نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى، فإنه وجد

[1] جمال المرزوق: **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة ، 157 .

[2] رحيم أبو رغيف الموسوي، **الدليل الفلسفي الكامل**، الجزء الأول، تابع لمرجع سابق، صفحة 26.

لزاما عليه لكي يفهم طبيعة الموجودات من جميع جوانبها، أن يدرس علل هذه الموجودات، حتى ينظر إليها من جهة ذاتها، ومن جهته وجودها أيضا.

وتتمثل العلل عنده من قسمين:

من جهة الذات: علل داخلية

من جهة الوجود: علل خارجية

وبذلك يكون قد نظرا إلى الموجود الطبيعي، من جهة علله الداخلية؛ أي مادته وصورته، وعلله الخارجية؛ أي علله الفاعلة والعلة الغائية[1].

والمقارنة بين دراسة ابن سينا للعلل الأربعة، وبيان العلاقة بين كل علة وأخرى، وبين دراسة الكندي لها، نجد عند ابن سينا استفاضة أكثر شمولا وأعمق.

فالعلة المادية أو العنصرية عند ابن سينا هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء، هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده.

العلة الصورية تقال على نواحي شتى ومجملها أنها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيط وتعد حقيقة كل شيء جوهرا كان أو عرضا[2].

أما العلة الفاعلة الطبيعية: فلا تفيد وجودا غير التحريك، فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات ومبدأ الحركة.

العلة الغائية فإن ابن سينا يذهب إلى الغاية هي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة وإنها الخير الحقيقي؛ أي ما لأجله يكون الشيء، فالعلة الغائية إذن هي سبب وعلة لصورة الموجودة عن الفاعل في الهيولى، ومسبب ومعلول في وجودها لتلك الصورة، ويشير ابن سينا إلى أن البعض قد أنكروا حقيقة هذه العلة الأخيرة، وذلك إما على أساس أن كلا

[1] عاطف العراقي: **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلاسيكية**، تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 86.

[2] جمال المرزوقي : **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، تابع لمرجع سابق، صفحة 156-157.

من هذه العلل لابد لها من علة أو لأن كل ما يجري في العالم إنما يجري بحكم الصدفة لا غير[1].

3- إثبات وجود الله :

نجد عند ابن سينا طريقتين لإثبات وجود الله.

-طريق برهاني عقلي

-طريق حدسي عقلي

الطريق الأول: يستند إلى قسمة الموجودات إلى واجب وممكن، "والواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، والممكن الموجود هو الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه؛ أي لا في جوده ولا في عدمه"... وواجب الوجود إما أن يكون واجبا بذاته وإما أن يكون بغيره.

واجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقه، هي واجبة الوجود، لأن ما سوى الواجب هي الممكنات أي الموجودات الصادرة عنه المفتقرة في وجودها الممكن إلى علية، وترقى العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعا من حيث أنه معقول، وبذلك ترجع العلل المادية والفاعلية والصورية إلى العلة الغائية؛ أي العلة الأولى المطلقة، وهو الباري عز وجل[2].

والطريق الثاني: لإثبات وجود الله يذكره ابن سينا في الإشارات، وهو الطريق الحدسي،... يتجه ابن سينا مباشرة إلى فكرة الوجود ويجعلها موضوعا لإدراك حدسي، فيقول: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من

[1] تابع المرجع السابق، صفحة 158.

[2] محمد علي أبوريان : تابع لمرجع سبق ذكره، صفحة 404.

خلقه وفعله، وان كان دليل عليه، لكن هذا الباب أوثق واشرف؛ أي إذا اعتبرنا الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود"[1].

4- نظريه الصدور أو الفيض عند ابن سينا :

تقوم نظريه الفيض عند ابن سينا على أساس أن الخلق يقوم على فعل التأمل الإلهي للذات، وهذه المعرفة التي يهبها الكائن الإلهي لنفسه منذ الأزل، إن هي إلا الفيض الأول والعقل الأول هو المعلول الأول والوحيد للقدرة الخلاقة، المماثل للمفكر الإلهي يؤمن الانتقال من الواحد إلى الكثرة مع المحافظة على مبدأ الواحد، لا يصدر عنه إلا الواحد وانطلاقا من هذا العقل تنشأ الكثرة في الوجود[2].

إن وصف ابن سينا صدور العلم عن الله لا يختلف عما قدمه الفارابي، فيرى أن الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالعدد هو ممكن بذاته، وواجب الوجود واجب الوجود بغيره، وعندما يعقل هذا العقل مبدأه يفيض عنه عقل ثاني، يسمى العقل الكلي، وعندما يعتقد بأنه واجب الوجود بغيره، تفيض عنه نفس الفلك الأقصى، وعندما يعقل ذاته بأنه ممكن يكون عنه جرم ذلك الفلك، وهكذا تحصل الكثرة الأولى التي تنتقل بها من النظام الإلهي إلى النظام العقلي النفسي الفلكي، الذي يفيض عنه وبالطريقة نفسها ثالوث ثاني مؤلف من عقلي ونفس وفلك، ويتتابع الفيض حتى نصل إلى العقل الأخير، العقل العاشر هو العقل الفعال، فلك القمر، ليتوقف الفيض لأننا في عالم لأسطقسات، علم النفس الجزئية، عالم الأشخاص المطلقة[3]، إذ ليس لدى العقل العاشر الطاقة لكي يولده بدوره، عقلا واحدا ونفسا واحدة، وانطلاقا من ينفجر الفيض في كثرة الأنفس البشرية، في حين تصدر المادة عن البعد

---

[1] تابع لمرجع نفسه، صفحة 404.

[2] هينري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة إبن رشد**، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر، الطبعة الثانية، ب/ب ، 1998، صفحة 260.

[3] حنا الفاخوري وخليل الجر: **تاريخ الفلسفة العربية** : الجزء الثاني، دار الجيل، الطبعة الثالثة ، بيروت، ، 1993، صفحة 225.

الظلي، تلك المادة التي تؤلف فلك ما دون القمر، الذي تصدر عنه نفوسنا[1] والعالم تدير النفس الكونية لا الله لأن الله كما يزعم ابن سينا لا يعلم إلا الكليات.

إن قاعدة الواحد عند ابن سينا تصبح من البديهيات ومن ضرورية الثبوت، إذ نظرنا إلى أجزائها ولا تحتاج إلى دليل آخر، لذلك عدت عند بعض الحكماء من الضروريات الأولية، ومسألة الصدور تصبح ثابتة، واثبات الصدور يعطي لون أخر من العلية والمعلولية لا تشبه تلك العلية والمعلولية المعروفة، التي بمعنى الفيض تستخرج الضرورة المنطقية لأرسطوا، بين السبب و المسبب، فلما كان وجود العالم ظهورا لوجود الله، فهو يوصلنا إلى وجود المبدأ بالضرورة المنطقية، كما يعبر عنه في المنطق الرمزي.

إذا أثبتنا وجود العالم فإن هذا العالم يقودنا إلى وجود المبدأ بالضرورة المنطقية، ولكنه بقاعدة الصدور وليس بقاعدة العلة والمعلولية في الأجسام، لأن السبب و المسبب في الأجسام كما يبين ديفيد هيوم، تثبت لنا نسبة مئوية فحسب [2] ولا تفيد في إقرار المبدأ الأول، بل تفيد الاحتمال فقط.

هكذا يجد ابن سينا نفسه يتبنى نظرية الصدور الأفلاطونية من جهة، ومبدأ الضرورة المنطقية القائل متى وجدت العلة وجد المعلول منها حتما(وهذا المبدأ يعود إلى أرسطو).

[1] هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة إبن رشد**، مرجع سابق، صفحة 261.

[2] مهدي الحائري اليزدي : **هرم الوجود**، ترجمة محمد عبد المنعم، دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1990، صفحة 131.

خلاصة الفصل:

نستنتج أن السببية كفكرة ، قد شغلت الفلاسفة و المتكلمين سواء في فترة العصور القديمة مع أفلاطون، الذي تحدث عن الأسباب الغائية في محاورة فيدون ، و التي لا تسمح بتفسير شامل للأشياء ، ويلتجئ إلى شكل جديد للسببية ، صاغه فيما بعد أرسطو بإسم العلة الصورية التي تجسدة في نظرية العلل الأربعة ، أي : (العلة المادية ، والصورية ، الفاعلة و الغائية)، يقصد من خلالها أن الأفكار هي الماهيات و الأسباب الصورية للأشياء ، غير أن تفسير السببية ، عند أفلاطون تختلف من محاورة لأخرى...، أما ما جاءت به قريحة فلاسفة الإسلام ، مع أبرز فلاسفتها منهم ، الكندي و إبن سينا وبلا شك ، في تجسيد موقفهما لفكرة السببية ، قد أفادا من الفلسفة اليونانية ، في الأخذ بنظرية العلل ا لأربعة لأرسطو نظرا لصداها عندهم ، مع الأخذ في الحسبان موقفهم الديني ا لإسلامي خلال معالجتهما للفكرة .

الفصل الثاني

الفصل الثاني : نظرية السببية عند ابو حامد الغزالي و الأشاعرة

تمهيد

المبحث الأول: حول شخصية ابو حامد الغزالي

1 - عصره

2 - حياتـه

3 - مؤلـفاته

4 - نظرية المعرفة عند الغزالي

المبحث الثاني : موقف الأشاعرة من قضية السببية

1 - موقف الأشاعرة من القائلين بالطبع و التوليد

2 - الأشاعرة و فكرة الجوهر الفرد

3 - تصور الأشاعرة للأفعال الإلهية

المبحث الثالث: فكرة العلية أو السببية عند ابو حامد الغزالي

1 - أصل فكرة السببية عند الغزالي

2 - موقف الغزالي من السببية

3 - الدليل المنطقي

4 - الدليل التجريبي

5 - نقد مفهوم السببية عند الاشاعرة و ابو حامد الغزالي

خاتمة

الفصل الثاني : نظرية السببية عند ابو حامد الغزالي و الأشاعرة.

تمهيد :

السببية مقولة فلسفية تدل على الروابط الضرورية بين الظواهر، تحتم الواحد منها (وتسمى السبب أو العلة) والظاهرة الأخرى (وتسمى المسبب أو المعلول أو الأثر..) ومشكلة السببية لها حضورها في الفكر الإسلامي و الغربي على حد سواء. ومن أعقدها و أحفلها بالحيوية، وإثارة و جهات النظر المختلفة و تتبع أهمية هذه المشكلة من كونها تتصل مباشرة بقضايا الإلهيات و الطبيعيات، كما ينبع عنها ارتباطا وثيقا بالعلم التجريبي في العلوم الطبيعية. السببية مبدأ أساسي لتصورات عن العالم أي أنها مبدأ عقلي، افتراضه أنه لكل معلول علة أدت إلى حدوثه، كما تعد مقولة العلية واحدة من المقولات الأساسية للبحث العلمي، التي تفضي دائما إلى اكتشاف التبعية، السببية الأساسية، وحقيقة الأمر أن مبحث العلية مبحث متعدد الأبعاد إلى حد يصعب ضبط هذه الأبعاد أو حجرها في دراسة واحدة. وفي هذا الفصل سنعرض المباحث كالآتي : في المبحث الأول سنتناول شخصية أبو حامد الغزالي، عصره، حياته، مؤلفاته، ونظرية المعرفة عنده، ثم في المبحث الثاني سنأخذ بعين الاعتبار موقف الأشاعرة من قضية السببية، وموقفهم من القائلين بالطبع والتوليد، وفكرة الجوهر الفرد، وتصورهم للأفعال الإلهية، مع عرض النقد حول ذلك، أما في المبحث الثالث وهو الأهم والمضمون، سنعرض فكرة العلية عند أبي حامد الغزالي، من حيث أصلها، تعريفها، وموقفه منها، وتصوره لها، ثم النقد حول ذلك في فكرة السببية.

المبحث الأول : حول شخصية أبو حـــامد الغـــــزالي.

المطلب الأول : عصــره

لقد كانت نهاية القرن الرابع الهجري، ومطالع القرن الخامس فترة إزدهار المناهج الفلسفية، في الإسلام حيث سيطرت أراء المدرسة المشائية الإسلامية، التي تزعمها الفرابي و ابن سينا، و كذلك فقد اكتملت إبانها معالم الطريق الصوفي و عمقت مضامين الحياة الروحية في الإسلام، وكان لهذا كله أكبر الأثر في إضعاف سلطة الفقهاء و المدافعين عن النص الظاهر من أهل السنة و غيرهم من المتمسكين بظاهر العبادات والشعائر[1].

كانت نشأت الغزالي في النصف الثاني من القرن الخامس هجري (الحادي عشر الميلادي) أي في العصر العباسي الثالث، وهو عصر إنحلال وضعف في الحقلين السياسي و العسكري، و انحطاط و فوضى في الأخلاق وجمود وخمول في الفكر [2]، كانت أركان السلطة قد تزعزعت منذ أمد بعيد، وكانت الحركات الإسماعيلية، و الدعوات الفاطمية ناشطة في جميع أنحاء الدولة الإسلامية ولاسيما في الأحساء، حيث كانت دولة القرانطة ما تزال قائمة قوية، و كانت العناصر التركية قد قوية شركتها في صلب السلطة العباسية المحتضرة وقد استولت على بغداد و بسطت سلطانها على العراق قبل مولد الغزالي بثلاث سنوات[3].

أسس طرغل بك الدولة السلجوقية : وهو الذي فتح بغداد، فكان السلاجقة هم أصحاب السلطان الجديد في عصر الغزالي. وقد أنشأت في عهد إلب آرسلان حفيد طرغل بك، (*)المدارس النظامية وكانت غايتها الدفاع عن الدين و الذود عن كيان السنة، «ولم يكن للسلاجقة، وهم الطارئون على الدين – علم بأسراره. أو خبر بمسائله أو معرفة بعلومه، فكان

---

[1]– محمد على أبو ريان : **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، تابع لمرجع سبق ذكره، ص254.

[2]– حنا الفاخوري وخليل الجر : **تاريخ الفلسفة العربية** ، الجزء الثاني، تابع لمرجع سبق ذكره، ص237.

[3]– تابع المرجع نفسه، ص238.

* **المدارس النظامية** : سميت بالمدارس النظامية، نسبة غلى نظام الملك و هذا كان وزيرا للسلطان ألب ارسلان، حيث بقية في خدمته مدة عشرة سنوات، أنظر عادل زعبوب :**مناهج البحث عند الغزالي**، ص10.

ذلك بلا ريب مدعاة إلى حاجتهم إلى تقريب الفقهاء، و الإستعانة بالعلماء، فانفسح بذلك المجال لهؤلاء ليبلغوا مكانا من السلطان ...و إذا كان ذلك كذلك فلا ريب في أنه فتح ابوابا من اللدد و التنافس الأثيم بين الذين حاولوا الاستباق إلى السلطان و تراكضوا يطلبون الزلفى عند أهل النفوذ»[1].

و بينما كان السلاجقة ينشئون المدارس النظامية للدفاع عن المذهب السني كان الفاطميون ينشئون الدعوة المنظمة للمذهب الشيعي وجعلوا الأزهر مركزا له، وهذا ما أدى إلى إشتداد الصراع المذهبي، في بلاد الإسلام، و حجبت هذه الخلافات الطائفية ما كان يحيط بالإسلام من خطر الصلبيين حيث تقدم الغزو الصليبي و سقطت انطاكية والقدس في ايديهم[2].في هذا العصر المضطرب الذي اشتدت فيه المنازعات السياسية، والفكرية، كانت نشأة الغزالي[3].

المطلب الثاني : حياته.

ولد الإمام أبو حامد الغزالي محمد بن محمد بن أحمد الغزالي في منتصف القرن الخامس الهجري 450 – 1059 في مدينة طوسي، من أعمال خراسان، وكان والده رجلا فقيها، لا يأكل إلا من كسب يديه، وفي عمل غزل الصوف، ومن هنا جاء الالتباس في اسم الغزالي ومصدره. ففي بعض الروايات تكتب مشددة نسبة إلى صناعة أبيه صناعة غزل الصوف، وفي روايات أخرى تكتب مخففة نسبة إلى غزالة، وهي قرية صغيرة من قرى طوس مسقط رأسه.

---

[1]– عادل زعبوب: **مناهج البحث عند االغزالي** ص237.

[2]–– محمد ابو ريان : **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان، ، 1976، ص353–354.

[3]– محمد ابو ريان: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، المرجع نفسه ص353.

كان والد الغزالي دائم التردد على المتفقهة يجالسهم، ويبالغ في خدمتهم، وذلك لشدة ورعه من جهة، وولعه بالفلسفة من جه أخرى، وكان إذا سمع كلام المتفقهة بكى و تضرع إلى الله أن يرزقه ولدا، ويجعله فقيها واعضا، واستجاب له الخالق[1] قبل أن تأخذه المنية.

ويذكر أنه تربى تربية صوفية، في بيت صديق لوالده متصوف هو و أخوه بعد وفاة والده، وفي عام 465 هـ بدأ ابو حامد يدرس الفقه على يد احمد الرذكاني بطوس، حتى إذا تمكن من العلم قليلا رحل إلى جرجان طلبا للعلم على يد الشيخ أبو نصر الإسماعيلي، وفي عام 473 هـ رحل إلى نيسابور، يطلب العلم عند أبي المعالي عبد الملك الجويني، زعيم فقهاء مذهب الشافعية في نيسابور وأحد منظري مذهب الأشعري، ورئيس المدرسة النظامية فيها. فدرس عليه مختلف العلوم التي يعرفها عصره من فقه و فقه مقارن و أصول و كلام ومبادئ في الفلسفة، حتى إذا ظهرت بوادر النبوغ السريع على الغزالي أظهر الجويني عناية خاصة به، حتى قال عنه أنه : «بحر مغدق»[2].

وبعد وفاة أستاذه الجويني، خرج من نيسابور قاصدا الوزير المشهور نظام الملك. الذي أعجب به و أكرمه، و بالغ في الاقبال عليه و ظل الغزالي في كنفه ست سنوات، ثم ولاه التدريس بنظاميته ببغداد و كان ذلك في جمادى الأولى عام 484 هـ الموافق 1091. ولم يتجاوز الرابعة والثلاثين من عمره، فلما تقلد هذا المنصب الرفيع عالم وهو في هذه السن[3]. وقد سنحت له الفرصة حينئذ بالعكوف على التأليف، فرد على الباطنية الإسماعيلية و الفلاسفة و لكن هذا المرحلة من حياة الغزالي قد تميزت في بدايتها في ظهور أزمة شكية دامت شهرين. ويظهر أن الشك كان مرتبطا عنده بالفلسفة و لهذا نراه يكرس ثلاث سنوات بعد ذلك للتعمق في الكلام و الفلسفة فيصغ « مقاصد الفلسفة» «تهافت الفلاسفة» و «فضائح الباطنية وفضائل

---

[1]– عادل زعبوب : **مناهج البحث عند الغزالي**، منشورات مؤسسة الرسالة، مكتبة المهتدين الإسلامية، ب/د ، ب/ط ، بيروت، 1400–1980، ص9.

[2]– جمال المرزوقي : **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، تابع لمرجع سابق، ص165.

[3]– تابعاالمرجع نفسه : ص 165.

المستطهرية»، و حينما إنتهى الغزالي إلى هذه النتيجة اعتزم، اعتزال التدريس و سلوك طريق الصوفية، ولكنه كان مترددا بعض الوقت حتى اعتقل لسانه، وساءت حالهن فارتحل عن بغداد سنة 477 هـ. واستقر بالشام زهاء سنتين اعتزل خلالهما الناس عاكفا على الرياحة والخلوة والمجاهدة في دمشق ثم غادرها غلى بيت المقدس ثم إلى الحجاز للحج[1].

حيث يقول : « ثم دخلت الشام و اقمت به قريبا من سنتين لا شغل لي إلا العزلة والرياضة و المجاهدة، اشتغالا لتزكية النفس وتهذيب الأخلاق و تصفية القلب بذكر الله تعالى ... وكنت اعتكف مدة في مسجد دمشق أصعد منارة المسجد طول النهار. و أغلق بابها على نفسي» [2].

ولهذا اسميت تلك الزاوية، من الجامع بالغزلية نسبة إليه، كما كان يتردد على كهف جبريل[3]

في قاسيون و مهد سيدنا عيسى في الربوة، ومقام سيدنا إبراهيم و قبور الصحابة، التابعين والشهداء، و الف في دمشق أعظم إنتاجاته، وهو إحياء علوم الدين[4].

وقد قيل بأن خروجه من بغداد كان بسبب خطر الباطنية، الذين تم على أيديهم إغتيال نظام الملك 485 هـ ، (...) ولقد كان وقع نبأ إغتيال نظام الملك عميقا في نفس الغزال، و بلغ هذا التأثير مبلغه حين توفي المقتدي سنة 487 هـ، بطريقة غامضة ولعلها مؤامرة باطنية أيضا ، ومن ثم جاء المستظهر بالله، فطلب من الغزالي محاربة عقيدة الباطنية، وفضح آرائهم و مذهبهم ففعل الغزالي ذلك و صنف ضدهم العديد من المصنفات أشهرها كتابه – المستظهري – أو فضائح الباطنية[5].

---

[1]– محمد على ابو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، تابع لمرجع سبق ذكره،صفحة ، 354.

[2]– أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، دار الكتاب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، ، 1988، صفحة 61.

[3]– عبد الحميد خطاب ، **الغزالي بين الدين و الفلسفة** ، المؤسسة الوطنية للكتاب، د /ط ، الجزائر، 1986 صفحة 103.

[4]–المرجع السابق نفسه، صفحة 104.

[5]– عبد الرحمان دمشقية : **أبو حامد الغزالي و التصوف**، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1406 هـ – 1986 م، الرياض، ص20.

1 عودته إلى نيسابور :

بعد عشرة أعوام من السفر، قضاها الغزالي بين الحجاز و دمشق والقدس والاسكندرية، عاد أخيرا إلى نيسابور، وكان ذلك سنة (498 هـ) بأمر من الوزير فخر الملك علي بن نظام الملك، الذي كان وزيرا في نيسابور لسنجر حاكم خرسان، و يذكر عبد الغفار الفارسي، بأن فخر الملك كان قد ألح عليه في ذلك إلحاحا شديدا، فلبى الغزالي طلبه، و تولى التدريس بنظامية، في ذي القعدة (499 هـ) لكنها كانت فترة قصيرة لم تدم طويلا فسرعان ما قضت أيدي الباطنيين على فخر الملك (503 هـ) حينئذ خرج الغزالي مسرعا إلى طوس ثانية وسكن في الطبران منها[1].

2 وفـــاتـــــه :

و استقر به المقام أخيرا في مسقط راسه بطوس حيث أنشأ مدرسة للفقهاء و خنقاه لصوفية حتى وافته المنية، في 14 جمادى الثاني سنة 505 هـ 1111 م وله من العمر أربع وخمسون عاما[2].

[1]– عبد الرحمان مشقية : **ابو حامد الغزالي والتصوف**، تابع لمرجع سابق، ص23.

[2]– محمد علي ابو ريان: **تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام**، تابع لمرجع سبق ذكرهن ص355 .

المطلب الثالث : مؤلفاته (آثاره)

لقد كان الغزالي واسع المعرفة غزير العلم و لهذا فقد ترك مكتبة كاملة في العلوم الدينية و الفلسفية وغيرها، وقد ذكر أحد الرواة، أنه لو وزعت كتب الغزالي على سنين عمره لكان له في كل يوم منها أربعة كراريس.على أن أهم كتبه على الإطلاق هو كتاب :« إحياء علوم الدين» فهو يتضمن معظم آرائه و يمكن على اساسه الكشف عن حقيقة مؤقتة[1].

وينقسم الكتاب إلى قسمين، و كل قسم منهما ينقسم غلى ربعين وبذلك يشتمل الكتاب على اربعة ارباع هي :

أ- ربع العبادات : و أوله كتاب العلم.

ب- ربع العادات : و أوله كتاب آداب الأكل.

جـ- ربع المهلكات : وأوله شرح عجائب القلب.

د- ربع المنجيات : و أوله كتاب التوبة و آخره كتاب ذكر الموت وما بعده.

* و كل ربع من هذه الارباع يتضمن عشرة كتب و بذلك يصبح مجموع كتب الإحياء اربعين كتابا، وقد اختصره الغزالي في مؤلف له بالفارسية[(2)].

أما في مجال الفلسفة نجد مقاصد الفلاسفة الذي يعرض فيه علوم الفلاسفة الطبيعية والإلهية عرضا موضوعيا وذلك طبقا لمذهب ابن سينا في الجملة، و أيضا تهافت الفلاسفة، الذي يفند فيه مذاهبهم مبينا ما فيها من التناقض و القصور من وجهة نظره، وهو قد كفر الفلاسفة كما هو معلوم في مسائل ثلاث وهي : قولهم يقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات و إنكار الحشر الجسماني[(3)].

- و للغزالي مصنفات في الفقه منها الوجيز و المستصفى وله في المنطق و الفلسفة معيار العلم وحك النظر.

---

[1] تابع لمرجع نفسه ص421-422.

[2]- نفــسه، ص422.

[3]- جمال المرزوقي: تابع لمرجع سابق ص180.

– وفي الرد على الباطنية القسطاس المستقيم و في معتقدات السلف، جواهر القرآن، كتاب الاربعين، الحكمة في مخلوقات الله. الدرة الفاخرة، المقصد الآسيني في أسماء الله الحسنى، الكشف و التبيين في غرور الخلق أجمعين، إلجام العوام عن علم الكلام (وعلى شاكلتها رسالة في الوعظ و الاعتقاد)[1].

و للغزالي كتب نقترب في مضمونها من إحياء علوم الدين، مثل كيمياء السعادة، و الرسالة المدنية، و مكاشفة القلوب، و بداية الهداية، وميزان العمل، و يا ايها الولد و خلاصة التصانيف في التصوف (بالفارسية) و مناهج العابدين وهو آخر ما أملي من كتب وله أيضا كتب آشار بقصر قراءتها على الخاصة مثل [2] كتب المضنون به على غير أهله و المضنون الصغير، و مشكاة الأنوار...

– المنقذ من الضلال و الموحد إلى ذي العزة والجلال : ويحكي فيه الغزالي قصة حياته و انتفاضته الذهنية وتدرجه الفكري و اهتداءه أخيرا إلى التصوف ، فيقول : « و أحكي لك ما قسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسائل و الطرق وما استأجرت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى بقاع الاستبصار، وما استفدته أولا من علم الكلام، وما احتويته ثانيا من طرق التعلم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام و ما ازدريته ثالثا من طريق التفلسف، و ما ارتضيته آخر من طريق التصوف»[3].

و للغزالي ايضا : التبر المسبوك، والتجير في علم التعبير والرد الجميل لإلهيات عيسى بصريح الإنجيل ومعارج القدس[4].

---

[1]– محمد علي ابو ريان، تابع لمرجع سبق ذكره، ص422.

[2]– تابع المرجع نفسه، ص422.

[3]–ابوحامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، ، 1988، ص6.

[4]– تابع المرجع نفسه، ص423.

المطلب الرابع : نظرية المعرفة عند الغزالي :

شغلت مشكلة معرفة الحقيقة المطلقة عند الغزالي حيزا كبيرا، وكانت تمثل القضية المركزية في فكره إذ كان ينشد البحث عن المعيار الصحيح لمعرفة الفكر الصائب، و في سبيل تحقيق ذلك اتخذ الغزالي طريقة الشك المنهجي ، الذي اعتمد به إلى كل من الحواس والعقل، حيث شك الغزالي على نحو ديكارت ليصل إلى اليقين، لكن هناك نقطة هامة يجب ملاحظتها هي التي تظهر لنا بوضوح موقف الغزالي من الدين: شك الغزالي لم يمتد إلى الحقائق جميعها فهناك ثلاث حقائق لم يتزعزع إيمانه بها قط : وجود الله، نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، اليوم الآخر، فكان دأب الغزالي و ديدنة طلب العلم لحقائق الأمور، و كان يؤمن بعلم يقيني مصدره الله تعالى، ونحن نجد هذا الإيمان عنده في كل كتاب، ومنه نقول ما هي قيمة العقل و الحواس في المعرفة عند الغزالي؟

سار الشك عند الغزالي الذي هو الابتداء في تفكيره على المراحل الآتية :

1 -المرحلة الأولى : الشك في العلم الموروث:

وقد كان هذا الشك سمحا خفيفا فأخذ الغزالي يبحث في الحق بين اضطراب هذه الفرق و من أهم مميزات نفسية الغزالي، و من اقوى عناصرها نزوع شديد إلى الكشف عن أسرار الكائنات ورغبة متوقدة في هتك الستار عن خفايا الوجود و قد وجد الغزالي السبب جليا في الطريق المتبعة لتكون العقيدة، و اعتناقها فصبيان النصاري لا نشوء لهم إلا على التنصر، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام، و لكن التقليد في نظر الغزالي شر من ثلاث وجوه[1] :

- الدعوة إلى التقليد كفر.
- التنافس ملازم لناظر المقلد ، والداعي إلى التقليد.
- محتم على المقلد المكوث في الضلال إن كان فيه، ولا سبيل له إلى التخلص منه، والعثور على الحقيقة بنظر الغزالي المقلد لا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك، انكسرت زجاجة تقليده التي لا

[1]- تابع لمرجع سابق، ص47.

يجبر شعبها، ما لم تذبها النار، و تصنع من جديد، وكان شعار الغزالي :« أتفحص عن عقدة كل فرقة، و أكتشف اسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محقق و مبطل، و متسنن ومبتدع» و هؤلاء الذين يتسارعون إلى تفكير ما لم يرى رأيهم و لا يعتقد معتقدهم أولي بأن يوصف الواحد منهم بأنه «غر بليد قد قيده التقليد» و هكذا لم يعد الغزالي مؤمن بكل معنى الكلمة، فإن كل ما كان يسلم به حتى الآن غدا لديه عالقا في الهواء لا أساس له[1].

2- المرحلـة الثانيــة : الشك في المحسوسات :

و هي الأداة المعرفية، الأولى عند الإنسان، و يعد الإحساس عند علماء النفس، الظاهرة الأولية في الحياة العقلية[2]، و يعبر ذلك الغزالي بقوله :« لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات والضروريات ، فلا بد من احكامها أولا لا تيقن أن تفتي بالمحسوسات و أماني من الخلط في الضروريات، من جنس أماني الذي كان من قبل التقليديات ومن جنس أمان أكثر، الخلق في النظريات أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له؟»[3] فيقرر الغزالي، أن الحواس تخدعنا و تبعا لذلك فلا يمكن أن تشكل علما حقيقيا فيقول : « من أين الثقة بالمحسوسات، و أقواها حاسة البصر؟ وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك، و تحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة من تعرف أنه متحر، و أنه لم يتحرك دفعة (واحدة)، بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكواكب فتراه صغيرا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الارض في المقدار، وهذا و أمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل و يخونه تكذيبا لا سبيل غلى مدافعته[4].

---

[1]- تابع المرجع نفسه 48.

[2]- محي الدين عزوز: **اللامعقول، وفلسفة الغزالي**، الدار العربية للكتاب، تونس، د/ط، 1983، ص93.

[3]- أبو حامد الغزالي : **المنقذ من الضلال**، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص31.

[4]- تابع المرجع نفسه، ص31.

لقد رأى الغزالي أن الحواس تخدع الإنسان في كثير من الأحيان، فيأتي حاكم العقل ليكشف عن أخطاءها.

3- المرحلـة الثالثـة : الشك في العقليـات :

بعدما بين الغزالي أن المعارف الحسية قابلة لشك أراد أن يختبر قيمة المبادئ العقلية. فعند الوهلة الأولى تبدر أمر غير قابل لشك فلا أحد يشك في المبادئ الرياضية، ولكن الأمر لم يكن بتلك البساطة، فلقد تبين أن الشك في مجال المعارف الحسية يمتد إلى مجالات أخرى، وحتى مجال المعرفة العقلية لا يستطيع أن يحيد عنه [1]، ويوضح لنا الغزالي ذلك في حديث شيق يأخذ شكل حوار مع المحسوسات فيقول : فقالت المحسوسات :« بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي فلعلى وراء إدراك العقل حاكما آخر، إذ تجلى كذب العقل في حكمة كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك، لا يدل على استحالته[2].

إذا ما كان الغزالي يبحث عنه معتمدا منهج الشك في أقصى حدوده هو العلم اليقيني أي الذي ليس وراءه أدنى ريب، ويعرف لنا الغزالي العلم في مواضع متعددة من كتبه بأنه : « هو الذي ينكشف فيه المعلوم إنكشاف لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط و الرهم » [3] و يعرفه كذلك : « هو العلم القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم»[4].

---

[1]- محمود حمدي زقزون: **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، دار المعارف القاهرة، الطبعة الرابعة، 1997،ص88

[2]- أبو حامد الغزالي: **المنقذ من الضلال**، تابع مرجع سابق، ص33.

[3]- أبو حامد الغزالي : **المنقذ من الضلال**، تابع لمرجع سبق ذكره ،ص 30.

[4]- أبو حامد الغزالي : **معيار العلم في المنطق**، دار و مكتبة الهلال، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1993، ص43.

و يصف الإدراك بقوله :« الإدراك أخذ مثال حقيقية الشيء لا الحقيقية الخارجية، فإن الصورة الخارجية، لا تحل المدرك بل مثال منها [1]. ثم يقد لنا الغزالي مدارك اليقين و الاعتقاد التي يحصل بها اليقين حسب تفاوت مراتبها :

– **الأول : الأوليات :** العقليات المحضة التي ذات العقل بمجرد حصولها. من غير استعانة بحس التصدير بها، مثل علم الإنسان بوجود ذاته، و بأن الواحد لا يكون قديما حادثا و أن النقيض إذا صدق أحدهما كذب الآخر، و أن الإثنين أكثر من الواحد و نظائره، و بالجملة هذه القضايا تصادق مرتبة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالما به [2]، وهي ما يعرف الأفكار الفطرية التي تعتبر هي من مصادر المعرفة الأساسية عند العقليين إذا فالغزالي عقلي بهذا الاعتبار كونه يقبل هذه الأوليات ويرى أنها موجودة في العقل منذ وجوده.

– **الثاني : المشاهدات الباطنة :** و هي أمور لا تعرف بواسطة الحواس الخمس، و مثالها : علم الإنسان بجوع نفسه، وعطشه وخوفه، وفرحه، و جميع الأحوال الباطنة ، وهذه لا ترتبط معرفتها بالحواس، ولا هي عقلية، بل البهيمة تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل و كذا الصبي، و الأوليات لا تكون للبهائم و لا للصبيان[3].

– **الثالث : المحسوسات الظاهرة :** و هي الأمور التي تتصل بالحواس الخمس كمعرفة الألوان و الحجوم وغيرها، كعلم بأن الثلج أبيض، و القمر مستدير، و الشمس مستنيرة ، و هذه العلوم من الممكن التعرض للخلط فيها[4].

– **الرابع : التجريبات :** وقد يعبر عنها باطراد العادات، وذلك مثل الحكم بأن النار محرقة، و الخبز مشبع، و ألحجرها و إلى أسفل و النار صاعدة إلى فوق، و الخمر مسكر، وغير ذلك

---

[1]– أبو حامد الغزالي: **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، مطبعة الاستقامة، د/ط، د/س، ص45.

[2]– أبو حامد الغزالي: **محك النظر**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د/ط، د/س، ص232.

[3]– الإمام الغزالي : **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1413 هـ، ص36.

[4]– الإمام الغزالي: **المستصفى في علم الأصول**، تابع لمرجع سبق ذكرة، ص37.

و يبين الغزالي أن هذه المرتبة غير مرتبة المحسوسات، و تأتي بعدها، فإن مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوى 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 المزيل إذ يحتمل أن زواله بالاتفاق، فإذا تكرر مرات كثيرة، في أحوال مختلفة، انغرس في النفس يعين وعلم بأنه المؤثر كما حصل بأن الاصطلاء بالنار مزيل للبرد، و الخبز مزيل لألم الجوع[1].

– **الخامس : المعلومات بالتواتر** : كعلمنا بوجود مكة، ووجود الشافعي، وبعدد الصلاة الخمس، بل كعلمنا بأن مذهب الشافعي أن المسلم لا يقتل بالذمي وغيره، فإن هذه الأمور وراء المحسوس. إذ ليس للحس إلا أن يسمع صوتا المخبر بوجود مكة، فأما الحكم بصدقه فهو للعقل و آلته السمع، ولا مجرد السمع بل تكرير السماع و لا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد[2] العلم المستفيض فلا أحد مثلا، ينكر وجود بلد إسمه فرنسا رغم أنه لم يذهب إليه.

– **السادس : الوهميات** : وذلك مثل قضاء الوهم بأن، كل موجود ينبغي أن يكون مشارا إلى جهته، و أن موجودا لا متصلا بالعالم و لا منفصلا ، ولا خارجا، ولا داخل مجال، فإن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات لست خالية عنه مجال وهو عمل قوة في التجويف الآخر من الدماغ تسمى وهمية، شأنها ملازمة المحسوسات التي ألفها، فليس في طبعها إلى النبوة عنها، و إنكارها ومن هذا القبيل نفره الطبع عن قول القائل ليس وراء العالم لإخلاء و لإملاء[3]

– **السابع : المشهورات** : وهي آراء محمودة يوجب التصديق بها أما شهادة جماهير الأفاضل كقولك : (الكذب قبيح و إيلام البرئ قبيح، وكفران النعم قبيح، وشكر المنعم، وانقاذ الملكي حس، وهذه قد تكون صادقة و قد تكون كاذبة[4].

---

[1]–المصدر نفسه، ص37.

[2]– أبو حامد الغزالي : **محك النظر**، تابع المصدر نفسه، ص234.

[3]– تابع المصدر نفسه : ص234.

[4]– الإمام الغزالي، **المستصفى**، تابع لمرجع سابق، ص38.

و العلم عند الغزالي لا يكون إلا برهانيا لأن العلم البرهاني حقيقته ثابتة، ومطلقة ويقابله العلم الظني، اي العلم بكونه أكثريا غاليا.

أما العلوم البرهانية، واليقينية والثابتة، فهي العلوم التي جمعت المقدمات والشروط الضرورية للبرهان وموضوعها العلم بالله وصفاته، وبجميع الأمور الأزلية التي لا تتغير كقولنا : الكل أكبر من الجزء، بينما العلم بالأرضيات و السموات والكواكب و أبعادها، ومقاديرها وكيفية مسيرها. لا يكون برهانيا، وكذلك شأن العلوم اللغوية، والسياسية، لأنها تختلف حسب المكان والزمان، وكذلك الأوضاع الشرعية والأحوال الإنسانية[1].

المبحث الثانـي : موقف الأشـاعرة من قضيـة السببيـة .

المطلب الأول : موقف الأشاعرة من القائلين بالطبع و التوليد .

أولا : القائلين بالطبـع :

وجد الأشاعرة أنفسهم بصدد آراء تعطي تأثير الفرق الطبيعة في تحريك متغيرات العالم سواء من جانب الطبائعيين الدهريين وهم الذين ذهبوا إلى القول بأن لكل شيء طبيعة ثابتة له، عنها تصدر أفعاله وهذه الطبيعة لا يصدر عنها إلا حس و أحسن الأفعال : فالنار لا يكون من طبيعتها إلا التسخين و الثلج لا يكون من طبيعته إلا التبريد [2]، وردوا لامتزاج الطبائع الأربع كل ما في العالم هي تحويلات، أو من جانب الفلاسفة الذين رفضوا كون الله فاعلا لمتغيرات العالم بالمباشرة، فالله كما يرون فاعل في العالم بأسباب ووسائط، و إن انتهت سلسلة الأسباب هذه إلى واجب الوجود سبحانه[3].

---

[1]– نور الدين الشرافي: **منزلة العقل، النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي** ، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 2003،ص 76.

[2]– الخياط: **الإنتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد**، مكتبة الثقافة الدينية، ب/ط ، د/ب/1988 م، ص23.

[3]– الجويني: **الإرشاد تحقيق عبد العظيم الديب**، ب/د ، الطبعة الرابعة، د/ب، 1418 هـ، ص209.

وقدرة الأشاعرة قول الطبائعين إلى وجهتين :

أولـــها: أن أفعال الأشياء لو كانت صادرة عن طبائعها لوجب أن تزداد هذه الأمور، طالما كانت الأجسام محتملة لتلك الزيادة عند وجود أمثال ما أوجبها إبتداءا، فكان يجب أن يزيد الزرع و ينمو، و إن بلغ حد النهاية، في مستقر العادة إذا أديم سقيه و أكثر تسميده، و إظهاره للشمس، ولكن من المعلوم أن السقي و التسميد يعود بتلفه إذا إزداد في الحد كما أنه لا يوجب الزيادة إلا في أوان معلوم وهذا يسقط دعوى أن الأفعال ناشئة في الطبع[1]، غير أن هذا الرد ضعيف، ولعل الرد الثاني أقوى من الأشاعرة.

وثانيهـا : خطؤهم في القول أنهم يعلمون حسا و اضطرارا أن الاحراق و الإسكار حادثين واقعان عن حرارة النار شدة الشراب. ذلك أن الذي نشاهده و نحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار، وكونه سكران و محترقا و متغيرا عما كان عليه فقط، فأما القول بأن هذه الحالة الحادثة، سوف تتكرر، وأن فاعل هذه الأفعال هو العناصر المادية فتحكم لأن الفاعل غير مشاهد و مدرك مع البحث و التدقيق[2] .

وقد استعرض البقلاني* جملة الأقوال في الفاعل لهذه الأفعال فقال : « فمن قائل : أنه قديم مخترع قادر، وهو الحق الذي نذهب إليه، ومن قائل يقول : أنه من فعل الإنسان الذي جاور النار و تناول الشراب ومتولد في فعله الذي هو سبب الإحراق و الإسكار ومن قائل يقول إن فعل الطبع في الجسم و لا 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

---

[1]–البقلاني: **تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل،** تحقيق، عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة الأولى، بيروت، 1987، ص61.

[2]–البقلاني: **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تابع لمرجع سابق، ص 62، أنظر : محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية و الكلامية، ص62.

* هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن **جعفر البقلاني** كان بارعا في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج و الجهمية والكرامية، ..... لطريقة ابي الحس الأشعري وغليه انتهت رسالة المالكية في وقته، مات في ذي القعدة سنة 403 هـ، أنظر الذهبي : سير اعلام النبلاء، 193.

الاختلاف»[1].ولقد كان الدافع الذي دفع الأشاعرة إلى القول بنفي الطبيعة للموجودات هو اعتقادهم بأن مثل هذا القول يعطي فاعلية لغير الله تعالى فالله سبحانه و تعالى عندهم هو الفاعل الوحيد ولا خالق سواه ولا تأثير لغير قدرته.

ثانيـا : القائليـن بالتوليـد :

تماشيا من الأشاعرة مع موقفهم الأساسي من طلاقة لقدرة الالهية، ودفاعهم عن قيومية الله برد كل شيء يحدث في الكون إليه سبحانه مباشرة و قفوا موقف النقد من المعتزلة في قولهم بالتوليد، و إذا كان الفعل المباشر الذي يصدر عن الإنسان يرد إلى القدرة الالهية فمن باب أولى الفعل المتولد عن فعله.

وقد قرر الأشاعرة أننا نشاهد ما يصاحب الأشياء الطبيعية من أفعال فنضن بحكم العادة أن بعضها متولد عن بعض وليس علينا بناء على هذه المشاهدة المتكررة أن ندعي كمون الفعل المتولد في الفعل المولد، لأن ذلك غير مشاهد. وليس وراء هذا الظن إلا الإلف فإن اريد بالتولد هذا فلا مشاحنة في الاصطلاح لكن يجب الجزم أن وجود أحدهما لا يلزم عن وجود الآخر بل من الجائز إلا يوجد فعلاقة التلازم بينهما إما أن تكون عادية كملازمة التسخين للنار و التبريد للماء و إما من قبيل الشرط كملازمة العلم للإرادة والحياة للعلم وليس أحدهما مستفادا من الآخرين بل كلاهما مخلوقان لله تعالى ومعلولان لعلة واحدة. و إن قد تلازمهما في الوجود[2] – ما وصفه المعتزلة بكونه متولدا، لا يخلو ما إن يكون مقدورا أو غير مقدور، فإن كان ذلك باطلا من وجهتين :

أحدهمـا : أن السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع، فإذا كان المسبب واجبا عند وجود السبب أو بعده، فينبغي أن يستقل بوجوبه ولا يستغني عن تأثير القدرة فيه.

---

[1]–البقلاني: **تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل**، ص62.

[2]–الأمدي: **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، المجلس الأعلى لشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامين ، القاهرة، 1391 هـ– 1971 م، ص 85–86

ثانيـهمـا : أن السبب لو كان مقدورا، لتصورنا وقوعه دون توسط السبب و الدليل على ذلك أنه حين يقع بقدرة الله تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب.

وهكذا يحاول الأشاعرة في هذه النقطة نقد فكرة المتولد عن طريق محض كونه مقدورا أو كونه غير مقدور، حتى ينتهي بهم هذا المحض إلى أنه لا مفر من ارجاع الأمر كله غلى الله دليل هذا ما يذهب غليه البقلاني حين يرى أن الالم الموجود عنه دفعة، وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخرة، لا تعد كسبا لضارب الدافع جهة التولد، بل هي مخترعة لله، وغير كسب لأحد من الخلق اي أن الله تعالى ينفرد بخلقها[1].

المطلب الثانـي : الأشاعـرة و فكرة الجوهر الفرد :

أما الجانب البنائي في فكر الأشاعرة تجاه قضية السببية فيظهر من خلال تبنيهم فكرة الجوهر الفرد، فقد أخفت هذه الفكرة على ارائهم نوعا من المشروعية والمعقولية، فهي على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوي – تلعب دورا شديد الأهمية في أساس النسق الاشعري، بالرغم من أن فكرة الجوهر الفرد أو الذرة قد ارتبطت في اصولها اليونانية بالاتجاه المادي عند الذريين الأوائل لقولهم، بأن الذرة تحمل بذاتها صفات تختص بها. ومن ثم فإن قوانين المادة تبع من طبيعتها الذاتية[2].

أما عن كيفية توظيف الاشاعرة لهذه الفكرة في الدلالة على نظريتهم في السببية فيتضح من خلال تصور الانفصال الزماني والمكاني بين الأعراض و الجواهر، وقد راى الاشاعرة أن المحدثات كلها تنقسم ثلاث أقسام فهمي إما جسم مؤلف من مجموعة من الأعراض والجواهر، وإما جوهر منفرد، وإما عرض موجود بالأجسام والجواهر، فالجسم هو المؤلف و الجوهر هو

[1]–محمد عاطف العراقي: **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، دار المعارف، طبعة الثالثة، مصر، 2000، ص68.

[2]– عبد الرحمن بدوي : **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ، بيروت، ، 1929 م، ص184.

الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا، لأنه متى كان كذلك كان جوهرا، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهر[1].

فإذا كانت الجواهر التي تتألف منها الأجسام متجانسة متماثلة من جميع الوجوه ، فلا يمكن أن يكون بعضها مؤثر في بعض، لأن التأثير لا يكون إلا بين مختلفات، وهي لا تختلف إلا بالصفات الطارئة عليها التي هي الأعراض وتلك الأعراض لا تبقى زمنين أي منفصلة زمنيا، كما أن الجواهر لا ترتبط مع بعضها البعض لتشكل الأجسام إلا بموجب أمر إلهي لا طبيعي أي : أنها منفصلة الأجزاء مكانيا، فلم يبق في تصور العالم الطبيعي، وفقا لمبدأ الانفصال غلا تصور المعلول مستقلا عن العلة، بإنكار ضرورة يكون بعضها مسببا للبعض الآخر، إذ أنها تفتقر إلى المقوم الداخلي ليجعل بعضها فاعلا من لقاء ذاته[2].

إن المقصود بالتولد العلية، السببية، اي من هو الفاعل لما يقع من افعال؟

و طبيعي أن ينسب المعتزلة الفاعلية للإنسان فيما يباشر، بينما الاشاعرة يردون كل ذلك إلى الله سبحانه عز وجل، فهذه الأجزاء يخلقها الله دائما، سواء كانت فعلا إنسانيا أو فعلا طبيعيا، 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[3].

معنى هذا أن نفي القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذي يبدو لنا في الكون لإستطاع ذلك و بدل العادة، وخلق عرضا بدلا من عرض آخر، وهذا يؤدي بدوره غلى حدوث معجزة، إذ المعجزة ما هي غلا خرق العادة، وبدليل تسليمهم بالعلية و المعلولية فما سوى ذاته تعالى فضلا عن أن يكون بطريق الإيجاب و اللزوم

---

[1]–عبد الرحمان بدوي: **مذاهب الاسلامين** ، تابع لمرجع سابق، ص184

[2]– محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي** :دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1986 م، ص193

[3]– علي سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، تابع لمرجع سبق ذكره، ص157.

العقلي لا للموجود ولا للحال فعدم العلية للموجود فالاستناد الموجودات كلها عندهم غليه تعالى إبتداء[1].

و أيضا بدليل إنكارهم أن تكون هناك علة خالقة أو فاعلة، على سبيل الاستقلال التام سوى لله تعالى بمعنى أن كل شيء ممكن بالنسبة له و الله هو علته الوحيدة، اي أن الله هو خالق الطبيعة وواضع نظامها، ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها، ويوجد الاسباب من غير مسبباتها العادية[2].

وهذه أدلة تنهض على نفيهم القاعدة السببية، بمعنى عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية المحددة المعنية بين الاسباب و مسبباتها.

المطلب الثالث : تصور الاشاعرة للأفعال الإلهية :

مما يبنى عليه موقف الأشاعرة من قضية السببية مبني على تصورهم للأفعال الإلهية فهم يرون أن أفعاله سبحانه وتعالى غير معللة، إذ أن القول بالتعليل يستلزم تقييد افعالهن وذلك يحد من شمول إرادته ومطلق قدرته[3] ودفع الاشاعرة إلى هذا القول ثلاث أمور.

- **الأول :** أن ذلك يستلزم التسلسل فإنه إذا فعل لعلة فإن تلك العلة تكون حادثة فتفتقر غلى علة إذ من الواجب أن يكون لكل حادث علة وذلك يستلزم التسلسل و إن أمكن الإحداث بغير علة لم يحتاج غلى علة ولم يكن ذلك عبثا، وأن لم يكن وجود الإحداث غلا لعلة ولا نزاع في كون ذلك من مقدورات الله سبحانه و تعالى.
- **الثانـي :** من فعل لعلة كان مستكملا بها لأنه لو لم يكن حصول العلة أولى من عدمها لم تكن علة و المستكمل بغيره ناقص بنفسه وذلك ممتنع على الله[4]

---

[1]– محمد عاطف العراقي: **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، تابع لمرجع سبق ذكره، ص80.

[2]– تابع المرجع نفسه، ص80.

[3]– الشهرستاني: **الملل و النحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة،ب/ط ، بيروت، 1404 هـ، ص28.

[4]– محمود محمد عيد نفيسة : **مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث** ، دراسة تأصيلية مقارنة، دار النوادر، الطبعة الأولى ، القاهرة، مصر، 1431 هـ، 2010 من ص132

- **الثالث** : أن غرض الفعل أمر خارج عنه، يجعل تبعا للفعل، ويتوسطه اي : يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصوره في افعاله سبحانه إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء[1].

إذن فأفعال الله سبحانه وتعالى لا تقع مسببة لغاية أو غرض وفاعليته سارية وفق عمله وارادته وقد تنبه الأشاعرة لما يمكن أن يثار عليهم من اعتراضات، كرميهم، ينفي الحكمة عن الله سبحانه و تعالى و نسبة العبث له، ومخالفة صريح النصوص التي تفيد أنه سبحانه يفعل لغرض كقوله تعالى :« وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ » **سورة البقرة آية – 143 –** وقوله تعالى :« مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ » **سورة المائدة آية – 32 –** وقوله تعالى أيضا :« كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» **سورة الحشر آية –7–** و أمثال ذالك.

فحاولوا الرد على ذلك بأجوبة منها : أن نفي الغرض يكون عبثا في حال فوت منفعة بسبب عدم العمل، بموجب ما يقتضيه تحصيل ذلك الغرض وهذا منتف عن الله سبحانه و تعالى كما جاوبوا عن ذلك ايضا بأن العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع، و افعاله تعالى محكمة متقنة. مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى، ولكنها ليست أسبابا باعثة على إقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فقد تعالى الله أن يكون له أغراض وعلل غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات و منافع لأثارهن مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من ظواهر النصوص الدالة على تعليل أفعاله تعالى محمولة على ما تشتمله من منافع دون أن تكون غرضا وعلة غائبة لله سبحانه و تعالى[2] ،إذن فالمنافع معلولة لأفعاله سبحانه وتعالى لا علة لها.

---

[1]–محمود محمد عيد نفيسة: **مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث**، تابع لمرجع سبق ذكرهن ص133.

[2]–البقلاني : **التمهيد**، تابع لمرجع سبق ذكره، ص52.

المبحث الثالث: فكرة السببية عند أبو حامد الغزالي

المطلب الاول: أصل فكرة السببية عند الغزالي

ترتبط فكرة السببية عند الغزالي بمذهب الاشاعرة في الجوهر، فقد حاولوا اثبات قدرة الله التي لا حد لها وهذا يرتبط تماما بنظريتهم في أن الجواهر ممكنة وجائزة لضرورته[1]

وقف مفكروا الإسلام الاشاعرة، من العلية الأرسطية موقف الإنكار لها والهجوم العنيف عليها، ومن الخطأ القول أن الاشاعرة أنكروا العلية، انكارا كاملا. انما أنكروا فقط تصور أرسطوا لها، ووضعوا نظرية في العلية تتوافق مع عناصر المذهب توافقا تاما، وبلغت أوج نضجها لدى مفكر الاشاعرة الكبير أبي حامد الغزالي [2] ، الذي لم يكن أول من أنكر مبدأ السببية فلقد سبقه المتكلمين الاشاعرة وكان أبو المعالي* الجويني هو الذي استطاع أن يفصل بين مبدأ الهوية، وعدم التناقض ومبدأ السبب الكافي وضمن هذا أمكنه تأسيس مبدأ الاحتمال ليكمل تلميذه الغزالي الأسس التي تقوم عليه العلوم الطبيعية ، " فجائز أن تصير الأرض فلكا والفلك أرضا، وأن تختلف كل هيئات العالم وأحجامه وعلاقاته فكلها أمور ممكنة ويجوز أن تكون بوجه آخر، فلا ضرورة هناك تحكم أي علاقة بين متغيرات العالم" .[3]

ومعنى ذلك أن رفضهم لضرورة العلاقة بين السبب والمسبب كان نتيجة اعتقادهم الراسخ بشمول التأثير والفاعلية الالهية، في الكون ومما دعم به الاشاعرة قولهم بالقول، بنفي فاعلية الاجسام الطبيعية، حيث رأوا أن أي جسم طبيعي لا يستطيع أن يفعل شيئا في غيره، لأن

---

[1]– وجيه أحمد عبد الله **:الوجود والعدم بين المعتزلة والاشاعرة** ، دار الوفاء، ، د/ط ، الإسكندرية، مصر ، د ت، ص 54

[2]– علي سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكري الاسلام**، مرجع سابق، ص 155

* هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد **أبو المعالي الجوني** ركن الدين الملقب **بإمام الحرمين** من أعلام المذهب الاشعري ولد في جوين – من نواحي نيسابور سنة419 هـ / 1028 وتوفي في نيسابور سنة 1085/478 م من تلاميذه أبو حامد الغزالي والكيا الهراسي ، أنظر: الزركلي: **الأعلام** ،ص 160

[3]– نوران الجزيري : **قراءة في علم الكلام، الغائية عند الاشاعرة**، دار الكتب العلمية، د/ط ، بيروت، لبنان، 1992 ص 95

الفاعل عندهم لابد أن يكون حيا مختارا والاجسام الطبيعية ليست بهذه الصدفة [1]، وتعد نفي القاعدة السببية مبدأ من مبادئ الاشاعرة بدليل ذهابهم الى أن الله إذا أرادوا تغيير النظام في الكون لاستطاع ذلك وبدل العادة وخلق عرض بدلا من عرض آخر وهذا يؤدي الى حدوث معجزة [2] فمعنى هذا أن الله هو خالق الكون والطبيعة وأصبح لنظامها يستطيع أن يغير مجراها، ويوجد الاسباب من غير مسبباتها الطبيعية .

المطلب الثاني: موقف الغزالي من السببية

يتابع الغزالي من سبقوه من مذهبه في انكار الضرورة بين الاسباب والمسببات ويجعل الله هو المسبب الواحد المختار لكل ما يحدث في العالم [3].

يرى الغزالي بأن من أهم المسائل التي لا يتفق فيها مع الفلاسفة قولهم بأن" الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب[4].

ويتنبه الغزالي الى خطورة هذا المفهوم لسببية إذا ما طبق في نطاق ديني، لهذا نجده يتوجه نحو التراث الاشعري ليستمد منه مادة يصوغها صياغة كاملة في انكار الضرورة في العلاقة بين السبب والمسبب ويدلل الغزالي على ذلك بأدلة منطقية وتجريبية .

أ -الدليل المنطقي:

يقول الغزالي في كتابه التهافت: " الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمن

[1]– إبراهيم محمد تركي :**علم الكلام بين الدين والفلسفة**، دار الكتب القانونية، مصر، د/ط ، 2009، ص 222

[2]–وجيه أحمد عبد الله : **الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة**، تابع لمرجع سابق، ص 54

[3]– يوحنا قمير: **فلاسفة العرب**: ابن رشد والغزالي التهافتات ، دار المشرق،، د/ط ، بيروت، لبنان ، د/ت، ص 32

[4]– الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، دار المشرق، الطبعة الثالثة بيروت، لبنان، ، 1986، ص 164

لاثبات الاخر ولا نفيه متضمن لنفي الاخر، فليس من الضرورة وجود أحدهما وجود الاخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الاخر مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق ولا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في ....خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جز الرقبة وادامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات وأنكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالته"[1].

ويصف الغزالي تكرار الظواهر وتساوق العلاقات واقترانها بالعادة، ويشير الى أن حدوث الاحتراق عند ملاقاة الجسم النار والموت عند جز الرقبة لا يعد دليلا على (من الفاعل) فإن الوجود عند الشيء لا يعني الوجود به، وكل هذه العلاقات المطردة هي بالنهاية من فعل الله تعالى وهو يفعل بارادة مختارة والقدرة الالهية قد تفرق بين تلك المقترنات فيجوز بقدرته خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جز الرقبة كذلك يرى الغزالي أنه لا يوجد شيء اسمه السببية بالطريقة التي يراها الفلاسفة، أي أنه توجد علاقة جوهرية، علية حقيقية بين السبب والمسبب أو بين العلة والمعلول، بين السبب كالظاهرة فنحن حسب تعبير الغزالي نرى الشمس تشرق النهار يعم الكون العطشان يرتوي بشرب الماء والجائع يشبع عند أكل الطعام وهذا كله وهم فليس هناك ضرورة عقلية نهتدي على غرارها الى وجود علاقة بين الماء والعطشان حين يرتوي فعلة الارواء لا تمسها ا لأيدي ولا تراها الاعين غاية ما في ذلك أن الاقتران المتكرر اكسبنا معرفة ذلك وليس الضرورة العقلية.

[1]– أبو حامد الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، تابع للمصدر السابق، ص 195

ويضرب الغزالي لنا مثالا يثبت فكرته وهو جواز ملاقاة القطن لنار مع عدم الاحتراق، يقول الغزالي : " الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه[1].

ب-الدليل التجريبي:

ويؤكد الغزالي في موضع آخر أن النار هي فاعلة الاحتراق على الاطلاق، وأنها لا تفعل شيئا وفاعل الاحتراق ليس هي النار بل الله: " وانما الله تعالى يخلق الاحراق عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلا بحكم اجراء الله تعالى للعادة[2].

ويرد الغزالي على الفلاسفة بأنه لا دليل لهم ولا برهان على أن احدى الحادثتين هي سبب الاخرى والاخرى هي مسبب لها سوى مجرد المشاهدة، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به يقول الغزالي " وهذا يكون بالحصول عنده لا بالحصول به، فما الدليل على أنه الفاعل وليس له دليل " مشاهدة حصول الاحتراق عنده ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به " وينكر الغزالي أن يكون الاحراق من فعل النار ذاتها. لأنها جماد والجماد لا فعل له، فكيف يفعل من لا يستطيع الفعل؟

يقول الغزالي في ذلك : " أن فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن، والتفرق في أجزائه وجعله حراقا أو رمادا هو الله، أما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة فأما النار، وهي جماد فلا فعل لها"[3].

يقول البقلاني في التمهيد : " بشكل عام إن مفهوم الفعل لدى المتكلمين عموما لا ينحسب على الاشياء الطبيعية التي لا تمتلك ارادة ، فالفعل لابد أن يكون صادرا من فاعل مريد قادر مختار

[1]- الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، تابع لمرجع سبق ذكره، ص 166

[2]- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **معيار العلم في المنطق**، مصر، المطبعة الغربية، د/ط ، ب /ب ، 1927، ص 213

[3]- الغزالي: **تهافت الفلاسفة**: تابع لمرجع سبق ذكره، ص 67

حي عالم، ولابد أن يكون الفاعل حيا، لأن ما سوى الحي فهو جماد وميت والميت لا يصدر عنه فعل"[1]. والعلم مؤسس في الله والله خلق فينا العلم بأن القوانين الطبيعية مستمرة وقائمة، أما كون القوانين الطبيعية والعلاقة السببية غير ضرورية فذلك اعتبار غير قائم بالنسبة لنا ولكنه قائم فقط بالنسبة لله الذي لا يمكن أن يكون هناك بالنسبة له شيء ضروري على الاطلاق، وذلك لأنه هو نفسه الذي خلق هذه القوانين ويستطيع أن يغيرها إذا أراد [2] ، وارادته لا يمكن بأية صورة من الصور أن تتحدد بواسطة قوانين فارادته حرة حرية مطلقة وليس هناك ما هو غير مقدور عليه إلا ما هو مستحيل منطقيا، يقول الغزالي في ذلك: " المحال غير مقدور عليه، والمحال اثبات الشيء مع نفيه أو اثبات الاخص مع نفي الاعم أو اثبات الاثنين مع نفي الواحد، وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال، وما ليس بمحال فهو مقدور[3]"

ولكن إذا كان كل تأثير يجب ارجاعه الى ارادة الله القادرة فكيف يمكن حينئذ معرفة الفرق بين الحركة الارادية والحركة الغير ارادية ؟

وهذا الاعتراض لم يغب أيضا على ذهن الغزالي الذي أجاب عنه بقوله:

" أدركنا ذلك من أنفسنا لانا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة فعلافنا أن الواقع من القسمين الممكنين أحدهما في حالة والاخر في حالة، وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة وايجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما إذا نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجتري العادات يعرف بها وجود أحد قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني" [4].

---

[1]– البقلاني: **تمهيد الاوائل وتلخيص الدلائل**، تابع لمرجع سبق ذكره

[2]– **التهافت**، ص 199، وما بعدها .

[3]– **تهافت الفلاسفة**، ص 203

[4]– محمود حمدي زقروق: **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، دار المعارف، ب /ط، النيل، القاهرة، صفحة ،1119

فالغزالي يبين هنا أننا نكون على وعي بإرادتنا عن طريق رؤية باطنية، وهذا العلم الذي نجده في باطننا وكذلك ادراك ارادة الاشخاص الاخرين وكل علم أخر أيضا يخلقه الله في أنفسنا أي أنه علم يقوم على حدس على العيان العقلي المباشر ولا يمكن استنباطه عن طريق أية أقيسة[1]

ولكن النتائج التي تنتج عن انكار العلية كافية لهدم حقائق العلوم كلها فإن العلوم كلها تستند الى هذا القانون وهذا يتدرج بنا الى لون آخر من المناقشة، وهذا ما حاول الفلاسفة الزام الغزالي به من محالات شنيعة نتيجة ارجاعه كل فعل الى ذات الارادة المطلقة[2].

حيث تنبه الغزالي الى هذا في قوله: " فإن قيل: فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة، فإنه إذا أنكرت لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف الى ارادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضا منهج مخصوص متعين بل امكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة، وحبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة ، لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له، ومن وضع كتابا في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا. أو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا."[3]

ولكن الغزالي يجيب بقوله: " ان ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك في هذه الصور، التي أوردتموها فإن الله خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع أن هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد مرة أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه[4].

---

[1]– محمود حمدي زقزوق: **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت** تابع المرجع نفسه ص 146

[2]– علي زكي: **فكرة العلية في فلسفة الغزالي**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د/ط، د/س، ص 333

[3]– أبو حامد محمد الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 198

[4]– المصدر نفسه ، ص199

بل وذهب الفلاسفة إلى أبعد من هذا في استنتاجهم المبني على هذا ا لأساس، حين أنكروا بناء علية " وقوع سيدنا ابراهيم في النار مع عدم الاحتراق، وبقاء النار نارا" لقد زعموا أن ذلك لا يمكن بحال أي يتم " إلا بسلب الحرارة من النار. وهذا اخراج عن النار كونها نارا" ويكون ذلك ممكنا معقولا " بقلب ذات ابراهيم وبدنه حجرا أو شيئا لا تؤثر فيه النار وهذا وذاك كما يخلصون اليه ليس ممكنا" [1].

لقوله تعالى : " يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم" سورة الانبياء آية – 69– فقد أخذ الله الحرارة من النار وعوضها بالبرد والسلام على النبي الكريم .

إن أهم ما نلاحظه في هذا البحث الذي تناوله الغزالي من أطرافه العلمية كلها ونعتقد أنه قد سبق في ذلك العلماء التجريبيون الذين جاؤوا فيما بعد أنه لم يكن مهتم بالرابطة الضرورية أهي موجودة أم لا في الوجود لذلك لا يتكلم عن انعدام النظام في غياب الضرورة، بل يريد الغزالي أن يعلمنا أن المعرفة التجريبية لها مدى وجودي فنبه الغزالي الى ما سماه باليقين التدريبي موضحا الفرق الدقيق الذي لا يتبينه كثير من الباحثين بينه وبين اليقين العلمي.

1–**اليقين العلمي:** هو ذاك الذي يأتي ثمرة لبراهين علمية قاطعة مجردة بعيدا عن سلطان النفس وتأثيراتها وهو يحتاج كما يقرر الغزالي في أكثر من موضع في كتابه " الاحياء" الى معاناة دائبة تهدف الى تحرير العقل من أهواء النفس وأوهامها كما يحتاج الى تعبيد الطريق اليه وتصفيته من تعاريج الزيغ الفكري وتضاريس الظنون والعصبيات[2].

2–**اليقين التدريبي:** فهو ما توافرت له البراهين التي تكسب النفس الطمأنينة إليه وثقة بإمكان الاعتماد عليه دون أن تصحبها براهين علمية قاطعة ومن أبرز الامثلة فيما يراه الغزالي تلك الاقترانات المستمرة بين أمرين سابق ولاحق، بحيث يتخيلها الناظر لطول الاقتران أسباب

[1]– علي زكي: **فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبي حامد**، تابع المرجع سبق ذكره، ص 334–335

[2]– أبو يعرب المرزوقي، تابع لمرجع سبق ذكره، ص 106

ومسببات، ذلك لان طول الاقتران بين أمرين دون وجود انفاك بينهما يورث النفس طمأنينة بأن الاقتران سيستمر وأن شذوذا لن يقع في العلاقة القائمة بينهما وذلك كيقين النفس بأن النار ستظل تحرق اعتمادا على التجارب الكثيرة الماضية، التي لم يظهر فيها أي تخلف وشذوذ[1] ويقرر الغزالي أن هذا اليقين وان لم يكن علميا ففيه من القوة ما يكفي للاعتماد عليه في اقامة أنظمة الحياة والتعامل معها طبقا لنواميس القائمة وذلك كي لا يقع الانسان في تيه واضطراب وسط الاحتمالات العقلية التي قد تجعله لا يثق بشيء .

وفي ختام حديثنا عن السببية يجب أن نؤكد مرة أخرى أن الغزالي كان بعيدا كل البعد عن انكار السببية إنه كان – على العكس من ذلك – يسعى للحصول على تأسيس متين للعلاقة السببية لكي يعطي للعلم القائم عليها اليقين الفلسفي وهكذا تستطيع أن تقوم العلوم وتظل قائمة ويستطيع المرء أن يجد فيها اليقين وذلك لأنها مؤسسة في الله مسبب الأسباب.

المطلب الثالث : نقد مفهوم السببية عند الأشاعرة و أبو حامد الغزالي:

لقد كانت فكرة السببية التي اعتنقها الأشاعرة وبنوا عليها مذهبهم موضع انتقاد من قبل العديد من العلماء، وسوف نكتفي بعرض انتقاد ابن رشد (ت 595 هـ) في هذا المطلب في مسالة السببية عند الأشاعرة، وهنا نجد أن ابن رشد اتجه اتجاها ذو صبغة فلسفية أرسطوطالسية وسنكتفي هنا بعرض انتقادات ابن رشد والتي تتلخص باربع انتقادات :

1- أن نفي الضرورة السببية يؤدي إلى نفي خصائص الأشياء ومعلوم أنها متمايزة وذلك من قبيل اختلاف افعالها يقول ابن رشد :« من المعروف بنفسه أن للاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي اختلفت من قبلها ذوات الاشياء و أسماؤها وحدودها ... فإن كان له فعل يخصه فهمنا أفعال صادرة عن طبائع خاصة[2].

[1]- المرجع نفسه، ص 106

[2]- ابن رشد **: تهافت التهافت**، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1967 م، ص782.

ولكن لماذا نفترض طبيعة خاصة لكل فرد تصدر عنه أفعال و لا نقول : إن هناك مقترنات تظهر عندها نتائج معينة، إن الإدعاء الأول ليس عليه دليل بينما الثاني هو المشاهد.

2- أن نفي الحتمية السببية يجعل الاستدلال على الله متعذرا فإن « إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سفسطائي والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سقسطائية عرضت له في ذلك، ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل[1].

3- ذكر ابن رشد أنه إذا كان جريان الحوادث على ما هي عليه من نوع الممكن فمعنى ذلك انتقاء الحكمة والقول بالاتفاق وجحود الصانع الحكيم، لأن المسببات إن أمكن أن توجد عن غير أسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الاسباب؟ وقدر أي أن وجود الاسباب عن المسببات لا يخلو من أحد أمور ثلاثة: فهي إما أن تكون عن اضطرار ككون ا لإنسان متغذيا، وإما أن تكون من جهة الافضل ككون الانسان له عينان وإما أن تكون لا من جهة الافضل ولا من جهة الاضطرار فيكون وجود المسببات عن الاسباب اتفاقا بغير قصد، لأنه واجب أن يكون في الكون نظام وترتيب لا يمكن أن يوجد أتقن منه [2] وهنا نقول: إن الحكمة تابعة لفعل الخالق وليس فعله سبحانه وتعالى تبعا لها ثم إن وجود المسببات على ما هي عليه مرده الى الفعل الالهي المطلق بعيدا عن أي الزامات وسير العالم على ما هو عليه ليس حتميا، ولسوف يوم

[1]- ابن رشد: **تهافت التهافت**، تابع المرجع نفسه، ص782.

[2]- ابن رشد: **مناهج الأدلة** ، تحقيق وتقديم: محمود قاسم ، ب/د ، الطبعة الثانية، ب/ب ، 1964 م ، ص 199-201

يتحلل فيه النظام الكوني رويدا رويدا فهل يقال حينها: إن الحكمة انتفت ؟ [1] قال الله تعالى: " يوم تبدل الارض غير الارض والسموات" ابراهيم آية -48-

4-لفظ العادة الذي اختاره الاشاعرة: لفظ مبهم ليس له حقيقة يقول ابن رشد: " فما أدرى ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن تكون عادة لله فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل فيه على الاكثر والله يقول: " فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا" سورة فاطر آية-43-

وإن أرادوا أنها عادة الموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي نفس وان كانت في غير ذي نفس كانت في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني، أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء أما ضروريا وإما أكثريا وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فإن العادة ليست أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وليست الفلاسفة تنكر هذه العادة[2]

هنا نقول: إن لفظ العادة ليس لفظا مموها، غاية ما في الامر أن ا لأشاعرة لم يقصدوا من اللفظ ما فهمه ابن رشد، فلماذا نقول: إنها لفظ يدل على تكرار الفعل منه سبحانه على الاكثر باختيار وقد ثبت خروجه عن مجاري العادات فكانت المعجزات ؟ أما استدلاله بالآية الكريمة فغير مسلم به فمن الممكن القول أن المراد من الآية ما ذكرنا، فتكون سنة إلهية سارية بضمان الهي وهكذا تبين لنا أن ا لأشاعرة أبرز مفهوما جديدا وأصيلا في الفكر ا لإسلامي، متفوقا مع البنية الفكرية لهم، بعيدا عن أي مؤثرات خارجية يونانية أو غيرها .

[1]- ابن رشد: **مناهج الأدلة**، تابع المرجع نفسه، ص 201

[2]- ابن رشد: **تهافت التهافت**، ص 786-787

خلاصة الفصل

نستنتج مما سبق أن الأشاعرة صرحوا في موقفهم هذا ، بأن الأسباب لا تؤثر بذاتها في مسبباتها ، و حاولوا كذلك تفنيد فكرة الإرتباط الضروري بين العلل و معلولاتها ، مع إعطاء تبرير حول ذلك من خلال أن : كل ما يراه الإنسان من ترابط بين الظواهر الطبيعية ، إلى مجرد الإقتران و العاد . وهذا لا يقبله الطوسي ابو حامد الغزالي، منكرا الضرورة السببية وإرجاعها بإصرار إلى مايسمى – العادة – مع إبطال ونفي الضرورة و القدرة في الأشياء و قبول وجودها ذهنيا ، لأن رأيه : ((أنها مسخرة لله ومستعملة من جهة فاطرها ...لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته ، وان جميع الأسباب و المسببات لا تكون إلا من الله وحده .)) بتأثير جريان العادة و التكرار .

الفصل الثالث

الفصل الثالث: اثر فكرة السببية عند بعض الفلاسفة بعد الغزالي

تمهيد

المبحث الأول : أثر السببية على بعض مفكري الإسلام

1 - ابن باجه

2 - ابن رشد

المبحث الثاني : أثر السببية على فلاسفة الغرب

1 - ديكارت

2 - دافيد هيوم

خاتمة

الفصل الثالث: أثر فكرة السببية على بعض الفلاسفة بعد الغزالي .

تـــــمهيد:

إن من أبرز المعضلات التي واجهتها الفلسفة قديما، والى العصر الحالي، والذي يتعين علينا أن نوجه المنظار حولها لدراسة هي مشكلة السببية، والتي بمفهومها البسيط علاقة السبب بالنتيجة، فالأول يسمى بالعلة أما الثاني المعلول وفي عرضنا لهذا الفصل سنتناول بالمختصر، بعض آراء ومواقف لفلاسفة متكلمون وعلماء غرب أبدوا رأيهم حولها جاءوا بعد الغزالي، حتى وان كانت آراءهم تنافي ما جاء به الغزالي، باعتبار قضية السببية من القضايا الفلسفية الكبرى التي عنى بها الفلاسفة ولأنه من البديهي أن يرتكز عليها العقل في فهم الطبيعة وتنظيمها، ومنه أخذنا في **المبحث الأول** عرض لموقف كل من **ابن باجة** و**ابن رشد** ، ثم في المبحث الثاني موقف فلاسفة الغرب ومن أبرزهم **ديكارت** و **دافيد هيوم** ، مع اعطائهم تعاريف بسيطة حولها، وبذلك نقول: ما هو موقف الفلاسفة المتكلمين وعلماء الغرب من السببية، باعتبارها شطر مهم في العقيدة الإسلامية، خاصة وباعتبارها قضية شغلت البحوث العلمية الى حد اليوم؟!

المبحث الأول : أثر السببية على بعض مفكري الإسلام.

المطلب الأول: السببية عند ابن باجة.

1 -ابن باجة*:

إن أقل ما يمكن أن نقوله عنه أن فلسفته العقلية النزعة، هي رد فعل عنيف ضد فلسفة الغزالي، وتتمثل الخطوط العامة لفلسفته في توقيع السبيل الذي يمكن أن يسلكه المتوحد المنتفع بحسنات الحياة البعيد في مفاسدها.... بيد أن هذا المتوحد كما عين معالمه في مؤلفه" تدبير المتوحد" ليس زاهدا ولا متصوفا وانما هو فيلسوف يحي حياة عقلية محضة فيأخذ نفسه بالبحث والنظر ليتدبر نفسه ويعرف شؤونه، الى استنتاج مدبر جميع ذلك وهو الله[1]

2 -من العلية الطبيعية الى علية المتوحد :

حيث يرى ابن باجة، وهو يتفحص سلسلة هذه الموجودات أن هذه الاخيرة قسمان : متحرك، وغير متحرك فالمتحرك، جسمي متناه ومتحرك حركة أزلية، لكن هذه الحركة لا تكون من ذاته المتناهية، والحركة الغير متناهية فلا بد اذن في تعليلها من أن نردها الى علتها وهي قوة لا متناهية أو موجود أزلي هو العقل[2].

النفس تتوسط بين الجسم والعقل، وهي متحركة بذاتها، عن علة العقل ليؤثرا معا تأثيرا عليا في كل ما هو جسمي طبيعي مادي وهذه السلسلة من الموجودات المتأثرة تأثيرا عليا عن العقل. والتي روج لها الافلاطونيون المحدثون حدد صورها في أربع:

-صور الاجسام السماوية.

-العقل المستفاد والعقل الفعال.

-الصور الهيولانية المجردة من المادة.

---

* هو أبو بكر محمد بن يحي بن الصايغ المعروف **بابن باجة** ولد في سرقسغة، قرب نهاية القرن الخامس الهجري، عاش بها ابان حكم المستعين الثاني، برز في الكثير من العلوم فكان لغويا، وشاعرا ، وموسيقيا وفيلسوفا، توفي بفاس سنة 533هـ- 1138 م، من مؤلفاته " تدبير المتوحد" .... انظر: عبد الرحمان بدوي: **موسوعة الفلسفة** .الجزء الاول، ص 11

[1]- لطفي جمعة السيد: **تاريخ فلاسفة الاسلام**، بدون تاريخ، ص 193-194

[2]- دي بور، **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثانية، 1954، ص380.

-الصور أو المعاني المودعة في قوى النفس الباطنة الثلاثة وهي: الحس المشترك والتخيل والذاكرة

أما مرتبة الانسان ضمنها وهو في ترقية الفكري، فإنه يسعى جاهدا على اجتياز مراحل تقابل تلك السلسلة " حتى يصير عقلا كاملا" محضا، وأنه بهذا الترقي ابتداء من الجزئي المحسوس. يمكنه " بلوغ ما هو فوق طور الانسان" وينال الحضرة الالهية[1].

وعلاقة السلسلة الواحدة بالأخرى، هي علاقة علية العلة بالمعلول، خاصة منها العقل الهيولاني المتصل بالمادة مباشرة، ويسميه الفلاسفة هيولانيا لأنه "يشغل الأشياء المادية المعقولة أي التي ليست روحانية بروحها ولها وجودها في المادة، وخارجة عن الجسمانية"[2] وهي تمثل بالذات بعض الاشكال التي تبقى في قوة النفس العاقلة عندما تنتهي العلاقة الخاصة، القائمة بين القوة العاقلة والشيء المفرد"، علما بأن بقاء هذه العلاقة مرهونة بالقوة المتأثرة بأثر جسماني، حتى إذا انتهت معها القوة، وتصير القوة العقلية روحانية، لا تحفظ إلا العلاقة العامة، أي العلاقة التي تربطها بسائر الافراد أما علاقة المستوى ا لأخير من السلسلة فإنها علاقة توسط بين المعقولات الهيولانية وبين الاعراض المادية " [3].

هذا باختصار شديد جملة ما ذهب اليه ابن باجة في تصوره للعلاقة العلية، بين سلسلة الموجودات، وأنه يكاد يتبع الفرابي إتباعا تاما، فهو وان لم يشتغل ولم يجتهد على وضع مذهب معين الا أن آراءه وأبحاثه الفلسفية الجدية كانت تمثل نقطة تحول هامة في تاريخ الثقافة الإسلامية بالأندلس،[4] إذ مهد بها ال سبيل لأوسع عرض إسلامي " لفلسفة ارسطوا طاليس، واجرأ دفاعا عن هذه الفلسفة قام به ابن رشد.

---

[1]- علي زكي: **فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبي حامد**، تابع لمرجع سابق، ص 363

[2]- لطفي جمعة السيد: مرجع سابق، ص 86

[3]- نفسه، ص 87.

[4]- علي زكي : المرجع نفسه ، ص 364

المطلب الأول: السببية عند ابن رشد.

3 -ابن رشد (520-595)*

اهتم ابن رشد اهتماما كبيرا بمبدأ السببية والبحث في علل الموجودات، وأسبابها متابعا بذلك أرسطوا الذي لاءمت طريقته التجريبية ذوقه وفرعية العلمية الصحيحة [1]

وكان اهتمامه بهذه المشكلة من أجل تأكيد العلاقات الضرورية بين الاسباب ومسبباتها والرد على الاشاعرة بصفة عامة، والغزالي بصفة خاصة عندما نكر وجود اقتران بين الاسباب ومسبباتها ووصفها بالسفسطائية إذ أنها تجحد الكثير من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير ا لأشياء بعضها ببعض ووجود ا لأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية، والوسائط [2] وقد اتهم ابن رشد كل من أنكر وجود الأسباب والمسببات واقترانها فيما بينها بالقول التافه الغير مجدي .

-كما يقلص العلل الثلاث الصورية والفاعلية والغائية الى علة واحدة والغائية، فيقول" وكذلك أيضا ينظر في جميع الأسباب الباقية لأنه حيث تظهر المادة والصور يظهر الفاعل والغاية، بوجه لاسيما أن الفاعل والغاية والصورة تظهر في أكثر هذه الأشياء الطبيعية واحدة بالنوع"[3].

-كما ذهب ابن رشد الى تأكيد العلاقة بين العقل وادراك الأسباب في الموجودات ويضيف أنه كل من ألغى الاسباب ووجودها، ألغى نظام العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات حيث يقول: " ليس هو شيء أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل [4] ويكون بذلك قدرة الغزالي الذي رفع العقل وقدم الدين وجعل كل شيء جائز.

---

[1]- زينب عفيفي: **فلسفة ابن رشد الطبيعية** ، العالم – دار قباء القاهرة- الطبعة الأولى، مصر، 1998 ص 42

[2]- أبو الوليد محمد بن رشد: **تهافت التهافت**، تابع لمرجع سبق ذكره، ص 781

[3]- عاطف العراقي: **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، تابع لمرجع سابق ص 138

[4]- محمد يوسف موسى **:بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط** ، دار المعارف، ر، الطبعة الثانية ، د/ت مصر، ص 218

4 -علاقة السببية بمسألة القضاء والقدر:

تعتبر مسألة القضاء والقدر من بين القضايا التي أثارت جدل الفرق الكلامية، وكان لها حظ كبير في الفلسفة الاسلامية، فمنهم من يرى أن القضاء والقدر لا يقترن بأي سبب من المسببات، انما يرجع الى قدرة الله الواسعة ومن بينهم الغزالي، وفريق ثان يرى أن لكل حادث من الحوادث سبب سابق. حتى ولو حصل فجأة ومن بينهم ابن رشد الذي يرى أن الله تعالى خلق لنا قوى نستطيع بها اكتساب أشياء هي أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الاشياء لا يتم إلا بمواتا تها لأسباب التي سخرها الله لنا من الخارج وزوال تلك العوائق كانت الافعال المنسوبة إلينا يتم بالأمرين جميعا وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا موافقة والأفعال التي من الخارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله، وهذه الاسباب التي سخرها الله لنا من الخارج ليست متممة للأفعال التي نروم فعلها بل هي السبب في أن تريد أحد المتقابلين[1].

فهو يرى أنه يجب الربط بين ا لإرادة الداخلية والعالم الخارجي عن طريق الاعتقاد بالأسباب الى الخارج تجري على نظام محدد وضروري طالما أن كل شيء في العالم لابد من أسباب خارجية وكل مسبب ينتج عن أسباب محددة ومقدرة، فهو بالضرورة محددة ومقدر [2] حيث يقول: " النظام المحدد في ا لأسباب الداخلية والخارجية، أعني التي لا تخل وهو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده فهو اللوح المحفوظ وعلم الله بهذه ا لأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب"[3] ففكرة القضاء والقدر ترجع الى فكرة السببية وإذا كانت ارادتنا تجري عن نظام محدد، وإذا كان في العالم الخارجي يجري أيضا على هذا النظام فإن هذا يقوم على منطق الأسباب والمسببات والعلاقات الضرورية بين كل منهما.

---

[1]– ابن رشد: **الكشف عن مناهج الادلة** ، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت، لبنان، ، 1998، ص 189

[2]–عاطف العراقي: **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد** ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة، القاهرة، مصر 1984، ص 225

[3]– ابن رشد: **مناهج الأدلة**، تابع لمرجع سابق، ص 189

فليست فكرة القضاء والقدر تصور لنا ارادة الله وكأنها مسلطة علينا، دون أدنى فعل من جانبنا وأنها تسيرنا وتجعلنا كالريشة في مهب الريح ولكنها فكرة لا تخرج عن مجال السببية فهي ارجاع السبب الى مسببات المحددة والضرورية، وهذه ا لأسباب لا تقف أمامنا دون تحقق لحريتنا بل هي عبارة عن ناموس الكون وهذا الناموس ثابت محدد وضروري وليس قابلا لتغير في جوهره[1].

فالأشياء الموجودة عن إرادتنا وبين وجودها بالأمرين جميعا أعني بإرادتنا وبالأسباب التي من الخارج، وإذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على ا لإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة، فالقضاء والقدر يتم عن طريق اتحاد بعض ا لأسباب الداخلية والخارجية، ولكن لا يدركها الانسان إلا بعد انقضاء الشيء فمثلا ارتفاع درجة حرارة الطفل الى 44 م هذا منطقيا بدل على موت الطفل، وإذا لم يمت الطفل نقول أن الله لم يقدر له الموت نحن لا ننكر قدرة الله في خلقه ولكن لا يدمن أسباب تمنع موت الطفل

5 السببية والمعجزة عند ابن رشد:

يرى ابن رشد أن العلم المتلقي من قبل الوحي انما جاء متمما لعلوم العقل، يعني أن ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان من قبل الوحي كما يوضح ابن رشد معنى العجز ويرى أنه نوعان:

-**النوع الاول** : يدل دلالة قطعية يقينية على وجود الرسول وشرعيته وقد امتدت صفة القطع واليقين من كونها مناسبة لصفة التي من أجلها وصف انسان ما أنه رسول

-**النوع الثاني** : وتدل على الصفة تماما على الموصوف فلفظ الرسول يجب أن يكون مطابقا لصفات الواجب توفرها في الرسول شأنه في ذلك شأن لفظ الطبيب ، فيسمى النوع الأول بالعجز الجوهري وهو ما ليس في طبيعة العقل أن يدركه، أما النوع الثاني يسمى العجز البراني[2] وهو نتيجة نقص في الفطرة او نتيجة الجهل وابن رشد في كتاباته لم ينكر وجود المعجزة، واتهم الفلاسفة ممن أنكروها بالزندقة حيث يقول: " وما نسبة الغزالي من الإعتراض على معجزة ابراهيم فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل ا لإسلام فإن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم

[1]- عاطف العراقي: **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**: تابع لمرجع سابق، ص 256.

[2]- عاطف العراقي: مرجع نفسه، 257.

محتاج الى الأدب الشديد وذلك أنه لما كانت كل صناعة ل ها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها، ولا يعترض لها بنفي ولا إبطال كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك، فإن مشى على الفضائل الشرعية ضروري عندهم, وليس في وجود الانسان بما هو إنسان بل بما هو إنسان عالم.

كما يقترح ابن رشد فهما آخر للعقيدة أكثر عقلا من فهم الفرق الكلامية الأخرى فهما علميا متقدما فهو يرى أنه بدلا من الانطلاق في بناء الصرح النظري للعقيدة، من وضع الإرادة الإلهية المطلقة كشيء يناقض إرادة الإنسان وقوانين الطبيعة مما يدفع إلى طرحها طرحا لاعقلانيا, لا علميا بل ينبغي الانطلاق من النظام والترتيب، اللذين في العالم بوصفها تجليات للحكمة والعناية الإلهية، وبين القول بالسببية والطبائع وإفراد قوانين الطبيعية, والقول بإرادة الإنسان وقدرته وكل هذه ماهي الا مظاهر لسنة الله تعالى، قوله تعالى: (سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا)

سورة الفتح آية 23

وبذلك نقول أن ابن رشد لا يرى في المعجزات قضاء على العلية وهي تفترض مقدما يسبقها, وتعنى به الألوهية وطالما أنه يرى في العلل الثانويةّ، أو الوساطة كفاية في إحداث معلولها، [1] فالمعجزة موجودة في فلسفة ابن رشد ولكن هذ ا لا يعني نفي مبدأ السببية, لأن المعجزة أيضا ترتكز, على أسباب تؤد ي إلى حصولها لهذا أكثر ابن رشد على أهمية العقل وقال أنه من رفع الأسباب رفع العقل .

[1]– مصطفى لبيب عبد الغني: **مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد** ، دار الثقافة، ، د/ط– القاهرة، مصر د /ت ، ص 78

المبحث الثاني: أثر السببية على فلاسفة الغرب

المطلب الأول: ديكارت*

1 -علية الإمتداد واللاتناهي : الله

لقد كان سبيل العلوم الجديدة في سعيها هذا العمل في تحديد علاقات الظواهر بعضها ببعض خاصة وأن تعميق بعض المكتشفات الرياضية، وأضحى يضاف اليها تبعا كان لصالح هذه الطريقة الجديدة التي أصبحت خطوطها الاساسية لا تتضح أكثر مع ديكارت الذي جعل من الكوجيتو (الأنا المفكر والموجود بالتالي) ومن العالم مط يته الى استنتاج وجود الله والوصول اليه من سبيلها [1].

لم تكن الثنائية الأنطولوجية الحادة هي كلمة ديكارت النهائية، فالعلم بالجوهر العقلي اللامتناهي (وهو الله) يرتبط لديه ارتباطا لا ينفصم باليقين الأصلي للكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) فلا يوجد وعي بالانا بدون وعي بالله فإذا تحققت للإنسان معرفة الذات بصورة تامة وادرك أن أخص خصائص الانسان يتمثل في الدفاع نحو الكمال فإنه حينئذ، يعرف حقيقتين في وقت واحد، الحقيقة الاولى تتمثل في أن شيء ناقص ومعتمد على غيره، والحقيقة الثانية تتمثل في أن هذا الموجود الذي يعتمد عليه يملك بالفعل – والى غير نهاية– كل كمال وهو الله تعالى[2].

فانتهى بذلك من اعتقاده بنقصه ومن معلوليته العالم الى الجزم بوجود من هو علته الخلاق له و الموحي لافكاره والمتصرف في سلوكاته هي الله علة العلل جميعها كائنة ما كانت ،وهنا يؤكد ديكارت أن فكرة وجود "موجود لامتناه ومطلق الكمال " هي فكرة صحيحة ومتميزة لأن كل ما يتصوره عقلي بوضوح وتميز متضمن في هذه الفكرة

---

* فيلسوف فرنسي، رائد الفلسفة في العصر الحديث وفي الوقت نفسه، كان رياضيا ممتازا، ابتكر الهندسة التحليلية، ولد ديكارت في 31 مارس سنة 1595 بمدينة لاهاي، وتوفي يوم 11 فبراير سنة 1650 من أهم مؤلفاته، تأملات في الفلسفة الاولى 1641، مقال في المنهج، أنظر : عبد الرحمان بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، الجزء الاول، ص 488

[1] – علي زكي: **فكرة العلية في فلسفة الغزالي**،أ بوحامد، تابع لمرجع سبق ذكره، ص 420

[2] – محمود حمدي زقزوق: **تمهيد الفلسفة**، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1994،ص 254

على الرغم من كوني لا أفهم اللامتناهي ومن كون ما لا نهاية له(...) لأنني بوصفي متناهيا لا يمكن أن أدرك اللامتناهي"[1].

ثم إن ديكارت وقد اطمأن الى علية " الله" وان تصورها تصورا خلقيا مقفلا ولى راجحا الى العالم الجامد لدراسته، واستخراج ما هو فيه مفيد للإنسان والذي استلزم بدوره دراسة عميقة متكاملة حتى لا يكون هناك اختلال التوازن بين الدراسات الطبيعية للعالم والدراسات النفسية الأخلاقية للإنسان وتمثل هذه النقاط المحاور التي أفاض في تحديدها ومنهجيتها في مقدمة " مبادئ الفلسفة" [2].

وبهذا التقسيم المنهجي ، سهل عليه تحديد من بين ما ذكر من هو فيها أحق بـإسم العلة وقد أرجعها إلى الله وحده وتم له بهذا المنهج من جهة ثانية : تحديد موضوعات الفلسفة الرئيسية قدمها في صورة شجرة جعل من جذورها علة وجودها وبقائها وهي الميتافيزيقا في بحثها في العلة الاولى علة الموجود كله وهذا القسم أهم مبحث من مباحث الفلسفة كونها لا تدل على الحكمة إلا من جهة استنباط مدلولاتها المختلفة من علية الله[3] أما القسم الثاني فيتعلق بجذع الشجرة الذي يمثل العالم وتقوم بدراسته من حيث عناصره وخصائصه –العلوم الطبيعية– ثم معرفة عللها التي عنها تكونت ووجدت وهي العلل التي ترتقي صعودا إلى علية الله وهذه العلوم تعني كذلك بالإنسان وبطبيعته حتى يتسنى اكتشاف العلوم المفيدة له والتي جمعها ديكارت في ثلاث علوم كبرى هي الطب والميكانيكا والاخلاق وهي أرفعها وأكملها لأنها تقتضي سلفا معرفة تامة بالعلوم الاخرى[4] ان المحور ا لأساسي في فلسفة ديكارت كما يوضح ذلك تشبيه الفلسفة بالشجرة هيما يتعلق بالميتافيزيقا التي يريد أن يثبت من ورائها وجود الله علة جميع الموجودات صغيرها وكبيرها.

[1]– عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الاول، تابع لمرجع سابق، ص 496

[2]– علي زكي،تابع لمرجع سابق ص 420

[3]– تابع المرجع نفسه ص 421

[4]– المرجع نفسه، ص 421

المطلب الثاني: ديفيد هيوم

2 دفيد هيوم: 1711-1776*

ولعل أبرز ما اشتهر به هيوم هو رايه في العلية وقد عرضه في الكتاب الاول (القسم الثالث. الفقرة 11-14) من كتابه بحث في الطبيعة الإنسانية فقال: إن فكرة العلية CAUSATION لابد أنها مشتقة من علاقة بين أشياء وعلينا الان أن نحاول الكشف عنها، أني أجد في المقام ا لأول أن ا لأشياء التي تعد عللا أو معلولات هي متصلة CONTIGUOUS فيما بينها وانه بعد عن وجوده وعلى الرغم من انه يبدوا أن بعص الاشياء المتباعدة قد تنتج البعض الاخر فإن المزيد من البحث يكشف أن بينها اتصالا لسلسلة من العلل متصلة فيما بينها وبين ا لأشياء المتباعدة وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معينة فإننا مع ذلك نظل نفترض وجوده ومن أجل هذا نستطيع أن نعد علاقة الاتصال CONTIGUITY أساسية وجوهرية لعلاقة العلية[1].

والعلاقة الثانية التي ألاحظها جوهرية لعلل والمعلولات لا يعترف بها الجميع بل تحتمل الجدل وأقصد بها علاقة الاسبقية الزمانية من العلة على معلولها ويرى البعض أنه ليس من الضروري تماما ان تسبق العلة بالضرورة المعلول بل قد يقع ان يحدث الموضوع أو الفعل في نفس اللحظة الاولى من وجوده موضوعا أو فعلا آخر متز امنا معه تماما لكن الى جانب كون التجربة في معظم الاحوال تناقض هذا الراي فإنها تستطيع أن تقرر علاقة الاسبقية بنوع من الاستنتاج أو البرهان[2].

لكن الشيء قد يكون متصلا بشيء آخر وسابقا عليه في الزمان دون أن يعد علة له وهذه فلابد من اعتبار وجود ارتباط ضروري بينهما وهذه العلاقة أهم كثيرا من العلاقتين السابقتين الذكر.

كذلك يعرف دافيد هيوم العلة بأنها : " موضوع يسبق موضوعا آخر ومجاورا له وحيث توضع كل الموضوعات التي تشبه الموضوع الاول في علاقتي الاسبقية والجوار لتلك الموضوعات التي تشبه الموضوع الثاني ".

---

[1]- عبد الرحمان بدوي: **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، ص 615

[2]- تابع المصدر نفسه، ص 615

وإذا شرحنا عبارة هيوم بحرية قلنا إن ما يقصده يمكن أن يكون على النحو التالي " فرض انه في جميع الحالات التي نستطيع أن نلاحظ فيها موضوعا معينا أو حدثا وليكن(أ) يتبعه باستمرار موضوع آخر أو حدث وليكن (ب)وأنه في جميع الحالات التي نستطيع أن نلاحظ (ب) نجد أن (أ) يسبقه على الدوام فإننا نستطيع أن نستنتج أن (أ) هي علة (ب) وأن (ب) تتبعها باستمرار في الحالات المستقبلية[1].

ويحلل هيوم هذه العلاقات الثلاث : ((الاتصال ، الأسبقية والارتباط الضروري، وينتهي الى أن " رؤية أي شيئين أو فعلين مهما تكن العلاقة بينهما لا يمكن ان تعطينا أية فكرة عن قوة ارتباط بينهما وأن هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودها معا "وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي شيء في الموضوعات و إنما يؤثر فقط في العقل ، بذلك الإعتقاد المعتاد الذي يحدثه ، و أن هذا الإنتقال من العلة إلى المعلول هو قوة ضرورية وهاتين إذن صيغتان للإدراك لا للموضوعات و تشعر بها النفس ولا تدركان خارجيا في الأشياء)).[2]

3- العلية من منظور سيكلوجي :

أما منظور هيوم السيكلوجي للعلية فهو مشهور و أصيل أكثر من منظوره المنطقي على الرغم من أنه – في واقع الأمر– ذو أهمية فلسفية أقل ، إذ يقوم هيوم بتحليل علاقة العلة و المعلول الفلسفية إلى ثلاث عناصر هي التجاوز ، التتابع و الإرتباط الضروري ، بالنسبة للتجاوز و التتابع فإنهما علاقتان توجدان بصورة مباشرة بين إنطباعاتنا ولا شك في أصلاتهما كمعطيات في تجربتنا ، ومع ذلك فهما بذاتهما لا تكفيان لأن تؤديا بنا إلى الإعتقاد بأن حدثا ما هو علة لحدث آخر ، إذ يجب علينا أن نفترض وجود إرتباط ضروري بين الحدثين ، غير أن ذلك يشير مشكلة و هي أن الإرتباط الضروري ، ليس علاقة ندركها على نحو مباشر بين إنطباعاتنا الحسية و إنما هي تضيفه أذهاننا إلى الإنطباعات التي نتلقاها .[3]

---

[1]– وليد كلي رايت: **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ترجمة: محمود سيد أحمد تقديم ومراجعة : امام عبد الفتاح، التنوير لطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى ، بيروت، لبنان، 2010، ص 213.

[2]- عبد الرحمن بدوي : **موسوعة الفلسفة** ، الجزء الثاني ، تابع مرجع سبق ذكره ، ص 616 .

[3] -وليم كلي رايت **: تاريخ الفلسفة الحديثة** ، تابع لمرجع سابق ص 213 .

نحن لا نرى غير الإتصال و التوالي ،فما الذي يفسر القول بوجود إرتباط ضروري بين الوقائع المتصلة المتوالية[1] ؟ يقول دافيد هيوم في النص التالي : رهب شخصا ذا أقوى ملكات العقل و التفكير قد جيئ به إلى هذا العالم ، سيلاحظ من فوره تتابع وإقترانا بين الظواهر و يرى أن كل حادثة فيها و تتلوها و تعقبها أخرى ، غير أن ملاحظاته ومهما دقت تتوقف عند هذا المستوى و لا تتجاوزه بحال ، إذ لن يستطيع مثلا : أن يدرك للوهلة الأولى فكرة العلة من المعلول ولا التمييز بينهما مهما كانت فطنته حادة)).[2]

إنها العادة الناشئة عن التكرار المستمر لنفس الإتصالات المتوالي وهي عادة قد خلقت إرتباطا شبيها بالإرتباط الموجزد بين اللفظ و الموضوع الذي يدل عليه ، وبفضله ننتقل مباشرة من اللفظ إلى الشيء الدال عليه .[3]

ثم إن هذا المبدأ نتهاء إليها دون مجاوزتها ، لأن العقل ((أعجز ما يكون عن السير بنا إلى ما ورائها)). ((إن العادة على العكس من ذلك تجعلنا نتوقع أحد الشيئين إذا ما ظهر الآخر ، كالنار و الإحتراق ، الحرارة و اللهب ، و الثقل و الصلابة ، وهذا ما لا يقوى عليه العقل لأن النتائج التي يستدلها من بحثه في دائرة واحدة هي نفسها النتائج التي يستدلها من إستعراضه لكل ما في الكون من دوائر)).

إن ضرورة الرابطة العلية لاتوجد إلا في عقلنا ونحن ننقلها ونخلعها عن ا لأشياء الخارجيية . ((وليست لدينا أية فكرة عن العلة و المعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائما ، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة عن بعضها و ليس في وسعنا النفوذ ألى سبب هذا الإرتباط و إنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط ونجد أنه تبعا

[1]- عبد الرحمن بدوي : **موسوعة الفلسفة** ، الجزء الثاني ، تابع مرجع نفسه ، ص 616

[2]- علي زكي : **فكرة العلة في فلسفة الغزالي أبي حامد** ، مرجع نفسه ص 447 .

[3]- عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، الجزء الثاني ، تابع مرجع نفسه ، ص 616

لهذا الإرتباط المستمر فإن الأشياء تتحدد بالضرورة في الخيال ، فإذا حضر إنطباع الواحد كونا نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة)) .[1]

((فالفائدة التي نخرج بها من آراء هيوم ليس شكا في المعرفة العلمية بل نقدا للموقف العلمي الذي يدخ عناصر نفسية في قلبي التقنين العلمي و أن آراءه النقدية لا تحول دون معرفة العالم الخارجي بل إنها تعمل على توضيح الدور الذي تلعبه ملكاتنا النفسية في تشكيل هذه المعرفة العلمية كمقدمة لنقد النزاعات المثالية و الميتافيزيقية في العالم مع العمل الجاد على إستبعادها)).[2]

نستنتج في الأخير أن الحديث عن السببية كما وضع قواعدها أبو حامد الغزالي لا يمكن أن ينتهي بدون أن نطلع على ما جاء به حولها ، أي العلية الطبيعية و الإلهية وبين ما سيكون موقف الفلاسفة المتكلمين العرب ، و العلماء الغرب سواء في ذلك القرن أومع الفلسفة الحديثة مع محاولة بسيطة نتتبع فيها آرائهم حول السببية كقضية شغلت مساحة في الفكر الإنساني سواء قديما أو مع عصرنا الجاري .

[1]- عبد الرحمن بدوي : المصدر نفسه ص 616.

[2]- علي زكي : **فكرة العلة في فلسفة الغزالي أبي حامد** ، تابع مرجع نفسه ص 447 .

خـــــــــاتـمـــة

وفي ختام هذه الدراسة التي تناولت السببية مفهوم عند أبي حامد الغزالي يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية :

1. تعد مسألة السببية من المسائل التي شغلت حيزا واسعا في أوساط الفلاسفة والعلماء منذ أقدم العصور بسبب التغير و الثبات الحاصل في ظواهر الكون في آن واحد.
2. تتشكل الأفكار وتتبلور عبر عدة مراحل طويلة من الزمن، و السببية مرت بعدة مراحل بداية من عصر اليونان إلى عصرنا الحالي فمع تصورات الفلاسفة العامة كانت السببية بمثابة قانون كامن في الطبيعة، أما المذاهب الدينية التي جاءت بعد ذلك فقد كانت ترى أن السببية هي القانون الذي يفرض على الطبيعة من قبل الله سبحانه وتعالى ، ويبقى الدين الإسلامي الذي ينفرد بوصف هذا القانون وبذلك يخرج عن بقية المذاهب التي لا تملك تصورا لمشيئة الله ومنهجه في تدبيره لأمر هذا الكون.
3. يتمحور موضوع السببية حول البحث في الرابطة بين متغيرات العالم وتحديد القوى الفاعلة و المؤثرة فيه بإعتبارها المبدأ الأعلى لكافة الموجودات والذي يتواجد فيما عليه الشيء كالمادة والصورة و خارج الصورة كالغاية والفاعل.
4. يتضمن موضوع السببية عند الكندي حول التمايز بين الفعل الحقيقي والذي هو إيجاد الموجودات من العدم وهذا طبعا من أفعال الله عز وجل ، والفعل المجازي الذي يتكون من الفعل أو العمل ،وإستند في فكرته هذه على النظرية الأرسطية للعلل الأربعة حيث قسم الموجودات إلى أربعة : صورية ،غائية ،فاعلة و مادية بمنظور ديني إسلامي.
5. واصل إبن سينا ما بدأه الكندي وقسم علل الموجودات إلى قسمين من جهة الذات المادية والصورية ، ومن جهة الوجود غائية وفاعلة.
6. أصل الأشكال هي نفي تأثير الأسباب في مسبباتها عند الأشاعرة أمور منها: ظنهم أن نفيهم للعلل أن تكون فاعلة هو تحقيق لتوحيد الربوبية و تعظيم للقدرة الإلهية و التعارض هو موطن الخطأ الذي وقع فيه الأشاعرة حيث فهموا أن القول بالتلازم

الضروري بين العلل و معلولاتها هو قول لا تشوبه شائبة ، والله قادر على خرق تلك الضرورة في سننه لتتحقق المعجزة التي تدل بذاتها على نبوة الأنبياء.

7. إن الإعتقاد الذي جاء به الغزالي يعد تدخلا في السنة الإلهية في تسيير الحوادث الطبيعية ولا يعني دحض السببية من أصلها ولا تدل على وجود الله ومبدأ العالم فكل استثناء وخروج عن العادة والمعقول بإرادة الله يتخذه دليلا على وجوده و نظام الكون في نظرة أخرى فلسفية، نظام، توازن وإتقان وهذه الأخيرة دليل كاف شاف على ذات الله.
8. يؤمن الأشاعرة بفكرة السببية كمبدأ عقلي لكنهم ضيقوا المجال في أفعال الله دون أن تكون هناك سببية مطردة بين الموجودات ، دليلهم في ذلك عدم وجود خصائص ذاتية في الأشياء، أي أنهم ينكرون الضرورة المنطقية بين السبب و المسبب من جهة مع أنهم يسلمون بملاحظة الترابط بين العلة والمعلول من جهة أخرى.
9. حاول الغزالي في موقفه من السببية تفادي المساس بالقدرة الإلهية المطلقة وحاول عدم الإعلاء من شأن قدرة العقل وقوى الطبيعة كما أعطى الأولوية للدين على العقل لرؤيته القائلة بأن الفاعلية الإلهية مطلقة لا تخضع إلى قوانين.
10. يرى الغزالي أنه من الخطأ أن ننسب الأفعال إلى ذات الموجدات لأدلة قاطعة تثبت التعاقب المكاني و الزماني الذي نشاهده بستمرار بين الظواهر الطبيعية هو تعاقب ضروري حتمي.
11. يأخذ ابن رشد بالسبب الغائي كمسبب الأسباب وهو السبب الأول للأشياء و الذي هو الله عز وجل والذي بفضل عنايته تظل الظواهر في حركة منتظمة متواصلة باستمرار.
12. يلخص إبن باجه معظم أفكاره في كتابه "تدبير المتوحد" حيث يرى بأن الفيلسوف ذلك الإنسان الذي يعتمد على المنهج التأملي، وطبيعته تختلف عن الإنسان العادي ليأخذ بنفسه النظر و البحث والتدبر ويتساءل عن مسبب الأسباب ليصل إلى نتيجة في آخر المطاف بأن الله هو صانع ذلك.
13. يرى ابن رشد أن التصديق بالمعجزات يكون من التصديق بالوحي وليس تفنيد ونفي الأسباب لمسبباتها كما أن السببية تتصل بعدة مسائل فلسفية أبرزها مسألة القضاء و القدر وهي فكرة لا تخرج عن هذا المجال فهي تعني إرجاع السبب إلى مسبباته وليس قابلا للتغيير في جوهره.

14. توصل ديكارت في دراسته لمسألة السببية إلى حقيقتين الأولى: تتمثل في أن الشيء الناقص والمتغير يعتمد في وجوده على غيره و الحقيقة الثانية: تتمثل في أن هذا الموجود الذي نعتمد عليه يملك بالفعل وإلى ما لا نهاية كل كمال هو الله عز وجل، يصل ديكارت بفكرة التناهي و اللامتناهي إلى نتيجة وهي وصف هذا الوجود بما فيه من كائنات هي في الأخير متناهية وكون الإنسان ناقص ومتناهي لا يمكنه أن يدرك الكامل اللامتناهي.
15. وبالرغم من كل الإشكالات التي حاول ا لإتجاه التجريبي مع دافيد هيوم أن يسلط عليها الضوء ضد السببية فإن هذا الأخير ظل ضرورة لا يستغني عنها وقد إعتمد التجريبيون نفس المبدأ في أدلتهم لإنكارها.
16. نفي مبدأ السببية يستلزم عقليا ومنطقيا إثبات نفس المبدأ.

وأخيرا أدعو الله سبحانه وتعالى فأقول((رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)) **البقرة** -**127**- كما أسأله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصا إلى وجهه الكريم و أن يكون ذخرا لي بين يديه وأتمنى أن يستمر البحث في مسألة السببية خاصة في مجال العلم المعاصر ولا يتوقف عند الفلسفة الحديثة، و الحمد لله رب العالمين إنه سميع مجيب.

قائمة المصادر و المراجع

- قائمة المصادر و المراجع

- **القـــرآن الكريـــــم برواية حفص .**

أولا : قائـــمة المصـــادر:

1. الغزالي أبي حامد : **المنقذ من الضلال**، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ، بيروت لبنان ، 1988.
2. ـــــــــــ : **المنقذ من الضلال**، المكتبة العصرية ، الطبعة الأولى ، صيدا – بيروت ، 2003.
3. ـــــــــــ : **معيار العلم في المنطق**، دار و مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، بيروت ، 1993.
4. ـــــــــــ: **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، مطبعة الاستقامة، د/ط،د/ب د/س.
5. ـــــــــــ : **محك النظر**، دار الكتب العلمية، د/ط ، بيروت، لبنان، ، د/س.
6. ـــــــــــ: **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق :محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ،بيروت، 1413 هـ.
7. ـــــــــــ : **تهافت الفلاسفة**، دار المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان ، 1986.
8. ـــــــــــ : **معيار العلم في المنطق**، د/ط ، مصر، المطبعة الغربية، ، ب /ب ، 1927.
9. ـــــــــــ : **المنقذ من الضلال**، دار الكتاب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، ، 1988.

ثانيا: قائمة المراجع :

1. إبن خلدون عبد الرحمن: **مقدمة إبن خلدون** ، دار الجيل ، ب \ط ، بيروت لبنان ، ، ب \ س.
2. ابن رشد ، **تهافت التهافت**، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية ، ب/ب، 1967 م.
3. ـــــــــــ : **مناهج الادلة** ،تحقيق وتقديم، محمود قاسم ، الطبعة الثانية ، ب/ب ، 1964 م .

4. إبن منظور جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم: **لسان العرب** تحقيق: عامر أحمد حيدر و مراجعة عبد المنعم خليل إبراهيم ، دار صادر الطبعة الاولى ، بيروت، 2003.

5. ابو ريان محمد : **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ، دار النهضة العربية ، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان، 1976.

6. ـــــــــ : **أرسطو والمدارس المتأخرة**، الجزء الثاني، دار المعرفة الجامعية، د /ط ،الإسكندرية ، ب/ س.

7. ـــــــــ : **تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)**، منشورات الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الجزء الأول، 1965،

8. الآمدي علي بن محمد أبو الحسن : **الإحكام في أصول الأحكام** ، تحقيق سيد الجميلي ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى، بيروت ، 1404 .

9. ـــــــــ : **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، المجلس الأعلى لشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامين القاهرة، 1391 هـ- 1971 م.

10. بدوي عبد الرحمن : **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، بيروت، 1929 .

11. ـــــــــ : **مدخل جديد إلى الفلسفة** ، وكالة المطبوعات ،ب\ط ، الكويت ، 1974 .

12. البستاني عبد الله ، **البستان**، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى ، لبنان، ، 1992.

13. البصري أبو الحسن : **المعتمد في أصول الفقه** ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي ، ب/ط ، بدمشق ، 1375 هـ – 1965 م .

14. البقلاني: **تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة الأولى، بيروت، 1987.

15. تايلور آلفرد إدوارد : **أرسطو**، ترجمة عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر ،الطبعة الأولى ، بيروت، لبنان، ، 1992.

16. تركي ابراهيم محمد : **علم الكلام بين الدين والفلسفة**، دار الكتب القانونية، د/ط ،مصر ، 2009.

17. التهانوي : **كشاف إصلاحات الفنون** ، شركة الخياط للكتب و النشر ، ب/ط ، بيروت، لبنان، ب/ت.

18. الجابري محمد عابد : **نقد العقل العربي** : مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الخامسة بيروت ، 1996.

19. ــــــــــ : **بنية العقل العربي** ، دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1986.

20. الجرجاني الشريف : **التعريفات** ، دار صادر ، ، ب/ط ، بيروت لبنان ، ب/س.

21. الجزيري نوران: **قراءة في علم الكلام**، الغائية عند الاشاعرة دار الكتب العلمية، د/ط ، بيروت، لبنان، 1992 .

22. جمال المرزوقي : **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية** ، دار الأفاق العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر، 2001،.

23. الجويني: **الإرشاد**، تحقيق عبد العظيم الديب، الطبعة الرابعة، د/ب، 1418 هـ.

24. حربي عباس عطيتو: **ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان** ، دار المعرفة الجامعية، د/ط، 1992.

25.حلمي أميرة مطر: **الفلسفة اليونانية**، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة جديدة، القاهرة، 1998.

26. ــــــــــ : **الفلسفة عند اليونان**، دار النهضة العربية، ب/ط ،ب/ب ،1967.

27. خطاب عبد الحميد ، **الغزالي بين الدين و الفلسفة** ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، د/ط ، الجزائر،1986.

28. الخياط: **الانتصار و الرد على ابن الراوندي** ، الم جد، مكتبة الثقافة الدينية ،ب/د، د/ب/1988 م.

29.دمشقية عبد الرحمان : **أبو حامد الغزالي و التصوف** ، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الرياض ،1406 هـ – 1986 م.

30. الذهبي محمد بن أحمد **: سير أعلام النبلاء** ، تحقيق شعيب الأرناؤوط و محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة التاسعة ، 1413 هـ .

31.الرازي فخر الدين: **مفاتيح الغيب** ، دار الفكر ، الطبعة الثالثة ، ب\ب ، 1989.

32. الرفاعي عبد الجبار: **مبادئ الفلسفة الإسلامية**، الجزء الثاني، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2001.

33. الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر : **البحر المحيط فيصل الفقه** ، الجزء السادس ، مطبعة وزارة الشؤون الإسلامية الكويتية ، ب/ط ، الكويت 1992.

34. زعبوب عادل: **مناهج البحث عند الغزالي**، منشورات مؤسسة الرسالة، مكتبة المهتدين الإسلامية،ب/ط ، بيروت، 1400-1980.

35. زقروق محمود حمدي : **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت** ، دار المعارف الطبعة الرابعة ،القاهرة، ، 1997.

36. ــــــــــ : **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت** ، دار المعارف، ب /ط، النيل، القاهرة، ب/س .

37.زكي علي : **فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبي حامد** ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر داط ، ب \ س.

38. زكي نجيب محمود وأحمد أمين: **قصة الفلسفة اليونانية**، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية ، القاهرة، 1935.

39. الساعدي صادق: **نافذة على الفلسفة**، منشورات جامعة المصطفى العالمية، الطبعة الثالثة، 2007.

40 .سليمان دنيا : **التفكير الفلسفي الإسلامي** ، مكتبة الخناجي، الطبعة الأولى، مصر، 1967.

41. الشافي نور الدين : **منزلةالعقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي** ، مكتبة علاء الدين، الطبعة الأولى، صفاقس، تونس، ، 2003.

42. الشهرستاني: **الملل و النحل** ، تحقيق : محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404 هـ.

43. محمد عاطف العراقي: **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، دار المعارف، طبعة الثالثة، مصر، 2000.

44. عون فيصل بدير : **الفلسفة الإسلامية في المشرق**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ب / ط، القاهرة، ب /س.

45. عيد نفيسة محمود محمد : **مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث** ، دراسة تأصيلية مقارنة، دار النوادر، الطبعة الأولى ، القاهرة، مصر، 1431-2010.

46. الفاخوري حنا وخليل الجر: **تاريخ الفلسفة العربية**، الجزء الثاني ، دار الجيل، الطبعة الثالثة ، بيروت، ، 1993.

47. القاضي عبد الجبار : **المغني في أبواب التوحيد و العدل** ، تحقيق ، توفيق الطويل ، و سعيد زايد ، راجعه ابراهيم مدكور ، وأشرف عليه طه حسين ، ب \ ط ، ب اس ، صفحة 169 .

48. قمير يوحنا : **فلاسفة العرب**: ابن رشد والغزالي التهافتات ، دار المشرق، د/ط ، بيروت، لبنان، ، د/ت.

49. الكفوي أبي البقاء أيو بن موسى الحسيني : **الكليات ، معجم المصطلحات و الفروق اللغوية** ، إعداد : عرفان درويش و محمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية ، بيروت – لبنلن ، 1419 ه – 1998 م .

50. كرم يوسف ، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، لجنة التأليف، والترجمة والنشر، ب/ط ، ب/د ،1355-1936.

51. ــــــــــ : **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د/ط القاهرة، مصر، 2014.

.

52. الكندي: **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ، ب/د، 1950.

53. كوربان هنري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة إبن رشد**، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر، الطبعة الثانية، ب/ب ، 1998.

54 . محمد عاطف العراقي : **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية** ، دار المعارف، طبعة الثالثة، مصر، 2000.

55. مرحبا محمد عبد الرحمن: **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** ، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، 1970.

56. المرزوقي أبو يعرب: **السببية بين الغزالي و إبن رشد** ، دار بوسلامة ، ب \ ط ، تونس ، ب/س .

57. المرزوقي جمال : **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، دار الأفاق العربية، الطبعة الأولى، مصر، القاهرة ،ب/س.

58. ــــــــــ : **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2002.

59. مغنية محمد جواد: **فلسفات إسلامية**، دار مكتبة الهلال ،الطبعة السادسة ، بيروت لبنان، 1993.

60. مولا علي : **أطلس الفلسفة**، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان 2007.

61. موى بول: **المنطق وفلسفة العلوم** ، ترجمة : فؤاد حسن زكاريا، مراجعة محمود قاسم، ب/د ، ب/س.

62. النشار علي سامي : **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** ، دار النهضة الطبعة الثالثة ، بيروت ، 1984.

63. النشار مصطفى : **مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان** ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د/ط ، القاهرة،. 1998.

64. ـــــــــــ : **نظرية العلم الأرسطية**، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ، 1995.

65. نفادي السيد: **الضرورة والإحتمال بين الفلسفة والعلم** ، دار التنوير للطباعة والنشر، د/ط ، ب/ب ،2009.

66. وجيه أحمد عبد الله : **الوجود والعدم بين المعتزلة والاشاعرة** ، دار الوفاء، د/ط الاسكندرية، مصر، د /ت.

67.اليزدي محمد تقي مصباح : **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة** ، الجزء الثان ، ترجمة : محمد عبد المنعم الخاقاني ، دار التعارف للمطبوعات ،ب\ ط بيروت لبنان ، ، 1990.

68. اليزدي مهدي الحائري: **هرم الوجود**، ترجمة : محمد عبد المنعم، دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ب/ب ،1990.

ثالثا : القواميس و الموسوعات :

1. بدوي عبد الرحمن : **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى،ب/ب ، 1974.

2. ـــــــــــ : **موسوعة الفلسفة** ، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 1984.

3. الزركلي : قاموس تراجم لأشهرالرجال و النساء من العرب و المستعربين ، و المستشرقين ، دار العلم للملايين ، الطبعة اسابعة ، بيروت ، ب/ ت .

4. لالاند أندريه : **موسوعة لالاند** ، المجلد الأول ، تعريب خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، الطبعة الثانية ، بيروت باريس ، 2001.

خامسا: قائمة المعاجم :

5. سعيد جلال الدين ، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر ، د/ط ، تونس، ، 2004.

6. صليبا جميل : **المعجم الفلسفي** ، الشركة العالمية للكتاب ،ب/ط ، ب ا\ب ، 1994م – 1414هـ.

7. ـــــــــــ : **المعجم الفلسفي** ،الجزء الثاني ، دار الكتاب اللبناني، ب\ط ، بيروت لبنان ، 1982 .

8.الموساوي رحيم أبو رغيف: **الدليل الفلسفي الشامل** ، الجزء الأول، دار المحجة البيضاء الطبعة الأولى، بيروت لبنان 2013.

رابعا : الدوريات والمجلات:

1. بالأحمر حياة بن سعيد عمر: **النفس عند الفلاسفة الإغريق**، عرض ونقد، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (46) محرم 1430هـ .

2. سلام عبد الجليل حسين البحراني: **فكرة الغائية في فلسفة أفلاطون**، ماجستير فلسفة، مجلة الفلسفة، د/ع صفحة 19.

الملخص

نشهد في العالم ظواهر تدل على حصول التكرار و الديمومة و الاطراد، مما يوحي بوجود قوانين تحكم هذه الظواهر فالعالم لا يعمل بالعشوائية المفتوحة على جميع الإفتراضات، بل يعمل وفق ما يبدو أنه سنن مقررة سلفا، وحصول الظواهر الطبيعية و الحوادث مبني على سلسلة تشابك سببي يختصر بأن، فعلا ما نسميه سبب يؤدي إلى نتيجة نسميها مسببا وربما صارت النتيجة سببا وأدت إلى مسبب جديد وهكذا،على التوالي ولا سبيل لإنكار أن للأشياء خصائص هي صفات قائمة على الدوام بإعتبارها جزء من التكوين الجوهري الأشكال المادة ونصل بذلك إلى نتيجة حول ضرورة لمن يفعل عمل الصفات في الأشياء ويحركها وفق المسار المقرر لها في السنة الكونية، وهذه الحركة تكون في مستويين الأول تجديد الصفات دوما والثانيتوجيه قيمها وفعلها وبالتالي إلى ما يراد لها في إدارة الخالق ونأخذ من نصوص العقيدة مصطلحين الأول: الفطرة فنقول خواص الأشياء هي فطرتها التي فطرهاالله عليها, والثاني: السنة ونعني بها السنة الإلهية التي سنها الله لهذا العالم. متعلق بصفات أو خواص الأشياء مع حقيقة أن العالم يعمل وفق سياقات مضبوطة محكمة وسنن ثابتة وهذا المنظور هو الذي نجده يوافق تماما العقيدة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: السبب ،، السببية ، الضرورة الطبيعية ، الاقتران.

Résumé

Nous assistons à des phénomènes dans le monde qui indiquent la répétition, la permanence et la persistance. Suggérer l'existence de lois régissant ces phénomènes. Le monde ne fonctionne pas au hasard à toutes les hypothèses. Mais fonctionne plutôt selon ce qui semble avoir été prédéterminé. L'apparition de phénomènes naturels et d'accidents repose sur une chaîne de causalité qui conclut que ce que nous appelons une cause aboutit à un résultat que nous appelons la raison.Et peut-être que le résultat est devenu une cause et a conduit à une nouvelle cause, etc.

Respectivementil n'y a aucun moyen de nier que les propriétés des objets sont des qualités présentes de manière persistante dans la composition fondamentaledesformesmatérielles.

Cela nous amène à conclure sur le besoin de ceux qui font les qualités des choses et les déplacent en fonction du cours, À l'ère cosmique. Ce mouvement

est à deux niveaux: le premier est toujours le renouvellement des attributs et le second est de diriger ses valeurs et de le faire. Et donc à ce qui est destiné à gérer le Créateur. Nous prenons des textes de foi deux termes. Le premier : est la nature des choses, et les caractéristiques des choses sont la nature des choses que Allah leur a prescrites. Et la seconde: la Sunna, et nous voulons dire l'année divine que Dieu a donnée à ce monde. Attributs ou propriétés des objets. Avec le fait que le monde fonctionne dans des contextes strictement contrôlés et stables. C’est cette perspective que nous trouvons pleinement en ligne avec la foi islamique.

Mots-clés: raison, causalité, nécessité naturelle, Appariement.

فـــهرس المحتويات

إهداء

شكر

الملخص

فهرس

مقدمة ا/ج

الفصل الأول: قضية السببية في الفكر الكـلامي و الفلسفي

المبحث الأول : دراسة تأصيلية في مصطلحات البحث

تمهيد **21**

العلة ، السبب..... **22**

السببية **32**

الضرورة **34**

الحتمية و اللاحتمية **36**

المبحث الثاني: قضية السببية عند فلاسـفة الفكر اليوناني

المطلب الأول: افلاطون **39**

المطلب الثاني: أرسطو **51**

المبحث الثالث: السببية عند بعض مفكري الإسلام

المطلب الأول : الكندي..... **59**

المطلب الثاني: ابن سينا **62**

خلاصة الفصل..... **67**

الفصل الثاني : نظرية السببية عند ابو حامد الغزالي و الأشاعرة

تمهيد **70**

المبحث الأول: حول شخصية ابو حامد الغزالي

عصره **71**

حياته..... **72**

عصره..... **76**

نظرية المعرفة عند الغزالي 78

المبحث الثاني : موقف الأشاعرة من قضية السببية

موقف الأشاعرة من القائلين بالطبع و التوليد 83

الأشاعرة و فكرة الجوهر الفرد 86

تصور الأشاعرة للأفعال الإلهية 88

المبحث الثالث: فكرة العلية أو السببية عند ابو حامد الغزالي

أصل فكرة السببية عند الغزالي 90

موقف الغزالي من السببية 91

الدليل المنطقي 92

الدليل التجريبي 93

نقد مفهوم السببية عند الاشاعرة و ابو حامد الغزالي 98

خلاصة الفصل 100

الفصل الثالث: اثر فكرة السببية عند بعض الفلاسفة بعد الغزالي

تمهيد 103

المبحث الأول : أثر السببية على بعض مفكري الإسلام

ابن باجه 104

ابن رشد 106

المبحث الثاني : أثر السببية على فلاسفة الغرب

ديكارت 110

دافيد هيوم 112

خلاصة الفصل 115

الخاتمة

قائمة المصادر و المراجع