جامعة زيان عاشور الجلفة

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

قسم علم النفس والفلسفة

مشكلة السببية عند أبي حامد الغـــزالي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

من إعداد الطالبتين:

بن الشيخ حليمة

بن عثمان سليمة

إشراف الأستاذ:

حمـــايدي خضر

السنة الجامعية: 2020/2019

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر وعرفان

الحمد لله الذي أنار لنا درب العلم والمعرفة وأعاننا على أداء هذا البحث ووفقا

إلى إنجاز هذا العمل

نتوجه بجزيل الشكر إلى كل من ساعدنا على إنجاز هذا العمل وفي تذليل ما واجهناه من صعوبات

ونخص بالذكر الأستاذ المشرف المساعد **حمايدي خضر** الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته ونصائحه

القيمة التي كانت عوناً لنا في إتمام هذا البحث ، وفي كل مشوارنا الدراسي

ولا يفوتنا أن نشكر كل أساتذة الفلسفة بالجامعة

إهـــــداء

الحمد لله الذي بإسمه تتم الصالحات ، الحمد لله عز وجل على منّه وعونه لإتمام هذا البحث

أهدي ثمرة جهدي إلى الوالدين العزيزين اللذين رعوني حق الرعاية فكانا سندي في الشدائد

وكانت دعواتهما لي بالتوفيق في مشواري الدراسي، جزاهما الله خير الجزاء في الدارين

لتشجيعهما ودعمهما لي للإستمرار في المسار الدراسي حتى النجاح

كذلك أهدي عملي هذا إلى إخوتي وإلى جميع زملائي وصديقاتي في المشوار الدراسي

دون أن ننسى صديقتي التي ساهمت معي في هذا العمل المتواضع : **سليمة**

و إلى كل أساتذة مشواري الدراسي .

- بن الشيخ حليمة-

إهـــــــداء

إلى قدوتي حبيب الله أفضل البشر شفيعي وحبيبي محمد صلى الله عليه وسلم *

إلى الذي أعطاني الكثير ومازلت أعيش في فيض عطائه أبي العزيز *

إلى من افضلها على نفسي والتي ضحت الكثير من أجلي نبع الحنان أمي الغالية *

إلى سندي في هذه الحياتي أغلى الناس إخوتي محمد ، فتيحة ، كريم ، خيرة ، خليل

إلى أعز أقاربي إلى ينابيع الصدق الصافي وإلى من تحلو بالإخاء عبد الرحمان ، أم هاني

نعيمة، مسعودة، شهرة إلى أعز الأصدقاء حليمة ، سمية ، مريم ، عائشة ، آمال

ثم إلى كل من علمني حرفا وإلى أساتذتي من الابتدائية إلى الجامعة

إلى كل من نسيهم قلمي ولم ينساهم قلبي

بن عثمان سليمة- -

فـــهرس المحتـــويات

العـــــــنوان
الصفحة

مقدمة..... أ-ج

الفصل الأول: تصور السببية عند الفلاسفة

I- مفهوم السببية.....02

1/ السبب في اللغة.....02

2/ الفرق بين السبب والعلة.....08

II-السببية عند فلاسفة اليونان.....10

1/ أفلاطون.....10

2/ أرسطو.....15

III- السببية عند فلاسفة المسلمين.....19

1/ الكندي.....19

2/ ابن سينا.....23

3/ الأشاعرة.....27

الفصل الثاني: السببية عند أبي حامد الغزالي

I- حياة أبي حامد الغزالي.....33

1/ مولده ونشأته إلى عزلته.....33

II- أصل فكرة السببية عند أبي حامد الغزالي.....44

1/ فكرة السببية عند الغزالي.....44

III- موقف أبو حامد الغزالي من السببية.....45

1/ وجهة نظر أبي حامد الغزالي من السببية.....45

الفصل الثالث: أثر موقف أبي حامد الغزالي

I- أثر الغزالي على الفكر الإسلامي.....54

1/ أثر الغزالي على إبن باجة.....54

2/ إثر الغزالي على ابن رشد.....56

II- أثر الغزالي على الفكر الغربي.....60

1/ أثر الغزالي على ديكارت.....60

2/ أثر الغزالي على دافيد هيوم.....65

الخاتمة.....71

قائمة المصادر والمراجع.....75

مـقـدمـــة

المقدمة :

تعتبر مشكلة السببية من أبرز وأهم القضايا التي شغلت فكر الإنسان منذ القديم، ولهذه المشكلة أهمية رئيسية وذلك لأنها مفتاح المعرفة الثابتة وأساس صياغة القوانين التي يفترض أن الكون يسير بمقتضاها، ففكرة السببية إطار لابد أن تمر به سائر معطيات الوجود لتصبح علاقة معقولة يحيط بها علم الإنسان، ولو افترضنا أنه لا مجال للحديث عن وجود سببية بين الحوادث والأشياء أي وجود سلسلة من العلل والمعلومات المترابطة لها كانت هناك معرفة جديرة بالإنسان العاقل فبالنسبة للإنسان الذي يتمتع بإمكانية التفكير تمثل له العلة إسم العوامل التي تقذف تيار التأمل ويتبلور في ذهنه مفهوم لها ؟ هذا المفهوم الذي يطرحه الذهن عن سبب وعلة الأشياء، فالطبيعة تمثل أوليات ما يدركه البشر مبادئه الاعتيادية وهي من المبادئ العقلية الضرورية لأن الإنسان يجد في صميم طبيعته الباعث الذي يبعثه إلى محاولة تعليل ما يجد من أشياء، وتبرير وجودها باكتشاف أسبابها، وهذا الباعث موجود بصورة فطرية في الطبيعة الإنسانية، إن قضية السببية لاتزال إلى اليوم تثير عدة تساؤلات لدى الباحثين المتعمقين في أسرار العالم الطبيعي وخاصة لدى المهتمين بالدراسات الفيزيائية والكيميائية الدقيقة وليس هذا فقط بل إن مشكلة حقيقة العلاقة بين الحادث السابق الذي نسميه علة والحادث اللاحق الذي نسميه معلول، إن تلك المشكلة لاتزال قائمة إلى اليوم على أننا اليوم في بحثنا نريد أن نقدم طرازاً آخر من البحث والمناقشة حول هذا الموضوع فنريد أن نرى كيف نظر أحد أقطاب الفكر الإسلامي وكيف خطر له أن يدافع عن الشريعة الحنيفة ضد ما في عصره.

يعتنقونها عن مبدأ السببية ذلك هو حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي وقد ناقش هذا في كتابه الشهير "تهافت الفلاسفة" حيث حاول في كتابه هذا الرد على الفلاسفة المسلمين أتباع أرسطو وقد رد عليهم في عشرين مسألة وجعل السببية في المرتبة السابعة عشر

والإشكالية المطروحة: هل الإقتران بين الأشياء واجب ضروري أم ممكن؟ ويتجزأ من هذه المشكلة عدة تساؤلات فرعية:

ما هو موقف الغزالي من مشكلة السببية ؟ وكيف حددّ طبيعة العلاقة بين السبب والمسبب؟

وللإجابة على هذه الإشكالية قسمنا بحثنا إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

في الفصل الأول تطرّقنا إلى محاولة ضبط مفهوم السببية ثم بينّا موقف فلاسفة اليونان في هذه المشكلة وتطرقنا لموقف أفلاطون وأرسطو.

أما الفصل الثاني فتناولنا السببية عند أبي حامد الغزالي حيث فصلنا فيه هذه النقاط منها حياة الغزالي وأصل فكرة السببية عند الغزالي وأخيراً موقف الغزالي من مشكلة السببية.

أما عن المنهج المعتمد في البحث فكان مزيجا من التحليل والسرد فقد اعتمدنا على المنهج التحليلي وذلك أثناء عرضنا الفكرة لدى الفلاسفة لتوضيح البعد الفلسفي والوقوف على كل غموض أو تناقض زيادة على ذلك المنهج التاريخ في الكشف عن أصل الكلمات والمفاهيم وفي تتبع الفترة الزمنية وتسلسل الأحداث أما بالنسبة لسبب اختيارنا لهذا الموضوع فيعود أولاً: لميلنا الشخصي للفلسفة الإسلامية عن غيرها من الفلسفات وذلك لكونها قد تميزت بطابع إسلامي يستمد تعاليمه من القرآن الكريم أعظم كتاب في العالم، وثانيا: لما تميز به فلاسفة الإسلام الذين كان لهم الدور في تطور ورقي الفكر الإسلامي من بين الفلاسفة الذين تأثرنا بطبيعة تفكيرهم الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، والإعجاب بخاصيته في تبني الأفكار وبيان تناقضها وصياغتها بأسلوبه، وقد قسمنا بحثنا هذا إلى : مقدمة، ثلاثة فصول وخاتمة، حيث تناول في الفصل الأول تحت عنوان تصور السببية عند الفلاسفة فيه المبحث الأول عن مفهوم السببية والتصور اللغوي والاصطلاحي لها والفرق بين العلة والسبب، أما المبحث الثاني تضمن السببية عند

فلاسفة اليونان اخترنا نموذجين "أفلاطون وأرسطو"، أما المبحث الثالث تناول: السببية عند فلاسفة الإسلام منهم "الكندي وابن سينا"، اما الفصل الثاني: السببية عند أبو حامد الغزالي تطرقنا فيه إلى المبحث الأول: حياة الغزالي ومؤلفاته ونظرية المعرفة عنده في حين المبحث الثاني هو أصل فكرة السببية عند الغزالي المبحث الثالث تناول فيه موقف الغزالي من السببية، أما الفصل الثالث فكان بعنوان أثر الغزالي على الفكر الإسلامي أمثال ابن ماجة وابن رشد والفكر الغربي أمثال ديكارت وديفيد هيوم.

ومن الصعوبات التي واجهتنا هي سعة فكر الغزالي وتعدد آرائه في مسائل مختلفة مثلا صعب علينا استخلاص موقفه في مشكلة السببية خاصة وأن اللغة التي يستعملها تُعد لغة خاصة.

أما بخصوص الدراسات السابقة، فمبلغ علمنا أنه لا توجد أي دراسة لقضية السببية أي من الأعلام التي تعرضت لهذه الدراسة، غير أنه تناول قضية السببية في عدد الدراسات عند الفلاسفة أو التي تناولت السببية في الفكر الغربي.

الفصل الأول

I- تصور السببية عند الفلاسفة

1/ مفهوم السببية

2/ السببية عند فلاسفة اليونان

3/ السببية عند الفلاسفة المسلمين

I- مفهوم السببية

لغة السبب هو: الحبل،وما يتوصل به الى المقصود،والفرق بين السبب والشرط أن السبب هو ما يكون الشيء محتاجا اليه اما في ماهيته أو وجوده، على حين أن الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء. [1]

أما العلة في اللغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختبار ومنه يسمى المرض، علة، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة الى الضعف، وقيل: هي ما يتوقف عليه وجود الشيءويكون خارجاً ومؤثرًا فيه. وشريعة: عبارة عما يجب الحكم به معه،والعلة في العروض: التغيير في الأجزاء الثمانية، إذا كان في العروض والضرب[2].

ويرى البعض أن العلة ترادف السبب الى أنها تغابره فقد فرق بينهما من وجهين:

أولا: أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به.

ثانيا: أن المعلول ينشأ من علته بلا واسطة بينهما ولا شرط ، على حين أن السبب يفضي إلى الشيء بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخى الحكم عنه حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع، أما العلة فلا يتراخى الحكم عنها، إذ لا شرط لها، بل متى وجدت أوجبت وجود المعلول، ومعنى ذلك أن السبب أهم من العلة لأن كل علة سبب، وليس كل سبب علة.

ويقسم السبب الى تام وغير تام، فالتام هو الذي يوجد المسبب بوجوده، وهو المرادف للعلة.

---

[1] جميل صليبا، **المعجم ا لفلسفي**، ج 1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت – لبنان ، د/ط ، 1982 ، ص 647

[2] السيدالشريف الجرجاني ، **التعريفات** ، مؤسسة الحسنى ، دار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الأولى 2006، ص147

وغير التام وهو الذي يتوقف وجود السبب عليه، لكن المسبب لا يوجد بوجود السبب وحده.[1]

أما المعلول فهو كل شيء وجد منه الفعل شيء آخر غيره، فهو علة لذلك الشيء وذلك الشيء المعلول له، فالمعلول هو الأثر أو المسبب، وهو ما يحدث عن علة أو سبب معين، وهو أحد طرفي العلاقة السببية [2]

ويعرّف ابن منظور السبب على أنه كل شيء يتوصل به الى غيره وجمع أسباب وكل شيء يتوصل به الى الشيء فهو سبب[3]

ويقول الجزري أن أصل السبب هو الحبل الذي يتوصل به الى الماء ثم استعير لكل ما يتوصل به الى شيء لقوله تعالى " وتقطعت بهم الأسباب "[4]

المعنى اللغوي للسببية في القرآن الكريم: وردت كلمت سبب في القرآن الكريم في عدة مواضع مفردة وجمعا وكلها بدلالات فيها الإشارة الى المعاني اللغوية السابقة.

ففي قوله تعالى " انا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا ".

والمعنى آتاه الله تعالى من كل شيء معرفة وذريعة يتوصل بها فاتبع واحدا من تلك الأسباب.[5]

كما ورد تعريفا للسبب في " قاموس علم الاجتماعي " وهو كل ما تنشأ عنه أثر أو أية حركة أو تغير، أو الحالة التي تسبق بالضرورة أي حادث

[1] علي عبد المعطي محمد والسيد نفادي،**المنطق وفلسفة العلم** ،دار المعرفة الجامعية ،الإسكندرية – مصر ، د/ط 1988 ،ص411

[2] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، د /ط، 1982، ص 297

[3] محمد بن مكرم بن منظور المصري، **لسان العرب**، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت، ص 459

[4] سورة البقرة الآية 166

[5] سورة الكهف، الآية، 84، 85.

ويقال سببي causal، أو سببية، أي أن تتابع الحوادث محدود ومحكوم بالعلاقة بين السبب والمسبب. ويفترض السبب بأن الحوادث لا تقع عشوائيا، أو بالصدفة، ولكنها مترابطة بطريقة واحدة.أي بمعنى عندما تحدث واحدة تحدث الأخرى بالضرورة – والتسبب **causation** هو إيجاد العلاقة بين السبب والمسبب [1]

- **المفهوم الاصطلاحي**:يطلق المتكلمون من الأصوليين الكلام على السبب ويريدون به العلة، وكذلك في إطلاق العلة على السبب أيضا والعلاقة التي تربط شيئا بآخر تسمى علاقةسببية،ولكن الرابط بين السبب والمسبب محل اختلاف بين المتكلمين تبعا لتأثير السبب في المسبب، وبيانه على النحو الآتي:

السبب عند الأشاعرة:السبب في اصطلاح الأشاعرة كما عرفه الجرجاني: (عبارة عما يكون طريقا للوصول الى حكم غير مؤثر فيه).

فقد ذهب الى انكار حتمية السببية والعلية، وقالوا بعدم وجود علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بأجراء العادة، وذلك عقيب بعضها البعض، فمثلا كالري بعد شرب الماء، فليس للشرب دخل في الري بل أن الري واقعة بقدرة الله واختياره، وفي سائر الأفعال وإذا تكرر صدور فعل منه وكان أكثريا أو دائما يقال انه فعله بأجراء العادة، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو خارق للعادة أو نادر، ولو أجرى الله العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير، ولا يفعل اللم العظيم الكثير عند الضرب الشديد بل يفعل ما ينافيه من اللذات، لوجب أن يكون الضرب اليسير مولدًا العظيم الألم والشديد مولدًا يسير الألم[2].

[1] د. بشار داود سلمان، **السببية مفهومها ونصوص القرآن عليها**، مجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد الخامس، العدد التاسع، 2011، ص 144

[2] الجويني، **الارشاد الى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد**، حققه د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد مكتبة الخانجي، 1950، ص 243

فلأشاعرة قالوا بلزوم العادة وجريانها وقاموا ببنائها كنظرية بذلا من أن يقولوا بتلازم الأسباب والمسببات في الطبيعة قالوا بلزوم العادة.[1]

معنى هذا ان نفي القاعدة السببية تعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة، بدليل ذهابهم الى ان الله تعالى إذا أراد تغيير النظام الذي يبدو لنا في الكون لاستطاع ذلك، فان نفيهم للقاعدة السببية يدل على عدم اعترافهم بالعلاقات الضرورية المحددة بين الأسباب ومسبباتها.[2]

وبناءا على هذا لم تقبل الأشاعرة فكرة التوليد،وأنكروا المبدأ الذي أورده القاضي عبد الجبار وغيره من سائر المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التوليد وهو مبدأ العلية، وعدّوا الفاعل الحقيقي للأفعال المتولدة هو الله، فالله خالق هذه الأفعال فإذا ما قذف الانسان بالسهم لم يكن هو الفاعل على الحقيقة وإنما الفاعل عندهم هو الله، ودليل ذلك أن الأفعال المتولدة ينفرد الله تعالى بخلقها،وأنه لا مفر من ارجاع الأمر كله لله.[3]

ولهذا يرفض القاضي عبد الجبار ما ذهب اليه الأشاعرة، لأن الذي يترتب على نفي كون الإنسان فاعلا للمتولدات ونسبتها الى الله، وإنما يترتب على ذلك نسبة المعاصي والشرور والقبائح الى الله، وهذا محال فقد تنزه الله تعالى عن ذلك، لأن هذه الأفعال المتولدة تجمع بين جميع الأنواع من القبح وكذب وظلم الى جانب الحسن والصدق والعدل ومن المعلوم بديهيا ان الشرور محال فعلها أو انسابها الى الله. وهكذا فان فاعلها الأصلي ليس إلا الإنسان، لأنه هو وحده الذي يظلم نفسه بالمعاصي.[4]

---

[1] د- محفوظ علي عزام ، **في الفلسفة الإسلامية مدخل و قضايا** ، دار الهداية للطباعة والنشر ط 1 ، القاهرة 1986م ، ص 161

[2] د. محمد عاطف العراقي **تجديد في المذاهب الفلسفية و الكلامية** ، دار المعارف بمصر ، ط 3 ن 1976 ص 70

[3] الباقلاني، التمهيد **في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 478 ه، ص 26/27

[4]- القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل التوليد**، ج9، تحقيق د. توفيق الطويل، دار الكتب العلمية القاهرة، لاط، لاس، ص 135

يتبين مما سبق أن الأشاعرة أرادت من خلال ما ذكرته هو المحافظة على القدرة المطلقة لله سبحانه وتعالى، فأقرت بلزوم العادة وجريانها، بدلا من تلازم الأسباب والمسببات، وذكرت أن النظام السائد في الكون هو بمشيئة القدرة الإلهية، ولهذا انتقدها ابن رشد في قولها بالعادة بدلا من تلازم الأسباب والمسببات، وهذا ما نشير اليه بالتفصيل أثناء حديثنا عن رأي ابن رشد من فكرة السببية و موقفه النقدي للأشعرية، ولكل من أيد موقفهم و رفض الربط الحتمي و الضروري بين السبب والمسبب.[1]

السبب عند المعتزلة : تعتبر نظرية السببية عندهم من بين القضايا الجوهرية التي ميزتهم عن باقي الفرق الإسلامية، فالسبب عندهم يأتي متقدما على المسبب، كما يصح وجوده من دونه.[2]

ولهذا يذهب المتكلمون من المعتزلة في مسالة السببية الى القول بتأثير الأسباب في مسبباتها، فالسبب يوجد بناء على العلاقة الطبيعية بين السبب والمسبب، فقد أثبتت المعتزلة لبعض الحوادث مؤثرًا غير الله ، ورأوا أن الإنسان فاعل محدث مخترع و منشئ على الحقيقة دون مجاز، كما قالوا أن الفعل الصادر عنه يكون اما بالمباشر و اما بالتولد ومعنى التولد، ومعنى التولد عندهم أن يوجب فعل لفاعله فعلًا آخر، كحركة اليد والمفتاح، فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح ، فكلتاهما صادرتان عنه، الأولى بالمباشرة و الثانية بالتولد.[3]

فالتولد عند المعتزلة يرتبط بتلازم الأسباب ومسبباتها، والاقتران ضروري بينهما،ونجد للمعتزلة آراء في التولد فهم على اختلافهم في النظر الى التولد ،اختلفوا في تعريفه فمنهم

---

[1]- د. صفية العدوى خليل، **فكرة السببية عند فلاسفة الإسلام من منظور نقدي** ج1، كلية الأدب، جامعة بني سويف 2018م، ص 118-117

[2]- **www. Islamtoday. Net**

[3]- الإمام أبي الحسن علي ابن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين** ج2 ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط1 ، 1950م ، ص 197

من يقول : الفعل المتولد هو الفعل الذي يكون بسبب منى ويحل في غيري، ومنهم من يرى أنه الفعل الذي أوجبت سببه فخرج من أن يمكن تركه، ومنهم من يقول هو الفعل الذي يلي مرادي، مثل الألم الذي يلي الضربة، وبعضهم من فرق بين ما يتولد من فعل الإنسان الحي، وبين ما يتولد من غير الحي، وردوا الى الانسان كل ما يتولد من فعله أما من فعل الطبيعة أو لا فاعل لها.

وقال آخرون، كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه و الإرادة له فهو متولد وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى عزم وقصد و إرادة له، فهو خارج عن هذا التولد، داخل في حد المباشر، بينما نجد بعضهم يشر الى أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها، ولم يمكن اضافتها الى الله تعالى، ولا اضافتها للإنسان، وانما هي من فعل الطبيعة.[1]

وقد ترتبط فكرة التولد بمبدأ السببية وهو مبدأ قالت به المعتزلة، وقرروا أن الكون لم يُخلق عبثًا، وأن له نظمًا يسير عليه و أهدافًا، يسمى لها، وهو ما يسمى بالأسباب والمسببات.[2]

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار ان السبب انما يوجب المسبب متى كان المحل محتملا له، وان السبب قد ثبت انه يولد المسبب ، كما هو عليه من حاله، ولا يتغير حاله في أصل التوليد وكيفيته بالقصد ولو تغيرت حالته بالمقصود لخرج عن كونه سببا.[3]

[1]- القاضي عبد الجبار،**المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ص 5-11
[2]- د. إبراهيم مذكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، ج2، دار المعارف، القاهرة، 1932م، ص 193.
[3]- القاضي عبد الجبار ، **المغني في أبواب التوحيد والعدل (المخلوق)**، ج 8، تحقيق د. توفيق الطويل وسعيد مراد مراجعة د. ابراهيم مذكور، اشراف د طه حسين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ص 169

ويرى بأن السبب يولد ولا يتخلف مسببه عنه الا أن يعرض عارض فيمنعه من التواد ولكن متى ارتفع العارض وجب حصول المسبب عند حصول السبب.[1]

ولعل ما ذكره القاضي حل الأسباب و المسببات فهو أمر عارض، ولكن لا يمنع الترابط الضروري بينهما ، فهم يعترفون بتأثير الأسباب في مسبباتها، واقترانهما.

وأنما ذكر يعتبر أمرًا عارضًا وليس حتميًا في كل ظاهرة التي تجمع بين السبب والمسبب فهذا يرجع الى الإرادة والمشيئة الإلهية والتي تهدف الى حكمة وغاية عند الله سبحانه وتعالى، والتي تسير وفقا لقوانين ثابتة في مجرى الأحداث المتعاقبة، والعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، سواء كان ذلك في الكون وعالم المادة أم في المجتمع ومحيط الإنسان، وهم بذلك يتجاوزون ويخالفون الجبرية الذين ردوا كل المسببات الى الله تعالى ورفضوا بذلك أن يعترفوا بمبدأ السببية بين الإنسان وبين الأفعال[2].

السبب عند فخر الدين الرازي : لم يعقد الرازي فصلًا خاصًا بموضوع السببية لأنه لم يثبت على رأي واحد فتارة يقول بوجود علاقة ضرورية بين السبب والمسبب وتارة يقول بعدم وجود علاقة بينهما، وانما هو مجرد عادة، بمعنى أن الترابط بين العلة والمعلول أمر بديهي، فيضرب مثال عن قطع اللحم وكسر القلم اذن فهو يثبت الرابط بين الأسباب والمسببات وأحيانا نجده يذكر أن الله عز وجل لا يجوز أن يفعل شيئا لغرض، لأنه من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص بذاته.[3]

2/ الفرق بين السبب و العلة: السببية هي مقولة فلسفية أخذت حيزًا واسعًا في الميدان الفلسفي وتدل على الروابط الضرورية، والأصل فيها السبب وهو كل ما يترتب

[1]- القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، حققه و قدم له .د. عبد الكريم عثمان: مكتبة وهبة للنشر، ط 1 القاهرة، 1988 م، ص 388.
[2]- د. محمد عمارة ، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية** ، دار الشروق ، القاهرة ، ط 2، 1988 م ، 144ص
[3]- د. خديجة الحمادي العبد لله ، **منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة و المعتزلة** ن مجلد 1 ، دار النوادر ط 1، 2012م ، ص 711

عليه عقلًا أو واقعًا فالمقدمات الصادقة لسبب صدق النتيجة، وبعض الظواهر سبب لظواهر أخرى، فهي علاقة بين السبب والمسبب، في حين أن العلية هي مقولة فلسفية تدل على الروابط الضرورية بين الظواهر التي تحتمل الواحدة منها، أو هي العلاقة الراهنة بين العلة و المعلول والمقولة الأكثر استعمالا هي لكل ظاهرة علة.[1]

وتنقسم العلة الى علة تامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء، بمعنى أنه لا يكون ورائه شيء يتوقف عليه ، أما علة الشيء وهي ما يتوقف عليه ذلك الشيء، وهي قسمان: الأول ما تقوم به الماهية من أجزائها، وتسمى علة الماهية، والثاني: ما يتوقف عليه انصاف الماهية المتقدمة بأجزائها بالوجود الخارجي، وتسمى علة الوجود، وعلة الماهية اما لأنه لا يجب بها وجود المعلول بالفعل بل بالقوة، وهي العلة المادية، وأما لأنه يجب بها وجوده، وهي العلة الصورية، وعلة الوجود، اما أن يوجد منها المعلول وهي العلة الفاعلية، وحينئذ اما أن يكون المعلول لأجلها، وهي العلة الغائية .[2]

في حين أن السببية تنقسم الى أقسام تبعا لنوع الموضوع وطبيعته وهي:السببية العقلية وهي تلك التي يدركها العقل تلقائيًا وبلا معونة الحس والتجربة كالتلازم والتلاحم.

أما السببية الإنسانية أو الارادية وهي العلاقة بين السبب والمسبب اختيارية كالتلازم بين أفعال الإنسان والرغبة فيها والدافع اليها، وأخيرا السببية الطبيعية البديهية التي لا تفتقر معرفتها الى التجربة والحس كالثمرة على الشجرة والجريان في الماء، وأيضا تتضمنها السببية الطبيعية النظرية التي تحتاج الى الامتحان والخبرة الحسية، ولقد أنكر هذه السببية العديد من فلاسفة العصر الراهن.[3]

[1]- د. جميل صليبا ،**المعجم الفلسفي** ، ج 1، دار لكتاب اللبناني ، بيروت.1982 م ، ص 14
[2]- السيد الشريف الجرجاني ، **التعريفات** ، مؤسسة الحسن ، دار البيضاء ، المغرب ، الطبعة 1، 2006م ، ص 147-148
[3]- محمد جواد مغنية ،**مذاهب فلسفية و قاموس مصطلحات** ، دار مكتبة الهلال ، ب/ط ، ب/س ، ص 169-170

فالنسبة لأكثر الفلاسفة، السبب يرادف العلة، كما أن كلمة المعلول ترادف كلمة السبب ولذا يساوون بين الكلمتين في الاستعمال.[1]

II- السببية عند فلاسفة اليونان :

1/ أفلاطون: ولد في أثينا (427 ق م ، 347ق م) من أسرة غنية، فأبوه أرسطو أحد كبار الحكماء في عصره ، قرأ لشعراء اليونان ونظم الشعر التمثيلي.

أقبل على العلوم و أظهر ميلا خاصا للرياضيات، وفي عام 387 أنشأ مدرسة في أبنية تطل على بستان أكاديموس، فسميت لذلك الأكاديمية واستقر فيها ليلقي حكمه ودروسه، ويجري المحاورات العلنية.[2]

من أهم أعماله: محاورات المرحلة المبكرة (السقراطية)، ومحاورات المرحلة الوسطى (الإنشائية)، ومحاورات المرحلة المتأخرة (الديالكتيكية)، مينون، فايدروس، بارمينيدس القانون، فيدون ،..... ".[3]

أ- **العلية والمثل:** يمثل أفلاطون في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي مكتبة لم يرق اليها أحد 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 من بينها تفسير الطبيعة من خلال فكرته الأصلية والتي كانت محور لكل فلسفته فكرة المثال والتمييز بين عالم الأشياء وعالم المثل.[4]

وللمثل الأفلاطونية جدل صاعد، فان المحسوسات على تغيرها تمثل صورًا كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع، وتتحقق على أشكال ثابتة، فلا بد لها من مبدأ ثابت، لأن المحسوسات

---

[1]- د . جميل صليبا ،**المعجم الفلسفي** ، ج 2، مرجع سابق ، ص 95

[2]- د. مصطفى غالب ، **أفلاطون** ، دار مكتبة الهلال ، ب/ط ، ب/ب ، 1988م ، ص 15-13

[3]- د. مصطفى النشار ،**مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان** ، دار قباء للطباعة والنشر و التوزيع ، د/ط ، القاهرة 1988 ، ص 88

[4]- **مرجع نفسه** ، ص 88

حادثة تكون وتفسد، وكل ما هو حدث فله علة ثابتة ولا تتداعى العلل الى غير نهاية. وأن الفرق بين المحسوسات وماهياتها متباين لأن الماهية كاملة في العقل والمحسوس ناقص، وأن الماهيات حاصلة في العقل عن موجودات ضرورية، مفارقة للمادة، قال عن الطبيعة في حواره تيماوس : أن عالم الصيرورة المادي قد تم ارساؤه من قبل صانع للعالم الخالق الذي وضعه بتقدير من العقل (علة غائية) اذ قد قام بتشكيله حسب نموذج المثل .[1]

بما أن المادة الخالية من العقل تلعب دور العلة الوسطى في العالم فان نسخ المثال في العالم تظل غير كاملة.[2]

ومما يجدر الاشارة اليه أن أفلاطون أدخل فكرة الزمان في حديثه عن بدء الخليقة مجاريا الفلاسفة القدماء لكي يبرر الفارق بين العلل الأولية العليا والعلل الثانوية الدني لا غير ابتداء من الخير المحض الى عناصر أجسام الطبيعة وذلك لأنه يتعذر على ما يتكلم عن العالم أن لا يفترض لاعتبار الزمان مادام المفترض في العلة أن تسيق العلول، والعلل التي يقول بها أفلاطون نوعان.[3]

-علل عاقلة وعلل تحركت، التحرك بالتالي غيرها، والعلل العاقلة قد وهبت عقلا، وأبدعت من الأشياء ما هو جميل وخير، حين تختلف العلل الأخرى لا نظام فيها ولا تنسيق.[4]

والعلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه، وترتب الوسائل إليه فان أشياء لا يفعلها إلا اذا قصد به غاية، والغاية لا تتمثل إلا في العقل، ولما كان الموجود الوحيد الكف للحصول على العقل هو النفس، كانت العلل العاقلة نفوسا تتحرك حركة ذاتية، وكانت

[1] د. علي مولا، **أطلس الفلسفة**، ترجمة جورج كثورة، دار المكتبة الشرقية ، ،ط2 ،بيروت .لبنان،2007،ص39
[2] د. حربي عباس عطيتو، **ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان**، دار المعرفة الجامعية ، د/ط ،بيروت ، 1992 ص247
[3] د. علي زكي، **فكرة العلية في فلسفة الغزالي ابي حامد** ، ديوان المطبوعات الجامعية ،د/ط ،الجزائر، ب/س، ص 176
[4] مرجع نفسه، ص176

المادة شرطا لفعلها أو علة ثانوية من العقل تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقا، اذا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلة وموضوعا وتوجهها الى أغراضها، والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام منظورة، فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق الى عالم معقول يصفه بأنه إلهي لاشتراكه في الروحية والعقل، ولكنه يعين فيه مراتب ويضع في قمته الله.[1]

وهكذا فأن صانع أفلاطون أوجد المادة لا عن عدم ليصنع منها بعد ذلك جميع الموجودات، ولكن هذه المادة قديمة أزلية، أزلية موجودها، أدني من مرتبة صانعها وبالتالي تقدم الصانع عن المادة، فأزلية الزمان أقل أزلية الصور الثابتة والخالية من كل حركة ومن كل تغيير.[2]

فقد ربط أفلاطون علم الطبيعة بالبحث فالألوهية، فالحقيقة لا توجد في العالم المحسوسات بل في عالم المثل، وقد ترتب على ذلك بالضرورة الظواهر الطبيعية قياسا رياضيا.

كما قلل من أهمية التجربة والملاحظة، فحال دون تقدم علم الطبيعة في محاولته لتفسير التغير والصيرورة البادية في الكون، فكل متحرك لابد له من محرك، ولما كان التحرك ماديا كان الشرط الأول في المحرك إلا يكون ماديا، لذلك انتهى الى انها النفس إلا المرئية، و هي العلة الأولى في حركة الكون.[3]

ب-عالم الصور: يرى افلاطونً ان كل شيء في الوجود له صورته فليست الصورة مقصورة على أشياء الجميلة أو الخيرة، بل كل شيء مهما كان شرا أو قبيحا صورته فنجد عند ارسطوً ما بعد الطبيعةً يقول: أن أفلاطون ينظر أن تكون للأشياء المصنوع صورا، وإنما الأشياء الطبيعية هي وحده ذات الصور.[4]

---

[1] د. يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ،د/ط ، القاهرة ، 2014 ،ص100/90

[2] د. علي زكي ، **فكرة العلية في فلسفة الغزالي ابي حامد** ، مرج سابق ص 177

[3] د.محمود محمد عيد نفيسة"، **مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث** ، دار النوادر ، ط1، ب/ب 2010م ، ص 89/88

[4] د. عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984، ص167

ج- **الطبيعيات:** تناولت فلسفة افلاطون الطبيعية عدة عناصر هامة وهي الصانع * وعلى النحو فان القوة الإلهية العليا في الكون حسب رؤية أفلاطون يجب ان ترتدي قناع العمال اليدويين هو انتصار للتصور الفلسفي على التعصب الاجتماعي للتقاليد الراسخة.

ولكن هذه الالة الإلهية ليست مسخرة أو شيء من هذا القبيل، بل ان صاحبها صانع فنان مبتكر لصور جديدة، ولما كان من الضروري ان تكون للعالم الطبيعي صورة مادية وأن يكون له جسم، وان يكون هذا العالم مرئيا وملموسا فان مكوناته لابد أن تشمل النار والتراب، ولكي تتحدد النار والتراب لابد من وجود مكون أخر واحد على الأقل يساعد على إتحادهما، ولذلك خلق الصانع الهواء والماء، ورتب العناصر الأربعة بتناسب، النار الى الهواء، والهواء الى الماء.

فالكون كائن حي لأنه صنع أساسا على غرار صورة الكائن الحي، فقد جعله الصانع يشبه مثاله بقدر المستطاع ويخضع للحدود التي فرضت عليه صنعه المادة.

ومن صفات الكون أن له زمنا وأبديا، وعلى هذا السبب فان الكون صورة متحركة للأبدية الثابتة، والزمن هو العدد الذي يقيس التغير في الكون.[1]

إلا أن الطبيعيات تنقسم الى قسمين:

المادة: هي التي تقبل أن تشكل على أي نحو، ويمكن للصانع أن يصنع ما يريد، وأن الموجودات المادية جاءت عن طريق محاكاة هذه الأشياء لنماذج معقولة مثالية وأزلية.[2]

العلة بين المحسوس وبين الصور: ما يقال في هذا الصدد هو أن الصورة باطنها في الأشياء وليست عالية عليها، مفارقة لها كل المفارقة، على نحو ما يصوره ارسطو، فبقي لنا ان نتحدث عن الخير بوصها مصدر العلية بين عالم الصور وعالم المحسوسات

[1] د. مجدي السيد احمد كيلاني، **الفلسفة اليونانية طاليس الى افلاطون**، ب/د، الإسكندرية، 2009، ص235/234
[2] **مرجع نفسه**، ص239/238

فصورة الخير تحدث صورة بالمادة وعن هذا تتكون المحسوسات، ويسميه هذا بالعلة العاقلة في مقابل الضرورة.[1]

د-النفس الكلية عند افلاطون: والعلة التي تجمع بين الصور والمادة هي النفس الكلية يقول افلاطون : إن الله يريد أن يخلق العالم خيرا وعلى المثال الخير، والخير لا يمكن ان يوجد الا إذا وجدت النفس ً.[2]

ولقد اتخذ افلاطون من المثل علة لتفسير لموجودات الطبيعية، لأنه لم يعد يبحث العلل المادية في الوجود لأنها ليست حقيقة ولا ثابتة، مثلا لو قلنا إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها أو لونها فنحن نلجأ الى علة ليست دائمة سببا للجمال، وعلى هذا يستبعد التعليل المادي الفيزيقي، كذلك أصبح المثال يقوم في الفلسفة الأفلاطونية بوظيفة العلة المفسرة للوجود الطبيعي، وبهذه العلية المثالية أدخل افلاطون التفسير الميتافيزيقي الذي لا يكتفي بالبحث التجريبي في العلل بل يفترض أنها توجد في مستوى يعلو على التجربة وعل المعلولات.[3]

ومن يتبع نظرية المثل بعد هذه المحاورة أي في الطور الأخير من فلسفته فانه يتبين مؤثرين:

أولا: أقول أفلاطون بعلية النفس في العالم الطبيعي واعتبارها علة مباشرة فعالة بعد أن كان المثال يقوم بهذه الوظيفة.

[1] د. عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، ص172
[2] د. حياة بن سعيد عمر بالأحمر، **النفس عند فلاسفة الاغريق**، عرض ونقد، مجلة جامعة أم القرى لعلو م الشرعية والدراسات الإسلامية، العدد (46)، محرم 1430 ه، ص122
[3] د. أمير حلمي مطر، **لفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة جديدة، القاهرة، 1998، ص167

ثانيا: تأثير أفلاطون بالنظريات الفيثاغورية الى حد التوحيد بين المثل والتصورات الرياضية ، بل أصبحت المثل أقرب الى النماذج مجردة ليس لها فعل مباشر في العالم الطبيعي .

ولقد قضت فكرة افلاطون في علية النفس وفعاليتها في عالم المحسوسات الى إمكانية القول باشتراك المثل أو النماذج مع النفوس في التأثير على عالم الطبيعة. وأصبحت النفس بمثابة العلة الفاعلة والمباشرة في تحريك الطبيعية بل واسطة بين المجودات الحسية والمثل عقلية. فالنفس الإلهية او الاله الصانع علة مباشرة في وجود العالم كما يقول في محاورة تيماوسولكنها لا تقوم بوظيفتها الا بالاستعانة بعالم المثل أو النماذج والعلل الغائية.[1]

2/ أرسطو (384-322):أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية في تاريخ البشرية كلها، ويمتاز عن أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد الى التجربة الواقعية وهو واضع علم المنطق كله تقريبا، ومن هنا لقب بالمعلم الأول وصاحب المنطق.[2]

ومن أهم الأسس التي بنى عليها أرسطو كلامه فيما بعد الطبيعة كلامه فيً العلةً والعلة في نظره أوسع منها في نظر الفلاسفة المحدثين،ففي العصر الحديث يفرق بين العلة والحكمة، فهم يقصدون بالعلة السبب الميكانيكي الذي نشأ عنه الشيء، فاذا رأيت الماء تثلج في الإناء وقلت ما علة تثلجه؟ فالجواب أن علة ذلك هي البرودة،فهذا الجواب أبان لنا السبب الذي نشأ عنه التثلج، ولكن لم يبين لنا الحكمة حصوله، وإذا قلنا ما علة موت فلان؟ فاذا فلت مرضه أو حصوله فقد بينت السبب في موته، ولكن لم تبين الحكمة التي من أجلها كان الموت في هذا العالم، العلة لا تستلزم بيان الحكمة ،هذا في نظر الفلاسفة

[1] د. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، مرجع سابق، ص169
[2] د. عبدالرحمان بدوي ، **موسوعة الفلسفة** ،ج1، مرجع سابق ،ص98

الحديثة ، أما العلة في كلام أرسطو فتشمل ما يسمى الأن بالعلة والحكمة جميعا – قال أرسطو في هذا :ان للعلة أربعة أنواع :[1]

فالسبب يقال على وجه واحد =ما عنه يكون الشيء وهو فيه، مثال ذلك النحاس لتمثال الأنسان، الفضة لتمثال الفيل، ويقال على وجه أخر= الصورة والتمثال، وهاذ القول دال على ماهية الشيء، ويقال أيضا على الشيء الذي هو المبدأ للتغير والهدوء، ويقال أيضا:على المعنى الغاية المقصودة، وهذا هو ما من أجله، فهذا على الوجود التي يمكن ان تكون أسبابا .

فأول هذه العلل العلة المادية وهي المادة الأولى التي يتكون منها الشيء ثم

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

العلة الفاعلية : وهي القوة التي تعمل على تغير الشيء ، ليأخذ صورة جديدة ، ومثاله المثال للتمثال.

وأخيرا العلة الغائية = وهي الغاية أو الهدف الذي ينبغي تحقيقه من وراء الحركة.[2]

إلا ان ارسطو كان يرى أن الغائية متحققة في الطبيعة ، ورأى أن أهم ما يميز الطبيعة هو أنها تفعل من أجل شيء ، ورفض أن يكون وراء تشكيل هذه الموجودات ضرورة ألية أو مصادفة ، وقد علل أرسطو ما تراه في الطبيعة من موسوخ وظواهر شاذة ، الى كون مادته فاسدة أو غير مطاوعة ، ويفرق أرسطو بين الاتفاق أو الصدفة وبين البخت فيرى أن الأولى تقال للأشياء غير العاقلة ، أما بالنسبة للإنسان فتسمى بختا .والبخت

[1] د. احمد أمين ، زكي نجيب محمود ، **قصة الفلسفة اليونانية** ، دار الكتب المصرية ،ط2،القاهرة ، 1935م،ص224

[2] د. محمود محمد عي نفيسة ، **مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث** ، مرجع سابق ، ص90

عند أرسطو هو العلة بالعرض لوقائع قابلة لأن تكون غيات، حينما تكون صادرة عن ارادة واختيار.[1]

ثم خطا أرسطو خطوة أخرى، وهي التركيز هذه العلل الأربع في أثنين، سماها المادة والصورة، ويعبرون عنهما عادة في الكتب الفلسفية بالهيولى(المادة) والصورة، والذي دعاه الى، أنه رأى أن العلة الصورية والمحركة والغائية، ترجع كلها الى الصورة، ذلك:

أولا: أن العلة الصورية والعلة الغائية =شيء واحد ، لان العلة الصورية كما قدمنا ماهية الشيء، وما به الشيء هو ،والعلة الغائية بالتعريف الذي شرحناه هو بروز الشيء المطلوب الى الوجود، والظاهرة من هذا اتحادها

ثانيا: العلة المحركة والغائية شيء واحد، لان العلة المحركة هي علة الصيرورة والعلة الغائية هي النهاية التي تصل اليها هذه الصيرورة، وعند ارسطو أن كل الأشياء انما تتحرك لغايتها، وانما توجد لغايتها ن فالغاية هي التي تحرك للعمل وبذلك تكون العلة الغائية هي علة الحركة أو العلة المحركة.[2]

أ- **مبادئ التفسير الطبيعي:** الهيولى والصورة والعدم.

الهيلومورفية: لفظ مؤلف من لفظين هيلو وهي (الهيولى) ومورفية وهي (الصورة) ، وهي نظرية أرسطية تفسر تكون الأجسام بمبدأين أساسيين متكاملين هما المادة و الصورة، فلا وجود اذن في عالمنا هذا المادة بدون صورة أو صورة بدون مادة .[3]

ونجد ارسطو 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 به

[1] **مرجع نفسه**، ص91
[2] د. احمد امين. زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، مرجعة سابق، ص 225
[3] د. جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، د/ط، تونس، 2004، ص403

الأجسام الطبيعية وتغيراتها.[1]

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

فالأول الهي ولى 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 يحل ضد محله، ولابد من مبدأ ثالث لإمكان التغير، هو عدم الضد لقبول الضد الاخر، وهي مبدئ أي أنها أولية لا مكونة في أشياء أخرى، وانما متضادة لا مكونة بعضها من بعض، الأنً الهيولىً وً الصورةً مبدأ الماهية ، أما العدم فمبدأ بالعرض ، أي أنه نقطة نهاية صورة وبداية صورة .[2]

أ/الهيولى: موضوع غير معين في نفسه، فهي ليست ماهية ولا كيفية ولا شيئا داخلا في مقولات الوجود ولكنها قوى لا تدرك في ذاتها وإنما نصنعها وندركه.

ب/أما الصورة فهي: كما أول لهذا الموضوع او فعل لهذه القوة، أي انها ما يعطي الهيولى الوجود بالفعل في ماهية معينة، فهي معقولة لأنها فعل، ان المادة (الهيولى) هي الان حدود بالقياس الى الصورة التي تدخل عليها فتجددها.[3]

ب- القوة والفعل عند أرسطو: يستدل مما تقدم أن الصور والهيولى هما المكونان الاساسيان للوجود الطبيعي، ويرى ارسطو أن الصورة مبدأ أول للموجود الطبيعي لأنها

[1]د. محمد علي أبوريان، **أرسطو والمدارس المتأخرة**، ج2ن دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د/ط، د/س، ص65
[2]د. فيصل عباس، **الموسوعة الفلسفية**ّ، دار الفكر العربي .ط1.بيروت لبنان.1997ص 118-119
[3]د. فيصل عباد، **الموسوعة الفلسفية**، مرجع سابق، ص120

فعل، اما الهيولى فهي القوة، والفعل تقدم على القوة، والفعل متقدم على قوة اذ أن الفعل تمام القوة وكمالها والقوة نقص بالنسبة للفعل –ونسبة الفعل الى القوة كما يعتقد أرسطو هي كنسبة المستيقظ الى النائم.[1]

ويذهب أرسطو الى انه ليس للقوة وجود بمفردها ولا يمكن ان هناك موجود هو بالقوة، بل هناك على الدوام حركة ديناميكية في الوجود تتمثل في استمرارية الخروج من القوة الى الفعل بصدد كل شيء في الوجود أو كل حالة في الوجود، ولا يتحقق هذا الخروج من القوة العقل إلا بشروط معينة: منها أن يكون خروجه من القوة بتأثير شيء يكون بالفعل ولا يمكن أن يقال عن الفعل أنه تمام للشيء وكماله إلا اذا صحبته صفة الاستمرارية والجوهرية بالنسبة للشيء، فالرؤية مثلا وهي فعل الأبصار تظل مرتبطة بالعين كصفة جوهرية لها، كآلة عضوية، ولهذا يقال ان فعل العين هو الرؤية.[2]

III- السببية عند الفلاسفة المسلمين:

1/ الكندي (256/185هـ-870/801م):

أول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية الى العلم العربي هو أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي الملقب بفيلسوف العرب.[3]

أول فلاسفة الإسلام، عاش في بصرة ثم انتقل الى بغداد اقبل على العلوم والمعارف في قترة الانارة العربية في جو مشحون بالتوتر العقائدي.[4]

ومن اثار الكندي الفلسفية أن له خمسين رسالة بعضهما يتضمن موضوعات الفلسفة والمنطق والبعض الأخر في الموسيقى والحساب والعلم الطبيعي. وقد اهتم بمعاني

[1] د. مصطفى غالب، **ارسطو**، دار مكتبة الهلال ن ب/ط، بيروت ن 1988، ص 53
[2] د. مصطفى غالب، **ارسطو**، - مرجع سابق، ص54
[3] د. عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، المؤسسة العربي لدراسات والنشر، ط1، ب/ب، 1974، ص219
[4] د. محمد علي أبو ريان **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ب/ط، 1990، ص219

المصطلحات الفلسفية وقد بين في رسالته (حدوث الأشياء ورسومها) مع العلة الأولى والعقل والطبيعة والنفس والابداع والهيولى والصورة، ومعظم هذه التعريفات مستمدة من الفلسفة الأرسطية.[1]

أ- **السببية عند الكندي:** حين ننتقل من بحث المتكلمين سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو جبرية لمشكلة السببية، الى الفلاسفة كالكندي وابن سينا وابن رشد، نلاحظ اختلافا في تحديد مجالات وأبعاد المشكلة، فاذا كان المتكلمون قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع الى الله، كما ركزوا حول فكرة التولد التي قال بها المعتزلة ونقدها فريق أخر كالأشاعرة، فأننا نجد فيلسوفا كالكندي لا يدير بحوثه أساسا هو هذه الجوانب أساسا، بل نجد متابعا في هذا أرسطو في بعض الجوانب يبحث في علل وأسباب الموجودات قائلا انها أربعة.

بالإضافة الى أننا سنلاحظ عنده خلطا بين مجال ميتافيزيقي ومجال فيزيقي، ونوعا من التأثر بالفكر الكلامي الجدلي، مما يجعل فكرته عن السببية فكرة مضطربة في بعض جوانبها وزواياها.[2]

ولو رجعنا الى رسائل الكندي التي بين أيدينا، نجد أن أهم رسالتين له تمسان هذا الموضوع من بعض زواياه، وهما رسالته في" الفعل الحق الأول التام والفاعل الذي هو بالمجاز " ورسالته في" الابانة على العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد "، في الأولى نجد أن موضوع السببية عنده يتبلور حول التفرقة بين فعل حقيقي بالمجاز، وينقسم الفعل الحقيقي الى أول وثاني، كما ينقسم الفعل الذي هو بالمجاز الى أول وثان أيضا فالفعل الحقيقي الأول عبارة عن تأييس الأييسات * عن لبس، أي إيجاد الموجودات عن عدم

[1] د. محمد علي أبو ريان ، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ، مرجع سابق، ص220
[2] د. محمد عاطف العراقي ، **تجديد في الذاهب الفلسفية والكلامية**، دار المعارف بمطر،ط3،القاهرة،1976،ص77

ويعتبر الكندي هذا الفعل لله تعالى وحده، الذي هو غاية كل علة، يقول حول هذا المعنى ="...فان تأييس الأييسات عن ليس، ليس لغيره" ويسمى هذا الفعل باسم الأبداع.[1]

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

والواحد الحق هو الله، الذي يصفه في أخر الرسالة بأنه:((هو الأول المبدع كل ما أمسك)) نعنى أن الله واحد، ولا شيء سواه يسمى واحدا إلا مجازا، سواء كان هذا الواحد شيئا طبيعيا أم عددا.[3]

وقد استنبط هذه الفكرة من قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَ**﴾ (سورة فاطر الآية 41).

قسم الكندي الفعل بالمجاز الى قسمين أحدهم يسميه: الفعل: وهو ما ينتهي أثره بانتهاء فعل فاعله، كالمشي للماشي

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

والكندي يتابع الموقف الأرسطي في التفسير الطبيعي فيتكلم عن الحركة والتغير ويقول ان الحركة على أنواع كثيرة ومنها الكون والفساد أنه لكي يبحث عن علة تلك الحركات يجب

---

[1] د. محمد عاطف العراقي ، **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية** ، دار المعارف بمصر، ط3، القاهرة، 1967،ص77

* **الأيس والليس** : الايس هو الموجود والليس هو الا موجود، فنقول عن تأييس الأييسات عن الليس ، أي وجود الموجودات عن الا وجود ،وهذا هو تعريف الفعل الإبداعي الحقيقي أي إيجاد الموجودات من العدم، أي من لا شيء ، انظر= جميل صليبا المعجم الفلسفي =الجزء الثاني ص295

[2] د. جمال المرزوقي، **الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية**، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ،ط1، القاهرة ، 2002، ص 180

[3] د. أحمد فؤاد الآهواني، **الكندي فيلسوف العرب**، مؤسسة المصري /ب/د.ب/ط، ب/س، ص125

ان يستعرض أولا العلل الأرسطية الأربع وهي علل كون كل كائن وفساد كل فاسد وهذه العلل كما أوضحها في رسالته ((حدود الأشياء ورسومها)).[1]

هي العلة العنصرية (المادية): وهي عنصر الشيء الذي منه يكون الذهب الذي هو عنصر الدينار.

العلة الصورية: صورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان دينار.

العلة الفاعلة: صانع الدينار، الذي وحد صورة الدينار بالذهب.

العلة التمامية: وهي غاية الشيء المنفعة بالدينار ونيل المطلوب.[2]

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

ويتحدث الكندي عن العلتين المادية والصورية، ويذهب الى القول بالاتحاد الوثيق بين المادة والصورة، فنعده كم هو الحال عند أرسطو المادة لا تنفصل البتة عن الصورة فهما متضايقتان، وهذا معناه فيما يتعلق بمشكلة السببية هنا، أن العلة المادي مرتبطة بالعلة الصورية، فالثاني لا تتجلى إلا من خلال المادة، والأولى تتوج عن طريق العلة الصورية، ويرى الكندي أن العلة المادية خاصة لكل موجودات عالمنا هذا من جهة أنها دليل على كونه وفساده، فهو يرى أن كل كائن دخلته المادة أو تكون منها فاسدة ضرورة

[1] د. محمد علي ابوريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ص227
[2] د. جمال المرزوقي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، دار الافاق العربية، ط1، القاهر ن 2001م، ص159-160

فالعنصر هو الموضوع الذي يجري عليه الكون والفساد، ولهذا كل الكائنات التي ليس له عنصر، فاسدة.[1]

2/ ابن سينا

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (370هـ-980م) في قرية أفشنة كوّن فلسفته من التراث اليوناني خاصة أرسطو، والفلسفات الاشراقية،حياته حافلة بالأحداث لاتصاله بخدمة الحكام والسلاطين وتقلده الوزراء وقد كتب عن شطر من حياته بنفسه وتوفى عام (428هـ-1037م) في همذان.[2]

أ-**من أهم مؤلفات ابن سينا**:والجدير بالذكر ان ابن سينا وضع بعض مؤلفاته وهو سجين وكثير من مصنفاته أنها في سن مبكرة أما كتبه الأكثر شهرة نذكر منها:

((الشفاء)) ويقع في ثمانية وعشرين مجلدا وهو مقسم الى الفصول في المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة أو الالهيات والرياضة، ترجم الى اللاتينية.

(النجاة) وهو مختصر من الشفاء، من اختصار ابن سينا يحتوي على المنطق والطبيعيات والإلهيات ، طبع هذا الكتاب بروما سنة 1953 م.

وكانت الطبعة الأولى في القاهرة سنة1331هـ والطبعة الثانية سنة 1357هـ1938م.

"الإشارات" تجده يشتمل على المنطق والطبيعيات الالهيات فقط، جمع ابن سينا في هذا الكتابة جملة أرائه الفلسفية ونظرياته وأراءه النهائية والناضجة، كان اخر مؤلفاته وأجودها مما جعله عرض لعناية العلماء فقاموا بشرحه والتعليق عليه.[3]

[1] د. جمال مرزوقي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص161،160
[2] د. عبدالرحمان بدوي، **موسوع الفلسفة**، مرجع سابق، ص 43/40
[3] د. رؤوف سليماني، **مشاهير فلاسفة المسلمين**، مركز الدراسات الفلسفية، ب/ط، لندن ب/س، ص77/76

ب-السببية عند ابن سينا:

بحث ابن سينا في السببية عن طريق الموجودات الطبيعية، ان كل شيء ينال وجوده بعلة، ومعلوليته اما باعتبار ماهيته وحقيقته، أو باعتباره وجوده: فالمثلث حقيقة متعلقة بالسطح والأضلاع، وهما علتاه المادية والصورية.[1]

وتمثل العلل عنده من قسمين:

علل داخلية: من جهة الذات

علل خارجية: من جهة الوجود

وبذلك يكون قد نظرا الى الموجود الطبيعي، من جهة علله الداخلية، أي مادته وصورته ،وعلله الخارجي أعلله الفاعلة والعلة الغائية.[2]

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

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

العلة الصورية تقال على نواحي شتى ومجملها أنها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيط وتعد حقيقة كل شيء جواهرا كان أو عرضا.[3]

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

[1] د. عبدالرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، مرجع سابق، ص46
[2] د. محمد عاطف العراقي، **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، مرجع سابق، ص86
[3] د. جمال المرزوقي ، **الفلسفة الاسلامية بين الندية والتبعية** ، مرجع سابق ، ص156- 157

العلة الغائية فان ابن سينا يذهب الى الغاية هي المعنى الذي لأجاله تحصل الصورة في المادة وأنها الخير الحقيقي، أي ما لأجله يكون الشيء ،فالعلة الغائية اذن هي سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل في الهيولى، ومسبب ومعلول في وجودها لتلك الصورة ويشير ابن سينا الى أن البعض قد أنكروا حقيقة هذه العلة الأخيرة ، وذلك اما على أساس أن كلا من هذه العلل لابد بها من علة أو لأن كل ما يجري في العالم انما يجري بحكم الصدفة لا غير .[1]

ج–اثبات وجود الله: نجد عند ابن سينا طريقتين لإثبات وجود الله:

- **طريق برهاني عقلي**
- **ب/طريق حدسي**

الطريق الأول: يستند الى القسمة الموجودة الى واجب وممكن، ((الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال، والممكن الوجود 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 وجود ولا في عدمه)) وواجب الوجود اما أن يكون واجبا بذاته، وأما أن يكون بغيره .

والحق الأول أي الباري عز وجل هو الواجب الوجود لذاته لا شيء أخر ويلزم محال من فرض عدم وجود، أما واجب الوجود بغيره فهو واجب لا بذاته ((فالاحتراق واجب الوجود بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعن المحرقة والمحترقة)).

[1] د. جمال المرزوقي ، **مرجع سبق** ذكره ،ص 158

وواجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هي واجب الوجود وما سوى من الواجب هي الممكنات أي الموجودات الصادرة عنه، وترتقي العلل كلها اليه اذ هو غاية الموجودات جميعا.[1]

وترجع العلل المادية والفعالية والصورية الى العلة الغائية أي العلة الأولى المطلق وهو الله عز وجل.

الطريق الثاني: لإثبات وجود الله يذكره ابن سينا في الإشارات وهو الطريق الحدي،....

يتجه ابن سينا مباشرة الى فكرة الوجود ويجعلها موضوعا لإدراك حدسي، فيقول: " تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحد انيته الى تأمل لغير نفس الوجود، ولم الى اعتبار من خلقه وفعله،وإذا كان دليل عليه ن لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا الوجود من حيث وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود ".[2]

د- نظرية الصدور أو الفيض عند ابن سينا:

تقوم نظرية الفيض عند ابن سينا على، أساس أن الخلق يقوم على فعل التأمل الإلهي للذات، وهذه المعرفة التي يهبها الكائن الالهي لنفسه منذ الأزل، إن هي إلا الفيض الأول والعقل الأول هو المعلول الأول والوحيد للقدرة الخلاقة، المماثل للمفكر الإلهي يؤمن الانتقال من الواحد الى الكثرة مع المحافظة على مبدأ واحد، لا يصدر عنه إلا الواحد وانطلاقا من هذه العقل تنشأ الكثرة في الوجود.[3]

---

[1] د. محمد علي أبوريان ، **مرجع سبق ذكره** ، 318ص

[2] **مرجع نفسه** ، ص319

[3] هنري كوربان، **تاريخ الفلاسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد**، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي، عويدات للنشر، ط2، ب /ب، 1998، ص 260

ان وصف ابن سينا صدور العلم عن الله لا يختلق عما قدمه الفارابي، فقال أن الله يعقل ذاته ، ويلزم عما يعقل ....أن يحصل وجودا لكل على مقتض معقولة ، وما يصدر على التعقل الالهي يصدر على سبيل المعرفة والرضا، فالأول راضي يفضان الكل عنه.

ولأن الله وحده فلا يصدر عنه إلا واحد، ولان الله غير مادة، فلا تصدر عنه المادة ((بل المعقول الأول عقل محض لأنه صورة لا ففي مادة، وهو اول العقول المفارقة)).

وهذا المعقول الأول واجب الوجود بغيره وممكن بذاته .يدرك الله ويدرك ذاته، فمن ادراكه الأول يصدر عنه عقل ثان، ومن ادراكه ذاته على أنه واجب بغيره يصدر عنه صورة الفلك الأقصى التي هي نفس كلية، ومن ادراكه ذاته على أنه ممكن بذاته تصدر عنه جرمية الفلك الأقصى، ((فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود)) عقل ونفس وفلك.[1]

ويتابع الفيض حتى نصل الى العقل الأخير، العقل العاشر هو العقل الفعال، فلك القمر ليتوقف الفيض لأننا في عالم الأسطقسات، علم النفس الجزئية، عالم الأشخاص المطلقة.[2]

3/ الأشاعرة

موقف الاشاعرة من القائلين بالطبع والتوليد:

أولا: القائلين بالطبع: لا يختلف موقف الاشاعرة من فكرة الطبع من موقف اغلب المعتزلة بل انهم قد عارضوها مثلهم، فقد وجد الأشاعرة أنفسهم بصدد اراء تعطي تأثير لقوى طبيعية في تحريك جزئيات العالم، سواء كان هذا من جانب الطبائعيين الدهريين الذي قالوا بقدم الطبائع الأربعة وردوا لامتزاجها كل ما في العالم من تحولات، أما من جانب الفلاسفة الذين أقاموا قولهم بالضرورة السببية استنادا لنظريتهم في العلل الأربعة، إذ ذهبوا

[1] عبده الحلو، **الوافي في تاريخ الفلسفة العربية** دار الفكر اللبناني، ط1، بيرو لبنان ، 1966، ص203

[2] حنا الفاخوري وخليل جر، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج2، دار الجيل، ط3 ، بيروت ، 1993، ص225

الى القول بأن مبادئ الجوهرة الجسماني هي العلل الأربعة، لزوم تلك الأسباب للموجود من ضروراته، وقد رفض الأشاعرة رفضا قاطعا أي قول بطبيعة ذاتية للموجودات، أو أي قوى طبيعية مؤثرة في العالم، وأن العناية الإلهية ترعى هذا العالم.[1]

إذ نفوا تأثيرها بحجة أن ذلك معنى توحيد الله في أفعاله، كما قال الشيخ الدّر دير في ذكره لصفات الله تعالى في قصيدته:

..... وحدانية في الذات وصفاته العليّة

والفعل، فالتأثير لي الا للواحد القهار جلّ وعلى

ومن يقل بالطبع أو بالعلة فذاك كفر عند أهل الملة

ومن يقل بالقوة المودعة فذاك بدعي فلا تلتفت

يعني أنه تعالى متصف بوحدانية الأفعال فليس ثم من الأفعال سواه تعالى، اذ كل ما سواه عاجز لا تأثير له في الشيء من الأشياء.

فلا تأثير في النار في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للماء في الرّي لا بالطبع ولا بالعلة ولا بالقوة أودعها الله فيها بل التأثير في ذلك علة الله وحده بمحض اختياره عند وجود هذه الأشياء.[2]

أولها: أن أفعال الأشياء لو كانت صادرة عن طبائعها لوجب أن تزداد هذه الأمور، طالما كانت الأجسام محتملة لتلك الزيادة عند وجود أمثال ما أوجيها ابتداء، فكان يجب أن يزيد الزرع وينمو، وان بلغ عد النهاية، في مستقر العادة اذا أديم سقيه وأكثر شهيده واظهاره

[1] د. جمال مرزوقي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص133

[2] د. محمد براء ياسين ، **مقالات في تناقضات الأشعرية** ، دار العاصمة للنشر والتوزيع ، ط1، الرياض ،2003م ، ص167

للشمس، ولكن من المعلوم أن القي والشهيد يعود بتلفه اذا ازداد في الحد كما انه 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.

وثانيا: خطؤهم في القول أنهم يعلمون حسا واضطرارا ان الاحراق والإسكار حدثين واقعان عن حرارة النار شدة الشراب. ذلك أن الذي نشاهده وتحسه انما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار، وكونه سكران ومحترقا ومتغيرا عما كان عليه فقط، فأما القول بأن هذه الحالة الحادثة، سوف لا تتكرر وأن لعل هذه الأفعال هو العناصر المادية فتحكم لأن الفاعل غير مشاهد ومدرك مع البحث والتدقيق.[2]

وقد استعر البقلاني * جملة الاقوال في الفاعل لهذه الأفعال فقال: ((فمن قال: أنه قديم مخترع قادر، وهو الحق الذي نذهب اليه، ومن قائل يقول: أنه من فعل الإنسان الذي جاور النار وتناول الشراب ومتولد في فعله الذي هو سبب الإحراق والإسكار ومن قائل يقول أن فعل الطبع في الجسم و لا أدري أهو نفس الجسم المطبوع ؟ أم معنى فيه ؟ ومن قائل يقول: إن الطبع عرض من الاعراض فكيف يدرك حقيقة ما قد اختلف فيه هذا الضرب من الاختلاق.[3]

ولقد كان الدافع الذي دفع الاشاعرة الى القول بنفي الطبيعة الموجودات هو اعتقادهم بأن مثل هذا القول يعطي ففاعلية لغير الله تعالى فالله سبحانه وتعالى عندهم هو الفاعل الوحيد ولا خالق سواه ولا تأثير بغير قدرته.

---

[1] البقلاني ، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل** ، تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية ، ط1، بيروت 1987، ص62

[2] د. محمد عاطف العراقي **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية** ، مرجع سابق ، ص62

* هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البقلاني كان بارعا في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية لطريقة أبي الحسن الأشعري وعليه انتهت رسالة المالكية في وقته ، مات في ذوي القعدة سنة 403ه ، أنظر الذهبي ، سير أعلام النبلاء ،ص 193

79 البقلاني ، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل** ، مرجع سابق ، ص69

ثانيا: القائلين بالتوليد:

وبناء على موقفا الأشاعرة لم تقبل فكرة التوليد، وأنكروا المبدأ الذي أورده القاضي عبد الجبار وغيره من سائر المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التوليد وهو مبدأ العلية أن وعدّوا الفاعل الحقيقي للأفعال المتولدة هو الله، فالله خالق هذه الأفعال، فإذا ما قذف الإنسان بالسهم لم يكن هو الفاعل على الحقيقة، وإنما الفاعل عندهم هو الله، ودليل ذلك ما ذكره البقلاني * حين ذهب قائلا:" ان الأفعال المتولدة ينفرد الله تعالى بخلقها، وأنه لا مفر من ارجاع الامر كله الى الله ".[1]

يتبين مما سبق أن الاشاعرة أرادت من خلال ما ذكرت هو المحافظة على القدرة المطلقة لله سبحانه وتعالى، فأقرت بلزوم العادة وجريانها، بدلا من تلازم الأسباب و المسببات.

وذكرت أن النظام السائد في الكون، والأنظمة الجارية فيه يرجع الى المشيئة و القدرة الإلهية المطلقة، التي لا فاعل غيرها في الطبيعة بكل نظمها وأقدارها[2]، إلا أن فكرة العادة عند الاشاعرة ومعهم الأمدي.

- أن الله تتعالى هو الفاعل والمؤثر بقدرته المباشرة في كل ما يحدث ويتجدد في الكون من أعراض وغيرها ولا تأثير للأجسام بعضها في بعض سواء بتمثالها أو تباينها من حيث عناصرها ولكن جرت عادته تعالى ان يربط كل حادث من هذه الأمور بجملة علامات أو مناسبات أو ظروف فهو دائما مقارن لها، ويمكن تسميها أسبابا لهذا المعن ن وأن الله تعالى لا يخلق المسبب إلا عند حصول السبب، فهو حاصل بقدرة الله لا بنفس السبب، وان كانا متلازمين في الوقوع.

[1] الامام أبي بكر البقلاني **.التمهيد " في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة "**، دار الكتب العلمية ،ب/ط، ب/س ، بيروت لبنان ص296

[2] د. أبو الحسن الاشعري ، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ،ج2، ط1،مكتبة النهضة المصرية ،1950م، ص197

- أن هذا الترابط أو الاتساق بين الأسباب لظاهرية ومسببتها مطرد دائما فيما يتعلق بتجاربنا وعادتنا بشان الظواهر الكونية ، ولكنه ليس بلازم ولا ضروري في ذاته من وجهة النظر العقلية .[1]

[1] د. خسن الشافعي ، **الأمدي وأراءه الكلامية** ، دار السلام للطباعة والنشر لتوزيع ، ط1، القاهرة ، 1988م، ص427

الفصل الثاني

السببية عند أبي حامد الغزالي

I- حياة الغزالي

II- أصل فكرة السببية عند الغزالي

III- موقف الغزالي من السببية

I- حياة أبي حامد الغزالي:

1/ مولده ونشأته إلى عزلته:

ولد أبي حامد الغزالي منتصف القرن الخامس هجري سنة 450 هـ في طوس إحدى مدن خراسان[1]، التي كانت ثاني مدينة في خراسان بعد نيسابور وكانت تتألف من مدينتين توأمين هما الطبران ونوقان[2]، هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الطوسي، أبوح حامد حجة الإسلام فيلسوف متصوف، رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر وعاد إلى بلدته نسبته إلى صناعة الغزل (عند من يقوله تشديد الزاي) أو إلى غزالة من قرى طوس(لمن قال بالتخفيف).

قرأ الفقه في صباه في بلده ولازم امام الحرمين وجد واجتهد حتى برع في الجدل والمنطق والمذهب والخلاف، وقرأ الفلسفة والحكمة وتمكن من ذلك وفهم كلام أرباب هذه العلوم وصنف في كل فن من هذه العلوم كتب أحسن تأليفها.

كان شديد الذكاء والفطنة وناظر العلماء والأئمة في مجالسه حتى أصبح أنظر أمل زمانه و أوحد اقرانه[3]، نشأ في بيئة متدينة، كطبع أهل القرى غالباً، وفي أسرة حريصة على العلم الشرعي، كانت أمة سيدة بارة صالحة محسنة تحب الخير والإحسان لناس، وكان والده رجلا صالحاً أمينا محبا للصوفية، شغوفا بأبي حامد الغزالي، حريص على العلم الشرعي،[4] وكان غزالا للصوف ويتاجر فيه، وللغزالي أخ فعهد بهما أبوهما عند وفاته إلى صديق له وأوصاه أن يكملا تعليمهما حتى ينفذ ما تركه لهما من مال ففعل الصديق ما

[1] أبو حامد الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة، القاهرة، 1119، ص49.
[2] عبد الرحمان بدوي: **مؤلفات الغزالي**، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1977، ص:21.
[3] ابو حامد الغزالي: **احياء علوم الدين**، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 2005، ص:5.
[4] د.رمضان حميس زكي الغريب: **نظم اللآلي من حكم الغزالي**، دار الحرم للتراث، د/ط، القاهرة، 2006، ص:09.

أوصاه به والد الغزالي، فعلمنها حتى نفذ المالي الذي تركه أبوهما[1]، فنصحهما بالالتحاق بمدرسة يكون لهما فيها طلب العلم وكفاية المسعى ففعلا ذلك، وبدأ الإمام الغزالي رحمه الله رحلته الكبرى في طلب العلم وتنقل بين طوس وجرجان ونيسابور وتزود بالمعرفة، وكانت فيه نباهة وذكاء، وذهن وقاد فأوتى مالم يؤت غيره واشتهر ذكره، وذاع صيته وأصبح علما يشار إليه بالبنان يقول الحافظ عبد الغفار اسماعيل "وجد واجتهد حتى تخرج في مدة قريبة وبز الأقران، وحمل القرآن، وصار أنظر أهل زمانه، وأوحد اقرانه وكان الطلبة يستفيدون منه، ويدرس لهم ويرشدهم ويجتهد في نفسه، وبلغ به الأمر إلى أن أخذ في التصنيف".

إلى بغداد إلى المدرسة النظامية:

وكان الوزير نظام الملك الحسن بن علي الطوسي عالي الهمة، واسع المعرفة، أنشأ العديد من المدارس ودور العلم، فلما التقى بالإمام الغزالي وسير فوره، أعجب به وقدمه[2]، وتوجه للتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد سنة 484 هـ جمادى الأول[3]، وأعجب الناس به وبفصاحته واستفادوا منه، واستمر على تدريس العلم ونشره بالتعليم[4]، فالتف حوله كبار العلماء، وطلاب المعرفة، ينهلون من علمه الجم، وغزير معرفته وبلغ الإمام الغزالي في تلك الأيام قمة المجد وأتته الدنيا خاضعة ذليلة، أتته بالمال والشهرة وذيوع الإسم كما أتته بالجاه ونفوذ الكلمة.

التحول: يقول الإمام الغزالي رحمه الله في كتابه المنقذ من الضلال (.... ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس بالعلائق، وقد احدقت بي من كل الجوانب، ولاحظت أعمالي،

[1] حراني ليلى، مانع بسمة: **فلسفة التربية عند الإمام الغزالي**، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر فلسفة اجتماعية، قسم الفلسفة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة 8 ماي 1945، قالمة، 2017/2016، ص:08.
[2] ابو حامد العزالي: **فضائح الباطنية**، المكتبة العصرية، د/ط، صيدا، بيروت، 2001، ص: 87.
[3] عبد الرحمان بدوي: **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج2، ط1، بيروت، 1984، ص:82.
[4] خير الدين سيب: **المنهج الأصولي عند الإمام الغزالي من خلال كتابه المستصفى من علم الأصول**، قسم العلوم الاسلامية والحضارة الاسلامية، جامعة وهران، 2013/2012، ص:13.

وأحسنها التدريس والتعلم، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة، ولا نافعة في طريق الآخرة) (فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة، قريبا من ستة أشهر، أولها شهر رجب سنة ثمان وثمانية وأربعمائة (488هـ)، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا خطيبا للقلوب المختلفة، إلى فكان لساني لا ينطق بكلمة واحدة ولا أستطيعها البتة).

عزلتـــــــه:

قصد إلى مكة المكرمة فأدى فريضة الحج ثم أتى دمشق وفي دمشق عاش أكثر وقته طوال عشر سنين في عزلة وخلوة ومجاهدة للنفس، وإشتغال بتزكيتها وتطهيرها مما علق بها من الدنيا وزخرفها وزينتها وتصفية للقلب بالذكر الدائم وكان اعتكافه وإقامته في أسفل منارة المسجد الأموي، في غرفة ضيقة صغيرة يقضي فيها سحابة النهار.

العودة إلى طوس: بعد هجرة وعزلة ورياضة للنفس عاد الإمام الغزالي إلى وطنه بقلب جديد وروح جديدة وتحت ضغط الطلب اضطر إلى التدريس ثانية، فالعلم لا يحبس على طالبيه ولكن عاد بروح جديدة قال عنها (... وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي يترك به الجاه ويعرف به سقوط مرتبة الحياة، هذا الآن نيتي وقصدي وأمنيتي، يعلم الله ذلك مني)[1].

[1] ابي حامد الغزالي: **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص: 09.

وفـــاتـــــــه :

لقد عاد الغزالي إلى بغداد من مصر ولم يمكث بها طويلا، حيث واصل رحلته إلى طوس، وهناك لم يلبث أن استجاب إلى رأي الوزير فخر الملك للتدريس في نظامية نيسابور مكرها، فكانت مدة قصيرة أيضا في ذي القعدة من سنة (499هـ) حتى إذا تحققت سنة (504هـ)، وقد سقط فخر الملك ذبيحا بيد الباطنية أسرع الغزالي إلى طوس ثانية، وسكن في الطبران منها، متخذاً بجوار بيته مدرسة للعلوم الدينية، وذكر السبكي أنها اختصت بالفقهاء، مع الرباط او خانقاه للصوفية، بعد أن قال لنفسه يجب أن يطلق الدنيا بأسرها، فأقبل على علوم الآخرة، وهي القرآن والحديث، متأثراً بمصرع صديقه الوزير فخر الملك، الذي كان يذكر له أنه يتمنى أن يلجأ إلى حياة لا همّ له فيها إلا العبادة ومجالسة أهل القلوب فكان له ما أراد.[1]

كانت خاتمة أمره إقباله على حديث المصطفى صلى الله عليه وسلم، ومجالسة أهله ومطالعة الصحيحين البخاري ومسلم.

توفي الإمام الغزالي رحمه الله من حمادى الآخرة سنة (505هـ) وله من العمر خمسة وخمسون عاماً ودفن بظاهر قصبة طابران.[2]

ونقل ابن الجوزي في كتابه " الثبات عند الهمات" عن احمد أخي الغزالي أنه قال: " ولما كان يوم الإثنين وقت الصبح توضأ أخي أبو حامد وصلى، وقال علي بالكفن، فأخذه وقبله ووضعه على عينيه وقال: سمعا وطاعة للدخول على الملك ثم مد رجليه واستقبل القبلة ومات قبل الأسفار"، وسبحان من تفرد بالبقاء.[3]

---

[1] عبد الأمير ألاعسم: **الفيلسوف الغزالي**، دار قباء، مصر، 1998، ص: 46.

[2] هند سالمين سالم رضى: **المنحى الفقهي للإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين**، ملخص رسالة ماجستير، شعبة الفقه قسم الدراسات العليا، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2004، ص:10.

[3] زكي مبارك: **الاخلاق عند الغزالي**، كلمات عربية للترجمة والنشر، د/ط، القاهرة، 2012، ص:74.

والله يخص بأنواع الكرامة في اخراه كما خصه بفنون العلم في دنياه بمنّه، ولم يعقب إلا البنات، وكان له من الأسباب ارثا وكسبا ما يقوم بكفايته ونفقة أهله وأولاده، فما كان بباسط أحد في الأمور الدنيوية، وقد عرضت عليه فما قبلها واعرض عنها واكتفى بالقدر الذي يصون به دينه ولا يحتاج معه إلى التعرض للسؤال والمنال من غيره.[1]

مـــــــؤلفـــــــاته:

لقد كان الغزالي واسع المعرفة غزير العلم ولهذا فقد ترك مكتبة كاملة في العلوم الدينية والفلسفية، وغيرها وقد ذكر أحد الرواة أنه لو وزعت كتب الغزالي على سني عمره لكان له في كل يوم منها أربعة كراريس على أن أهم كتبه هو كتاب " إحياء علوم الدين" فهو يتضمن معظم آرائه ويمكن من خلاله الكشف عن حقيقة موقفه وينقسم قسمين وكل قسم منهما ينقسم ربعين وبذلك يشمل الكتاب على أربعة ارباع هي: ربع العبادات وأوله كتاب العلم، ثم ربع العادات وأوله كتاب الأكل، ويليه ربع المملكات وأوله كتاب " شرح عجائب القلب" وأخيرا ربع المنجيات وأوله كتاب التوبة وآخره كتاب ذكر ما بعده.[2]

ومن أبرز وأهم مؤلفاتــه الأخرى:

- تهافت الفلاسفة.
- الاقتصاد في الاعتقاد.
- الوقف والابتداء – وهو في التفسير.
- البسيط – وهو في الفقه .
- بداية الهداية.
- فضائح الباطنية – ويعرف بالمستظهري وبفضائح المعتزلة.

[1] الامام ابو حامد الغزالي: **معيار العلم في زمن المنطق**، شرحه احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت لبنان، 1971، ص:22.

[2] د.محمد علي أبورّيان: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار النهضة العربية، ط2، بيروت، د/س، ص:339.

- التسيير المسبوك في نصيحة الملوك– وهو بالفارسية ترجم إلى العربية.
- منهاج العابدين: قيل : هو آخر تأليفاته.
- شفاء العليل: وهو في أصول الفقه.
- المستصفى من علم الأصول.
- الوجيز وهو في فروع الشافعية.
- ياقوت التأويل في تفسير التنزيل، كبير: قيل: في نحو أربعين مجلداً.
- الإملاء عن إشكاليات الإحياء.[1]
- القسطاس المستقيم وقد كتبه عن طريقة حوار بينه وبين أحد الباطنيين وعرض فيه التعاليم المنطقية بطريقة سهلة تناسب عقلية هذا الباطني.
- محك النظر ولقد بين فيه الطريقة التي سار عليها في عرضه للمنطق، فقد ابتكر كثيراً من الاصطلاحات الفنية.
- معارج القدس ، وفي هذا الكتاب عالج الغزالي المتعلقة بالله والنفس.
- مشكاة الأنوار، وقد عرض فيه نظريته في النور.
- المنقذ من الضلال، وهو كتاب له أهمية خاصة في التعرف على منهجه الفلسفي.
- ميزان العمل.[2]
- شفاء العليل في القياس والتعليل.
- فتاوى الغزالي.
- غاية الغور في دراية الدور.
- معيار العلم في زمن المنطق.
- حجة الحق.
- نواصم الباطنية.

[1] ابو حامد الغزالي: **احياء علوم الدين**، مصدر سابق، ص:06.
[2] محمود حمدي زقزوق: **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، دار المعارف، ط4، القاهرة، ص:61.

- الرسالة القدسية ولباب الحكمة الإلهية.
- المضمون به على غير أهله.
- الوجيز في الفقه.
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.
- أيها الولد.
- نصيحة الملوك.
- الرسالة اللدنية.[1]
- كتاب مسائل الخلاف.
- كتاب المسترشدي.
- كتاب المبادئ والغايات.[2]

2/ نظرية المعرفة عند أبي حامد الغزالـــي :

شغلت مشكلة معرفة الحقيقة المطلقة عند الغزالي حيزاً كبيراً، وكانت تمثل القضية المركزية في فكره، إذ كان ينشد البحث عن المعيار الصحيح لمعرفة الفكر الصائب، وفي سبيل تحقيق ذلك، إتخذ الغزالي طريقة الشك المنهجي الذي امتد به كل من العقل والحواس واستطاع حل هذه المشكلة عن طريق معرفة الذات ومعرفة الله، ووجد فيها الوضوح المطلق الذي كان يبحث عنه، فما هي قيمة العقل والحواس في المعرفة عند الغزالي.[3]

الشك في المحسوســات:

تمثل الحواس الأداة المعرفية الأولى لدى الإنسان، ويعد الإحساس عند علماء النفس، الظاهرة الأولية في الحياة العقلية، فالإنسان عاجز عن إدراك أية حقيقة لا تصل

[1] عبد الرحمان بدوي: **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، ص:86.
[2] الامام الغزالي: **مشكاة الانوار ومصفاة الأبرار**، ت: الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، ط1، بيروت 1982، ص:24.
[3] بلقيصر مصطفى: **مفهوم العلية في الفلسفة الغزالي وهيوم نموذج**، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر، قسم فلسفة عامة كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة الدكتور مولاي الطاهر، سعيدة، 2017/2016، ص:58.

إليها حواسه فعلمه كله متوقف عليها مما دعا قدماء المناطقة إلى القول بأن الإنسان يولد صفحة بيضاء ليس له من العلم والمعرفة إلا المقدار الذي نقلته له حواسه وفقدان الإحساس مرادف للموت وفقدان بعضه جهل لجانب من المعارف والإحساس واحد في قوته وقدرته على الإدراك بالنسبة لكل الناس المتمتعين بسلامتهم البدنية والعقلية ويعيشوا في نفس الظروف البيئية، وهذه الخاصية تبعد عن الإنسان الشك في المحسوسات، لأن إدراكه لها يضاهي إدراك الآخرين لها وعبر الغزالي عن هذه الحقيقة بقوله «لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات والضروريات، فلابد من أحكامهما أولا لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات وأماني من الغلط في الضروريات من جنس أماني الذي كان قبل في التقليديات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له» فلا يمكن أن يشك الإنسان في المحسوسات إلا إذا اعترضته اثناء تجاربه حالات تكشف فيها عن خطئها، أو استبد به الميل إلى التشكيك كما حدث للغزالي الذي كان «فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟»[1] «فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات، ومن أين الثقة بها؟ وأقوى الحواس حاسة البصر وهو تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدرج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة وقوف وتنظر إلى الكواكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه اكبر من الأرض في المقدار، هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته».[2]

الشك في العقليات: ويتحول الغزالي من المعارف الحسية لكي يبحث عن مدى يفيد المجموعة الثانية من المعارف وهي المعارف العقلية الأولية، فبعد أن بين أن المعارف

[1] محي الدين عزوز: **اللامعقول وفلسفة الغزالي**، الدار العربية للكتاب، تونس، د/ط، 1983، ص: 93-94.
[2] ابو حامد الغزالي: **المنقذ من الضلال**، حققه محمود بيجو، المكتبة التوفيقية، د/ط، د/س، ص: 11.

الحسية قابلة للشك أراد أن يختبر المبادئ العقلية في مدى شرعيتها ولأول وهلة يبدوا أن أولية ويقين المبادئ العقلية أمر غير قابل للشك إطلاقاً وهذا ما يعنيه الغزالي حيث يتساءل: من يستطيع جاداً أن يشك مثلا في الحقائق الرياضية والمنطقية مثل أن العشرة أكثر من الثلاثة وأن الشيء لا يمكن أن يتصف بصفتين متضادتين في وقت واحد.

ولكن الأمر مع ذلك لم يكن بهذه البساطة فقد تبين أن الشك في المعرفة، الذي بدأ هجومه في مجال المعارف الحسية، يجد نفسه الآن قادراً على أن يتخطى هذا المجال ويوجه هجومه إلى مجالات أخرى من حوله وهنا لا يستطيع مجال الحقائق العقلية أن يسلم من تيار هجومه ويصور الغزالي ذلك قائلاً:«فقالت المحسوسات: لم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر بتصديقي»[1]، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته، وهكذا يدخل الغزالي مرحلة خطيرة في مراحل بحثه عن الحقيقة المطلقة فإذا كانت لا محسوسات ولا عقليات تدلنا على الحقيقة، فهذه تمثل مرحلة السفسطة.[2]

السفسطة:

إن الشك في المحسوسات وفي العقليات يمثل منتهى الإضطراب النفسي لأن من ابتلى به يضطر إلى إلغاء كل الحقائق سواء كان مأتاها التقليد أم الحس أم العقل، وفي تلك الحالة يعجز الإنسان عن القيام حتى يأكد ما تتطلبه منه ضروريات الحياة، ثم كيف لا يستبد اليأس وهم لم يعد قادراً على التعرف على محيطه وعلى مكانته فيه وحتى على ذاته؟ فالحياة تستحيل إلى ضرب من الأحلام كما ورد في هذا الأثر فالناس نيام فإذا ما ماتوا انتبهوا.[3]

[1] محمود حمدي زقزوق: **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، مرجع سابق، ص:88.
[2] بلقيصر مصطفى: **مفهوم العلية في الفلسفة هيوم والغزالي نموذج**، مرجع سابق، ص:59.
[3] محي الدين عزوز: **اللامعقول وفلسفة الغزالي**، مرجع سابق، ص:97.

ولا يعد الشك في مثل هذه الحالة مجرد تردد بين اختيار أو قبول أحد أمرين بل هو رفض لكل الأمور على اختلاف أوجهها، وإذ ذاك تنتفي الحقيقة ويستبد بالعقل التوتر والتأزم النفسي وما ينتج عنهما من بلبلة، هذه الحالة المرضية التي عاناها الغزالي وصورها لنا بهذه العبارات «فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر إذا لم يكن دفعة إلا بالدليل ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأدلية فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل، فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال».

اليـــــقيـــــن:

ولما بلغ الشك عند الغزالي منتهى خطورته، واستبد بكل جوارحه، ويئس من النجاة من مخالبه، جاءه عون خارجي متمثل في لطف الله بعباده، ورحمته بهم فخرج من سعير الحيرة والاضطراب إلى ساحل الطمأنينة واليقين[1]، حتى شافاه الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والإعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل نور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف عن الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة.

ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن "الشرح" ومعناه في قوله تعالى «**فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ**» قال: «هو نور يقذفه الله تعالى في القلب» فقيل "وما علامته" ؟ قال: «التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود» وهو الذي قال صلى الله عليه وسلم فيه «إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره» ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف، وذلك النور ينحبس من الجود الإلهي وفي بعض

[1] المرجع نفسه، ص: 98.

الأحايين، ويجب الترصد له كما قال عليه الصلاة والسلام «إن لربكم في أيام دهركم نفحات، ألا تعرضوا لها»[1].

ومن الآيات القرآنية الدالة على ذلك النور الذي يقذفه الله في قلب المؤمن قوله تعالى: **«أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»** [2].

خرج الغزالي من رحلته بدرس مهم هو تنبيه الباحث المفكر إلى أنه يجب عليه أن يجتهد غاية ما وسعه الجهد في طلب الحقيقة، حتى ينتهي إلى تمحيص الأوليات البديهية، رغم أن ذلك غير مطلوب للبحث لأن الإنسان الذي يمحص الأشياء البينة بنفسها، لن يتهم بالتقصير في تمحيص ما ليس بديهيا من المعارف المطلوبة، ومن طلب ما لا يطلب، فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب.[3]

ثم قسم الغزالي المعرفة إلى معرفة محمودة ومعرفة مذمومة، إلى أن انتهى الغزالي في نهاية رحلته إلى نظرية الكشف الصوفية ومن خلال بحثه عن إمكان المعرفة استخدام الشك المنهجي أو المذهب الشكي للوصول إلى الحقيقة اليقينية، والمعرفة عند الغزالي نوعان، معرفة قبلية كشفية مصدرها الله تعالى يحصل عليها الإنسان بالكشف، ومعرفة عقلية مصدرها الشرع ووقائع الحياة يحصل عليها الفرد بالإكتساب والوعي والملاحظة ولابد من إرشاد الشرع للعقل إلى المعرفة اليقينية، إضافة إلى أنه رغم تنوع أقسام العلوم عند الغزالي إلا أنه يدعوا إلى تكامل العلوم من أجل الوصول غاية جميع العلوم وهي معرفة الله تعالى على الحقيقة وهي قاعدة مختلفة في ما تراه الفلسفات التربوية الحديثة في موضوعات المعرفة وعلومها في تركيز كل منها على جانب واحد من العلوم.[4]

---

[1] ابو حامد الغزالي: **المنقذ من الضلال**، مصدر سابق، ص:36.
[2] سور الزمر، الآية 22.
[3] د.عادل السكري: **نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة**، (أفاق تربوية متجددة)، دار المصرية اللبنانية ط1، القاهرة، 1999، ص/43.
[4] د. احمد ضياء الدين، رائدة خالد احمد نصيرات: **نظرية المعرفة عند الغزالي ومقارنتها بالفلسفات التربوية**، الأردن مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد39، تشرين الأول، 2016، ص:384.

II- أصل فكرة السببية عند أبي حامد الغزالي:

1/ فكرة السببية عند الغزالي

ترتبط فكرة السببية عند الغزالي بمذهب الأشاعرة في الجوهر، فقد حاولوا إثبات قدرة الله تعالى التي لا حد لها وهذا يرتبط تماما بنظريتهم في أن الجواهر ممكنة وجائزة لضرورته[1]، وقف مفكرو الإسلام، الممثلون الحقيقيون للإسلام، وهم الأشاعرة من العلية الأرسطية موقف الإنكار لها والهجوم العنيف عليها، ومن الخطأ القول أن الأشاعرة انكروا العلية إنكاراً كاملاً، إنهم أنكروا فقط "تصور أرسطو" لها ووضعوا نظرية في العلية تتوافق مع عناصر المذهب توافقا تاما وبلغت أوج نضجها لدى مفكر الأشاعرة الكبير أبي حامد الغزالي[2]،الذي لم يكن أول من أنكر مبدأ السببية فلقد سبقه المتكلمين والأشاعرة وكان أبو المعالي الجويني هو الذي إستطاع أن يفصل بين مبدأ الهوية وعدم التناقض ومبدأ السبب الكافي وضمن هذا أمكنه تأسيس مبدأ الإحتمال يكمل تلميذه الغزالي الأسس التي تقوم عليها العلوم الطبيعية[3]، فجائز أن تصير الأرض فلكا والفلك أرضا، وأن تختلف كل هيئات العالم وأحجامه وعلاقاته فكلها أمور ممكنة ويجوز لها أن تكون بوجه آخر فلا ضرورة هناك تحكم أي علاقة بين متغيرات العالم.

ومعنى ذلك أن رفضهم لضرورة العلاقة بين ا لسبب والمسبب كان نتيجة اعتقادهم الراسخ بشمول التأثير والفاعلية الإلهية، وفي الكون وهما دعم به الأشاعرة قولهم بالقول بنفي فاعلية الأجسام الطبيعية حيث رأوا أن أي جسم طبيعي لا يستطيع أن يفعل شيئا في غيره لأن الفاعل عندهم لابد أن يكون حيا مختاراً والأجسام الطبيعية ليست بهذه الصدفة، وتعد نفي القاعدة السببية مبدأ من مبادئ الأشاعرة بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام في الكون لأستطاع ذلك وبدل العادة وخلق عرض بدلا من عرض آخر وهذا يؤدي

---

[1] تتاي ليندة: **مفهوم السببية عند أبي حامد الغزالي**، مرجع سابق، ص:90.

[2] علي سامي :النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، ط3، بيروت، لبنان، 1984، ص:155.

[3] بلقيصر مصطفى: **مفهوم العلية في الفلسفة الغزالي وهيوم نموذج**، مرجع سابق، ص:54.

إلى حدوث معجزة معنى هذا أن الله هو خالق الكون والطبيعة وأصبح لنظامها يستطيع أن يغير مجراها ويوجد الأسباب من غير مسبباتها الطبيعية.[1]

III- موقف أبي حامد الغزالي من السببية:

1/ وجهة نظر أبي حامد الغزالي من السببية:

لقد سار الغزالي على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبي حسن الأشعري والباقلاني فيما يختص بقولهم أن الإقتران بين ما يعرف سبب وما يعرف بالمسبب مرده إلى العادة لا إلى الضرورة العقلية وقد نقد الغزالي العلية في كافة كتبه سواء كان ذلك عن طريق مباشر أو غير مباشر[2]، يمكننا اعتبار «تهافت الفلاسفة» المرجع الذي صدر عنه هجوم الغزالي على فكرة الترابط الضروري بين العلة والمعلول وهذا يعني أنه يخالف الفلاسفة في اعتقادهم بأن الإقتران الشاهد في الوجود بين الأسباب ومسبباتها، اقتران تلازم بالضرورة وليس في المقدار ولا في الإمكان إيجاد المسبب دون السبب ولا وجود السبب دون المسبب[3]، يرى الغزالي أن هناك 3 صور مختلفة للإرتباط بين شيئين:

أ) **العلاقة المتكافئة:** وذلك مثل العلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت وما شاكل ذلك، فعند تقدير فقد أحدهما يلزم أيضا فقد الآخر لأنهما متضايفان، فلا تتقوم حقيقة أحدهما مع الآخر.

ب) **العلاقة بين الشرط والمشروط:** فيلزم من تقدير انتفاء الشرط انتفاء المشروط أيضا وكمثال عن ذلك «علم الشخص مع حياته، وإرادته مع علمه، فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم، ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة، فالشرط ضروري لوجود المشروط ولكن وجود المشروط به بل عنه ومعه»[4].

---

[1] تتاي ليندة: **مفهوم السببية عند ابي حامد الغزالي**، مرجع سابق، ص:91.
[2] د.صفية العدوى خليل: **فكرة السببية عند فلاسفة الإسلام** ، جامعة بني سويف، مج 7، ج1، 2018 م، ص: 133.
[3] د.محمد عاطف العراقي: **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، مرجع سابق، ص:104.
[4] أبو يعبرب المرزوقي : **مفهوم السببية عند الغزالي**، دار بوسلامة للطباعة والنشر، ط1، د/ب، د/س، ص:111.

ج) **العلاقة بين السبب والمسبب أو العلة والمعلول:** فإذا انتفى السبب انتفى المسبب أيضا بشرط أن لا يكون لهذا المسبب إلا سبب واحد فقط.

وعلى كل حال فإن هناك مبدأ قائما هو «لكل حادث له سبب وهذا المبدأ له شرعيته مطلقة وضرورة أولية في العقل، لكن الغزالي يرى أنه يجب التفريق بين هذه الشرعية المنطقية المطلقة لمبدأ السببية وبين السببية المشاهدة في المحسوسات وذلك لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون لها ضرورة مطلقة»[1].

يقول الغزالي " إن الأقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متصمتا لإثبات الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب، والشبع والأكل والإحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات[2]،يقول الغزالي أن فعل النار يجب أن يعود بطريق أو بآخر إلى الله سواء بطريق مباشر أو عن طريق الهلاك[3]، ولا دليل على أن النار فاعل سوى مشاهدة حصول الإحتراق عند ملاقاة النار لكن المشاهدة تدل على الحصول عنده لا على الحصول به، والأكمه الذي تتكشف الغشاوة عن عينيه نهاراً فيرى الألوان يظن أن فاعل الإدراك عنده هو البصر حتى إذا غربت الشمس، إذ من أين يأمن الخصم أن تكون علل الحوادث وأسبابها في مبادئ الوجود، تفيض عنها عند حصول الملاقاة بينهما[4]، وإن سلم الفلاسفة أن الحوادث تفيض عن مبادئها، فإن هذا الفيض باللزوم والطبع، لا على سبيل التروي والإختيار، كصدور الشعاع من الشمس فتفترق المحال في قبوله بحسب استعداداتها، فالجسم الصقيل يقبله ويعكسه الهواء لا يمنع نفوذه وبعض الأشياء تلين به، وبعضها يتصلب، والثوب يبيض والوجه يسود، فالمبدأ واحد

[1] دكتور محمد حمدي زقزوق: **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، مرجع سابق، ص: 142.
[2] ابو حامد الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص:249.
[3] هفري كوربان: **تاريخ الفلسفة الاسلامية حتى وفاة ابن رشد**، ترجمة نصيرة مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر،ط2 ب/ب، 1998، ص:279.
[4] دكتور رضا سعادة: **مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين**، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، د/ت، ص:124.

والآثار مختلفة لإختلاف استعدادات القوابل[1]، ومن هذا المعنى انكروا وقوع ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه في النار مع عدم الإحتراق، وبقاء النار ناراً وزعموا: أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار، وذلك يخرجها عن كونها نارا أو تطلب ذات ابراهيم عليه السلام، ورده حجرا، أو شيئا لا تؤثر فيه النار ولا هذا ممكن وذاك ممكن[2] وليس هذا هو المثال الوحيد فهناك أمثلة أخرى كإحياء الميت وقلب العصى حية إذن إن هذه كلها في مقدورات الله تعالى والغزالي يحاول الإستدلال على أقواله هذه بالذهاب إلى أن المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر تستحيل نباتا، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما، ثم الدم يستحيل منيا ثم المني ينصب في الرحم فيصبح حيوانا وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطول، قلم لا يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه، وإذا جاز في وقت أقرب، فلا ضبط للأقل فيستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي.[3]

وإذا انكر لوز المسببات عن أسبابها، وأضيفت إلى إرادة مخترعها جاز انقلاب الكتاب غلاما، والرماد مسكا، والحجر ذهبا، لأن هذا ممكن، والله قادر على كل شيء ممكن والجواب عن هذا أن الله يفعل بالإرادة والإختيار، ويمكن أن يخلق الإحتراق عند ملاقاة القطنة النار، ولا يخلقه والممكنات التي لم تقع يخلق لنا الله علما بأنه لم يفعلها والعلم بحدوث الممكن جائز للنبي لا للعامي، «فلا مانع إذن أن يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله، مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس بيفعله في ذلك الوقت، فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض»[4].

---

[1] موسى بن محمد : **موقف الإماما الغزالي من الفلاسفة**، ماجستير، قسم الفلسفة الاسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2004/2003، ص:26.

[2] أبو حامد الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص:243.

[3] دكتور محمد عاطف العراقي: **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، مرجع سابق، ص:107.

[4] دكتور رضا سعادة: **مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين**، مرجع سابق، ص:124.

فإنكار الغزالي للسببية هو رفع للعقل وضرب للعلم لأن من شأن العقل أن يقوم بعملية الربط بين الأشياء ومن ثمة فإن نقد العقل هو نقد للعلم، فالله خلق الكون وجعل له نظاما وهذا النظام هو بمثابة السنن والقوانين الكونية وبدونه يصبح الكون عرضة للتغيرات العشوائية، فالسببية إذن في نظر الغزالي ليس وراءها إلا الإرادة الإلهية فهو يقول "لا مجال هنا للتكلم عن ضرورة عقلية أو طبيعية لقانون السببية، فالله وحده هو الذي يجري الحوادث بإرادته وإن شاء يقلب الموازين والقوانين ففي قدرته أن يخلق شبعا من غير اكل وربما من غير شرب وشفاء من غير دواء ولا توجد ضرورة عقلية على وجود علاقة حتمية بين السبب والمسبب وإنما اعتيادنا مشاهدة التعاقب بين حادثتين بانتظام هو الذي جعلنا ندعي أن الحادثة الأولى علة الحادثة الثانية[1].

ويمكن أن ندعم رأي الغزالي ونعطي مثالا بما يحدث حاليا في هذا الزمن من انتشار الوباء الذي بين للعالم أن الله هو الفاعل الحقيقي وهو الذي أوجد السبب وأوجد المسبب وهو السبب الأول، والله حين ابتلى العالم بالكورونا، عجز الأطباء وعجز تطور العلم عن إيجاد العلاج له، وهذا المرض رغم أن العديد قد ماتوا بسببه إلا أنه ليس سبب الموت فلو كان كذلك لما شفي منه الكثير، لذلك فالله هو الشافي وإن كان هناك دواء لهذا المرض فالله هو الذي جعله سببا للشفاء، فكل الأشياء في هذا العالم تسير تحت حكمة الله وإرادته، وقد بين الله من خلال هذا المرض أنه لاشيء يقف عند عظمته فهو إن أراد شيئا فسيقول له كن فيكون، ولربما كان هذا البلاء سببا من الله لإعتداء الأمة وخاصة الذين كثر فسادهم لكي يتذكروا أن لهذه الحياة نهاية لذلك فلهذا المرض سبب لا يعلمه إلا الله.

بحكم العادة تعودنا أن نقول أن الدواء سبب في الشفاء لكن الشفاء من عند الله تعالى، والبلاء من عند الله، فالعقل وقف قاصرا أمام قدرة الله حين ابتلى الأمة لذلك فالغزالي ينسب كل فعل في هذا الكون إلى إرادة الذات الإلهية فإنه ليس بمقدورنا أن نجزم

[1] صفية العدوي خليل: **فكرة السببية عند فلاسفة الإسلام**، مرجع سابق، ص:

ونقطع بأن شيئا ما بعينه هو علة لحدوث الآخر ربما كانت هناك أسباب خفية وراء الأسباب التي تبدوا لنا.

فالعقل طبقا للمبدأ الفلسفي للغزالي يجد تأسيسه في المطلق (الله) ويستمد نوره من نوره والعلم مؤسس في الله وإرادته لا يمكن بأية صورة من الصور أن تتحد بواسطة قوانين فإرادته حرة حرية مطلقة وليس هناك ما هو غير مقدور عليه إلا ما هو مستحيل منطقيا يقول الغزالي في ذلك «المجال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه أو اثبات الأخص مع نفي الأهم أو اثبات الإثنين مع نفي الواحد، ومالا يرجع إلى هذا فليس بمحال فهو مقدور ولكن إذا كان كل تأثير يجب إرجاعه إلى إرادة الله القادرة» فكيف يمكن حينئذ معرفة الفرق بين الحركة الإرادية والحركة اللاإرادية، وهذا الاعتراض لم يغب عن ذهن الغزالي الذي أجاب عنه بقوله[1]، «أدركنا ذلك من أنفسنا لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين، فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين أحدها في حالة والآخر في حالة وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة، وإيجاد الحركة دون قدرة في حالة أخرى، وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات يعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ولا يتبين به إستحالة القسم الثاني» [2].

فالغزالي هنا يبين أننا نكون على وعي بإرادتنا عن طريق رؤية باطنية، وهذا العلم الذي نجده في باطننا وكذلك إدراك إرادة الأشخاص الآخرين، وكل علم آخر أيضا يخلقه الله في أنفسنا، أي أنه علم يقوم على حدس، على العيان العقل المباشر ولا يمكن استنباطه عن طريق أية أقيسة[3].

إن أهم ما نلاحظه في هذا البحث الذي تناوله الغزالي من أطرافه العلمية كلها، ونعتقد أنه قد سبق في ذلك العلماء التجريبيين الذين جاؤوا فيما بعد، أنه لم يكن مهتم بالرابطة

[1] محمد حمدي زقزوق: **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، مرجع سابق، ص: 145.
[2] تتاي ليندة: **مفهوم السببية عند أبي حامد الغزالي**، مرجع سابق، ص: 94.
[3] محمد حمدي زقزوق: **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، مرجع سابق، ص:147.

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 إلى ما سماه باليقين التدريبي موضحا الفرق الدقيق الذي لا يتبينه كثير من الباحثين بينه وبين اليقين العلمي.[1]

1/ اليقـــين العلــمي:

هو ذاك الذي يأتي ثمرة لبراهين علمية قاطعة مجردة بعيدا عن سلطان النفس وتأثيراتها وهو يحتاج كما يقرر الغزالي في أكثر من موضوع في كتابه "الأحياء" إلى معاناة ذاتية تهدف إلى تحرير العقل من أهواء النفس وأوهامها كما يحتاج إلى تغبير الطريق إليه وتصفيته من تعاريج الزيغ الفكري وتضاريس الظنون والعصبيات.

2/ اليـــقـين التـــدريجي:

فهو ما توافرت له البراهين التي تكسب النفس الطمأنينة إليه وثقة بإمكان الإعتماد عليه دون أن تصحبها براهين علمية قاطعة، ومن أبرز الأمثلة فيما يراه الغزالي تلك الإقترانات المستمرة بين أمرين سابق ولاحق بحيث يتخللها الناظر لطول الإقتران أسباب ومسببات وذلك لأن حلول الإقتران بين أمرين دون وجود انفكاك بينهما يورث النفس طمأنينة بأن الإقتران سيستمر، وأن شذوذ الذي يقع في العلاقة القائمة بينهما[2]، وذلك كيقين النفس بأن النار ستظل تحرق، اعتمادا على التجارب الكثيرة الماضية التي لم يظهر فيها أي تخلف أو شذوذ.

ويقرر الغزالي أن هذا اليقين، وإن لم يكن علميا، ففيه من القوة ما يكفي للإعتماد عليه في إقامة أنظمة الحياة، والتعامل معها طبقا لنواميس القائمة، وذلك كي لا يقع الإنسان في حير واضطراب وسط الإحتمالات العقلية التي قد تجعله لا يثق بشيء[3].

---

[1] بلقيصر مصطفى: **مفهوم العلية في الفلسفة الغزالي وهيوم نموذجا**، مرجع سابق، ص: 68.
[2] تتاي ليندة: **مفهوم السببية عند ابي حامد الغزالي**، مرجع سابق، ص:96.
[3] بلقيصر مصطفى : **مفهوم العلية في الفلسفة الغزالي وهيوم نموذجا**، مرجع سابق ، ص:68.

وفي حديثنا عن السببية يجب أن نؤكد مرة أخرى أن الغزالي كان بعيدا كل البعد عن إنكار السببية، إنه كان على العكس من ذلك يسعى إلى الحصول 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[1].

وفي الأخير نقول أن هذا الرجل يعد بحق فيلسوفاً رهيبا وليس عجبا أن يقلو عنه هفري كوربان بأن كان من ألمع الشخصيات ومن أنبغ المفكرين الذين ظهروا في الإسلام، يشهد بذلك إسمه الفخري حجة الإسلام.[2]

[1] محمد حمدي زقزوق: **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، مرجع سابق، ص:47.
[2] كوربان هفري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، راجعه وقدمه موسي الصدر وعارف ثامر، تر: نصيرة مروة، عويدات للنشر والطباعة، ط2، بيروت، 1998، ص: 171.

بعد هجوم الغزالي على فكرة الترابط بين العلة والمعلول أعنف هجوم شنه مفكر على فلاسفة العصر أمثال الفرابي وابن سينا ولم يكن هذا الهجوم إلا أنه اعتقد أن الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات يؤدي إلى إنكار المعجزات ولهذا وجد أن مخالفة الفلاسفة يعود أمراً ضروريا إذ ينبغي عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة وأخذ يجادل الفلاسفة حول هذه القضية مؤكداً أن الاقتران بين السبب والمسبب لا ضرورة بينهما، وإنما من تقدير الله تعالى الذي خلق المسبب عند وجود السبب دون أن يكون هذا أمراً ضرورياً، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود لآخر ولا من عدم أحدهما عدم لآخر مؤيداً الأشاعرة في هذا.

فالسببية إذن في نظر الغزالي ليس وراءها إلا إرادة إلهية، ولا مجال عنده لتكلم عن ضرورة عقلية أو طبيعية لقانون السببية، فالله وحده كما يرى هو الذي يجري الحوادث بإرادته وهو الذي إذا شاء يقلب الموازين والقوانين.

الفصل الثالث

أثر موقف أبي حامد الغزالي من فكرة السببية

I- أثره في الفكر الإسلامي

II- أثره في الفكر الغربي

I- الفكر الإسلامي

1/ أثر الغزالي على إبن باجة

[*]تعتبر فلسفة ذو نزعة عقلية، ترمي إلى رد فعل عنيف لما تضمنته فلسفة الغزالي، فقال بأنه أضل نفسه وأضل سواه بزعمه في "المنقذ" أن الخلوة تفتح للذهن عالم المعقولات وتظهر للمتأمل أمورا إلهية ليس وراء رؤيتها لذة وإنما هي الغاية التي يسعى إليها المتأملون، وتتمثل الخطوط العامة لفلسفته في توقيع السبيل الذي يمكن أن يسلكه المتوحد المنتفع بحسنات الحياة البعيدة في مفاسدها على الإتصال بالعقل الفعال بمجرد نمو قواه الفكرية.[1]

من العلية الطبيعية إلى علية المتوحد: يذهب إبن باجة إلى أن الموجودات قسمات متحرك، وغير متحرك و المتحرك جسم متناه، وهو متحرك حركة أزلية، وهذه الحركة ليست من ذاتها لأنه متناه بأن الحركة غير متناهية، فلا بد في تعليل هذه الحركة التي لا تتناهى من أن نردها إلى قوة لا تتناهى، أو إلى موجود أزلي، أي إلى الفعل، وعلى حين أن الأجسام او الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها وأن العقل مع أنه متحرك يمد الجسم بالحركة فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل وهي متحرك بذاتها، ولم يجد إبن باجة كما لم يجد سلفه صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو نفسي روحي وما هو جسمي مادي طبيعي، أما المسألة الكبرى عنده فهي علاقة العقل بالنفس وذلك في الإنسان.[2]

---

[*] هو أبوبكر محمد بن يحي بن الصايغ المعروف بإبن باجة ولد في سرقسطة، قرب نهاية القرن الخامس هجري عاش بها إبان حكم المستعين الثاني برز في الكثير من العلومفكان لغويا و شاعرا، و موسيقيا و فيلسوف، توفي بفاس سنة 533ه-1138م، من مؤلفاته تدبير المتوحد.....أنظر:عبد الرحمان بدوي،موسوعة الفلسفة، الجزء ص11.

[1] لطفي جمعة السيد، **تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق و المغرب**، المكتبة العلمية،ص81.

[2] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة،دار النهضة العربية، بيروت، ط2 ب/س،ص 303.

ولا شك أن تعريف إبن باجة" للطبيعة و للعالم الطبيعي" إنما يرتبط بأجزاء كثيرة من فلسفتة الطبيعية، فهو يرتبط برأيه في "المادة والصورة" من حيث أنه يبحث في الأجسام المحسوسة المؤلفة من الصور و المواد. كما يرتبط برأيه في العلل إذ أن العلل هي التي توجد للشيء المتحرك من ذاته. كما ترتبط بفكرة القوة و الفعل و هي فكرة تتغلغل في الجسم و الحركة و المقولات و قد حاول إثبات هذه الفكرة بالنسبة للموجود حتى ينتهي إلى مقارنة الصورة و المادة. [1]

فيقول إبن باجة بأن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى، وإلا لما إستطعنا أن نتصور إمكان أي تغير، لان التغير إنما يكون ممكنا بتعاقب الصور الجوهرية و هذه الصور من أدناها، و هي الصورة الميولانية، إلى أعلاها، وهي العقل المفارق،تؤلف سلسلة، والعقل الإنساني يجتاز في تكامله، مراحل تقابل تلك السلسلة، حتى يصير عقلا كاملا ويتصل بالعقل الفعال وواجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعا فيدرك أولا الصور المعقولة الجسمانية ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس و العقل ثم العقل الإنساني ذاته و العقل الفعال الذي فوقه.[2]

هذا بإختصار شديد جملة ما ذهب إليه إبن باجة في تصوره للعلاقة العلية، بين سلسلة الموجودات، وأنه يكاد يتبع الفرابي إتباعا تاما، فهو وإن لم يشتغل ولم يجتهد على وضع مذهب معين إلا أن آرائه وأبحاثه الفلسفية الجدية كانت تمثل نقطة تحول هامة في تاريخ الثقافة الإسلامية بالاند[3]، إذ مهد بها السبيل لأوسع عرض إسلامي لفلسفة أرسطو طاليس، وأجرا دفاعا عن هاته الفلسفة التي قام بها إبن رشد.

---

[1] د.زينب فيفي، **إبن باجة و أراؤه الفلسفية**، تصدير د.عاطف العراقي: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1 ،2009 م،ص130/129.

[2] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**،مرجع سابق ص304.

[3] تتاي ليندة، **مفهوم السببية عند أبي حامد الغزالي**(أطروحة ماجستير،فلسفة)قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة بسكرة،2019/2018،ص105

2/ أثر الغزالي على إبن رشد

[*]إهتم إبن رشد إهتماما كبيرا بالبحث عن مشكلة السببية لأنها تتعلق تعلقا تاما بنظرته في الوجود، متابعا بذلك أرسطو الذي لاءمت طريقته التجريبية ذوقه و فرعية العلمية الصحية.[1]

فكان إبن رشد حريصا على نقد رأي الأشاعرة الذين لم يعترفوا "كما ذكرنا" بالعلاقات الضرورية بين الاسباب ومسبباتها، إن أقوالهم في نظره تعد أقوالا سوفسطائية مخالفة لطباع الإنسان في إعتقاداته وفي أعماله، ومن هنا يكون إنكار وجود الاسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إما هو من قبل الأفعال السوفسطائية[2]، إذ أنها تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الاسباب الضرورية للمسببات و الصور الجوهرية و الوسائط.[3]

والعلل عند إبن رشد هي أربعة" العلة المادية وتعني أن لكل موجود علة مادية مثل ما يقال إن النحاس علة الصنم والفضة علة الخاتم، والعلة الصورية وتعني أن لكل موجود قانونا معينا ينظم عملية نموه ليأخذ صورة معينة، وأن لكل علة أيضا فاعلا هو صاحب الإبتداء والتغير وهو ما يدعوه إبن رشد العلة الفاعلة كأن يقال"الأب علة فاعلة للولد"و هذا يستلزم مرحلة أخيرة تتجه إليها عملية تكون الموجود و هي النتيجة المكملة للعملية ككل وهي العلة الغائية كالصحة التي هي الهدف من تناول الدواء.[4]

---

[*] محمد بن أحمد بن محمد بن رشد و يكنى أبا الوليد ولد في قرطبة بالأندلس، نشأ في بيت فقهاء و قضاة وكانت أسرته من أكبر الأسر في الأندلس وأباه من أئمة المذهب المالكي وكان هو وأبوه وجده قضاة قرطبة وإنفرد بقضاء إشبيلية،توفي في مراكش سنة1198،أنظر محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب،ص114.

[1] زينب عفيفي، **فلسفة إبن رشد الطبيعية**، العالم-دار قباء القاهرة-ط1،مصر،1998م،ص33.

[2] دعاطف العراقي،**الفيلسوف إبن رشد ومستقبل الثقافة العربية**،دار الرشاد،القاهرة،ط1/2000م،ط2/2005، ص58.

[3] د.جمال المرزوقي، **دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية**،مرجع سابق،ص172.

[4] فاتن محمد سايس، **تصور العالم عند إبن رشد**(أطروحة ماجستير،فلسفة)قسم الفلسفة،كلية الأدب و العلوم الإنسانية جامعة دمشق،2007/2006،ص61 .

ويعد موقف ابن رشد متفق مع الدين إذ أن الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، والإعتقاد بأن لكل شيء طبيعة معينة و خاصية محددة، سيؤدي بنا إلى أن نتعرف على الحكمة الإلهية والعناية الغائية في هذا الكون يقول الله تعالى"صنع الله الذي أتقن كل شيء".[1]

وبالتالي فإن نظرة إبن رشد في هذا المجال تعد إنتصارا للعقل، بعد أن قرر أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية، ذهب إلى أن من يلغي الأسباب ولا يؤكد على وجودها فإنه يلغي الذي يدلنا على أسباب الموجودات بأسبابها.

وبهذا ينتهي إبن رشد إلى الربط بين السبب و العقل فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل.[2]

علاقة السببية بمسألة القضاء و القدر: تعتبر مسألة القضاء والقدر من بين القضايا التي أثارت جدل الفرق الكلامية، وكان لها حظ كبير في الفلسفة الإسلامية فمنهم من يرى أن القضاء والقدر لا يقترن بأي سبب من المسببات، إنما يرجع إلى قدرة الله الواسعة ومن بينهم الغزالي، وفريق ثاني يرى أن لكل حادث من الحوادث سبب سابق، حتى ولو حصل فجأة و من بينهم إبن رشد الذي يرى أن الله تعالى خلق لنا قوى تستطيع بها إكتساب أشياء هي أضداد لكن لما كان الإكتساب لتلك الأشياء لا يتم إلا بمواتاتها لأسباب التي سخرها الله لنا من الخارج وزوال تلك العوائق كانت الأفعال المنسوبة إلينا يتم بالأمرين جميعا وإذا كان ذلك كذالك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا موافقة والأفعال التي من الخارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله، وهذه

[1] القرآن الكريم سورة النمل،الآية88.
[2] د.عاطف العراقي،**الفيلسوف إبن رشد و مستقبل الثقافة العربية**، مرجع سابق،ص59.

الأسباب التي سخرها الله لنا من الخارج ليست متممة للأفعال التي نزوم فعلها بل هي السبب في أن تريد أحد المتقابلين.[1]

ولما كانت الأسباب التي من الخارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا و أفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من الخارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من الخارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة،، فهو ضرورة محدود مقدر والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ[2]، وعلم الله بهذه الأسباب و بما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب.[3]

ففكرة القضاء والقدر ترجع إذا إلى فكرة السببية، فإذا كانت إرادتنا تجري على نظام محدود وإذا كان ما في العالم الخارجي يجري أيضا على هذا النظام فإن هذا يقوم على منطلق الأسباب والمسببات والعلاقة الضرورية بين كل منهما، فليست فكرة القضاء والقدر تصور لنا إرادة الله و كأنها مسلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا وأنها تسيرنا ولكنها فكرة لا تخرج عن مجال السببية، فهي إرجاع السبب إلى مسبباته المحددة الضرورية، وهذه الأسباب لا تقف أمامنا دون تحقيق لحريتنا بل هي عبارة عن ناموس الكون، وهذا الناموس ثابت محدد، وليس قابل للتغيير في جوهره.[4]

السببية والمعجزة عند إبن رشد: تناول إبن رشد موضوع المعجزة في عدة كتب ورسائل، وقد رأى أن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل، أعني

[1] إبن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، تحقيق محمد العابد الجابري،مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الأولى،بيروت،لبنان،1998،ص189.
[2] لإبن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق،ص189.
[3] نفسه،ص189.
[4] د عاطف العراقي،**النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**،دار المعارف، القاهرة،ط1984،4م،ص256.

أن ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي، وقد وضح إبن رشد معنى العجز وقسمه إلى نوعان:عجز بإطلاق فهو ليس في طبيعة العقل أن يدركه.

والثاني عجز بحسب طبيعة صنف من الناس: وهو نتيجة نقص في الفطرة أو نتيجة جهل[1]، وإبن رشد في كتابته لم ينكر وجود المعجزة، وأتفهم الفلسفة ممن أنكروها بالزندقة حيث يقول: " وما نسبه الغزالي من الإعتراض على معجزة إبراهيم فشيئا لم يقله إلا الزندقة من أهل الإسلام فإن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، كما يقترح إبن رشد فهما آخر للعقيدة أكثر عقلا من فهم الفرق الكلامية الإخرى فهم علميا متقدما فهو يرى أنه بدلا من الإنطلاق في بناء الصرح النظري للعقيدة، من وضع الإرادة الإلهية المطلقة كشيء يناقض إرادة الإنسان وقوانين الطبيعة مما يدفع إلى طراحها طرحا لا عقلانيا، لا علميا بل ينبغي الإنطلاق من النظام والترتيب، الذي في العالم بوصفها تجليات للحكمة والعناية الإلهية، وبين القول بالسببية والطبائع وإفراد قوانين الطبيعة و القول بإرادة الإنسان وقدرته وكل هذه ما هي إلا مظاهر لسنة الله تعالى، في قوله تعالى"**سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا** " سورة الفتح الآية 23.[2]

وبالتالي لا يرى إبن رشد في المعجزات قضاء على العلية، لأن المعجزة ترتكز على أسباب تؤدي إلى حصولها و لهذا ركز إبن رشد على أهمية العقل.

[1] د. جمال المرزوقي ،**دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية**،مرجع سابق،ص177

[2] **المرجع نفسه**،ص179/178.

II- الفكر الغربي

1/ أثر الغزالي على ديكارت 1596-1650

نبذة عن حياته: ولد رينيه ديكارت في تورين وكان أهله من ذوي الغنى واليسار ولما شاب وترعرع أدخله ذويه مدرسة اليوسوعيين في لافليش[1]، ويعتبر مؤسس الفلسفة الحديثة فقد كتب فلسفة جديدة غير الفلسفة التي كانت سائدة طوال عشرة قرون من قبله(الفلسفة المدرسية) ونقصد بالفلسفة المدرسية هي فلسفة أفلاطون وأرسطو اللتين سادتا التفكير الفلسفي في أوروبا أثناء العصر الوسيط، ويمكن تقسيم حياة ديكارت إلى ثلاث مراحل: هي المرحلة الأولى: إلتحق خلالها ديكارت بمدرسة الأباء اليسوعيين المعروفة بإسم لافليش عام 1604، وكانت من أشهر المدارس في اوروبا في ذلك الوقت، أما المرحلة الثانية: وتمتد من 1613 حتى 1629 قضاها في السفر والإرتجال من مكان إلى آخر والمرحلة الثالثة: ترك ديكارت حياته العسكرية والحروب في أوروبا، وذهب لزيارة إيطاليا ومنها سافر إلى باريس حيث إستقر بها 03 سنوات وفي عام 1647 كانت هناك مراسلات بينه وبين الملكة إليزابيث أبنة الملك فريديريك وقد دارت هذه الرسائل حول مسائل الأخلاق.[2]

توفي سنة 1650 أين بلغ سنه الرابعة والخمسين، أما بالنسبة لأشهر مؤلفاته فهو كتاب "العالم"، وفي سنة 1638 نشر مقالات فلسفية، وقد ألحق بهذا الكتاب ثلاث رسائل تطبيقا على ما جاء به من نظريات، وفي سنة 1641 أصدر مؤلفه "تأملات في الفلسفة الأولى"كتبه باللاتينية، وهو أهم كتبه كلها، وقد تداوله كثير من العلماء قبل طبعه وأبدو

[1] د. زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، لجنة التأليف و الترجمة و النشر،د.ط،القاهرة،1455ه- 1947م ص94.

[2] د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، دار الوفاء للطباعة والنشر ،د/ط،إسكندرية د/س، ص 70/69.

بعض الإعتراضات عليه، فنشرها ونشر رده عليها مع الكتاب نفسه، ثم أخرج بعد ذلك كتاب "المبادئ الفلسفية"كتبه باللاتينية أيضا و له كتب أخرى غير التي ذكرناها.[1]

السببية عند ديكارت: العلة من وجهة نظر فلاسفة العصر الحديث مرتبطة بما هو تجريبي وما هو عقلي، حيث العلة عند ديكارت والديكارتيين، ستعمل بالمعاني عينها ولكنها تشمل فوق ذلك العلاقة المنطقية، كما أن العلة الفاعلة لها عدة معاني يدل مفهوم العلة على ضرب خاص من التوليف، قوامه أن شيئا ما (أ)يضاف إليه شيء ما مختلف تماما (ب) بمقتضى قاعدة و الله علامة وجود ذاته.

المعنى من هذا أن العلة تكمن في العلاقة المنطقية بين المعلول باعتبار أن وجود المعلول يقتضي وجود سبب وجود ذلك المعلول.

ويتحدث ديكارت على أن كل علة فاعلة تملك من الكمال قدر ما يملك المعلول على أقل تعديل فيقول" بديهي الآن بالنور الفطري"أن يكون في العلة الفاعلة السكلية، من الوجود تعد ما في معلولها، على أقل تعديل وإلا من أن يستمد المعلول إلا من علته؟ وكيف تستطيع العلة أن تمد المعلول بالوجود؟ لو لم تمتلك الوجود في ذاتها، ومن خلال هذا يعني أن العلة في ذاتها تملك ما يسمى بالوجود وهذا الوجود هو الذي أضفى إلى خلق المعلول، لأن المعلول بلا علة أوجدته لا يعتبر موجود تابع لعلة، هذا أن العلة الفاعلة يجب أن يكون في ذاتها موجود ليس كاملا يقدر الكمال الموجود في العلة الأولى.

[1] د.زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق ص99.

ويواصل قوله من خلال طرحه للسؤال "كيف ينتج عن ذلك أن كمال الفكرة يجب أن يكون حقيقيا وفعليا في علتها"؟ ينتج من هذا ليس فقط أن العدم لا يحدث شيئا، بل أيضا أن الأكمل...

تلك الحقيقة ليست واضحة وبديهية فقط بالنسبة للمعلولات التي لها ذلك الوجود، والتي سيسميها الفلاسفة بالواقع أو بالفعل، لكنها واضحة بالنسبة للأفكار التي يقتصر النظر فيها على الوجود الذهني مثلا الحجر الذي لم يوجد بعد، لا يمكن أن يبدأ الآن في الوجود.

المقصود من هذا ان الكمال و العدم لا ينتج منهما أي شيء، إلا أن هذه الفكرة غير ممكنة، لان الشيء الذي لم يكن موجود فهذا إلا لضرورة لا يمكن أن يبدأ في الوجود الفعلي.[1]

وعن القول في العلة الاولى في إثبات الله يقول ديكارت .... أريد الان ان أبحث إذا كان في مقدوري، أنا المالك لهذه الفكرة عن الله، أن اكون موجودا لو لم يكن هناك اله، بمن استفيد حينئذ وجودي؟ أمن نفسي أم من علة أخرى اقل كمالا من الله، لو كنت خالق وجودي لكنت منحت نفسي جميع الكمالات التي تنقضي والتي لدي فكرة عنها[2]، هذا يعني أن فكرة الكائن الكامل عند ديكارت تعد من الأفكار الفطرية المركزية في ذهن الإنسان الذي يملك القدرة على اكتشافها بمحض ملكة التفكير، أنها فكرة موجودة بالقوة لدى الإنسان منذ الولادة.[3]

والمقصود ايضا أن الإنسان لو كان هو خالق نفسه لكان كاملا، ولما شك في أمره لأن الكامل لا تفتقر لشيء ولو أن الإنسان مستقل بذاته لنا منح لنفسه كل ما يريده ويخطر

[1] بتقة عائشة،**العلة عند ديفيد هيوم**،مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة،قسم الفلسفة،كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية،جامعة محمد بوضياف/المسيلة،2017/2016،ص22.

[2] روني ديكارت،**تاملات في الفلسفة الأولى**، ت: عثمان امين، المركز القومي للترجمة، د/ط، القاهرة 1297 ص 27 .

[3] حفكة أسماء،زعطوط اسماء،**الدليل الأنطولوجي عند ديكارت**،مذكرة لنيل شهادة الماستر اكاديمي في الفلسفة قسم العلوم الإجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجنماعية، جامعة قاصدي مرباح/ورقلة 2016/2015 ص 52.

على باله وبهذا يكون إله، إلا أن العلة الأولى الصانع لهذا المخلوق هو الكامل "الله"المسير لهذا الكون.

وفي حديثه عن العلة الثانية يقول""قد أظن أن الأشياء التي تنقضي ربما هي اصعب من مما لا أملك الان بالعكس تماما، أن خروجي من العدم " أنا الشيء أو الجوهر المفكر أصعب تحققا من اكتسابي علوما و معارف عن أمور كثيرة أجهلها و ما هي إلا أعراض لذلك الجوهر المفكر، لو منحت نفسي هذا المزيد من الكمال الذي أتحدث عنه الآن اي لو كنت انا نفسي خالق نفسي، لما حرمتني على الأقل شيئا من الأشياء الأيسر منالا كالكثير من المعارف المحتاجة لها طبيعتي المحرومة، بل لما حرمت ذاتي صفة من صفات، تبدو لي أصعب خلقا او إكتسابا ولو كان فيها ما هو أصعب لبدت لي دون شك هكذا.[1]

وبذلك يعني أن الانسان لو كان خالق نفسه لما حرم من اشياء عدة، بل تكمن لو أن العلة الاولى هي الانسان لما كان يتميز بتلك الصفات لأن العلة الاولى تدبر تفكر....

لأنه يملك فكرة عن جميع الكمالات يقول ديكارت ".... و بعد ذلك فإنني لما فكرت في شكوكي، وأن مؤدي هذا أن ذاتي لم تكن تامة الكمال، لاني تبينت أن المعرفة كمال أكبر من الشك ، رأيت من البحث أني تعلمت أن أفكر في شيء أكمل مني، وعرفت يقينا أن ذلك يجب أن يكون ذا طبيعة هي في الواقع أكمل..."

يقصد من هذا الكمال خاص بالله تعالى، وليس في الإنسان لأن من الملاحظ أن ما يفكر فيه ليكون منه، وهذا راجع الى طبيعة كاملة التي أوجدت هذا الواقع وهذا يعني كذلك لا يكون من المعلول ما ليس في العلة.

[1] روني ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى**،ت كمال الحاج،منشورات عويدات ،ط4،بيروت باريس1988 ،ص36

وعن حديثه أن الإنسان ليس علة نفسه يقول لذلك أريد أتجاوز هذا الأمر لأنظر ما كان بإستطاعتي، أنا الذي أملك هذه الفكرة عن الله، أن أكون موجود لو لم يكن ثمة اله، وأسأل ممن اخذت وجودي؟ إما من نفسي وإما من أبوي، او من علل أخرى أقل كمالا من الله، إذ لا يمكن أن نتصور شيئا أكمل منه، ولا معادلا له، بل يجب بالضرورة أن يكون هناك كائن آخر أكثر كمالا....

لأني لو كنت وحيدا ومستقلا عن كل ما هو غيري، لكنت استطيع أن أحصل من نفسي لسبب عينه.

الملاحظ من هذا أن الإنسان وجوده ليس علة نفسه، بل العلة لوجوده تكمن في كائن كامل، أوجد كل المخلوقات لأن فكرة الله هي فكرة كائن أعظم كمالا من فكرة أي شيء آخر، هذا أن الله يملك اليقين المطلق، وأنه لا متناهيا على عكس الإنسان فهو كائن متناهي، وبهذا فهو يرفض أن تكون النفس أو الوالدين علة وجوده و يواصل القول".... وبذلك أكون أنا نفسي غير متناه، وأزليا وأبديا، وغير متغير، وعالما بكل شيء وقصارى القول أن تكون لي كل الكمالات التي أستطيع أن ألحظ انها الله....."

المعنى من هذا ليس علة بماله من القليل الكمال، هذا أن العلة تكمن في عظيم الكمال ألا و هو الله القادر على كل شيء، وهو الذي خلق سائر المخلوقات والأشياء.[1]

وبالتالي نستنتج أن ديكارت اعتبر أن العلة على انها تتبع المعلول وبهذا فهو يؤكد على علاقة العلة بالمعلول، ويؤكد كذلك على أن إثبات الله يعتبر علة اولى ولا يمكن للإنسان نفي هذه العلة.[2]

[1] بتقة عائشة، **العلية عند ديفيد هيوم**، مرجع سابق،ص24/23.

[2] **المرجع نفسه** ص25.

2/ أثر الغزالي على دافيد هيوم

نبذة عن حياة هيوم:

ولد ديفيد هيوم في أدنبره سنة 1711، وإلتحق بجامعتها عام 1723 وإستمر بها ثلاث سنوات أو أربع حصل على شهادته الجامعية وكان يدرس بالجامعة الفلسفة الجديدة ويقصد بها فلسفة إسحاق نيوتن وجون لوك، والأخلاق والميتافيزيقيا واللاهوت الطبيعي وبعد أن ترك الجامعة حاول دراسة القانون ليتخذ المحاماة مهنة له، إلا أنه سرعان ما وجد نفسه غير مقبل على دراسته ولاحظ تحسسه لمشكلات الفلسفة النظرية فانكب عليها حتى أنه يقال أنه فرغ من تحديد موقفه الفلسفي الأساسي في بواكير حياته، إذ نشر أفضل مبحث لأرائه من حيث الشمول والدراسة المنهجية "مقال في الطبيعة البشرية" في 600 صفحة، عندما بلغ السابعة والعشرين من عمره أي في الفترة التي تلت إصابته ببعض الأمراض التي أورثته صفا عاما بين 1734/1729م فترك الفلسفة إلى حين وسافر إلى فرنسا حيث بقي هنالك 3 سنوات مكث فيها في مدرسة لافليش التي تلقى فيها ديكارت تعليمه، أتم خلالها الكتاب السابق ذكره وهو أدق كتبه وأوفاها على الرغم من أنه أوصى بإهماله وإعتباره لايصور موقفه الفلسفي بدقة .[1]

عاد هيوم إلى لندن عام1737 وعكف على إمداد الكتاب المذكور للنشر وفي عام 1739 تقدم لوظيفة استاذ الفلسفة بجامعة أدنبرة[2]، هذا وقد عين أيضا أمين لمكتبة المحامين في إنجلترا، ثم عين بعد ذلك كاتما للسر في المفوضية الإنجليزية في فرنسا فإتصل أثناء إقامته في باريس بالدوائر الأدبية العالية، وأخيرا عاد إلى بلده أدنبره حيث

[1] ت زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**،مرجع سابق،ص244.

[2] د.ابراهيم مصطفى ابراهيم،**الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**،مرجع سابق.ص322.

قضى آخر أعوامة.[1]

أفنى ديفيد هيوم سنين عمره في محراب الفكر وقد أثمرت هذه السنين الطويلة عن عدة مؤلفاته امة تركها لنا هيوم، كان لها عظيم الأثر خاصة بعد وفاته، لدى الكثير من المفكرين و أهم المؤلفات هي:

01/ رسالة في الطبيعة الإنسانية 1738 وله عدة طبعات أنفعها الطبيعة التي نشرها لفهرسه المفصل الدقيق.

02/ بحث يتعلق بالفهم الإنساني 1748.

03/ بحث يتعلق بالمبادئ الأخلاقية1751.

04/ مقالات أخلاقية و سياسية1745.

05/ تاريخ بريطانيا العظمى جزئين 1756.

06/ تاريخ إنجلترا حتى حكم أسرة تبودور759.

07/ تاريخ إنجلترا بعد غزو يوليوس قيصر إلى اتباع هنري السابع1761.

08/ التاريخ الطبيعي للدين 1763/1756.

09/ أحاديث سياسية 1763/1756.

10/ محاورات تتعلق بالدين الطبيعي (نشر بعد وفاته).

11/ حياتي 1776 م.

[1] زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق،ص234.

12/ خطابات ديفيد هيوم.[1]

العلية عند دافيد هيوم:

يتجلى رأي هيوم في العلية في قوله في كتابه "بحث في الطبيعة البشرية" أن فكرة العلية لابد أنها مشتقة من علاقة بين الأشياء، وعلينا الآن أن نحاول الكشف عنها إني أجد في المقام الأول أن الأشياء التي تعد عللا أو معلومات هي متصلة فيما بينها ولأنه لاشيء يمكن أن يفعل في زمان أو مكان يبعد أقل بعد عن وجوده،وعلى الرغم من أنه سيبدو أن بعض الأشياء المتباعدة قد تنتج البعض الآخر، فإن المزيد من البحث يكشف أن بينها إتصالا لسلسلة من العلل متصلة فيما بينها وبين الأشياء المتباعدة، وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معينة، فإننا نفترض وجوده ومن أجل هذا نستطيع أن نعد علاقة الاتصال السياسية وجوهرية لعلاقة العلية.

والعلاقة الثنائية التي ألاحظها جوهرية العلل والمعلولات لا يعترف بها الجميع، بل تحتمل الجدل وأقصد بها علاقة الأسبقية الزمنية من العلة على معلولها ويرى البعض أنه ليس من الضرورة تماما أن تسبق العلة بالضرورة المعلول بل يقع أن يحدث الموضوع أو الفعل في نفس اللحظة الأولى من وجوده موضوعا أو فعلا آخر متزامنا معه تماما، لكن إلى جانب كون التجربة في معظم الأحوال تناقض مع هذا الرأي فإنها تستطيع أن تقرر العلاقة الأسبقية بنوع من الإستنتاج أو البرهان لكن الشيء قد يكون متصلا بشيء آخر، وسابق عليه في الزمان، دون أن يعد علة له، فلابد من إعتبار وجود إرتباط ضروري بينهما وهذه العلاقة أهم كثير من العلاقتين السابقتي الذكر.[2]

[1] د.إبراهيم مصطفى ابراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**،مرجع سابق،ص324-325

[2] عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج2 ،ط1 ، بيروت، 1984،ص 615.

يقول هيوم أن الإرتباط الضروري ليس علاقة نذكرها على النحو المباشر بين انطباعاتنا الحسية وإنما هي شيء تضيفه أذهاننا إلى الانطباعات التي نتلقاها، ونحن ندركها على النحو التالي: أفرش أننا لاحظنا بصورة متكررة حدثا ما، لهبا مثلا، يتبعه بإستمرار حدثا آخر وهو الحرارة، نجد أن تداعي الأفكار يصبح راسخا في أذهاننا بين الحدثين، ففكرة الحدث الأول تؤدي إلى فكرة الحدث الثاني، ولا يكون الإرتباط الضروري المفترض بين الحدثين سوى عادة لأذهاننا، وليس خاصية أو علاقة في إنطباعاتنا ذاتها، فالعادة هي: السبب الوحيد الذي يجعلنا نفكر في أن قوة أو فاعلية غير مرئية تنتقل من موضوع إلى آخر، كما هي الحال عندما نتخيل أن طاقة تنتقل من كرة إلى كرة من كرات البلياردو إلى كرة أخرى وتحركها، فنحن لا نلاحظ بالفعل شيئا من هذا القبيل.[1]

وبعد عرض تصور الغزالي وهيوم للعلية نستنتج أن كل من الغزالي وهيوم انطلق من مبادئ وأسس الانتماء المذهبي، بمعنى من ايديولوجية خاصة كانت المحفز والباعث لأخذ تصور معين، الغزالي ينطلق من ثوابث الاشعرية التي ترى في أن الله خالق ومريد لكل شيء ونفت أي واسطة أو قوة موجودة في الأشياء ينبثق عنها معلولها، أما هيوم فكان لابد أن يجد من مصادره التجريبية الحسية ما يفسر به العلية، فإلتجأ إلى النظرية السيكولوجيا ماذا ينفي به أي تصور عقلي لسببية، إضافة إلى أن الغزالي ينكر السببية بين الأشياء لأنه يجعل الفاعل الوحيد هو الله، بينما هيوم ينكر العلية لأن التجربة هي وحدها مصدر المعرفة لا تكشف لنا عن قوة فاعلة أو إرتباط ضروري بين الأشياء.

وهناك جانبان مختلفان لمعالجة هيوم للعلية لابد من التمييز بينهما ، ومن الملائم بالنسبة لنا أن نسميها على التوالي: المنظور المنطقي والمنظور السيكولوجي للمشكلة.

[1] وليم كريت رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص205.

ويمكن أن نعبر عن المنظور المنطقي عند هيوم بتعريفه المحير للعلة بأنها موضوع يسبق موضوعا آخر ومجاور له، وحيث توضع كل الموضوعات التي تشبه الموضوع الأول في علاقتي الأسبقية والجوار لتلك الموضوعات التي تشبه الموضوع الثاني وإذا شرحنا عبارة هيوم بحرية قلنا أن ما يقصده يمكن أن يكون على النحو التالي: إفترض أنه في جميع التي يستطيع أن نلاحظ فيها موضوعا معينا أو حدثا 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) تتبعها باستمرار في الحالات المستقبلية.

أما منظور هيوم السيكولوجي للعلية فهو مشهور وأصيل أكثر من منظوره المنطقي، على الرغم من أنه في واقع الأمر ذو أهمية فلسفية أقل، إذ يقوم بتحليل علاقة العلة والمعلول الفلسفية إلى ثلاث عناصر[1] وهي: السبق، والجوار المكاني والضروري، ولم يثر السبق والجوار مشكلة لدى هيوم إذ يقول لا توجد صعوبة في فهمها لكنه رأى أن فكرة الضرورة في العلاقة العلية فكرة تستلزم التحليل.[2]

العلية في زمن الانسان عند هيوم تأتي من رؤية شيء يتبعه شيء آخر، أما الغزالي فالعادة هي التي تولد فكرة العلة عند الإنسان، كما أن الغزالي يستعمل لفظة "الإقتران " وهيوم يستخدم لفظة "التتابع".

هيوم لا يسند العلية ذات متعالية أو قوة عالية كالله والملائكة بل ترك المصدر مبهما لا نعرف من هو الفاعل، في حين الغزالي يرى أن الله هو الفاعل.[3]

[1] وليم كريت رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، د/ط 2001،ص204-205.

[2] د/ محمد فهمي زيدان، **الاستقراء والمنهج العلمي**، دار الجامعة المصرية ، د/ط الاسكندرية، 1977، ص105.

[3] بلقصير مصطفى ، **مفهوم العلية في الفلسفة**، الغزالي وهيوم نموذجا، مرجع سابق، ص 86.

الخـــاتـــمة

خـــاتـــمة:

إلى هنا واعتمادا على ما سبق ذكره نستنتج أن السببية قد اكتسبت أهمية خاصة في تاريخ الفلسفة فقد تكلم عنها فلاسفة اليونان والإسلام قبل الغزالي ثم جاء الغزالي ليبين موقفه منها وقد كانت لهذه المشكلة أثر بعد الغزالي ومن خلال الدراسة والتحليل للقضية توصلنا إلى النتائج التالية:

1) يتمحور موضوع السببية حول البحث في : الرابطة بين متغيرات العالم وتحديد القوى الفاعلة والمؤثرة فيه باعتبارها المبدأ الأعلى لكافة الموجودات والذي يتواجد فيما عليه الشيء كالمادة والصورة وخارج الصورة كفاية والفاعل.

2) كان الكندي من المؤمنين بالترابط بين الأسباب ومسبباتها التي تخضع للسنن والقوانين الكونية والتي تقتضيها العناية الإلهية، وأن السبب يؤثر في مسببه والعلة في معلولها بإذنه تعالى وحكمته فقد أقام الكندي دليل الحدوث لإثبات وجود الله على مبدأ العلية وهو أن لكل معلول علة ولهذا نجد في آرائه رسالة مؤكدة على عظمة القدرة الإلهية.

3) ابن سينا أخضع علل الموجودات إلى تطوير وقسمها إلى قسمين من جهة الذات: المادية والصورية ومن جهة الوجود إلى: فاعلة وغائبة.

4) أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى إنكار حتمية السببية والعلية، وقالوا أنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة، فالأشاعرة في الواقع لم يزيدوا على أنهم قد أتوا بنظرية أخرى في: العلية بدلا من نظرية المعتزلة في السببية، وهذه النظرة هي "نظرة العادة وجريانها" بدلا من أن يقولوا بتلازم الأسباب والمسببات في الطبيعة، قالوا بلزوم العادة معنى هذا أن نفي القاعدة السببية تعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة بدليل ذهابهم إلى أن الله تعالى إذا أراد تغيير النظام الذي يبدو لنا في الكون لاستطاع ذلك، فإن نفيهم

للقاعدة السببية يدل على عدم اعترافهم بالعلاقات الضرورية المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها.

5) جاء الغزالي بآراءه ليؤكد على نفي أي خاصة للمادة تفيد الإختيار لتسيير حوادث العالم بمحض السببية، فالقدرة الإلهية لإيجاد الحوادث تتدخل في كل مجريات العالم، وهذا الأخير بكل عناصره وأجزاءه خاضع لسيادة الله المطلقة على العالم، وإرادته المهيمنة.

6) كما يرى الغزالي أن نسبة الفعل إلى الموجودات هي نسبة خاطئة لأننا لا نملك أي دليل على تعاقب المكاني والزماني الذي نراه مستمر بين الظواهر والحوادث هو تعاقب ضروري وحتمي.

7) السببية في نظر الغزالي ليس وراءها إلا الإرادة الإلهية، ولا مجال عنده للتكلم عن ضرورة عقلية أو طبيعية لقانون السببية، فالله وحده كما يرى هو الذي يجري بالحوادث بإرادته وهو الذي إذا شاء يقلب الموازين والقوانين.

8) قدم الغزالي الدين على العقل لرؤيته القائلة بأن الفاعلية الإلهية مطلقة لاتخضع إلى قوانين.

9) إذا كان ابن رشد قد نقد الأشاعرة نقدا متعدد الجوانب، فإنه نقد أيضا الغزالي الذي أنكر الضرورة بين الأسباب والمسببات، وقال بفكرة العادة ورد عليه ابن رشد بأنه لابد من نفي القول بالعادة، فالمنطق والعقل يقتضيان بالتتابع والتلازم بين الأسباب والمسببات، وقرر ابن رشد أنه على الرغم من وجود الخاصية الطبيعية لكل شيء ولكل موجود لكنه يؤكد على أن الفعل الذاتي يكون بإذن الله تعالى وأنه مكن أن يعطل هذه الخاصية أو الطبيعة الخاصة بالأشياء وأفعالها ، فإبن رشد يؤمن بالمعجزات والخوارق الإلهية في الكون والموجودات ورغم ذلك رفض التأويل في الشرائع والمعجزات لأنها أمور إلهية لا يرقى العقل الإنساني إلى إدراكها.

10) ترتكز مسألة القضاء والقدر عند ابن رشد على مبدأ السببية بشكل عام كما يرى في هذه المسألة أنها لا تصور لنا إرادة الله وكأنها مسلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا.

11) يتساءل ابن باجة عن مسبب الأسباب ليصل إلى نتيجة في آخر المطاف بأن الله هو صانع ذلك، وفي تصوره للعلاقة العلية بين سلسلة الموجودات يكاد يتبع الفرابي اتباعا تاما.

12) يصل ديكارت بفكرة التناهي واللامتناهي إلى نتيجة وهي وصف هذا الوجود بما فيه من كائنات هي في الأخير متناهية وكون الإنسان ناقص ومتناهي لايمكنه أن يدرك الكامل اللامتناهي وتوصل في دراسته لمسألة السببية إلى أن الشيء الناقص المتغير يعتمد في وجوده على غيره، وأن هذا الموجود الذي نعتمد عليه يملك بالفعل وإلى ما لانهاية كل كمال هو الله عزّ وجلّ.

13) يؤكد هيوم أن مبدأ العلية ما هو إلا تتابع وتكرار للحوادث وهذا ما يسمى بالعادة توصل إلى أن سبب حضور الأفكار في الذهن تعتبر مجرد عادة عقلية، كما أنه يؤكد بأن العلاقة التي تكمن بين العلة والمعلول هي وليدة الفكر.

قائمة المصادر والمراجع

قــائمة المصــادر والمراجــع:

أولا- قائمة المصادر:

1. القرآن الكريم برواية حفص.

2. الغزالي أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ط4، القاهرة 1919.

3. الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 بيروت لبنان، 2005.

4. الغزالي أبو حامد: فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، د/ر، بيروت، 2001.

5. الغزالي أبو حامد: معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت لبنان 1971.

6. الغزالي أبو حامد: مشكاة الأنوار ومصفاة الأبرار، عالم الكتب، ط1، بيروت 1982.

7. الغزالي أبو حامد: المنقذ من الظلال، حققه محمود بيجو، المكتبة التوفيقية، د/ط د/س.

ثانيا- قائمة المراجع:

1. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، دار المعارف، القاهرة 1983.

2. احمد فؤاد الأهوني: الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية، ب/د،ب/ط ب/س.

3. إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، د/ط، إسكندرية، د/س.

4. أبو ريان محمد: أرسطو والمدارس المتأخرة ج2، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية د/ط د/س.

5. أبو ريان محمد: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ب/ط ، 1990.

6. الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد، مكتبة، 1950.

7. القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج9، دار الكتب العلمية القاهرة ب/س.

8. القاضي عبد الجبار: المعني في أبواب التوحيد والعدل، ج8 ، المؤسسة المصرية العامة القاهرة، ب/س.

9. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة للنشر، ط2، القاهرة 1988.

10. الجرجاني السيد الشريف: التعريفات، مؤسسة الحسن، دار البيضاء المغرب، ط1 2006.

11. النشار مصطفى: مدخل لفراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة النشر والتوزيع، د/ط، القاهرة، 1998.

12. الشافعي حسين: الأمدي وآراءه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر، ط1 القاهرة 1998.

13. الأشعري أبو حسن: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصليين، مكتبة النهضة المصرية ط1، القاهرة، 1950.

14. الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 1986.

15. الأجسم عبد الأمير: الفيلسوف الغزالي، دار قباء، مصر، 1998.

16. المرزوقي جمال: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، دار الهداية للطباعة والنشر ط1 القاهرة، 2001.

17. المرزوقي جمال: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. دار الآفاق العربية ط1 القاهرة، 2001.

18. النشار علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، ط3 بيروت لبنان، 1984.

19. المرزوقي أبو يعرب: مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة والنشر ط1 د/ب، د/س.

20. السيد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية.

21. باجو مصطفى: عقائد الأشاعرة، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، ط1 القاهرة 2012.

22. بدوي عبد الرحمان: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت 1977.

23. بدوي عبد الرحمان: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، ط2، بيروت 1929.

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

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

26. حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجبل، ط3 بيروت 1993.

27. خالد بن عبد اللطيف بن محمد نور: منهج اهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، ج2، مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، السعودية، 1995.

28. خديجة حمادي العبد الله: منهج الإمام فخر الدين الرازي، دار النوادر، ط1 2012.

29. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2 ب/س.

30. روني ديكارت: تأملات الفلسفة الأولى، عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، د/ط القاهرة،1997.

31. رؤوف سبهاني: مشاهير فلاسفة المسلمين، مركز الدراسات الفلسفة، ب/ط لندن ب/س.

32. رمضان خميس، زكي الغريب: نظم اللآلي من حكم الغزالي، دار الحرم للتراث د/ط، القاهرة، 2006.

33. زقزوق محمود مهدي: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف ط2 القاهرة ب/س.

34. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر د/ط القاهرة 1455 هـ-1947 م.

35. زيدان محمد فهمي: الإستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية د/ط الإسكندرية 1977.

36. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، كلمات عربية للترجمة والنشر، د/ط القاهرة 2012.

37. زكي نجيب محمود وأحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية ط2، القاهرة 1935.

38. كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د/ط، القاهرة 2014.

39. كوربان هنري: تاريخ الفلسفة منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، عويدات للنشر، ط2 ب/ب القاهرة، 1998.

40. محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط1 القاهرة 1984.

41. محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط3 مصر 2000.

42. محفوظ علي غرام: في الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الهداية للطباعة والنشر، ط1 القاهرة، 1986.

43. مصطفى غالب: أفلاطون، دار مكتبة الهلال، ب/ط، ب/ب، 1928.

44. رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت د/س.

45. مجدي السيد أحمد الكيلاني: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ب/د ب/ط الاسكندرية، 2009.

46. نفادي السيد: السببية في العلم، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت 2006.

47. علي عبد المعطي ونفادي السيد: المنطق وفلسفة العلم، دار المعرفة الجامعية د/ط الاسكندرية، 1988.

48. عمارة محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، ط2، القاهرة 1988.

49. عيد نفيسة محمود محمد: مبدأ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث دار النوادر، ط1، ب/ب، 2010.

50. عبد الحلو: الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت– لبنان 1996.

51. غالب محمد: أرسطو، دار مكتبة الهلال، ب/ط، بيروت، 1988.

52. قالتز: أفلاطون تصور الإله الواحد ونظرة المسلمين في فلسفته، دار الكتاب اللبناني ، ط1 بيروت، 1982.

ثالثا- المجلات والرسائل الجامعية:

1.أحمد ضياء الدين: نظرية المعرفة عند الغزالي ومقارنتها بالفلسفات التربوية، الأردن، مجلة جامعة القدس، العدد 39، تشرين الأول، 2016.

2.بشار سلمان: السببية مفهومها ودلالة النصوص القرآنية عليها، ب/ب، مجلة خامسة العدد9 2011.

3.بالأحمر حياة بن سعيد عمر: النفس عند فلاسفة الإغريق، عرض ونقد، ب/ب، مجلة جامعة العدد 46، 1430 هـ.

4.العودي صفية خليل: فكرة السببية عند فلاسفة الإسلام من منظور نقدي، كلية الآداب جامعة بن سويف، 2018.

5.بلقيصر مصطفى: مفهوم العلية في فلسفة الغزالي وهيوم نموذج، مذكرات ماستر فلسفة عامة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة جولاي الطاهر، سعيدة، 2016-2017.

6.بتقة عائشة: العلية عند هيوم، مذكرة ماستر، قسم الفلسفة، جامعة بوضياف، مسيلة، 2016-2017.

7.تتاي ليندة: مفهوم السببية عند أبو حامد الغزالي، مذكرة ماستر، قسم الفلسفة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2018-2019.

8.حراني ليلى: فلسفة التربية عند الإمام الغزالي، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر، قسم الفلسفة كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة 8 ماي 1945، قالمة، 2016-2017.

9.سيب خير الدين: المنهج الأصولي عند الإمام الغزالي من خلال كتابه المستصفى من علم الأصول، قسم علوم الإسلامية، جامعة وهران، 2015-2016.

رابعا- الموسوعات والمعاجم:

1.بن منظور المصري محمد بن مكرم: لسان العرب، دار الصادر، بيروت، ط1، د/س.

2.بدوي عبد الرحمان: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 بيروت 1984.

3.بدوي عبد الرحمان: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 1974.

4.مغنية محمد جواد: مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، ب/ط ب/ب ب/س.

5.صليب جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، ب/ط، 1982.

6.علي مولا: أطلس الفلسفة، دار المكتبة الشرقية، ط2، بيروت-لبنان، 2007.

7.سعيد جلال الدين: معجم مصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، د/ط تونس 2009.