وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة ابن خلدون تيارت

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم : العلوم الإنسانية

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر

تخصص: فلسفة المنطق والاتجاهات الفلسفية الكبرى

الموسومة ب :

مشكلة السببية بين الغزالي وهيوم

إعداد الطالب

عراب أحمد

إشراف الأستاذ

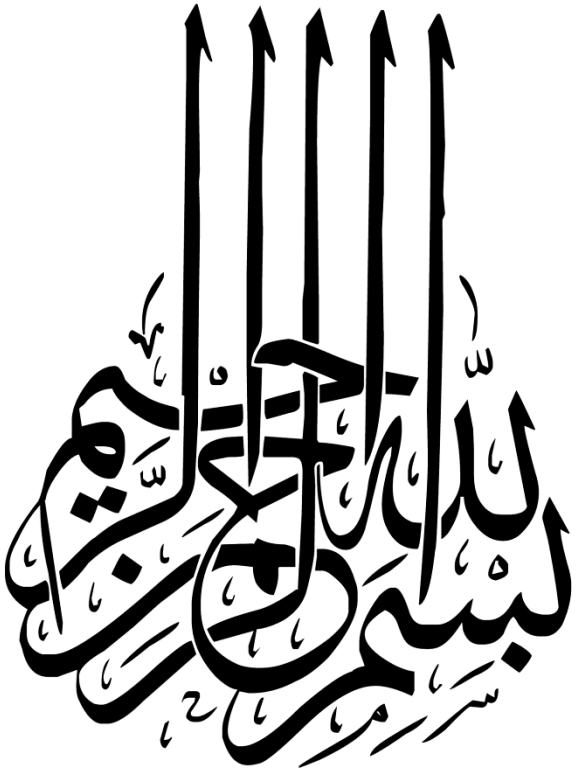
سباعي لخضر

الأستاذ: شادلي الهواري .....رئيساً

الأستاذ : سباعي لخضر ..... مشرفا

الأستاذ: بن نحي زكرياء..... مناقشا

السنة الجامعية : 2015-2016


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

مقدمة :

مقدمة

تعتبر دراسة مبدأ من المبادئ ضرورة علمية لنا لها من ارتباط وثيق بفروع الفكر والمعرفة، حيث أن دراسة مبدأ لها صلة بأمهات المسائل الدينية والعلوم الكونية، من هذا المنطلق اضطلعت المذكرة بتحقيق هذا المطلب العلمي الضروري المتمثل في الكشف عن جواهر الأمور لا أعراضها، لذا سنتناول الإجابة عن سؤال يتعلق بالحال كمقول، أي سؤال عن العلّة أو السبب، فكانت هذه العلاقة متعلقة بالطموح الكبير المرتيط بالبحث العقلي عن الأسباب الأصلية ، والتطلع المعرفي نحو العلل النهائية من خلال إختراع نظريات علمية وتصورات فلسفية تقوم تارة على عقيدة دينية، وتقوم تارة أخرى على فكرة فلسفية، ممّا جعل مبدأ السببية يبدو أحيانا مبدأً أنطولوجيا، في حين هناك من اعتبره قانون علمي، ورغم هذا الجدل حول هذا المبدأ ومصدره، يجب الإشارة إلى أن مبدا السببية الذي يُفيد أن لكل شيء سبب، يُعتبر من مبادئ الفكر الأساسية والأولية، وإنكاره هو جعل العالم ومافيه من حوادث يخضع للصدفة، لذا يصبح مبدأ السببية من الضروريات المنطقية المسلم بها ، لكن التسليم بهذا المبدأ ليس شكلا واحدا، فقد يكون التسليم وفق علاقة ضرورية قبلية بين السبب والمسبَّب، ويُمكن أن يكون التسليم بالعلاقة بين السبب والمسبَّب قائما على تصديق تجريبي بعدي، هذا مايجعل موضوع البحث حول مبدا السببية مترامي الأطراف ولا يمكن حصره في مجال معين، وما يكشف عن ذلك هو تاريخ الفكر الفلسفي، حيث أن البحث في السببية – أو العلّية – لا يتعلق أساسا بمستو واحد،حيث أننا نجد السببية كموضوع بحث في الأنطولوجيا، كما قد نجده في الإبستيمولوجيا، وما يفسر ذلك أن هذا التصور تم تناوله من إتجاهات مختلفة.

إن مشكلة السببية هي مشكلة الفلسفة أصالة، ولا تزال مشكلة العلم في الوقت المعاصر، كما أنها ترتبط بصلة وثيقة بالمجال الديني، فمن الجانب الأنطولوجي السببية هي البحث في معاني الوجود الضروري والممكن، أما من الجانب الديني هي بحث في فكرة الألوهية والألفاظ ذات الصلة كالخلق والعناية والغائية والزمان والضرورة والحتمية.

وعندما تصبح السببية موضوعا إبستيمولوجيا يتم تناولها من زاوية منطقية، أي البحث في الإستقراء وطبيعة القانون العلمي بين الضرورة والإحتمال والتنبؤ بصدق نتائجه، كما أنها مدخل لدراسة الفكر العقلاني وحدوده، والإنتقال من النظرة الأسطورية والخرافية إلى النظرة العلمية.

كل هذا يجعل السببية هي المبدأ الأساسي لجميع المعارف، وأنها إفتراض مُسبق له كفايته المنطقية، وهذا مايعرفه كل دارس للمنطق.

لذا سنطرح موضوع السببية كمادة للبحث نعتمد فيه على مايسمى " الدراسات التحليلية "، وقمنا باختيار نموذجين من الفلاسفة لهذه الدراسة وهما: أبو حامد الغزالي ودافيد هيوم.

وإختيارهما يعني دراسة مبدأ السببية في حقلين هامّين من حقول الفلسفة سعياً منّا إلى تقريب المعقول المنطقي إلى المنقول الديني، ومدى مطابقة ذلك مع العلم الوضعي.

وأمام هذا التحديد جاء موضوع الدراسة هو إظهار أساس أو مبدا يُعوّل عليه تقريبا كل المناطقة والفلاسفة ضمن حقل فلسفي مزدوج كما ذكرنا ذلك سابقا بين الغزالي وهيوم على الرغم من اختلاف المنابت العرقية والجغرافية والإنتماءات الفكرية، وحياتهما الواحد عن الأخر بفارق 07 قرون تقريبا، وخاصة أنهما يعتبران زوجين مهمين ومثيرين للإهتمام لايزال تأثيرهما على الفكر الإنساني واضحا.

وقد عمدنا إلى تحليل مبدأ السببية لنقف على مدى السَبق الذي حققه مفكرو الإسلام في تأسيس الطريقة العلمية المعاصرة بأسلوب غير مباشر. كما أن المذكرة عبارة عن نموذج من الدراسات التحليلية نحاول من خلالها تمهيد الطريق أمام دراسات أكثر عُمقا.

واعتمدنا منهج التحليل بصفة عامة، ومنهج المقارنة بصفة خاصة، انطلاقا من طبيعة الموضوع الذي اخترنا فيه نموذجين من الفلاسفة، وكل هذا دون تحيُّز أو ربط مُتعسف بين منهج مفكري الإسلام والنظريات أو الإتجاهات العلمية الحديثة أو المعاصرة.

إن دراسة مبدأ السببية عند علامتين فارقتين في الفكر الفلسفي حاولنا من خلالها البحث بخُطى مُتحفظة من خلال الإشكالية الآتية: **هل العلاقة السببية مجرد عادة في القول والعمل كما يري الغزالي وهيوم أم أنها سنة من سنن الكون وضرورة طبيعية؟ أو بمعنى آخر:** إذا كان الحادث السابق الذي نسميه علّة (السبب) والحادث اللاحق الذي نسميه معلولاً (المسبَّب)، **فهل السببية العقلية ضرورية ترابطية أم حُدوث على طريقة المُناسبة والعادة؟** وبمعنى أدق: **هل السببية هي الكشف عن ارتباط ظاهرة بأُخرى أم أن السببية هي الكشف لماذا حدثت الظاهرة عند اقترانها بظاهرة أُخرى؟**

ومن أجل معالجة هذه الإشكالية توجب علينا الإجابة على ما يتفرع عنها من أسئلة: ماهي المنزلة الميتافيزيقية للسببية؟ هل السببية عقيدة دينية أم فكرة فلسفية؟ هل هي قانون علمي أم مبدأ أنطولوجي؟ هل هي حتمية صارمة أم نموذج إرشادي يوجه البحث العلمي لا غير؟ هل هناك سببية خاصة وجزئية وقطاعية أم أنه لا توجد سوى سببية كونية كلية وواحدة؟ كيف يمكن رسم تاريخ مختصر للنظريات الفلسفية لفكرة السببية؟ ما حقيقة الانتقادات الموجهة ضدها؟ ما طبيعة الأزمة التي تعرضت إليها؟ وهل يمكن للفلسفة والعلم أن يتخليا عنها؟ ألا تتحول السببية إلى عائق ابستيمولوجي تحول دون التقدم والتطور؟ وهل يقتضي منطق الكشف العلمي تحطيمها والاستغناء عنها واستبدالها بأوليات جديدة؟

ما نراهن عليه هو تفادي الربط بين الإيمان بالسببية على صعيد الوجود والمعرفة والقيم والتسليم بالقضاء والقدر والارتماء في الخرافة والغيب والتأكيد على أن الإنسان خالق أفعاله وهو مكلف بعقله مستخلف في الأرض وبالتالي فهو مسؤول عما يأتيه في الأرض من أعمال سواء كانت محمودة أو مذمومة .

وللإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها وُضعت خطة أولية إرتأينا فيها أن نُحدد هيكل الدراسة في مقدمة وثلاث فصول، وكل فصل ينطوي على ثلاثة مباحث، بالإضافة إلى خاتمة.

مقدمة :

ففي المقدمة سلطت الدراسة الضوء على التعريف بالموضوع أي السببية، بالإضافة إلى عرض لبعض النقاط التي كانت سببا في اختيار **الغزالي** و**هيوم** كنموذجين لموضوع الدراسة من خلال مشكلة السببية، كما تتضمن المقدمة استعراض مباحث ومطالب المذكرة، بالإضافة إلى المنهج المتبع في الدراسة.

هذا فيما يخص المقدمة أولاً، ثم تضمنت المذكرة فصلا تمهيدياً (الفصل الأوّل) للموضوع تمَّ التطرُّق فيه من حيث المبحث الأول إلى تعريف السببية لغة واصطلاحاً، ثمَّ التعرض لعدد من المصطلحات المهمة التي ينبغي أن نتعرف عليها قبل الشروع، وحُصرت هذه المصطلحات في أربعة مصطلحات هي : السبب، العلّة، الحتمية، القانون، الشرط...

وفيما يخص المبحث الثاني من الفصل التمهيدي تمَّ التطرق فيه إلى مرحلة ماقبل أرسطو ومابعده حول تفسير السببية، أي تناول المادة التي أوردها أرسطو نفسه في نقده للقدماء وتقويم مذاهبهم، وهي نفس المادة التي اعتمد عليها كبار مؤرخي الفكر اليوناني من الغربيين. وتم التركيز في هذا المبحث على الإستقراء وعلاقته بالسببية في ظل المذهبين التجريب والعقلي.

أمَّا المبحث الثالث من الفصل التمهيدي فتناول مبدأ السببية في الفكر الإسلامي قبل الغزالي وهيوم، وتم التطرُّق فيه بالخصوص إلى مبدأ السببية عند الفلاسفة الإسلاميين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، حيثُ تظهر استفادتهم من نظرية العلل الأرسطية جدّ واضحة، كما تناول هذا المبحث مسألة السببية عند المتكلمين خاصّة المعتزلة والأشاعرة، وتمت فيه الإشارة إلى بعض الحقائق الهامّة. هذا بالنسبة إلى الفصل الأوّل.

أمَّا بالنسبة إلى الفصل الثاني، فبدأ بتمهيد يعرض السياق التاريخي والفكري لفلسفتي الغزالي وهيوم, ونبيّن خلال هذا السياق الأنساق الفكرية واللحظة التاريخية. كما تناول التمهيد تفصيل كلام الغزالي عن موقفه من السببية ونقده ونفس الأمر بالنسبة لهيوم.

ومن حيث المبحث الأوّل الذي كان مضمونه حول مبدأ السببية عند الغزالي ودلالته، تناول هذا المبحث بالتحليل عدة مسائل هامة الهدف منها تحديد موقف الغزالي من السببية، هذا الموقف الذي يتطلب التأكيد على الوضع السياسي والمعرفي اللذين يشكلان القاعدة الخلفية لمشروعية تبني المنطق.

- ففي الوضع السياسي نرى معركته مع السلاجقة ضد الإسماعليين الشيعيين التي كانت معركة فكرية لتضلع خصومه بالعلوم الفلسفية والمنطقية التي اقتبسوها من فلاسفة الإغريق، فلم يجد الغزالي بدا من الإحتماء بالمنطق لمقارعة الإسماعيلية ودحض أفكارهم إظهارا لتلبيساتهم وتلفيقاتهم السياسية والدينية، ويعتبر كتاب: القسطاس المستقيم من أبرز مؤلفات الغزالي الذي يعكس استخدامه لنظرية القياس الأرسطية.

- أما الوضع المعرفي فتجلى في تلك الحملة الفكرية التي قادها الغزالي لنقد دعاوى الفرق بمختلف مشاربها وتباين مواقفها التي أثارت ولع الغزالي في تقصي العلم اليقيني، وهو الذي يفيد اليقين الضروري الدائم. فاستقصى مزاعمهم وإدعاءاتهم ووقف على غوائلها، حيث لاحظ أن طبيعة المعايير المتخذة لم تكن عقلانية ولا موضوعية في طلب العلم اليقيني لإساءتهم استخدام الشروط المنطقية وعدم وفائهم للأسس المنطقية أثناء ضبط التصورات وبناء الإستدلالات.

أمّا المبحث الثاني من الفصل الثاني، تمَّ التطرُّق فيه إلى نقد هيوم لمبدأ السببية كرونولوجيا وجينيالوجياً، مثله مثل الغزالي.

وفيما يخص المبحث الثالث من الفصل الثاني، كان عبارة عن مبحث نقدي لمبدأ السببية عند كل من الغزالي وهيوم. هذا بالنسبة إلى الفصل الثاني.

وفي الفصل الثالث تناول المبحث الأوّل الغزالي وهيوم في إطار مشكلة التأثير والتأثر، أي السَبْق الإبستيمولوجي للغزالي بتشكيكه في السببية، وكيف تناغم هذا التشكيك مع أطروحة هيوم.

أمَّا المبحث الثاني تمَّ التطرّق فيه إلى نقد السببية والنتائج الإبستيمولوجية المعاصرة.

وفي المبحث الثالث من الفصل الثالث تم عرض الخلفيات العقدية لمبدأ السببية.

مقدمة :

فكانت خطة البحث متناغمة مفصلة كالآتي:

أولاً : المقدمة، وقد جاء فيها سبب اختيار الموضوع، مع الإشارة اللطيفة إلي كليّة السببية وفطريّتها، وأنها ركيزة من الركائز الاستدلالية في جميع ميادين العلم والمعرفة، مع إلماحة مختصرة إلى القصور الذي وقع في فهم السببية الفهم الصحيح.

- فصول البحث و هي كالتالي:

الفصل الأول: السببية جينيالوجيا وكرونولوجيا.

وفيه مباحث:

المبحث الأول: تعريف السببية لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: مبدأ السببية في الفكر الإغريقي.

المبحث الثالث: مبدأ السببية في الفكر الإسلامي.

الفصل الثاني: نقد السببية بين الغزالي وهيوم

وفيه مباحث:

المبحث الأول: موقف الغزالي من مبدأ السببية.

المبحث الثاني: موقف هيوم من مبدأ السببية.

المبحث الثالث: ربيبة الغزالي وهيوم — مُقاربة نقدية –

الفصل الثالث: صدى تشكيك الغزالي وهيوم للسببية في الفلسفة المعاصرة.

وفيه مباحث:

المبحث الأول : الغزالي وهيوم في إطار التأثر والتأثير.

المبحث الثاني : النتائج الإبستيمولوجية المترتبة عن نقد السببية.

المبحث الثالث : الخلفيات العقدية المترتبة عن نقد السببية.

رابعاً: الخاتمة.

خامساً : الفهارس.

ولحلّ الإشكالية المطروحة آنفاً من خلال الفصول والمباحث المتبعة اعتمدنا منهجا تحليلياً، مع الإستعانة بالمنهج المقارن للموازنة بين النصوص المتوفرة كمادة معرفية أولية، والإستعانة كذلك بالمقارنة بين الفيلسوفين نموذجا البحث من جهة، ومن جهة أُخرى مُقارنتهم مع غيرهم من الفلاسفة ممن سبقوهم تحديداً، ليخلص كلّ جزء في النهاية إلى جملة من الإستنتاجات توجز في أغلب الأوقات أهم ماجرى في الفصل من شرح وتحليل وتنقيب لفكر الغزالي وهيوم وغيرهم من المفكرين الذين أشركتهم في البحث عن مبدأ السببية.

أمّا المنهجية التي سلكتها في البحث:

فلقد كتبت هذا الموضوع وفق المنهج العلمي -على ما أعتقد – متحرياً:

- فيه الدقة والتقيد قدر الإمكان، وهو يتلخص فيما يلي :أشرت إلي قول الغزالي وهيوم على سبيل المقارنة دون التفصيل، مع بيان أصل الإشكال عند الأشاعرة وهو أمر لا بد منه لتصوير المسألة التصوير الصحيح والدقيق، ثم نقدها.
- جمعُ جملة كبيرة من النصوص لها عُلْقَةٌ متينة بموضوع المذكرة من مظانِّ الكُتب.
- وضعُ مقدمة لكلّ مبحث تكون بمثابة خلاصة له، بحيث تعطي صورة إجمالية عن المسألة دون الخوض في تفاصيلها.

- وأحب أن أنوه أن ما تقدم ذكره كان فيما يتعلق بمادة البحث والمنهج في صياغتها ونقدها، أما ما يتعلق بالضوابط المنهجية في التعليق على البحث فقد ركزت على النقاط التالية:

- حرصت على وضع الأقواس والفواصل والنقط، وما أنقله بنصه (جعلته بين أقواس، وذكرت في الهامش اسم الكتاب دلالة على أنه منقول بنصه).
- وعند الإحالة إلى المصدر في أول مرة فقد اكتفيت بذكر اسم الكتاب واسم المؤلف دون ذكر التفاصيل الأخرى على أن تكون مستوفاة بتمامها في فهرس المصادر والمراجع، حتى لا أثقل المذكرة بالحواشي.

- **وفيما يخص الصعوبات:**

لقد تلاشت كل الصعوبات التي واجهتها إذا ما قورنت بطبيعة الموضوع المبحوث ودقته ؛حيث اجتمع في هذه المسألة المتشعبة الجانب الفلسفي والكلامي، وترتب عليها مسائل مشتركة بين الفلسفة والدين والعلم ، فخضت غمارها -على قلت حيلتي- ونقبت عن مباحثها بين طيات الكتب المتنوعة، وفي ذلك من الصعوبة ما لا يخفى.

- وبعد ذلك استفرغنا كل طاقتنا، وبذلنا قُصارى جَهْدِنا من أجل الاقتراب من الصحيح من القول ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، وذلك إما لأن عِلْمُنا صواب يقبل الخطأ أو خطأ يقبل الصواب.

والشكر لله على نعمه التي لا تعد ولا تحصى، فله الحمد حتى يرضى، وله الحمد بعد الرضى، وله الحمد في الأولى والأخرة؛ له الحمد حمداً يليق بجلاله وكبريائه، اللهم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، وأصلي وأسلم على نبينا محمد الذي أشرقت برسالته الأرض بعد ظلمتها، وتألفت به القلوب بعد تشتتها، ترك أمته على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وعلى صحابته الكرام،عصابة الإيمان وعسكر القرآن، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

هذا ولما كان ديننا دينَ الوفاء، وامتثالاً لقول الله تعالى : "وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"(الإسراء) :٢٣.

فإني أتقدم بخالص شكري وجميل عرفاني لوالديَّ الكريمين اللذين وجهاني أحسن توجيه، وربياني أفضل تربية، فأقول :رَبِّ ارْحَمْهمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا.

ولا أنسى إخوتي نجوم حياتي وخاصة اللؤلتين **منى** و **روداء**. وأسأل الله عزوجلّ أن يحفظ لي آية وشيماء وحمادة. وتحية خاصّة لأخ لم تلده لي أمّي **جبلي بغداد**.

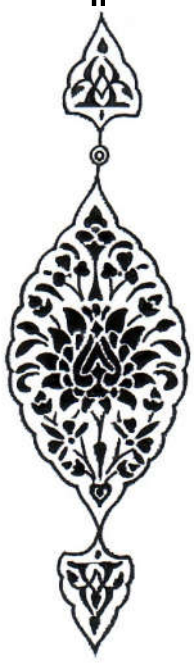
ومن الواجب عليّ أن أُسدي جزيل شكري وفائق تقديري للأستاذ **سباعي لخضر** للجهد الذي بذله في الإشراف على البحث وحرصه على خروجه بالمستوى العالي الرصين من خلال التوجيهات، والملاحظات التي قدمها، والتي كان لها كبير الأثر في الارتقاء بمستوى البحث، وما ألفيته إلاّ متواضعاً مع علمه الوافر، متسامحاً مع شدته وحزمه، فأسأل الله تعالى أن يوفقه لكل خير، وأن يزيده علماً وتقوى، إنه سميع مجيب.
ولا أنسى في هذ المقام تحية تقدير خاصّة لكل من الأستاذين: **لكحل فيصل، حمر العين زهور** على إشرافهم لدفعة الماستر منطق وإتجاهات فلسفية كبرى.

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر والعرفان لمن أفادني من أساتذتي الكرام الأخيار، وزملائي الأوفياء، بإعارة كتاب، أو نصح أو إرشاد، مما كان له الأثر في إثراء هذا البحث، وإخراجه بذه الصورة.

مع الشكر والعرفان لجامعة ابن خلدون تيارت، هذا الصرح العلمي الكبير، الذي لا يزال يخرّج أجيالاً بعد أجيال ممن يحملون راية العلم، ويرفعون لواء الإسلام، فنسأل الله تعالى أن يجزي القائمين عليها خير الجزاء.

وفي الختام، أسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل خالصاً لوجههِ الكريم، وأن يغفرَ لي الخطأ والزلل والنقص والتقصير، وبالله التوفيق وعليه التكلان.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلّم على سيد العلماء، وإمام النجباء، وقائد الغر المحجلين محمدٍ بن عبد الله .والسلام عليكم أيُّها الحضورُ الكرامُ ورحمة الله وبركاته.



الفصل الأول

تمهيد:

يمكن القول بأن كل المعارف البشرية قائمة على مبدأ السببية، ومن المعروف أن مفهوم السببية من بين المفاهيم الأساسية التي أقيم عليها العلم، فالسببية هي القول بأن الأشياء تحكمها علاقات من الفعل والإنفعال المتبادل، فالشيء إما علة لمعلول أو معلول لعلة أي أنه إما سبب تنجم عنه نتيجة أو نتيجة منبثقة عن سبب، فلا شيء إذًا بغير سبب. فمبدأ السببية العام معناه أن لكلّ حادثة سببا في الطبيعة، فالحادثة المؤثرة هي السبب والحادثة الناتجة عن هذا التأثير هي المسبَّب.

وبناءاً على ذلك كان مبدأ السببية ركيزة من الركائز التي يقوم عليها الاستدلال في إثبات النتائج والمفاهيم، ونفيه هو إقرار واعتراف صريح بالعبثية في الكون، والعبثية والصدفة لا تُفيد بنتائج صحيحة، والمعرفة الصحيحة يجب أن تحمل صفة الكلية والضرورة، لكي نصل إلى مذهب شامل ومحكم وبرهاني ([1]).

لكن الحصول على تعريف دقيق يبقى أمرا صعبا لاختلاف تفسير الموضوع فلسفيا ووجود نقاش وجدالات عميقة فلسفية حول نظريات السببية كافة. ويكفي أن نعتبر السببية العلاقة المباشرة التي تربط بين الأحداث والأجسام. وهذا التصور ذو اتجاهات مختلفة ومتباينة، إذ هو مبني على جملة من التساؤلات والمناقشات.

كما أن البحث العقلي عن الأسباب الأصلية والتطلع المعرفي نحو العلل النهائية يُعتبر أمراً مُتأصِلاً في الطبيعة البشرية ومُنغرساً في الروح التائقة نحو المطلق، هذا التوجه لم يكن عن طريق إبداع الأساطير الكونية والحكايات الكبرى التي تظهر القدرات الخارقة للبشر ونماذج خرافية من السيطرة على المكان والتجوال في الزمان وإنما من خلال اختراع نظريات علمية وتصورات فلسفية تعتمد على التجريد الرياضي والتثبت التجريبي وتعتقد أن الطبيعة تخضع لقوانين ثابتة وأن الوقائع تنتظم وفق نظام معين وأن انبثاق وتتابع الظواهر يشبه انبثاق وترابط الأفعال الإرادية للبشر، مِمَّا يتطلب تقصي جنيالوجي لوضعها السابق في ركام الميتافيزيقا واستعمالها المكثف من طرف المفكرين.

1 – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ،ط1، 1974، ص391.

المبحث الأول: في مفهوم السببية.

أولا: تعريف السببية: السببية أو ما يُسمَّى بالمبدأ الكبير الذي يجعلنا ننسب لكل شيء أثراً معيناً. وللتساؤل عن أصل السببية نتعرض لعدد من المصطلحات المهمة التي ينبغي أن نتعرف عليها حتى لايتم الخلط بين مفهوم السببية والألفاظ ذات الصلة بها، **وحصر هذه المصطلحات في أربعة وهي :**

(**1**) **السبب لغة واصطلاحا:** أ- إذ هو في **اللغة** الحبل مطلقاً، مِثْلُ الحبل الذي يتوصل به إلى الماء، أو كل ما يتوصل به إلى شيء. فكل شيء يُتَوسل به إلى غيره فهو سبب -كما يرى صاحب لسان العرب- يقول ابن منظور:(السبب كل شيء يُتوصل به إلى غيره، والجمع أسباب، وكل شيء يُتوصل به إلى الشيء فهو سبب). [1]

فإذا كان السبب هو الذي يُتوصَلُ به، فإنَّ ما يُتوصل به قد يكون: حسّياً أو معنويا.

- **حِسّياً** كالحبل، كما في قول الله تعالى:(فليمدد بسبب إلى السماء) الحج: 15.
- **ومعنويا** كالعلم الذي هو سبب للخير كما في قوله الله تعالى:(وآتيناه من كلّ شيء سبباً) الكهف: 84.

فالسبب عند اللغويين هو الوسيلة التي نتوصل بها على المطلوب. وفي اللغة يُستخدم أحياناً الشرط كتعبير عن السبب: **فالشرط** لغة هو العلامة اللازمة. أمَّا اصطلاحاً هو مايتوقف وجود الشيء على وجوده وكان خارجاً عن حقيقته.

وفي علاقة السبب بالشرط حالتان:

- حالة الاتفاق: كل من السبب والشرط مرتبط بشيء آخر، ولا يوجد هذا الشيء بدونه، رغم أنه ليس من حقيقته.
- حالة الاختلاف: وجود السبب يستلزم وجود المسبَّب إلاَّ لمانع، أمَّا وجود الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط فيه.

1- ابن منظور: لسان العرب المحيط، إعداد: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، د.ت، د.ط، ص79.

ب – أما في **الاصطلاح** فالسبب هو ما يكون طريقاً ومُفضياً إلى الشيء مُطلقاً. فالسبب هو ما يترتّب عليه مُسبَّب عقلاً أو واقعاً، فالمقدمات الصادقة سبب صدق النتيجة، وبعض الظواهر الطبيعية سبب ظواهر أُخرى.

أما عند القانونيين، فهناك عدة تعريفات للسبب بصورة عامة، فمن التعريفات:" أن السبب تبرير لوجود الإرادة ورُكنُ ضروري لحمايتها وحماية المجتمع ".[1] وفي هذا تقرير للعلاقة بين الشخص وما يصدر عنه من أفعال من حيث هو الفاعل. وهذا مايُوافق تعريف السنهوري(ت1971م) بأنه:"الغرض المباشر الذي يقصد الملتزم الوصول إليه من جراء التزامه".[1]

ت– وفي **الشريعة** هو ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه، وبالتالي السبب عند الأصوليين يشمل جميع أبواب الفقه من عبادات وعقوبات ومعاملات، ولذا قيل عن عقود التمليك أنها من الأسباب الشرعية التي تتيح أخذ مال الغير، **ولا يُمكن ضبط المفهوم الإسلامي للسببية إلاَّ بالاستناد إلى المفاهيم القرآنية الكلية، وهي**: التوحيد والإستخلاف والتسخير، وسنركز على المفهوم الأول وهو التوحيد انطلاقاً من أنه يُمثل أساس التصوُّر الإسلامي للوجود.[2]ولعلّ جوهر هذه المفاهيم هو التوحيد الذي يُحيلنا إلى ضبط مفهوم المعجزة.

مفهوم المُعجزة: المعجزة إسم فاعل من الإعجاز، نقول أعجز الشيء فُلاناً، أي فاته ولم يُدركه، وبهذا المعنى تكون المعجزة هي ما يصعب على البشر أن يأتو بمثله صعوبة تعجيز ضروري.

والمعجزة عند الفلاسفة: "هي الظاهرة المخالفة للنظام الطبيعي المألوف".[1] فالمعجزة عند بعض الفلاسفة لا تُسمّى كذلك إلاَّ إذا كانت فعل فاعل مُختار، قصد بها إظهار أمر خارق للعادة يعجز الإنسان عن الإتيان بمثله.

1– محمد علي عبده: نظرية السبب في القانون المدني، منشورات الحلبي، بيروت،ط1، سـ2004، ص14.

1– عبد الرزاق السنهوري: نظرية العقد، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ، ص536

2– محمد علي عبده: المرجع الأسبق، ص12.

1 – Sproule ،R C (1992). Essential Truths of the Christian Faith. Tyndale. 66–65 .

وفي هذا الصدد يقول **مالبرانش**:" المعجزة لفظ مُشكك، فإمَّا أن يُطلق على كلّ أمر لايخضع للقوانين التي يعرفها النّاس، وإمَّا أن يُطلق على ما لايخضع لأيّ قانون معلوم أو مجهول، فإذا أخذنا بالمعنى الأوّل وجدنا المعجزات كثيرة، وإذا أخذنا بالمعنى الثاني وجدناها جدّ قليلة".[1]

نجد هذا القول قريب من تعريف علماء الدين بأن المعجزة أمر خارقٌ للعادة، مقرونٌ بالتحدّي، ودعوى النبوّة، مع تعذّر المعارضة، يُظهرها الله على أيدي رسله تأييداً لنبواتهم وإثباتاً لصدق رسالاتهم.

والمعجزة حتى تكون مُعجزة يجب أن تستوفي عدة شروط ومنها:

- ❖ أن يكون المعجز فعل الله.
- ❖ أن يكون المعجز خارقاً للعادة.
- ❖ أن تتعذر مُعارضته.
- ❖ أن يكون المعجز ظاهرا على يد مدّعي النبوّة. حيث حصر القاضي أبو بكر الباقلاني الدلالة على النبوّة في المعجزة، حيثُ يقول:" يجب أن يُعلم أن صدق مدّعي النبّوة لم يُثبت من مجرد دعواه، وإنّما يُثبت بالمعجزات".[1] ويقول في نفس المعنى:" وقد اتفق على أنه لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب في ادعاء الرسالة إلاَّ الآيات المعجزة".[2]

(2) **العِلَّة**: في **اللغة** هي المرض... والعلَّة الحَدَثُ يُشغل صاحبَه عن حاجته... وفي **الاصطلاح** كل أمر يصدر عنه أمر آخر فهو علّة لذلك الأمر، والأمر معلول له... وكمُقارنة بين العلّة والسبب، إنّ المتكلمين والفلاسفة لا يفرقون بينهما، وأن كلمة المعلول ترادف كلمة المسبب.

يرى بعض **الأُصوليين** أن ماجعله الشرع علامة على الحُكم وجودا وعدماً، وكان مؤثراً في الحُكم تأثيراً يُدرك العقل وجه المناسبة بينه وبين الحُكم (كالإسكار لتحريم الخمر)، فإنه يُسمى سببا كما

1 . Malebranche Médtations chrétiennes vii 26

1- الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، حققه محمد زاهد الكوثري، عماد الدين أحمد حيدر، أحمد فريد المزيدي، الحبيب بن طاهر، طبع في المكتبة المصرية بالقاهرة، بتحقيق الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، وقام بتصحيحه ووضع فهارسه السيد عزت العطار الحسيني، سنة 1369هـ/ 1950م، ص .54

3- الإمام أبي بكر الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، تحقيق "الأب" رتشرد مكارثي، المكتبة الشرقية 1958، ص38.

يسمى علّة. أمَّا إذا لم يُدرك العقل وجه المناسبة بينه وبين الحُكم (كشهود رمضان لوجوب الصيام) فإنه يُسمّى سبباً فقط، ولا نستطيع أن نقول عنه علّة.

(**3**) **الحتمية** : **Determinism** في **اللغة**:"الحتم، أو إيجاب القضاء".[1] والحتم: إحكام الأمر. وهو أيضاً اللازم الواجب الذي لا بدّ فعله، ولذلك حتمت عليه الشيء بمعنى أوجبت. أما في **الاصطلاح** فهي أن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطراراً، أو هي مجموع الشروط الضرورية لحدوث إحدى الظواهر.

4. القانون: في **اللغة** هو الأصول، وقانون كل شيء طريقه ومقياسه. [2]وهو في **الاصطلاح** يعنى القاعدة. وفي الاستعمال الحديث: القانون تعبير عام عن إلزام، أو عن ضرورة، ويطلق القانون العلمي على الصيغة التي تعبر عن علاقات ثابتة بين ظواهر الأشياء... فهناك قوانين تضبط الظواهر الطبيعية، وأخرى خاصة بالظواهر الاجتماعية والنفسية، والبشرية على العموم.

يُمكن التمييز بين العلّة والسبب من وجهين إذن: أوّلهما أن السبب هو مايحصل الشيء عنده لا به، والعلّة مايحصل الشيء به. والثاني هو أنّ المعلول ينشا من علّته بلا واسطة بينهما ولا شرط، في حين أنّ السبب يُفضي إلى الشيء بواسطة أو وسائط.

وإذا كان السبب لغة هو الأمر الداعي إلى الفعل، ولأجله يفعل الفاعل، أمَّا العلّة فهي بعينها، ولذا صار السبب أشدّ إختصاصاً بالأشياء العرضية، وصارت العلّة أشدّ إختصاصاً بالأمور الجوهرية.[1] مما يعني أن السببية هي مايظهر لنا من أفعال تجعلنا نربط الفعل بالفاعل مجازا، والعلية هي الأمر الخفي وهي الفاعل الحقيقي.

وأسباب الأشياء أربعة: مبدأ الحركة مثل البِناء، والمادة مثل الخشب، والصورة مثل الهيئة، والغاية. [2]

والبحث عن الأسباب بحثٌ طبيعي في الفكر البشري الذي يرى أنّه لايولد شيء من لاشيء، "ويتمثل البرهان الطبيعي اللاهوتي في الارتداد من علّة إلى أُخرى للوصول إلى علّة أولى هي الله".[1]

1- مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 265.

2 - نفس المصدر، ص 488.

1- نفس المصدر، ص 345.

2- ابن سينا: عيون الحكمة، ص 18.

1- جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص237 .

ثانيا: تعريف السببية عند المُتكلمين والفلاسفة:

(1) **السببية في اصطلاح المتكلمين والأصوليين**: عندهم "يُطلق السبب على العلّة، والعلّة تُطلق أيضا على السبب، والعلاقة التي تربط شيئاً بشيء آخر تُسمى **سببيةً**. لكن تأثير السبب في المسبَّب ليس في مُستوى واحد"[1]. هذا ماجعل الرابطة بينهما محل اختلاف بين المتكلمين، وسنوضح ذلك فيما يلي:

(أ) **السببية عند الأشاعرة**: يقول **الجرجاني**:(عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحُكم غير مؤثر فيه)، حيث أن هذا التعريف بأن العلاقة بين السبب والمسبَّب علاقة إقترانية لاتأثيرية، بمعنى أن السبب ليس له تأثير في مُسبَّبه. وهذا التعريف يُوافق مايراه **الغزالي** حيث أنه يعرفُ السبب:"بأنه مايحدثُ عنده الشيء لابه". [1] فالإنسان عندما يشرب يشعر بأن ارتوى، فالغزالي يرى أنن الماء ليس سبب الإرتواء، بل هو الله تعالى، فالله تعالى خلق الماء وخلق الإنسان الشارب، وخلق نتيجة عملية الشرب أي الشعور بالإرتواء، وشاءت حكمته ان يخلق هذا عند هذا ويخلق هذا عقيب هذا لا به، لكن عنده وعقيبه، فالسببية يتم تفسيرها بدوام الإقتران أي بمجرى العادات، ودوام الإقتران في مجرى العادة أوهم أن السابق هو السبب المنشئ للاحق وهو المسبَّب.

يقول **الآمدي**:(السبب كل وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل السمعي على كونه معرفة لحكم شرعي،...ومثال السبب: زوال الشمس أمارة لمعرفة وجوب الصلاة، في قوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس) الإسراء: 78.

وكمثال آخر على السبب كعلامة للحُكم، رؤية الهلال إشارة على وجوب الصوم في رمضان،غذ يقول الله تعالى:(فمن شهد منكم الشهر فليصمه) البقرة: 185.

فالسبب عند **الآمدي** عبارة عن أمارة وعلامة يُعرَفُ بها الحُكم الشرعي، دون أن يكون له تأثير في مُسبَّبه.

إن مانستنتجه من تعريفات الأشاعرة للسببية هو إتفاقهم على عدم تأثير السبب في مُسبَّبه إنطلاقاً من معتقداتهم.

---

[1]- سعيد فودة: بحوث في علم الكلام، دار الرازي، ط1، 2004، ص13

1- الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، دار الفكر، بيروت، ص39.

(ب) **السبب عند المُعتزلة:** عكس الأشاعرة ترى المعتزلة تأثير السبب في مُسبَّبه، والعلاقة بينهما طبيعية، كالنار في إحراقها.

(2) **السبب في اصطلاح الفلاسفة:**

(أ) **السبب عند الفلاسفة اليونان:**

السبب عندهم هو مايكون به الشيء ويحتاج إليه في ماهيته أو في وجوده. فالسبب عند **أرسطو**:

(يُقال على وجه واحد، ماعنه يكون الشيء وهو فيه).

كما أن السبب بحسب **أرسطو** ينقسم إلى أربعة أقسام: السبب المادي والسبب الصوري والسبب الفاعلي والسبب الغائي.

(ب) **السبب في الفلسفة الحديثة:** ماهو مُلاحظ عند الفلاسفة المحدثين أن السببية لها تعريف حسب إتجاه كل فيلسوف.

- السببية عند **هوبز**:(السبب هو خلاصة كل الحوادث التي تُساعد كل منها في إنتاج المسبَّب المطروح).
- أمَّا السببية عند **جون لوك**:(إنها تُشير إلى مايُنتج أيُّ فكرة بسيطة أو مركبة بالاسم العام "سبب" وبالذي يكون نتيجة لها بالإسم " مُسبَّب").
- جون **ستيوارت مل**:"العلّة هي مجموع الشروط الإيجابية والسلبية ومجموع الإمكانات التي إذا تحققت تبعها التالي بدون تخلّف". [1]
- وأشار **إيمانويل كانط** إلى أن مبدأ السببية يعني أنه لابُدّ للموجود الممكن من سابق يُحدده.

وتجدر الإشارة إلى أن كانط يرى بأن التجربة هي التي تُفيد في معرفة الواقع لا البراهين القبلية"، حيث يقول:" لا تتقدم أيُّ معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً". [2]

1- المصدر السابق، ص238.

2- عبد الرحمن بدوي: إيمانويل كانط، ج1، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977، ص129

المبحث الثاني: مبدأ السببية في الفكر الإغريقي.

أولا: السببية في مرحلة ماقبل أرسطو ومابعده:

إن البحث في علاقة العلوم بالواقع (الواقع الذي نحس به) أثار عدة مشكلات، ولعلّ جوهرها وأساسها بالبحث السببية التي تؤيدها التجربة اليومية والعلاقة التلقائية بالواقع، لذا أخذ التفكير بها شرقا وغربا، حيثُ يقول **أفلاطون**: " كل ما يولد هو يولد بالضرورة بفعل سبب...لأنه من المستحيل أن يولد أي شيء كان دون سبب ".[1]

تتعلق **نظرية السببية** بمجمل فلسفة **أرسطو**[2] وبمنطقه، لأن السبب يلعب نفس الدور في القياس أو علم النفس، بما أن العلاقة بين السبب والنتيجة هي نفسها الموجودة بين الغاية والوسيلة في الفعل الإرادي والقائمة بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل في الميتافيزيقا. إذ أن الفاعل هو الذي يدفع بالشيء من القوة إلى الفعل ولكن الفعل ليس إلا السبب الصوري، وفي المجال العملي، كما أن **أرسطو** يُفسر ظاهرة الكسوف والخسوف بواسطة العلة الغائية لأن هذه الظواهر لا يمكن تفسيرها بالعلة الفاعلة، فالتغير الطبيعي والإنتاج الصناعي يحدثان من الصورة. وبناءاً على هذا يُعتبر **أرسطو** هو الواضع الأول لنظرية متكاملة عن فكرة السببية وحتى الفلسفات **الرواقية** و**الأبيقورية** فإنها وقعت في العديد من النقائض. إذ أكدت الرواقية على العقل و اللوغوس والأسباب ونظرت إلى الأشياء باعتبارها في نفس الوقت منطقية وطبيعية، فالسبب يعطي الشكل للمادة وسنجد أن الرواقيين يثبتون السببية الكونية التي قال بها **أنكسيمندر** عندما يتطرقون إلى القدر ويتبنون كذلك الأفكار الميتافيزيقية لأرسطو. ولكن لهم السبق في القول بأن كل شيء في العالم هو منغلق عن الأشياء الأخرى، ولكنهم يرون أن كل شيء متعلق بالكل وبالنسبة إليهم "كل شيء يمكن أن يكون علامة على كل شيء" ويمكن على هذا النحو أن نعتبر أن إثبات الرواقية للسببية هو تدمير للمفهوم الحقيقي لها. هذا

1- جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983، ص28.

2- ماهر عبد القادر محمد : الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية، دراسة ابستمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم، دار المعرفة الجامعية، ص18.

التناقض نجده كذلك عند الأبيقوريين فهم يقولون من جهة أن لا شيء يصدر عن اللاوجود مُتَبِعينَ **ديموقريطس**، ولكنهم يؤكدون على أن تواجد بعض الفترات الزمنية القصيرة والخاطفة التي تغادر فيها الذرات الخط المستقيم لتلتقي ببعضها البعض، وبهذا فهم يُثْبِتُونَ السببية ونقيضها في نفس الوقت. وبالتالي لا نجد حقيقة كونية بل نظرية في الصدفة وحتى **الشكاك** مثل بيرون وسكستوس وأنسيدام فإنهم أكدوا على لاكفاية مبدأ السببية، حيث أنه إذا كان السبب والأثر متعاصرين فمن يقول لنا من بين هذين الحدثين من هو السبب ومن هو النتيجة؟

ثانياً: السببية بين المذهبين العقلي والتجريبي:

إنَّ السببية كمفهوم من المفاهيم الأساسية يُدرس من مستويين:[1]

(**1**) **المفهوم العقلي الميتافيزيقي**: (السببية العقلية) تُعتبر المعرفة عند العقليين ضرورية ومصدرها العقل الذي يمثل قوة فطرية في الناس، أي مبادئ فطرية لم تؤخذ من التجربة كمبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض.

وإذا كانت المعرفة – **في المنطق الأرسطي** – تقول بأن لكل حادث سبب كمبدأ عقلي أولي، وتحديد السبب والكشف عنه، وتحديد السبب والكشف عنه معرفة تجريبية ثانوية، حيث:"أن مبدأ العلّية لا يمكن إثباته بالحس، لأن الحس لا يكتسب صفة موضوعي إلا على ضوء هذا المبدأ".[2]

فالمعرفة البشرية قائمة على علاقة سببية، أي ضرورة منطقية يرتبط فيها التالي بالسابق بشكل تسلسلي إلى غاية الوصول إلى معرفة عقلية أولية لم تنشأ من معرفة سابقة، وهذه السلسلة الفكرية تندرج من العام إلى الخاص، ومن الكليات إلى الجزئيات.

وهذا ماتعبر عنه القاعدة (المعلول يدور مع علته وجودا وعدما)[1]، وهذا مايجعل مبدأ العلية هو الأساس لجميع العلوم والنظريات التجريبية.

1- حربي عباس عطيتو وموزة محمد عبيدان: مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، 2003، ص 165.

2. يحي محمد: الاستقراء والمنطق الذاتي، تحليل لآراء محمد باقر الصدر، مؤسسة الانتشار العربي، 2005، ص 43.

1. محمد أمين بن عمر عابدين: حاشية رد المختار، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود – علي محمد معوض، عالم الكتب، 2003، ج2، ص 361.

(2) **المفهوم التجريبي الواقعي**: (السببية التجريبية) يؤكد التجريبيون أن العقل لا يحتوي مبادئ بالفطرة، ولا وجود لمبادئ عقلية مسبقة مستقلة عن التجربة أو الخبرة الحسية، فالسلسلة الفكرية لديهم تتدرج من الجزئي إلى الكلي عن طريق الإستقراء، فالشعور البشري إنعكاس للواقع الموضوعي، وكل فكرة ليس لها أصل حسي موضوعي فهي باطلة.

وإذا كان العقلاني قد جعل مبدأ السببية مبدأً عقلياً يرتبط به السبب بالمسبَّب ارتباطا ضروريا، فإن التجريبي يعتبر هذا الإرتباط هو نتاج للعادة وعلاقة تتكرر بانتظام بين الظواهر، ويتم التنبؤ بحدوث إحدى الظواهر عقب الأخرى. ورغم ذلك يتم رفض المذهب التجريبي ومسلماتهم لما يلي: إذا كانت التجربة مقياس المعرفة، فهل هذه القاعدة معرفة أولية حصل عليها الإنسان دون خبرة سابقة؟ وفي هذه الحالة ينهار المذهب التجريب على أساس أن العقل صفحة بيضاء تخط التجربة عليه ماتشاء ولا وجود للمعارف العقلية الفطرية الأولية.

ثالثاً: الاستقراء وعلاقته بالسببية: يمارس الفكر البشري عادة طرقا في الوصول إلى المعرفة، فقد يكون الحدس هو سبيل الوصول إلى النتيجة، كما يمكن أن يكون الإستدلال.

(1) الإستقراء وعلاقته بالسببية في المذهب العقلي:

اعتبر أرسطو الاستقراء الكامل هو أساس الطريقة القياسية في الاستنباط حيث يقول:(وينبغي أن تعلم أن الاستقراء ينتج أبدا المقدمة الأولى التي لا واسطة لها، لأن الأشياء التي لها واسطة بالواسطة يكون قياسها، أما الأشياء التي لا واسطة لها فإن بيانها يكون بالاستقراء من جهة معارض القياس، لان القياس بالواسطة يُثبت وجود الطرف الأكبر في الأصغر، وأما الاستقراء فيبين الطرف الأصغر وجود الأكبر في الأوسط).[1]

1. منطق أرسطو، التحليلات الأولى، المقالة الثانية، الفصل الثالث والعشرون، تحقيق عبد الرحمن بدوي، طبعة دار الكتب المصرية، 1984.

لذا يعتبر أرسطو أن كل مقدمة أولية لا يُمكن أن تثبت إلا على أساس وضوحها الذاتي، لا على أساس القياس ولا الاستقراء[1]، ويعترف إلى جانب ذلك بأن الاستقراء الكامل دليل منطقي مؤكد.

وهذا ما يؤدي إلى استحالة استخدام الاستقراء الكامل على القضايا الكلية في العلوم استخداما منطقيا على أساس مبدأ عدم التناقض، فالنتيجة تكون أكبر من المقدمات، وذلك لاستيعابها أفراد المستقبل والأفراد الممكنة التي لم يشملها الاستقراء.[2]

(2) الإستقراء وعلاقته بالسببية في المذهب التجريبي:

إن للمذهب التجريبي طريقته في علاج المشكلات التي يثيرها الدليل الاستقرائي من الناحية المنطقية، ونقصد بالمشاكل كما تقدم في بحثنا مع المذهب العقلي، المشاكل الرئيسية الثلاث:

إذا كان الإتجاه العقلي قد اهتم بالمشكلة الثانية بالاعتماد على المبدأ العقلي القبلي وهو السببية، ونفي تكرر الصدفة النسبية على خط طويل.

- فإن المذهب التجريبي فقد اهتم بالمشكلة الأولى والثالثة، وانقسم التجريبيون إلى ثلاث إتجاهات:

- **الأول**: وهو الإتجاه الذي يرى إمكانية الوصول إلى اليقين عن طريق الإستقراء.
- **الثاني**: وهو الإتجاه الذي يرى أن الدليل الإستقرائي محل ترجيح ونتائجه ليست محل يقين.
- **الثالث**: وهو الإتجاه الذي يعتبر الدليل الاستقرائي ذاتيا وليس موضوعيا بوصفه عادة ذهنية.[1]

وما يهمنا هنا هو الموقف الثالث.

1. البرهان لابن سينا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1954، ص 44- 45.
2. محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار الفكر، بيروت ، لبنان، ط1، 1972، ص 15-...19.
1. المرجع نفسه، ص 69- 70.

– الإتجاه الثالث: (النزعة السيكولوجية)[1]

وهو ما نقصد به تفسير الدليل الاستقرائي من وجهة نظر سيكولوجية وتجريده من أي قيمة موضوعية، ومن أهم من برزوا في هذا الإتجاه دافيد هيوم حيث يرى أن معرفة الواقع مبنية وفق علاقة العلة بالمعلول الناتجة عن التجربة، إذ نجد أننا بحاجة إلى تبرير المبدأ القائل بأن المستقبل يتماثل مع الماضي، والمبرّر لهذا المبدأ ليس منطقيا بل سيكولوجيا.[2]

ولهذا يصنف هيوم الإدراكات إلى صنفين: **إدراكات** تمثل جميع أحاسيسنا وعواطفنا واتفعالاتنا، وهي على مقدار كبير من القوة والحيوية، وتسمى إنطباعات.[1]

وتوجد **إدراكات** غير مباشرة كتصورنا لموضوع غاب عنَّا، وفيها ينقص مقدار القوة والحيوية ويسميها هيوم أفكاراً، فتصبح كل فكرة مصدر إنطباع سابق. فأيُّ إنطباع يوجد في إدراكنا يتخذ بعد غياب الموضوع صورة الفكرة.

– **والإنطباعات بدورها قسمان:** إنطباعات الإحساس الناتجة عن الملاحظة المباشرة وهي تتمتع بالقوة والحيوية، وتوجد انطباعات التفكير الناتجة عن غياب المؤثر وبقاء أثره.

– **أما الأفكار فهي كذلك قسمان:** أفكار قد تحتفظ وتكتسب قدرا كبيراً من القوة والحيوية الموجودة في الإنطباع وتسمى إعتقادا، كما توجد أفكار لم تكتسب شيئاً من قوة وحيوية الإنطباع، وعندئذ تسمى خيالا.

والإنطباع مادام يخلق فكرة، هذه الفكرة تختلف قوتها وحيويتها بحسب الملكات التي يستخدمها الإنسان من ذاكرة وخيال.[1]

1- نفس المصدر، ص 89.

André leroy : traité de la nature humaine aubier montagne Tome 1 traduit:2 - David Huim paris 11962 p52

1- فؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة مصر، دط، دت، ص115.

1- الأسس المنطقية للاستقراء، ص93.

المبحث الثالث: مبدأ السببية في الفكر الإسلامي قبل الغزالي.

أولا: مبدأ السببية عند فلاسفة الإسلام:

يُعتبر كلام **أرسطو** هو الأساس الذي بنى عليه فلاسفة الإسلام ومتكلموه آراءهم في مسألة السببية. فيذهب إلى أنَّ الفلاسفة المشائين من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، اتخذوا من نظرية أرسطو عمدة لهم في موضوع العلية، وتبنّوا نظرية العلل الأربع، إلا أنهم طعّموها بعناصر من الفلسفات الرواقية، والأفلاطونية المحدثة.

فالكندي[1] –على سبيل المثال– يرى أنَّ للأشياء في الطبيعة تأثيراً بعضها في بعض. وعلى الرغم من أنه يعترف بالفاعلية الإلهية، إلا أنّه يرى أنها تعمل من خلال علل وسيطة تعمل في الطبيعة وفق علاقة حتمية تربط بين العلة والمعلول. كما أنّه يقسم العلل إلى قريبة وبعيدة. وهذه العلل الوسيطة هي الأفلاك.

أما نظرية **الفارابي**[1] **وابن سينا**[2] في العلل، فهي مزيج من الفلسفة الأرسطية وعناصر من الأفلاطونية، لا سيّما نظرية الفيض[3]، بالإضافة إلى آرائهم الخاصة .وهما يؤمنان بأن المعلول يحدث وجوباً إذا حدثت علّته. والفيض لغة: كثرة الماء، ثم أُطلق على الامور المعنوية مجازاً فقيل فاض الخير، أي ذاع وانتشر، أمَّا إصطلاحاً: يُطلق على فاعل لايكون إلاَّ دائم الوجود، وهو الله أو الواجب الوجود.والغاية من هذا الاصطلاح هو حلّ إشكالية كيف يصدر الكثير عن الواحد؟. **فالفارابي** يقول:" متى وُجد

1- أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي 185)هـ 256 - 805/هـ (873/علاّمة عربي مسلم، برع في الفلك والفلسفة والكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات والموسيقى وعلم النفس والمنطق الذي كان يعرف بعلم الكلام، والمعروف عند الغرب باسم) باللاتينية(Alkindus :، ويعد الكندي أول الفلاسفة المتجولين المسلمين، كما اشتهر بجهوده في تعريف العرب والمسلمين بالفلسفة اليونانية القديمة والهلنستية.

1- أبو نصر محمد الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي . ولد عام 260هـ 874/م في فاراب في اقليم تركستان وتوفي عام 339هـ950/م . فيلسوف مسلم اشتهر بإتقان العلوم الحكمية وكانت له قوة في صناعة الطب.

2- ابن سينا هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم وطبيب مسلم من بخارى، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. ولد في قرية أفشنة بالقرب من بخارى) في أوزبكستان حالياً) من أب من مدينة بلخ) في أفغانستان حالياً) وأم قروية. ولد سنة 370هـ980) م (وتوفي في همدان) في إيران حاليا) سنة 427هـ1037) م .(عُرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبو الطب الحديث في العصور الوسطى .وقد ألّف 200 كتابا في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب .ويعد ابن سينا من أول من كتب عن الطبّ في العالم ولقد اتبع نهج أو أسلوب أبقراط وجالينوس .وأشهر أعماله كتاب القانون في الطب الذي ظل لسبعة قرون متوالية المرجع الرئيسي في علم الطب، وبقي كتابه) القانون في الطب (العمدة في تعليم هذا الفنِّ حتى أواسط القرن السابع عشر في جامعات أوربا . ويُعد ابن سينا أوَّل من وصف التهاب السَّحايا الأوَّليِّ وصفًا صحيحًا، ووصف أسباب اليرقان، ووصف أعراض حصى المثانة، وانتبه إلى أثر المعالجة النفسانية في الشفاء، وكتاب الشفاء.

3- مراد وهبه: المعجم الفلسفي، ص481.

للأوّل – أي الله – الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات، ووجود ما يوجد عنه إنّما هو على وجهة فيض وجوده لوجود شيء آخر".[1]

ثانياً: موقف المعتزلة والأشاعرة من السببية:

(1) السببية عند المعتزلة: يقسمون أفعال الإنسان إلى قسمين:

- **القسم الأوّل:** مايقع في محل قدرته، كالقيام والقعود وهي أفعال مباشرة.
- **القسم الثاني:** مالايقع في محل قدرته، كالحرق بالنّار وهي أفعال غير مباشرة. أي المتولّد، وفي هذا المعنى يقول **القاضي عبد الجبّار**[2]:(...هذا ظاهر في أفعالنا المباشر منها والمتولّد، أمّا في المباشر فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود...، وأمّا في المتولّدات فأظهر ألاَّ ترى أن الرامي ربّما يرمي ويخرج عن كونه قادرا قبل الإصابة بل عن كونه حياً...).[1]

وفي تقسيم المعتزلة للأفعال بين المباشر والمتولّد يرون أن المباشر من الأفعال الإنسانية دليل على العدل الإلهي.

وفي هذا المعنى يقول **القاضي عبد الجبار**:(فصل: في أنه تعالى لا يجوز ان يكون مُريدا للمعاصي...فإن الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لامحالة، وكونه عدلا يقتضي أن ننفي عنه هذه الإرادة)[2].

ويُوضّح القاضي عبد الجبار وجهة نظر المعتزلة من أنهم يتفقون على أن الفاعل المختار يقوم به من جهته، وأن الله أقدرهم على ذلك، هذا من جهة الإتفاق حول العلاقة السببية عند المعتزلة. ومن حيث الخلاف بينهم فيظهر في مدى تأثير الإنسان في أفعاله بين من قالوا أحدثوه، ومن هو قائل

1- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له، البير نصري نادر، دار المشرق، ط2، ص 39.

2- القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبدا المعتزلي الرازي الهمداني الأسدأبادي (359 – 415هـ ، 969 – 1025م) يلقبه المعتزلة بقاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه.

1- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ترجمة وتحقيق احمد بن الحسين بن أبي هاشم- عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، 2010، ص286.

2- المرجع نفسه، ص286.

مكتسبوه، ومن قال أنه مُكتسب بالطبع، وصولا إلى من قال ان الله سبحانه وتعالى يُحدثُه بسبب قصده.[1]

- **لذا نلاحظ اضطراب المعتزلة في مسألة التولّد، ويُمكن بيان ذلك على النحو التالي:**[2]

1- المعتزلة القائلون بالسببية المطلقة، فالأسباب واقعة من ذاتها. وهذا مانجده في قول بشر بن المعتمر:(إن الإنسان يفعل في غيره بسبب يُحدثه في نفسه...ويفعل في نفسه أفعالا متولّدة، وأفعالا غير متولّدة...)[3].

2- المعتزلة القائلون بالسببية النسبية، **وهم قسمان:**

(أ) من أرجع الحوادث إلى نفس فعل الأسباب، كحركة سقوط الحجر.

(ب) من أرجع العلّة إلى الله، إذ هو الذي وهب الصفات لكلّ الأشياء.

3- **المعتزلة الطبائعيون:** وهم يقولون بقول الطبائعيين الذين يرون أن الله طبع الحجر مثلا على الإندفاع، أي الحوادث من فعل الله بإيجاب الخلقة.

4- المعتزلة منكرة السببية: **وهم قسمان:**

(أ) يقولون كقول الأشاعرة بالعادة، وأن الفاعلي المطلقة الوحيدة لله عز وجلّ. وفي هذا المعنى يقول **صالح قبّة:**(إن الإنسان لا يفعل إلاّ في نفسه، وأن ما حدث عند فعله كذهاب الحجر عند الدفعة، واحتراق الحطب عند مجامعة النّار والألم عند الضربة، فاللّه سبحانه الخالق له، وكذلك المبتدئُ له، وجائز أن يُجامع الحجر الثقيل الجو الرقيق ألف عام فلا يخلق الله فيه هبوطا، ويخلق سكونا)[1].

1- القاضي عبد الجبار، المغني، ص 8 ومابعدها.

2- انظر: درء التعارض، تحقيق محمد رشاد سالم.طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.الطبعة الثانية عام 1991م، 340/9، وانظر: الفصل في الملل 37/5، وانظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، 400/1، وانظر: تمهيد الاوائل في تلخيص الدلائل، الباقلاني، 64/1.

3- مقالات الإسلاميين للأشعري، 402/1.

1- القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، ص78.

(ب) من جعل الحوادث لا من مُحدث، كقول ثمامة بن الأشرس[1]:(إنه لافعل للإنسان إلاَّ الإرادة، وأنَّ ما سواها حدث لا من مُحدث، كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة، وماأشبه ذلك، وزعمُ أن ذلك يُضاف إلى الإنسان على المجاز).

بالرغم من كل الإضطرابات بين المعتزلة حول العلاقة السببية، إلاَّ أن المشهور عندهم يعود إلى قولين: قول بالطبع وقول بالتولّد، بمعنى أن الفعل الذي يكون سببه منّي ويحلُّ في غيري، إذ التولُّد لا يكون إلاَّ بجزء من المولّد)[2].

ونستنتج من كل هذا أن الأفعال عند المعتزلة: أفعال مباشرة تقع بدون واسطة، ومتولّدة تحدث بواسطة.[3]

- **أمَّا فيما يخصُّ أفعال الإنسان يُمكن تصنيفها إلى:**

- **الصنف الأول:** أفعال مباشرة كأفعال القلوب من الحب والكراهية باستثناء العلم، لكون الشخص مثلا قد يخرج من بيته فيجد الأرض مُبتلة فيعلم أن المطر قد نزل.
- **الصنف الثاني:** يتمثل في أفعال الجوارح كأفعال متولّدة.
- **وفيما يخصُّ الفعل الإلهي، فعلى نوعين:**
- **الفعل الإلهي المُباشر:** كالخلق من العدم.
- **الفعل الإلهي المتولّد:** والذي يفعله عبر سلسلة من الأسباب.

(2) السببية عند الأشاعرة:

لا يمكن فهم نظرة الأشاعرة إلى السَّببيّة دون الوقوف على مفهوم العلِّيّة عندهم، ويُعدُّ القفال الشاشي (توفي365هـ) من المتقدمين الذين وضعوا ضوابط تتميّز بها العلّة عن السّبب فقال: «بأن

1- ثمامة بن الأشرس النميري: يُكنَّ أبا معن، وكان زعيم القدرية أيام المأمون والمعتصم والواثق، توفي سنة 213هـ، انظر: فرق وطبقات المعتزلة، ص70.

2- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم.طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية عام 1991م، ج1، ص 369.

3- انظر: بنية العقل العربي(2)، محمد عابد الجابري، صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، ص190- 196.

نَنْظر إلى الشيء، فإن جرى مقارنا للشيء، مع تأثير فيه دل على أنه علّته، وإن جرى مقارنا للشيء، لا تأثير فيه دل أنه سببه» فالعلل العقليّة لا تكون مؤثرة بذاتها كما هو الحال عند المعتزلة، إلا إذا كان القصد من ذلك التأثير قصدا مجازيا.

تتمثل أهمُّ نقطة عند **الأشاعرة** في إنكار الضرورة المنطقية بين السبب والمسبَّب، وأن العلاقة بينهما مُمكنة على سبيل الترابط، والفاعلية المطلقة الوحيدة لله عز وجل، فهو المحدث الحقيقي لجميع الحوادث، والحوادث لا طبع لها، ولا تفعل من ذاتها، وهذا ما يفسر قولهم أن الإحداث يكون عند اقتران السبب بالمسبَّب لا به، فالاحتراق لا يحدث بسبب اجتماع النّار والحطب، بل يحدث عند اجتماعهما من غير ملازمة عقلية، ودليلهم في ذلك خرق العادة. والتي تعني أن «**جميع ما يشاهد من الأفعال والطباع لا يوجد ضرورة ولا وجوبا، وإنما وجوده يجري مجرى العادة، بمعنى وجود تكراره على طريقة واحدة تمظهر لنا بمظهر السَّببيّة والتأثير**».

أ) موقف الأشاعرة من دليل الحُدوث:

إن الأشاعرة بنفيهم خصائص للأشياء انطلاقا من قولهم بالجوهر الفرد، ممّا أدى بهم إلى عدم الإعتراف بالسببية (نفي الضرورة المنطقية بين السبب والمسبَّب)[1] . كلُّ هذا من أجل إثبات أن العالم مُحدثُ، فالوجود المعلوم إمَّا مُمكن وإمَّا واجبٌ، والممكن لا يوجد إلاَّ بواجب الوجود.

أ- **بيان دليل الحُدوث عند الأشاعرة:** وهذا الدليل صاغه الأشاعرة بطريقة قياسية، ممَّ يَفترض لديهم ثلاث مُقدمات وهي: أنَّ العالم حادثٌ، وكلُّ حادث لا بدَّ له من مُحدِثْ، وأن مُحْدِث العالم هو الله سبحانه وتعالى.

فالله جلّ جلاله هو القديم وحده وُجوداً، ثم خلق الموجودات من غير أصل سابق، يَعدمُ متى شاء، ويوجد متى شاء. بلا جبر (تحطيم الحتمية) بإرادة إلاهية مُطلقة[1].

1- انظر: تقريب وترتيب العقيدة الطحاوية، خالد فوزي عبد الحميد، مكتبة الضياء، 1997، ص 345- 346.

1- انظر: رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أوّل لها، الإخميمي الشافعي، ص51.

كما نقد **الرازي**[1] فكرة الفلاسفة القائلين بقدم العالم، حيث رفض التلازم الضروري الزماني بين السبب والمسبّب (رفض نظرية الفيض)[1]. انطلاقاً من أنَّ العلّة تتميز بالإرادة والإختيار، وهذا ماينفي الضرورة.

لقد برع الأشاعرة في الرد على الفلاسفة الذين قالوا بأن العالم أزلي وأبدي وُجد منذ الازل مع الحركة الأولى الصادرة من المحرك الأزلي الذي حرَّك المادة والصورة وجمع بينهما فخلق العالم[2]، وهذا مايتنافى مع مسلمة الأشاعرة: أن المفعول لا يصح أن يُقارن فاعله.

إن إثبات الأشاعرة الحُدوث الذاتي والزماني جعلهم يقولون بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادثٌ، وعليه فإنه لايجوز قيام الحوادث بذات الله جلَّ جلاله.[3]

وفي هذا يقول:(وإذا لم يكن للخالق أن يبدا الخلق إلاَّ حين ابتدا الخلق، هذا يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القُدرة أو انتقال المخلوقات من الإمتناع إلى الإمكان بلا علّة)[4].

فالمعلول لا يصدر من علّته صُدوراً ضرورياً إلاَّ إذا تكافئ مع علّته، وليس بين العالم المتغيّر واللّه الثابت تكافؤ.[1]

فالضرورة تنفي الإرادة المطلقة لله، لأنه ليس من شأن الله أن يحرك أو يخلق بالضرورة. فكيف تكون الذات الإلهية محلاً للحوادث وعلمُها وإرادتها وقُدرتها مُتعلقة بكلّ ما سيحدثُ ويكون منذ الأزل؟

1- محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي التيمي، فخر الدين، متكلم أشعري، له في الكلام"الأربعين في أصول الدين"، و"أساس التقديس" وغيرها، ولد سنة 544هـ، وتوفي سنة 606هـ، انظر: سير أعلام النبلاء، 500/21.

1- شرف الدين عبد الله بن محمد المصري: معالم أصول الدين، الإمام الرازي، دار الفتح للدراسات والنشر، ط1، 2010م، ص 1- 44.

2- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة وتحقيق: هلا رشيد أمون، دار القلم، ط1، 1990م، ص181.

3-فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، حققه طه عبد الرؤوف سعد، سميح دغيم، حسين أتاي، مكتبة التراث القاهرة، ط1، 1991م، ص 158، وانظر: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، ص 6-330.

4- انظر: الإلهيات، ابن سينا، ترجمة وتحقيق قنواتي- سعيد زايد، دار الكتب العلمية، 1990م، ص153.

1- انظر: مقالات الأشعري، ابن فورك، بتحقيق و ضبط أ. د / أحمد عبد الرحيم السايح ، طبعة مكتبة الثقافة الدينية الأولى 1425 هـ 2005 م، ص39.

يقول ابن تيمية في سياق الإجابة عن هذا السؤال:(أنه إذا قيل لهم في مسألة حُدوث العالم، كيف يكون العالم مفعولاً مصنوعا للربّ وهو مُساوقٌ له ازلاً وأبداً مُارنٌ له في الزمان، هذا ممّضا يُعلَمُ فساده بضرورة العقل، فإن المفعول لا يكون مُقارناً للفاعل في الزمان)[1].

وفي هذا ردٌ على الفلاسفة، ومن تأثر بهم من الأشاعرة على أن العلّة والمعلول متلازمان مُقترنان[1].

ب- **مفهوم الجوهر الفرد عند الأشاعرة:**

إن كلُّ موجود ينقسم إلى جواهر مُفردة غير متصلة ببعضها البعض إتصال العلّة بالمعلول، بل يخلُقها الله في كلّ لحظة سواء كانت أفعال إنسانية أوطبيعية، وتأثيره في الأجسام دائمٌ ومباشر بتأليف الذرات واجتماعها وخلق أعراضها المتعاقبة خلقاً بعد خلق (مُحدث).

فليس هناك علاقة سببية، والعلّة المؤثرة هي الله الخالق الذي تستند إليه جميع الحوادث، والعلاقة بين السبب والمسبَّب والسابق واللاحق ماهي إلاَّ جريان العادة.[2]

حقيقة حوادث العالم عند الأشاعرة: قال الأشاعرة:(وخلقُ الله عزَّ وجلَّ وإحداثه لما يُحدثُه من أجسام العالم هو إحداث لأجزائها وذواتها لا مجرّد تركيب الجواهر مُنفردة).[1]

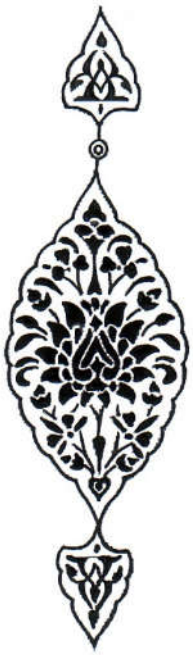
وعن جذور هذه المسألة نجدها في الفلسفة الذريّة عند **ديموقريطس وأبيقورس** وهما يفترضان أنَّ الطبيعة تعمل بذاتها بناءاً على تلك الأجسام التي لا تتجزأ، أي لا تنفعل ولا تتكاثر، وهي معقولة غير محسوسة، تتحرك اضطرارا وافاقاً لكي تحصل صور هذا العالم.

1- ابن تيمية: الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج1، ص377 ومابعدها.

1- المصدر السابق، 1- 377 ومابعدها.

2- علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة 1404هـ / 1984م، ص154.

1- ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، المحقق عبد الرحمن بن حسن بن قائد ، دار الكتب العلمية منشورات محمد علي بيضون 1419 هـ - 1998 م، ص 2-199.



الفصل الثاني

المبحث الأول: موقف الغزالي من السببية.

أولا: السياق التاريخي والفكري عند الغزالي:

يُعتبر أبو حامد الغزالي[1] من أهم المفكرين والفلاسفة المسلمين في التاريخ الإسلامي، وهو الملقب بحجة الإسلام ومُجدد الدين في زمانه، وله مؤلفات كثيرة في مجالي الدين والفلسفة، ومن أهم كتبه في مجال الفلسفة " تهافت الفلاسفة" الذي انتقد فيه 20 مسألة فلسفية بأسلوب نقدي مؤسس على الادلة المنطقية والعقلية، ومن بين أهم القضايا التي قام بدحضها بشكل منهجي مفهوم الضرورة السببية.[1]

اختلف الباحثون حول تفسير نقد الغزالي لمفهوم السببية، ممَّا يتطلب أن نتناول في هذا القسم السياق التاريخي للفكر العربي عبر نقطتين: حيثُ تشمل اللحظة الأولى الإنطلاقة الفكرية الجديدة للفكر العربي مع الفتح الإسلامي، وتتضمن اللحظة الثانية ما وصل إليها الغزالي في سياق الفكر الإنساني.[2]

أ- المراحل الفكرية التي مرّ بها الغزالي:

قبل أن يستقر أمر الغزالي على التصوف، مرّ بمراحل كثيرة في حياته الفكرية[3]، كما يرويها هو نفسه في كتابه المنقذ من الضلال، فابتدأ بمرحلة الشكّ بشكل لا إرادي، والتي شكّ خلالها في الحواس والعقل وفي قدرتهما على تحصيل العلم اليقيني، ودخل في مرحلة من السفسطة غير المنطقية

---

1 – هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزّالي الطوسي النيسابوري الفقيه الصوفي الشافعي الأشعري الملقب بحجة الإسلام وزين الدين (450 هـ 505 – هـ / 1058م – 1111م)، مجدد القرن الخامس الهجري، أحد أهم أعلام عصره وأحد أشهر علماء الدين السنة في التاريخ الإسلامي.

يُعرف باسم (الغزّالي (بتشديد الزاي لمن ينسبه إلى صناعة الغزل، ويقال له (الغزالي) بتخفيف الزاي لمن ينسبه إلى (غزالة) من قرى مدينة طوس من إقليم خراسان. ونشأ في بيت فقير من عائلة خراسانية من أصل عربي، فقد كان والده رجلاً زاهداً ومتصوفاً لا يملك غير حرفته، ولكن كانت لديه رغبة شديدة في تعليم ولديه محمد وأحمد، وحينما حضرته الوفاة عهد إلى صديق له متصوف برعاية ولديه، وأعطاه ما لديه من مال يسير، وأوصاه بتعليمهما وتأديبهما. فاجتهد الرجل في تنفيذ وصية الأب على خير وجه حتى نفد ما تركه لهما أبوهما من المال، وتعذر عليه القيام برعايتهما والإنفاق عليهما، فألحقهما بإحدى المدارس التي كانت منتشرة في ذلك الوقت، والتي كانت تكفل طلاب العلم فيها. توفي أبو حامد الغزالي يوم الاثنين 14 جمادى الآخرة 505 هـ، الموافق 19 ديسمبر 1111م، في مدينة طوس، وسأله قبيل الموت بعض أصحابه: أوص، فقال: عليك بالإخلاص فلم يزل يكررها حتى مات.

1 – الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار المعارف، تحقيق: سليمان دنيا، ط7، بيروت، 1976م.

2 – جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب ال.لبناني، بيروت، ط2، 1973م

3 – محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 1981م.

حتى شُفي منها بعد مدة شهرين تقريباً. ليتفرّغ بعدها لدراسة الأفكار والمعتقدات السائدة في وقته، يقول: "ولما شفاني الله من هذا المرض بفضله وسعة جوده، أحضرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق: المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر. والباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم. والفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان. والصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة". ويتابع ويقول: "فابتدرت لسلوك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق مبتدئاً بعلم الكلام، ومثنياً بطريق الفلسفة، ومثلثاً بتعلّم الباطنية، ومربعاً بطريق الصوفية"[1]. فعكف على دراسة علم الكلام حتى أتقنه وصار أحد كبار علمائهم، وصنف فيه عدة من الكتب التي أصبحت مرجعاً في علم الكلام فيما بعد مثل كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد"، إلا أنه لم يجد ضالته المنشودة في علم الكلام، ورآه غير واف بمقصوده، يقول عن نفسه: «فلم يكن الكلام (أي علم الكلام) في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً». بعد ذلك توجّه لعلم الفلسفة ودرسها وفهمها، ثم نقدها بشدة بكتابه تهافت الفلاسفة. ثم درس بعدها الباطنية فردّ عليهم وهاجمهم. ليستقر أمره على علم التصوف.

ب– موقف الإمام الغزالي من العقل:

إن الغزالي يؤمن بسلطان العقل ولكن يضع له حدود، وعدم صلاحيته فيما وراء الطبيعة. أما البحث عن كيفية صدور الفعل الأول من الله بالإرادة ففضول وطمع، فلنتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء وليُصدقوا فيها، كما يجب ترك البحث عن الماهية والكيفية والكمية، فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية.

العقل هو المعيار الوحيد لجميع حقائق علم ما وراء الطبيعة، كما أنه عاجز عن معرفة أسرا ملكوت السموات، فلا يمكنه لا الإثبات ولا النفي، بل الحكم بإمكان فحسب. وفيما عدا هذه الحقائق العقل يمكنه الحكم. فالعقل يمكنه فقط أن يطلق على المعارف الإلهية أحكام الإمكانية والإثبات والنفي.

وبعد أن انتهى الغزالي من المطالعة وفهم كتب الفلاسفة وأفكارهم رآهم أصنافا، إنهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام : الدهريون، والطبيعيون ، والإلهيون .

[1]- الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق سيد عمران، دار البحث، القاهرة، ط1، ج2، 2004م

- **الصنف الأول: الدهريون**: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه بلا صانع، كذلك كان، وكذلك يكون أبدا، وهؤلاء هم الزنادقة.

- **الصنف الثاني: الطبيعيون**: وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوان فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها... إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فتنعدم، ثم إذا أعدمت، فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا. .

- **الصنف الثالث: الإلهيون**: وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو، وهؤلاء جملة قد رَدُوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم. لقد رد أرسطو على أفلاطون وسقراط، ومن كان قبلهم من الإلهيين ردا لم يُقَصِرْ فيه حتى تبرأ من جميعهم، إلا أنه استبقى أيضا من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يُوَفَقْ للنزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابى وغيرهما[1].

ورأى الغزالى أيضا أن علوم الفلاسفة بالنسبة إلى الغرض الذي تطلبه ستة أقسام : رياضية، ومنطقية، وإلهية، وطبيعية، وسياسية، وخلقية.[2]

ثانيا: موقف الغزالي من السببية: (مبحث العلّية عند الغزالي).

رغم الخلاف بين المدرسة الأيونية (هرقليطس)القائل بالتغيير والمدرسة الإيلية (برمنيدس) القائلة بالثبات، ورغم الخلاف بين السفسطائيين (الإنسان معيار كل شيء) وسقراط (على لسان أفلاطون)القائل بالمثل، وصولاً إلى نقطة الوصل بين الفكرين في المدارس اليونانية (أرسطو). لكن مايلفت الإنتباه هو الإقرار بوجود السببية رغم اختلاف مذاهبهم، فكان أرسطو رأس المدرسة المشائية ركن هذه السببية حيث قال بضرورة الإقتران بين الأسباب والمسببات وقال بعلل أربع :الغائية، الفاعلة، الصورية، المادية وعَرَّف الفلسفة بأنها العلم بالمبادىء والأسباب الأولى.

---

1 – الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار المعارف، ط7، تحقيق سليمان دنيا، ص76. كذلك يُنظر: محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، ص64.

2 – الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ط1، ج2، 2004م.

عارض الغزالي مبدأ السببية الطبيعية ونفى وجود الضرورة أو الجبرية في الطبيعة، فهو ينفي المبدأ القائل:" أن لكل حادث سبب بالضرورة "، واعتبر أن:" الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يُعتقد مُسبَّباً ليس ضرورياً، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا".[1]

فالمشاهدات المتكرّرة لحادث ب بعد حادث أ تنبع من العادة، وليست مبنية على مبدأ منطقي للأسباب الآتية:

- إن إثبات أحدهما ليس مُتضمناً إثبات الآخر.
- إن نفي أحدهما ليس مُتضمناً نفي الآخر.
- ليس من الضرورة وجود أحدهما وجود الآخر.
- ليس من الضرورة عدم أحدهما عدم الآخر.

فالعلاقة الضرورية تستلزم الشروط السابقة ذكرها التي لا يُمكن أن تتوفر بالإقترانات الظاهرة. كما أن حوادث العالم الحسي لا ترتبط مع بعضها البعض بواسطة علاقات ترابط منطقية.

فالعلاقة القائمة بين حادث أ مع حادث ب لا يُفيد أن حادث أ مُسبَّبا لحادث ب أو العكس، فاقتران حادثتين ليس ضروريا بذاته، ويقول في هذا المعنى:" فالري والشبع، الاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس...فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه، غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل...وهلم إلى جميع المقترنات". فالغزالي لا ينفي وجود الإقتران بين السبب والمسبَّب في عالم الحس، لكنه ينفي أن تكون هذه الإقترانات ضرورية وواجبة.

- يُميز الغزالي بين نوعين من العلاقات: العلاقات الإقترانية والعلاقات الضرورية.

1- **العلاقة الإقترانية:** وهي كل حادثتين لا ارتباط لأحدهما بالآخر، ثم اقترنا في الوجود، فليس يلزم من تقدير نفي أحدهما انتفاء الآخر"، وتوجد هذه العلاقة على مستوى الظواهر الطبيعية والإنسانية التي يكون ارتباطها غير ضروري بذاته، وإنما حاصلٌ من اطراد العادات والتجارب.

1- الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص271- 276.

2- **العلاقة الضرورية:** وهي كل حادثتين يستلزم الارتباط بينهما الضرورة، وتخص المعرفة المنطقية الصورية، ويُمكن تقسيم العلاقات الضرورية إلى ثلاثة أقسام: [1]

أ- **العلاقة المُتكافئة:** وهي العلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت، وهي ممَّا يندرج في المتضايفات التي لا يتقدم حقيقة أحدهما إلاَّ مع الآخر.

ب- **عدم التكافؤ:** للشرط رتبة التقدم على المشروط، معلوم أن الشرط هو الذي لا بُدَّ منه لوجود الشيء، ولكن ليس وجود الشيء بل عنه ومعه.

ت- **العلّة والمعلول:** يلزم من تقدير عدم العلّة عدم المعلول إن لم يكن للمعلول إلاّ علّة واحدة وأن تصور أن تكون له علّة أخرى، فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول، ولا يلزم من تقدير نفي علّة بعينها نفي المعلول مُطلقاً، بل يلزم نفي معلول تلك العلّة على الخصوص.

يُحدّد الغزالي العلاقة الضرورية بين شيئين بوجود الارتباط الدائم والثابت بينهما، ومع إزالة هذا الارتباط تزول الضرورة، وهذه الضرورة تنتج عن المعرفة الوجودية والمعرفية للعلاقة، وليست نتيجة لتكرار العادة، والفرق بين العادة والضرورة هو أن الأولى تخضع لأحكام التوقع والإحتمال المبني على التكرار والملاحظة والعامل النفسي، فهي معرفة حسيّة بالدرجة الأولى. أمَّا الضرورة تخضع لأحكام المنطق والعقل ولا دخل للإدراك الحسّي في تحصيلها واستنتاجها. وهذه العلاقة ثابتة ووجودها لزوم ضروري وبديهي يستحيل إمكانه واحتماله.

1)نقد الغزالي للفلاسفة في مسألة السببية: (نقد الغزالي لمفهوم السببية)

أ- إن هدف الغزالي من انتقاد الفلاسفة هو:

- إثبات قدرة الله وعظمته ,لأن القول بالسببية ينقص من القدرة الإلهية .
- الدفاع بإجماع المسلمين على معجزات الأنبياء.

ب- نقد الغزالي الفلاسفة في أمور ثلاثة هي:

• **الترابط الضروري بين الأسباب والمُسبَّبات:** يؤكد الغزالي على أن الله مريد ومختار حتى يكون فاعلا لما يُريده، وذلك للمحافظة على الوحدة الإلهية، من هذا المنطلق كانت مناقشة الغزالي للعديد

1 - الغزالي: ميزان العمل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1989م، ص67.

من القضايا ومن بينها مفهوم النسبية حيث كانت دوافعه في الأصل دينية تتمثل في الدفاع عن مبدأ الوحدانية، هذا المبدأ وما يقتضيه من تفرُّد الذات الإلهية بالقدرة المطلقة..

كل هذا جعل من الغزالي يختار منازلة الفلاسفة بأساليبهم في البرهنة العقلية والحجاج المنطقي. فقدم نموذجا للنقد الفلسفي[1]، فهو حتى عندما نقد السببية نقدا فلسفيا كان الهدف من ذلك إيجاد التبرير العقلاني لها، أوالتجريبي، لذا أبطل مايسمى بالضرورة الملازمة لطبائع الموجودات.

يعرض لنا الغزالي قسمة الموجود إلى سبب ومُسبَّب، أي علّة ومعلول حسب مقاصد الفلاسفة[2]، ويقول الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة:(إن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به).[3] مما يعني رفض المفهوم التجريبي للسببية الذي يرى العلاقة بين السبب والمسبَّب تتم بصورة مُطردة متعاقبة، دون أن نفترض في هذا الإطراد ضرورة مبينا أن: (التلازمات التي ليست شرطا فيجوز أن تنفك عن الاقتران بماهو لازم لها، بل لزومه بحكم إطراد العادة).[1]

وفي دحض الغزالي لفكرة التولُّد عند المعتزلة يقول في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد: (...وإن مايراه الخصم متولدا قسمان: أحدهما شرط فلا يُتصور فيه الاقتران، والثاني ليس بشرط فيُتصور فيه غير الاقتران إذا خُرقت العادة..)[2]كما يقول أيضا:(ونحن لا نُريد بالسبب إلاَّ المرجح).[3]

فالنسبية تشير إلى معنى الرجحان الذي هو إيجاد الموجود الممكن بعد أن لم يكن موجودا.

- **يحدد الغزالي ثلاثة أصناف للعلاقة الضرورية:**

– فالشيئان اللذان بينهما علاقة ضرورة قد يكونان متكافئان كاليمين والشمال والفوق والتحت فهما متضايفين لا تقوم حقيقة أحدهما إلاَّ مع الأخر.

1 – تهافت الفلاسفة، ص 276.

2 – مقاصد الفلاسفة، ص 120.

3 – تهافت الفلاسفة، ص281.

1 – الأسس المنطقية للاستقراء، ص231.

2 – أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2004 م، ص 49- 50.

3 – نفس المصدر، ص15- 16.

– والشيئان اللذان بينهما علاقة ضرورة قد يكونان غير متكافئين كالعلاقة بين الشرط والمشروط أو المقدم والتالي، المقدم الذي لا بدّ منه لوجود الشيء، ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه.

– والشيئان اللذان بينهما علاقة ضرورة مثل ارتباط العلة والمعلول، فإذا كان للمعلول علة واحدة يلزم عن ذلك أن عدم العلة فهو عدم للمعلول.

أما إذا كان للمعلول علة أخرى، فيلزم نفي كل العلل حتى يتم نفي المعلول. ولا يلزم في تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقا، بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص.[1]

وضع الغزالي افتراضين من أجل التسليم بمبدأ العلية: فالافتراض الأول هو التسليم بمبدأ العلية باعتباره ينطبق على سياق واقعي، فالافتراض الثاني هو المعرفة الدقيقة بسلسلة العلل في ذلك السياق.[2]

إن الغزالي يورد مثالا هو مثال القطن والنار، ويقرر أن من الجائز وقوع الملاقاة بينهما دون حصول الاحتراق في القطن، كما يُقرّر أن من الجائز تحول القطن إلى رماد دون ملاقاة النار. ونبادر هنا إلى القول بأن ما يقصده الغزالي هنا بالجواز إنما هو الجواز العقلي المنطقي، حيث لا يلاحظ وجود ضرورة عقلية بين تجاوز النار والقطن، وبين احتراق القطن وتحوله رمادا، ويرى أن الاعتياد هو الذي يجعلنا نتوقع الاحتراق في القطن بعد مجاورته للنار. ولكن ما الذي يهدف إليه الغزالي في الحقيقة من كل ذلك؟ إنه يهدف إلى أمرين اثنين:

- بيان عجز الفلاسفة على البرهان العقلي على علومهم.
- إبراز الإرادة الإلهية على أنها التي تفعل فعلا مطلقا ما تشاء، وبذلك فالغزالي يدافع عن الدين ويبرز إرادة الله سبحانه التي هي الفاعلة في الأشياء، وأن ترابط الحوادث بمبدأ السببية يضعف من هذه الإرادة الإلهية. وهذا الاستدلال يجعل الكلام في مسألة السببية ينقسم إلى ثلاثة مقامات:

أ . إدعاء الفلاسفة أن فاعل الاحتراق هو النار، وذلك بالطبع لا بالاختيار، والحق أن فاعل الاحتراق هو الله تعالى إما بدون واسطة أو بواسطة الملائكة، أما النار فجماد لا فعل له، ويأتي الغزالي هنا بشرح ممتاز لما يقصد من كلامه، فهو يفرق بين ما يسميه (الحصول به) و(الحصول عنده) فنحن لا

1 – نفس المصدر، ص 107– 108 .

2 – نفس المصدر، نفس الموضع.

نشاهد إلا أن الإحتراق (حصل عند) ملاقاة النار للقطن ولا يدل ذلك على أن الاحتراق (حصل بـ) ملاقاة النار للقطن، وأنه لا علّة له سواه .

ثم ينتقل الغزالي إلى مستوى فيناقش الفلاسفة المسلمين حول كيفية انصباب الصورة على المادة، فيقول: ثم إن المحققين من الفلاسفة يتفقون على أن الحوادث الحاصلة بين الأجسام إنما تفيض عن واهب الصور، وهو أحد الملائكة، حتى قالوا بأن طلوع الشمس والجسم المتلون كلها معدات ومهيئات لقبول الصور من واهب الصور.

ب . ويُضيف الغزالي بعد ذلك دعوى ثانية للفلاسفة في هذا الموضوع، وتتصل هذه الدعوى بالفكرة التي أخذها عن (محققي الفلاسفة) فيما سبق، مع زيادة أن فيضان الصور من واهبها يحدث لزوما وطبعا لا بالاختيار.

فالهواء لا يمنع مرور الشمس، ولكن الحجر يمنعها، وهناك أشياء تذوب بحرارة الشمس، ولكن هناك أخرى تتصلب بتأثير تلك الحرارة، وهذا ما يدل على أن استعدادات المحل لقبول الصور من واهبها تختلف، فتجر معها اختلافا في تقبل تلك الصور أو الكيفيات.

وبذلك ينكر الفلاسفة إمكانية وقوع سيدنا إبراهيم في النار مع عدم الاحتراق.. إلا أن تسلب من النار حرارتها أو ينقلب إبراهيم حجرا، وبذلك يفقد أحد الأمرين المتلاقيين صفته الأساسية.

ت . ويأتي الغزالي هنا للفلاسفة باعتراض هام . ومن المهم أن نذكر هنا أن الغزالي في كتاب التهافت يتكفل بإيراد اعتراضات للفلاسفة الذين يناقشهم، ومن الملاحظ أن قيمة هذه الاعتراضات، والطريقة التي تعرض بها هما من الأمور التي يجدر الانتباه إليها والاحتراز منها.

2- نظام الكون: إذا كان المسلمون في مُتابعتهم لأفلوطين قالوا بنظرية الفيض: عن الله هو الوحدة، ومن هذه الوحدة تصدر كثرة المخلوقات، وفي مُقابل ذلك يؤكد الغزالي والمتكلمون على أن الله مُريدٌ مختار حتى يكون فاعلاً لما يُريدُه، وذلك للمُحافظة على الوحدة الإلاهية وعلى فعله.

3- المعجزات: في مسألة المعجزات يرى الغزالي أن إنكارها يتطلب الإحاطة بكل الأسباب وهذا أمر مستحيل، فالإحاطة المطلقة بيد الله تعالى إذ يقول:(وفي مقدورات الله غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها، فلمَ ينبغي أن نُكر إمكانها ونحكم باستحالتها).[1]

ولا مناص من التوقف عند أهل التأويل (الوضعي) الذي أراد أبو حامد أن يشرح به معجزات الأنبياء، فالمفهوم من كلام أبي حامد أن المعجزات هي أمور كانت من بادئ الأمر ممكنة الوقوع لأنه لا شيء كان يمنع وقوعها إلا إرادة الله تعالى، وأنها لا تتعارض مع النظام الطبيعي، وإنما يحتفظ الله سبحانه بها حتى يظهرها مرارا نادرة ليتم بها تأييد الأنبياء. وسنعود إلى إبداء ملاحظاتنا على هذا التأويل للمعجزات.

1 - الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص288.

المبحث الثاني: موقف هيوم من السببية.

إن فلاسفة العصر الحديث لم يستطيعوا أن يتجاهلوا موضوع السببية وقد سنحت لهم أكثر من فرصة لبحثها وتعمقها سنحت الفرصة للتجريبيين والمثاليين على السواء ليجدوا أنفسهم وجها لوجه أمام هذه المعضلة، وتساءلوا جميعا على اختلاف وجهات نظرهم: **كيف يؤثر الحادث السابق في الحادث اللاحق؟.. وهل هناك من (شيء) ينتقل من العلة إلى المعلول؟ وهل ذلك التأثير المشاهد ذو وجود خارجي أم أنه مجرد علاقة يقيمها الذهن؟ وهل مصدر هذه العلاقة مجرد العادة كما يرى التجريبيون من أمثال دافيد هيوم؟ أم أن مصدر تلك العلاقة هو بنية الفكر الإنساني؟ وهل تكون علاقة السببية من بين كليات العقل المُسلَم بها قبل كل تجربة؟**

أولا: السياق التاريخي والفكري عند هيوم:[1]

1- ولد ديفيد هيوم في مدينة أدنبرة بإسكتلندا شمال إنجلترا سنة 1711م لأب يعمل محامياً. توفي أبوه وهو في الثالثة ورباه عمه جورج الذي كان راعي كنيسة متشدد. وفي سنة 1722م التحق هيوم وهو في الحادية عشر بمدرسة أدنبرة التي أصبحت فيما بعد جامعة شهيرة. ودرس فيها علم الفيزياء الذي كان يسمى آنذاك بالفلسفة الطبيعية، وتعرف فيها على نظرية نيوتن، وتلقى تعليماً راقياً في الآداب الكلاسيكية اللاتينية التي عرفته على أعمال المدارس اليونانية الأبيقورية والرواقية التي سوف تسهم في تشكيل فكره الفلسفي .وفي قراءاته تعرف هيوم على أعمال الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم بيكون ومالبرانش وبايل، ثم استقر لفترة في مدينة لافيش غرب فرنسا حيث كتب أحد أهم مؤلفاته وهو "بحث في الطبيعة البشرية". وعاد إلى لندن سنة 1737م لينشر الكتاب، لكنه لم يحظ بالنجاح الذي كان يتوقعه منه، وهذا هو السبب في أنه أعاد وضع فلسفته في صورة أبحاث أصغر هي «بحث في الفهم الأنساني» سنة 1746م، و"بحث في مبادئ الأخلاق" سنة 1751م. وتعرف هيوم بعد عودته إلى لندن على هتشسون الفيلسوف الاسكتلندي الذي كان يشغل منصب أستاذ الفلسفة بجامعة جلاسجو، وكان هتشسون أستاذ آدم سميث المفكر الاقتصادي الشهير حيث تعرف عليه هيوم عن طريقه. وفي سنة 1746م عمل هيوم سكرتيرًا لدى الجنرال سانت كلير، وصحبه معه في مهام دبلوماسية إلى فيينا بالنمسا وتورينو بإيطاليا .وكان هيوم قد تقدم لنيل وظيفة أستاذ للفلسفة بجامعة جلاسجو سنة 1741م، لكن طلبه قد رفض نظراً لتشدد المتدينين هناك. وعاد سنة 1751م للتقدم لنفس الجامعة، فأخفق في نيل الوظيفة أيضاً، مما جعله يبحث عن وظيفة أخرى وهي محافظ مكتبة كلية المحامين في جامعة أدنبرة سنة 1752م. وهناك تمكن من الاطلاع على الكتب والوثائق والسجلات التي مكنته من تأليف كتابه عن تاريخ إنجلترا الذي استغرق منه الفترة من 1754م إلى 1761م. وفي هذا الكتاب اتبع هيوم طريقة جديدة غير مسبوقة في كتابة التاريخ، إذ بدأ بالأحدث متنقلاً إلى الأقدم، حيث بدأ بحكم جيمس الثاني1430) م-1460م) منتقلاً منه إلى الوراء حتى وصل إلى غزو يوليوس قيصر لإنجلترا سنة 55 ق.م . وبين سنتي 1763م و1766م شغل هيوم منصب سكرتير السفارة الإنجليزية في باريس، وهناك تعرف على أشهر الفلاسفة الفرنسيين وأهمهم أصحاب الموسوعة الذين عرفوا بمذهبهم المادي وهم دالمبير وديدرو ودولباك وهلفسيوس. وبعد أن عاد إلى لندن سنة 1766م طلبت منه الكونتيسة الفرنسية بوفلور أن يوفر لجان جاك روسو مكانًا للإقامة في إنجلترا بعد أن طردته مدينة جنيف .واستجاب هيوم لطلبها واصطحب معه روسو إلى لندن، لكن حياة المدن الكبيرة لم تكن تروق لروسو، فوفر له هيوم بيتاً في الريف .وهناك شب نزاع بينهما، كان سببه اختلاف آرائهما ومزاج روسو السوداوي والكئيب ونفسيته الميالة إلى الشك من كل شئ ووساوس الاضطهاد والمطاردة، حيث كان هيوم أحد الأصدقاء المقربين من فلاسفة الموسوعة ألد أعداء روسو .وأخيراً شك روسو أن الحكومة البريطانية تريد قتله عن طريق هيوم، فهرب من إنجلترا إلى فرنسا .وفي سنة 1767م صار هيوم وكيلاً للوزارة، وفي سنة 1769م عاد إلى أدنبرة مسقط رأسه في اسكتلندا، حيث قضى فيها السنوات الباقية من حياته، وصادق فيها آدم سميث الذي تأثر بأفكار هيوم في كتابة عمله الأساسي "ثروة الأمم" سنة 1776م. وفي نفس هذه السنة توفى هيوم .

معركة السببية –كما يسميها هيوم– في الفكر الأوروبي الحديث، وهي بالفعل معركة دارت رحاها بين هيوم وكانط من جهة، وفلاسفة العلم المحدثين والمعاصرين من جهة أخرى، فقد ذهب هيوم إلى أن علاقة السبب بالأثر هي إحدى المبادىء الأساسية التي يقوم عليها الفهم الإنساني.

أما عن مفهوم العلاقة السببية، لا يُمكن فهمها عند هيوم إلاَّ بإدراك نظرية المعرفة عنده، ونظريته في المعرفة يقوم بالتأسيس لها في كتابه: «مبحث خاص بالفهم الانساني» الذي نشره سنة 1748.[1]

1) طبيعة المعرفة عند هيوم:

تقوم فلسفة هيوم على المبدأ التالي: كل فكرة صحيحة و مشروعة لا بد أن تجد مصدرا لها في الخبرة المباشرة و إلا فهي زائفة ، انطلاقا من هذا المبدأ يتساءل هيوم عن مشروعيته ما يسمى بالألفاظ الكلية المجردة مثل لفظ "إنسان " فإلى أي شيء أشير بالكلمة العامة المجردة " "إنسان" ؟

لقد انقسم الفلاسفة في الإجابة عن السؤال إلى ثلاثة مذاهب رئيسية:

– الفلاسفة "**الشيئيون**" بزعامة **أفلاطون:** وهم يرون أن لفظ " إنسان" يشير إلى "شيء" حقيقي قائم بذاته في عالم المثل، فهو فكرة عقلية مثالية ومجردة تعتبر النموذج الذي نسخ على منواله هؤلاء الأفراد الذين نراهم في هذه الدنيا .

– الفلاسفة " **التصوريون**" بزعامة **أرسطو:** ويرى أصحاب هذا التصور أن اللفظ المجرد " إنسان" لا يشير إلى أي فرد من الأفراد الذين ندركهم في هذا العالم الحسي كزيد و عمر و خالد، ولكنه يشير إلى تصور عقلي مجرد مستخلص من هؤلاء الأفراد عن طريق عمليتي التجريد و التعميم فلفظ " إنسان" بهذا المعني هو تصور عقلي مجرد يشير إلى كل أفراد بني الإنسان دون أن يقتصر على واحد منهم بعينه.

– فلاسفة "الإسميون" و**هيوم** زعيم من زعمائهم:[1]

1– إبراهيم مصطفي إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر إسكندرية، 2001 .

1- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م. ص611-612.

ويرى أصحاب هذا المذهب بأن المعرفة تستمد من هذا العالم التجريبي الحسي وبأن معارفنا لا تأتي إلا فردية جزئية في أساسها، وعليه فكلمة "إنسان" لا تشير إلا إلى واحد من الأفراد الآدميين الذي انطبع بهم، اتخذه ممثلا هذا الفرد أو ذلك ومن ثم سمي هذا الفريق "بالاسميين".

هكذا نلاحظ أن الاسم الكلي عند هيوم هو إسم يشير إلى صورة ذهنية جزئية (أي"فكرة" باصطلاح **هيوم**) ناتجة عن مجموعة من الانطباعات الحسية، والانطباع في هذه الحالة لا يكون إلا المؤثر الجزئي بكامل فرديته لا تعميم فيه و لا تجريد.

يُمكن إدراج موقف **هيوم** ضمن تفسير الدليل الاستقرائي من وجهة نظر **سيكولوجية**[1]، حيث يرى أن معرفة الواقع مبنية وفق علاقة العلة بالمعلول الناتجة عن **التجربة**، إذ نجد أننا بحاجة إلى تبرير المبدأ القائل بأن المستقبل يتماثل مع الماضي، والمبرّر لهذا المبدأ ليس منطقيا بل سيكولوجيا. وهذا ماتمَّ الإشارة إليه في الفصل الأول.

إن أول ما يلفت الانتباه في فلسفة هيوم المعرفية، هو حديثه عن أصل المعارف الإنسانية أو مصادر الأفكار، وهنا يقسم هيوم الإدراكات العقلية إلى قسمين :

- **الانطباعات**: وهي إدراكات أكثر وضوح و أقوى أكثر.
- **الأفكار**: وهي إدراكات أقل وضوح و أضعف أكثر.

وسواء تعلق الأمر بالانطباعات أو الأفكار، فإن لهما نفس المصدر هو الخبرة الحسية، وما الاختلاف الموجود بينهما إلا في درجة الوضوح وقوة الأثر، و في هذا السياق يقول هيوم: " وهكذا كافة أفكارنا التي هي إدراكات خافتة هي صور تحاكي إنطباعاتنا التي هي إدراكات ناصعة ".[1]

1- تعرف الطبيعة الإنسانيّة عموماً بمجموع الدوافع السيكولوجيّة وأثرها في التحوّلات القيميّة والأخلاقيّة لدى الإنسان، لكن المقصود بها عند هيوم مبادئ الفهم الإنساني المرتبطة بالملاحظة والتجربة، ويظهر ذلك من خلال عنوان كتابه: Traité de la Nature Humaine L'entendement

[1] -In the Introduction to his *A Treatise of Human Nature*, (New York: Dover, 2003 edition), p.xi.fn., Hume mentions "Mr Locke, Lord Shaftesbury, Dr Mandeville, Mr Hutcheson, Dr Butler, etc." as philosophers "who have begun to put the science of man on a new footing, and have engaged the attention, and excited the curiosity of the public".

2) **ملكات المعرفة:**[1] انطلاقاً من تقسيم هيوم الإدراكات وشرح العلاقة بين الانطباعات والأفكار، يأتي على أحد أهم جوانب نظريته في المعرفة وهو المتعلق بالملكات المعرفية، ويتعلق الأمر بملكتين هما: الذاكرة والمخيلة. فالانطباع عندما يحضر للعقل يُكَوِّنُ فكرة، وهذه الفكرة توجد فيه بطريقتين:

- **الذاكرة:** فالانطباع عندما يحضر للعقل يُكَوِّنُ فكرة، والفكرة قد تحضر بشئ من الحيوية، أو أن تفقد هذه الحيوية وتصبح فكرة كاملة. والملكة التي يستعيد بها الذهن الفكرة بحيويتها وكما تلقاها من الحواس هي الذاكرة.
- **المخيلة:** والمقصود بها الملكة التي يفكر بها الذهن في الأفكار بعد أن تكون إحساساتها قد غابت عن الإدراك الحسي.[2]

يميل هيوم إلى الذهاب إلى أن هذه المبادئ تنمو بتلقائية بناء على اعتماد المخيلة على استعادة الانطباعات الحسية. لكن هل يمكن النظر إلى هذه المبادئ على أنها مبادئ عقلية خالصة أم أنها مجرد أفعال تلقائية؟

لا ينشغل هيوم بهذه النوعية من الأسئلة، تلك التي سوف تشغل كانط في "نقد العقل الخالص"، وكل ما كان يهم هيوم في استعراضه لملكة المخيلة وأفعالها في التداعي هو توضيح أن السببية ليست قانوناً حاكماً للعلاقة بين الأشياء يكتشفه العقل البشرى بقدر ما هي طريقة المخيلة في الربط بين الأفكار، بمعنى أن السببية فعل ذهني وحسب يصدر بناء على طبيعتنا البشرية ولا يمكن أن يؤدي إلى معرفة أي حتمية خاصة بالطبيعة، فكل ما في الطبيعة احتمالي وممكن.

وعند هذا الوصف لمبادئ التداعي لدى المخيلة ينتهي حديث هيوم عنها، وينتقل منها إلى أفكار ثلاثة أخرى، لا تخص المخيلة بل تخص ملكة الفهم وهي أفكار العلاقات والأحوال والجواهر. وهو ينتقل من مبادئ التداعي في المخيلة إلى مبادئ ملكة الفهم في فقرة يقول فيها "ومن بين آثار

1- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م. ص613.

2 - Norman Kemp Smith (1872-1958), University of Edinburgh Philosophy Department web site. Retrieved November 5, 2009.

هذا الاتحاد أو الترابط بين الأفكار ليس هناك ما هو أكثر أهمية من تلك الأفكار المركبة والتي هي الموضوعات العامة لتفكيرنا واستدلالاتنا، والتي تنشأ من اتحاد أصلي بين أفكارنا البسيطة. هذه الأفكار المركبة تنقسم إلى العلاقات والأحوال والجواهر" .[1]

– وانطلاقا ممَّا سبق فإن المعرفة لدى هيوم ثلاثة أقسام للمعرفة:

– بداية يرى هيوم بأن المعرفة الصحيحة لا تتخطى نوعين من القضايا، يضاف إليها نوع ثالث غير صحيح، وبالتالي فالقضايا تصبح ثلاث كالتالي:

1. تحليلية : وهي تتصف بالضرورة المطلقة وتقوم على مبدأ عدم التناقض، لكنها لا تخبر عن الواقع الخارجي بشيء(عقلية مجردة) ولا تعطي نتيجة جديدة؛ باعتبار أن المحمول متضمن في الموضوع، أو أن المعرفة مشتقة بالقياس المنطقي ومتضمنة في المقدمة دون زيادة تذكر، وهي المعروفة بالطريقة الإستنباطية.

2. تركيبية : وهي على العكس بالضبط من المعرفة التحليلية، فهي لا تتصف بالضرورة المطلقة، ولا تتأسس على مبدأ عدم التناقض، والمحمول فيها غير مُتضمن في الموضوع، والمعرفة ليست مُشتقة عبر القياس المنطقي، ولا أنها مستبطنة من المقدمة، وهي تعطي نتيجة جديدة وتخبر عن الواقع الخارجي بالشيء الجديد (واقعية). وهي المعروفة بالطريقة الإستقرائية خلافاً للطريقة الإستنباطية السابقة. فهي بقدر ما تخبر عن الواقع الموضوعي بقدر ما تفتقر إلى ضمان الصدق الذي تتصف به الطريقة الأولى الإستنباطية.

3. سفسطائية : وهي كل معرفة لا يمكن إرجاعها إلى أَيٍ من النوعين السابقين، بمعنى أن مثل هذه المعرفة هي سفسطة وأوهام وكلام فارغ. وكل كتاب إلهي أو ميتافيزيائي لما كان لا يضمن الاستدلال الرياضي حول العدد والكم، ولا يتضمن الاستدلال التجريبي حول الواقع والوجود العيني، لذا لا بد من إلقائه في النار لتضمنه السفسطة والأوهام.

[1] - Hume: op. cit, P. 13

3) المنهج التجريبي في دراسة الطبيعة البشرية:

تنقسم المعارف البشرية حسب هيوم إلى فلسفة طبيعية تضم كل معارفنا عن الطبيعة بالمعنى الفيزيائي والكيميائي والأحيائي والرياضي، وفلسفة أخلاقية تضم كل ما يخص الإنسان، وكان في ذلك منطلقاً من الاعتقاد في أن ما يحدد كل إنتاج إنساني هو طبيعته الأخلاقية من انفعالات ومشاعر وعواطف وإدراك حسي ومخيلة وفهم.[1]

ولذلك فإن هيوم قد وضع لبحثه في الطبيعة البشرية عنواناً فرعياً هو "محاولة لإدخال المنهج التجريبي في الموضوعات الأخلاقية"، وهو يقصد بالموضوعات الأخلاقية كل أجزاء كتابه: الفهم الإنساني والانفعالات والأخلاق[1].

كما يقصد هيوم من تطبيق المنهج التجريبي الوصول إلى الدقة العلمية التي حازتها العلوم الطبيعية في مجال الموضوعات الأخلاقية[2].كما يهدف هيوم من تشريح الطبيعة الإنسانية الوصول إلى المبادئ الأساسية الحاكمة لهذه الطبيعة. وينظر هيوم إلى الطبيعة البشرية على أنها في النهاية طبيعة، يمكن دراستها والوصول فيها إلى المبادئ الأساسية الحاكمة، فقد نظر هيوم أيضاً إلى علم الطبيعة البشرية على أنه علم للحركة، لكنها الحركة النفسية لا الحركة الفيزيائية، وبذلك انطلق من المبادئ الأساسية التي تحرك النفس الإنسانية مثل الانفعالات والأحاسيس، والمشاعر، مؤسساً عليها نظريته في المعرفة وفي الأخلاق.[3]

حاول هيوم دراسة الطبيعة الإنسانية بنفس الأسلوب الذي درس به نيوتن الطبيعة الفيزيائية، حيثُ نال إعجابه العلم الطبيعي النيوتوني الذي نجح في تفسير حركة الأجسام الأرضية والسماوية بقليل من المبادئ العامة والكلية، وتمثل هدف هيوم في التوصل إلى أهم القوانين والمبادئ التي تحكم الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، الأخلاقي والمعرفي والسياسي والاقتصادي. وكان هيوم ينظر إلى

1 - Barry Stroud, Hume (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), PP. 3-6

1- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص613.

2 - Ibid: PP. 9-12.

3 - Ibid: PP. 12-14.

المنهج التجريبي على أنه هو المنهج العلمي، وأن الدراسة العلمية للطبيعة البشرية هي دراسة من منطلق المنهج التجريبي.

وفي مقابل ديكارت يرفض هيوم طريقة التأمل الداخلي هذه ويشرع في بحث سلوك الناس وما يكشف لنا هذا السلوك من انفعالات وعواطف. وفي ذلك يقول هيوم يجب علينا ممارسة تجاربنا في هذا العلم من الملاحظة الدقيقة والحذرة للحياة الإنسانية، وأخذها كما تظهر في العالم، عن طريق سلوك البشر في اجتماعهم وتسيير شئونهم وفي مشاعرهم وتقترب طريقة تفكير هيوم من نيوتن ومنهجه في جانب أساسي من فلسفته، وهو المتعلق بالمعرفة، ذلك لأن نيوتن قد درس الطبيعة على أنها مكونة من ذرات بسيطة ومن حركة عامة هي الجاذبية. وهيوم كذلك يدرس الطبيعة البشرية من منطلق أنها مكونة من إدراكات بسيطة يصنع منها الفهم إدراكات مركبة، كما يدرس هذه الإدراكات على أساس الترابط بينها في الذهن، وهو ما يعرف بنظرية ترابط الأفكار. ينظر هيوم إلى ترابط الأفكار على أنه شبيه بالتجاذب بين الأجسام في مجال الفيزياء النيوتونية. ويقول هيوم في ذلك "هذه هي إذن مبادئ اتحاد وتجانس أفكارنا البسيطة، والتي تقدم لنا في المخيلة رابطاً لا ينفصل، بها تتحدد في الذاكرة. ونجد هنا نوعاً من الجذب الذي سوف نكتشف أن له آثاراً كبيرة في العالم العقلي مثلما كان له في العالم الطبيعي ".[1]

يُشِّبه هيوم في هذا النص ترابط الأفكار وفق مبدأ عام بالاتحاد والتفاعل بين الأجسام الفيزيائية وفق مبدأ الجاذبية، وهو يستعير نفس مصطلح "الجاذبية" ليصف ما يحدث بين الأفكار في المخيلة والذاكرة، وهو ذاته المصطلح الذي يصف حركة الأجسام في الفيزياء النيوتونية.

ينطلق هيوم في بحثه في الطبيعة البشرية من فكرة أساسية، لم يتوصل إليها ببرهان عقلي أو استدلال، بل عن طريق ملاحظة سلوك البشر، تذهب هذه الفكرة إلى أن ما يحكم السلوك الإنساني سواء كان معرفياً أو أخلاقياً أو فنياً هو الإحساسات. حيث أنَّه عندما نتلقى أحاسيس اللذة والألم تكون لدينا أفكاراً عن اللذة والألم، ونسعى بذلك للحصول على اللذة وتجنب الألم. والطبيعة الإنسانية مؤسسة بحيث تجعلنا نستحسن أشياء ونرفض أشياء أخرى، ويعني هذا أن قبول أو رفض

[1] - Hume, A Treatise of Human Nature. Edited by L.A. Selby-Bigge (Oxford: The Clarendon Press, 1896), PP. 12-13.

شئ ما سواء كان صحيحاً أو خاطئاً، جميلاً أو قبيحاً، خيراً أو شريراً، لا يعتمد على قرار نتخذه عن طريق الموازنة العقلية والاستدلال والبرهان، بل يعتمد على طبيعتنا البشرية التي هي في الأساس إحساسات ومشاعر. أما العقل فلا يحتل دوراً في هذه المجالات، ويقتصر دوره على المجال العلمي وحده. والهدف الأساسي لدى هيوم هو اكتشاف الإمكانات والتوجهات الكامنة في الطبيعة البشرية التي تجعلها تسلك سلوكها المعروف عنها. وأهم توجهات الطبيعة الإنسانية التي تتحكم في سلوك الإنسان ومعرفته ومعتقداته هي الانفعالات. ونلاحظ أنّ هيوم يرفع من شأن الطبيعة البشرية ويعطيها الأولوية على العقل ذاته، ويجعل العقل نفسه خاضعاً لها. ويقول في ذلك "العقل عبد للانفعالات، ولا يمكنه أن يفعل أي شيء سوى أن يخدمها ويطيعها".[1]

4) الطبيعة الإنسانية عند هيوم: يُمكن فهم عبارة الطبيعة الإنسانية عند هيوم من خلال مؤلفه الشهير: " بحث في الطبيعة الإنسانية ".

- يتألف كتاب بحث في الطبيعة الإنسانية من ثلاثة كتب:

- **الكتاب الأول:** موضوعه الفهم، وفيه يتناول هيوم الأفكار من حيث أصلها وأجزاءها وما يجري عليها من تجريد وما يحدث بينها من علاقات، بالإضافة إلى أفكار الزمان والمكان والسببية والاعتقاد والاحتمال. وهذا ما يجعل هذا الكتاب نظرية في المعرفة.
- **الكتاب الثاني:** موضوعه الانفعالات، وفيه يتناول هيوم الكبرياء والتواضع، والحب والكره، والإرادة، وهذا ما يُشكل السيكولوجيا.
- **الكتاب الثالث:** موضوعه الأخلاق، وفيه يتناول الفضيلة والرذيلة، والعدالة والظلم، والخير والإحسان، أي نظرية أخلاقية.

وبناءاً على ذلك يعتبر أساس نظرية هيوم في الطبيعة البشرية هو النظرة إلى الكائن البشري من منطلق الانفعال لا العقل، ولذلك فإن البداية الحقيقية لنظرية هيوم هي في الكتاب الثاني حول الانفعالات لا الكتاب الأول حول الفهم والمعرفة. وهذا ما جعل أبرز الباحثين في فلسفة هيوم وهو نورمان كيمب سميث إلى الذهاب إلى أن الكتاب الثاني هو البداية الحقيقية لفلسفة هيوم، وما الكتاب الأول حول الفهم والمعرفة سوى تطبيق لنظرية حول الانفعالات لم يقدمها هيوم إلا في الكتاب

[1] - Ibid: P. 415.

الثاني. وقد ذهب كيمب سميث إلى أن بداية هيوم بالمعرفة كانت خاطئة، إذ كان عليه أن يبدأ بالانفعالات منطلقاً منها إلى المعرفة والأخلاق لا العكس، وأن هذه البداية الخاطئة أدت إلى سوء فهم لفلسفة هيوم، إذ أدت إلى اشتهار هيوم بأنه فيلسوف الشك، وإلى النظر إلى الفهم الإنساني على أنه يشكل أساس الانفعالات والأخلاق وهذا غير صحيح.[1] فلم يتبنى هيوم نظرة شكية في الفلسفة من منطلقات ابستمولوجية بل من المنطلق السيكولوجي الذي وضعه في الكتاب الثاني حول الانفعالات، ما الشكية الابستمولوجية عنده والتي تنصب حول السببية والاعتقاد وأفكار الجوهر والعلاقة سوى توسيع لنظرته الشكية حول الانفعالات. وهذا ما جعل سميث يعيد ترتيب أفكار هيوم ويبدأ بالانفعالات منتقلاً منها إلى الأخلاق وأخيراً إلى المعرفة[2]. هيوم قبل أن يعرض للانفعالات كان عليه أن يتعامل مع عناصر الإدراك الحسي البسيط، ومع الكيفية التي يفهم بها العقل الأشياء، فتلقي الانطباعات الحسية من الخبرة التجريبية له الأولوية على تكوين النفس للانفعالات. ويبدو أن هيوم كان مدركاً أن البحث في الطبيعة البشرية، حتى ولو كان أساسها انفعالي، يجب أن يبدأ بالقدرة على تلقي الانطباعات الحسية وتكوين الأفكار وإقامة الصلات بينها، فهذا هو أول مستوى يكشف عن تعامل الطبيعة الإنسانية مع الخبرة.

ثانياً: موقف هيوم من السببية:

إن الفلاسفة السابقين قد أسسوا السببية على الضرورة، تُفَسرُ العلاقة السببية في المذهب العقلي على ما في الطبيعة من ضرورة وكذلك على القوانين المنطقية والطابع المنطقي للتفكير، فالضرورة المنطقية تُفيد بوجود نوعين من العلاقات: العلاقة الوجودية: كلّما وُجد السبب وُجد المسبَّب، العلاقة العدمية: كُلَّما انعدم السبب فإن المسبَّب ينعدم كذلك.

أمَّا بالنسبة للتجريبيين مبدأ السَّببية مكوَّنٌ من شقين رئيسيين، وما تقدَّم ذكره من حتميَّة السبب والمسبب هو الشق الأول من المبدأ، بينما يهتم الشق الثاني بشرح العلاقة بين السبب والمسبب بأنها علاقة تجريب وليست مُجرَّد اقتضاء عقلي، ولهذا نقرأ مما كتبه ديفيد هيوم بنفسه:

1 - Norman Kemp Smith (1872-1958), University of Edinburgh Philosophy Department web site. Retrieved November 5, 2009.

2 - Ibid: PP. 159ff.

"experience only teaches us, how one event constantly follows another; without instructing us in the secret connexion, which binds them together, and renders them inseparable".

وترجمته إلى العربية على النحو التالي: "التجربة وحدها هي من تُعلِّمنا كيف تتابع الأحداث باستمرار ولكنها لا تُرشدنا إلى سر هذه العلاقة التي تربط بين الأحداث دون انفصال"(انتهت الترجمة).

ونتابع قراءة كلام هيوم حول ذلك:

"We then call the one object, cause ;the other, effect. We suppose that there is some connexion between them; some power in the one, by which it infallibly produces the other, and operates with the greatest certainty and strongest necessity. "

وترجمة كلامه إلى العربية: "عندها نطلق على الأول اسم: سبب، وعلى الثاني اسم: النتيجة أو الأثر. ونحن نفترض أنَّ ثمة رابطًا بينهما (أي بين السبب والنتيجة): قوةٌ ما كامنة في السبب ينتج عنها الأثر أو النتيجة دون توقع أية أخطاء، وهذه القوة تعمل بيقين وحتمية ضروريتين"(انتهت الترجمة).

ونُضيفُ ما قاله ديفيد هيوم في شرح العلاقةِ بين السبب والمسبب:

"I say then, that, even after we have experience of the operations of cause and effect ,our conclusions from that experience are not founded on) a priori) reasoning, or any process of the understanding." [1]

وترجمة ذلك إلى العربية: "أقول إنَّه حتى مع تجريبنا لعمليات السبب والنتيجة، فإنَّ استنتاجاتنا من هذه التجربة ليست مبنيَّةً على (بداهة) المنطقية أو أي عملية فهم."(انتهت الترجمة) وهذا الكلام يعني ببساطة شديدة، أنَّ العلاقة التي تحكم السبب بالنتيجة ليست بداهة منطقية، أو مُجرَّد اقتضاء عقلي، وإنما هي علاقة تجربة حسيَّة مادية.

أ -الإستقراء والتحليل المنطقي للسببية: في التحليل المنطقي يطرح هيوم التساؤل الآتي: هل الارتباطات الخارجية التي تتضمن علاقة السببية تنطوي على ضرورة موضوعية أم لا؟ فمن المعلوم أن

1 - David Hume: Traité de la Nature Humaine, L'entendement, Pr.Edition, 1739,Trad par P.Barranger et P.Saltel, GF-Flammarion, Paris, 1995, P 41

المذهب العقلي سلّم بأن هناك ارتباطات ضرورية لعلاقات السببية الخاصة في الخارج؛ هي التي تُبرر عملية التعميم في الدليل الإستقرائي.غير أن هيوم أخضع هذا الإفتراض إلى محك النقد والتحليل، فما هو المبرر الذي يجعل علاقات الطبيعة تتصف بالحتمية والضرورة؟ وهل يُمكن للملاحظات التجارب أن تكشف لنا عن صفة الضرورة في العلاقة السببية؟ مع الأخذ بعين الاعتبار أن هيوم فيلسوفاً حسياً ليس بوسعه أن يعوّل على المصادرات القبلية. فهل هناك سبيل – مثلاً – لأن نستكشف العلاقة الحتمية بين تمدد الحديد وبين الحرارة حين نراهما مقترنين معاً باطراد؟[1]

يجيب هيوم بأن كل ما نراه إنما هو وجود إقتران مطرد، فالتجربة لا تتمكن من أن تضيف لنا شيئاً آخر أكثر من ذلك. وهو يضرب لنا مثلاً على ذلك، ويقول بأن ‹‹كرة بيلياردو تتدحرج باتجاه كرة أخرى، تتصل الاثنتان ببعضهما، فتتحرك الثانية، لا يوجد هنا شيء قابل للملاحظة يمكن تسميته علاقة حتمية››.[2]

فمهما كانت عدد حالات الإطراد لا يُمكن إقامة الدليل على الضرورة في العلاقة السببية.

وهو بذلك لا يفرق إن كانت السببية خاصة أو عامة، إذ كلاهما لديه يخضعان إلى نفس الحكم. فهو يعتبر السببية العامة ليست من القضايا التحليلية التي تتصف علاقاتها بالضرورة والمنطقية كالرياضيات ومبدأ عدم التناقض[1]؛ حيث النتائج فيها منتزعة من نفس مقدماتها، لهذا كانت لا تخبر بشيء عن الواقع الخارجي[2]. وهو إذ يعتبر مبدأ عدم التناقض أساس هذه القضايا؛ فإنه يرى أن كل قضية لا يتناقض خلافها معها فهي تحتاج إلى دليل من التجربة؛ بخلاف القضية التي تنطوي على التناقض.

فمثلاً ان القضية القائلة ‹‹إن الأعزب هو من لا زوجة له›› هي قضية تحليلية؛ بإعتبار ان خلافها ينطوي على تناقض، وذلك لأن معنى المحمول هو عين الموضوع. أما مع السببية العامة فالأمر يختلف تماماً، إذ كشف هيوم أن خلافها لا ينطوي على تناقض، إذ لا مانع منطقياً من وجود

1– دافيد هيوم :تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م، ص 52و208

2 – Ibid: PP. 8-9.

1– هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية، 2004، ص.85.

2 – Ibid: P. 84-86.

حوادث بدون أسباب، أو على حد تعبيره الخاص: ‹‹ليس ثمة شيء ينطوي على شيء آخر››[1]، مما يعني أنها ليست مستنبطة من مبدأ عدم التناقض، وبالتالي فلا بد أن تحتاج إلى دليل من التجربة. لكن كيف للتجربة أن تدل عليها وهي عاجزة عن كشف الضرورة؟!

وبناءً على ذلك، يرى هيوم أن لا سبيل إلى إثبات الضرورة ولا إلى نفيها، فهي في كل الأحوال تظل مشكوكة الوجود أبداً. والدليل الإستقرائي الذي يعتمد عليها يظل عاجزاً عن النهوض لإثبات التعميم في العلاقات الخارجية المطردة.[1]

– هكذا هناك عدد من النقاط الأساسية التي يمكن إستنتاجها من التحليل المنطقي الذي أفاده هيوم، وهي كالآتي:

1 . إن أساس معرفة السببية يعود إلى التجربة لا العقل، بإعتبارها لا تستنبط من مبدأ عدم التناقض.

2 . ليست الضرورة من القضايا التي يمكن للتجربة أن تثبتها أو تنفيها.

3. على هذا فإن عدم إثبات الضرورة يجعل من التعميم في الدليل الإستقرائي فاقداً للتبرير المنطقي.

ب– الإستقراء والتحليل النفسي للسببية:

إذا كان هيوم قد شكّك في قيمة الدليل الإستقرائي ونتائجه فكيف كان يتعامل مع الأشياء في حياته اليومية؟. فعلى سبيل المثال: إذا أراد أن يجهز لنفسه إبريقاً من الشاي، ألم يعتقد أنه سيحتاج إلى استخدام الحرارة والماء وما إلى ذلك من أمور؟ واذا أراد أن يرجع إلى بيته فهل كان يشك في بقاء مكانه على ما تركه؟ هل كان الشك المنطقي الذي أبداه هيوم في الدليل الإستقرائي مُنْعَكِساً على طريقة حياته الخاصة؟

هذا مادفع هيوم إلى ترك العقل المجَرّد بعد أن وجده خالياً من الأدلة والمبررات، واتجه نحو ‹‹الطبيعة›› وهي تعمل بتلقائية دون اكتراث بصاحبها. فقد حاول هيوم أن يلقي ضوءً على الشروط التي تُقَوِّمُ فكرة السببية، واستخدم لذلك مثاله الخاص بكرة البيلياردو، إذ كثيراً ما نعبر عن حركة الأولى بأنها سبب لحركة الثانية. وفي هذا المثال لاحظ وجود إقتران مكاني وتعاقب زماني بين الحادثتين، لكنهما

1 - Ibid: P. 87.

1– محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للإستقراء، ص111– 114 .

مع ذلك لم يكفيا عنده أن يحققا ظرف السببية، فأقر بوجود شرط ثالث هو المعبر عنه بـ ‹‹الضرورة›› التي تجعل الحادثة الثانية واجبة الوجود حين تتحقق الحادثة الأولى.

تلك هي مقومات السببية عند هيوم الذي إعتبر الشرطين الأولين عبارة عن صفتين محسوستين بخلاف الشرط الأخير. لهذا حاول أن يبحث عن مصدر صفة هذا الشرط في أفكارنا، طالما أن التجربة لا يسعها الكشف عنه. فحين ننظر إلى علاقة السببية بين الحرارة وتمدد الحديد يمكن أن نتحسس بإقترانهما وتعاقبهما، لكنا لا نتحسس بضرورتهما، فكيف نفسر ما في أذهاننا من ضرورة تجعلنا نتصور أنه كلما قربنا الحديد من الحرارة فإنه يتمدد؟

لقد بحث هيوم عن مصدر هذه الفكرة، فلاحظ أنها تقترن مع صفة أخرى نطلق عليها الاطراد أو التتابع المستمر، فحيث لا يوجد اطراد فلا ضرورة هناك، كما هو الحال مع مثال حركة كرة البيلياردو. فبهذا المفتاح أقام هيوم تفسيره لوجود الضرورة في علاقة السببية. فنحن حين نلاحظ ظاهرتين تتصفان بالإقتران والتعاقب باطراد فإنه سينشأ في مخيلتنا رباط قوي بين فكرتي الظاهرتين بحكم العادة.[1] فلو أنه حضرت إحدى الفكرتين فما على الفكرة الأخرى إلا أن تعقبها، وهو ما يُبرِرُ لنا كيفية الحكم على الأشياء الخارجية. إذ لو تحسسنا بوجود الظاهرة السابقة لكنا نحكم بضرورة وقوع الظاهرة الأُخرى، نتيجة ما اعتدنا عليه من مشاهدات حسية جعلت أذهاننا مهيأة لإفراز العلاقة القويّة بين الفكرتين. فمثلاً في حياتنا اليومية نتحسس على الدوام بأن هناك تلازماً بين ظاهرتي النار والإحراق، وبحكم العادة تنشأ في مخيلتنا علاقة قوية بين فكرتي هاتين الظاهرتين، لكن بسبب هذه القوة نضطر إلى أن ننزعها على الواقع ونظن أنها خارجية، بحيث كلما لاحظنا ناراً سنحكم عليها بأنها تحرق[1]، مع أنه من الناحية المنطقية لا دليل على ذلك، رغم ما نجده من التهيؤ الذهني الحاد الذي أطلق عليه هيوم "تداعي المعاني"[2] .

1- ما يبدو في هذا النص انه يناسب إثبات السببية الخاصة دون العامة، لتضمنه القول بعجز التفكير العقلي المحض عن إثبات العلية أو نفيها، ولو كان المراد منه السببية العامة لما صحّ هذا الكلام، كما ان مناسبة ذكره إقترنت بمناقشة هيوم حول السببية الخاصة، (لكن في جميع الأحوال أن مفاد النص ينطبق على كلا السببيتين)الأسس المنطقية للإستقراء، ص117.

1- انظر :تحقيق في الذهن البشري، دافيد هيوم، ص،ص 76– 83- 84، ص،ص 107و111.

2 - Hume: op. cit, P. 13

من ذلك التحليل توصل هيوم إلى أن يُعرِّفَ العِلَّة بإحدى الصيغتين: ‹‹شيء سابق ومقترن بشيء آخر، حيث تقع كل الأشياء المشابهة للأول في موقع مشابه من السبق والإقتران بالنسبة للأشياء التي تشبه الأخير››. أو أنها ‹‹شيء سابق ومقترن بشي آخر ومتحد معه، بشكل يجعل فكرة الواحد منهما يدفع العقل إلى تكوين فكرة الآخر، وإنطباع الواحد منهما يشكل فكرة أكثر وضوحاً عن الآخر››[1] .

ومع أن هيوم يؤكد على دور العملية الذهنية في تكوين فكرة الضرورة لدى العلّية، والنتيجة التي يخرج بها هيوم من تحليله السابق هو أنه لا يمانع من الناحية الواقعية أن يكون أي شيء سبباً لأي شيء آخر، أو أن تحدث الأشياء من غير أسباب، وأن ما يستدل به على السببية ليس العقل بشكله القبلي، بل التجربة من خلال الإحساسات المتكررة لحالة الاطراد، مما يعني أن الإحساسات القليلة لا تبعث على خلق الضرورة في مخيلتنا الذهنية بواسطة تداعي المعاني.

تلك هي فلسفة هيوم في تحليله النفسي لعلاقة السببية. وهي فلسفة تُبرر قيام الدليل الإستقرائي من الناحية النفسية، بِردِّها إلى مركز العمليات اللاعقلية المسماة بالطبيعة القاهرة، وإن كانت تعجز عن تبريره منطقياً.

1 - Ibid: P. 14-15.

المبحث الثالث: ريبية الغزالي وهيوم– مقاربة نقدية:

أولا: الغزالي بين مؤيد مُعجب ورافض ناقد:

1) **أبو حامد الغزالي وتقويض منهج التفكير العلمي في الحضارة الإسلامية:** هل أسهم الإمام الغزالي في تخلف المسلمين الحضاري؟

في القرن الحادي عشر الميلادي بدأ إعراض المسلمين عن الابتكار العلمي ويحمِّل مستشرقون كُثُر عالم الدين والفيلسوف الفارسي المسلم أبا حامد الغزالي جزءاً من مسؤولية هذا الانحطاط الحضاري، لكن الكاتب حسن حسن[1] في مقاله التالي لموقع قنطرة يعتبر ذلك إجحافاً في حق الغزالي.

كُتِبَ الشيء الكثير حول العصر الذهبي للبحث العلمي العربي بين عامَي 800 و 1100 ميلادية. وهي الفترة التي حمل فيها العالَم الإسلامي مشعل التجديد والابتكار العلمي الذي عاد بالفضل على أوروبا خلال عصر النهضة وعصر التنوير.

وحين ينظر المرء إلى العالم الإسلامي المعاصر يتبدى له الوضع المخيب للآمال الذي وصل إليه التطور العلمي. فعدد الكتابات العلمية التي تصدرها الهند وإسبانيا تفوق عدد ما تصدره الدول الإسلامية مجتمعة (57 دولة). إذ لا تتجاوز نسبة مساهمة الدول الإسلامية من الابتكارات العلمية على الصعيد العالمي واحد في المئة، وهي نسبة ضئيلة ورديئة الجودة في الغالب الأعمّ.

العصر المزدهر للإسلام في ظل الحكم العباسي بين 749 و1258، حيث كان العلوم الإنسانية والطبيعية مزدهرة بشكل كبير خصوصا في عاصمة العباسيين بغداد التي كانت محور ساحة للبحث العلمي والتعليم.

(أ)–رفض الفلسفة كمصدر وحيد للحقيقة:

ادعى الفلاسفة ولمدة طويلة أن عالِم الدين الكبير أبو حامد الغزالي (1055 . 1111) هو الذي وقف وراء فصل الثقافة الإسلامية عن البحث العلمي المستقل وتوجيهها في اتجاه التشدد.

1- يوحنا قمير: ابن رشد والغزالي (التهافتان)، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1969م.

ويرى منتقدو الغزالي أو"الغازل" كما كان يُطلَق عليه في القرون الوسطى في أوروبا أنه أثَّر بشكل كبير في تغيير مجرى التفكير في العالم الإسلامي من خلال ادعائه أن الفلسفة (التي تتضمن أيضا علم المنطق والرياضيات والفيزياء) تتعارض مع الدين الإسلامي.

ووفقاً للمنتقدين المعاصرين، فبعد إصدار الغزالي لكتابه "تهافت الفلاسفة" فقد قام بشكل من الأشكال بتهميش الفلسفة لدرجة أصبح فيها من الصعب إرجاعها إلى موقعها الريادي السابق في العالم الإسلامي.

صحيح أن الباحثين مُحقّون في تحديدهم للقرن الحادي عشر الميلادي كلحظة بداية ابتعاد المسلمين عن التطور العلمي، لكنهم في المقابل مخطئون في الشخص الذي يحملونه مسؤولية ذلك، إذ لم يكن الأمر يتعلق بالغزالي بل في واقع الأمر بنظام الملك أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي (1018. 1092) المعروف باسم "نظام المُلك" الذي كان وزيرا في الدولة السلجوقية.

(ب)- **الارتكاس العلمي بدل التقدم:** دشن الوزير نظام الملك نظاما تعليميا والمعروف بالمدارس النظامية التي تركزت على الدروس الدينية على حساب البحث العلمي المستقل.

أحدثَ نظام الملك نموذجا تعليميا عُرف بـ"المدارس النظامية" التي ركزت على الدراسات الدينية على حساب البحث العلمي المستقل، في حين كان البحث العلمي والشريعة الإسلامية قبل ذلك يعتبران مبحثين منصهر بعضهما في بعض.

(ج)- **حركة مضادة تدافع عن التفكير العقلاني:**

لم تكن المدارس النظامية تركز على الدين فقط، فالأكثر من ذلك أنها اعتمدت في برامجها الدراسية على تأويل سني صارم للفقه الإسلامي يستند على المذهب الشافعي. وهو اختيار لم يتم اعتباطا. فالمذهب الشافعي ركّز على أصول ومبادئ الشريعة ولم يقبل بالمسلك العقلاني الذي حظي بزخم دافع خلال فترة حكم الأمويين في دمشق والعباسيين في بغداد.

وإبان فترة حكم السلاجقة بدأ التوجه الشيعي يحظى بمكانة مهمة، وأما ما يُطلَق عليه بالمذهب الباطني الذي كانت لأتباعه تأويلات فلسفية للقرآن والسنة، فقد كانوا ينشطون في العراق وسوريا ومصر. وكان الهدف من وراء إنشاء المدارس النظامية التي درَّس فيها الغزالي لفترة محدودة وغادرها لاحقا هو مواجهة التيارات غير السنية التي كانت وقتها بصدد الانتشار.

أُقِيمت المدارس النظامية في أهم المدن التي كانت تحت سلطة العباسيين والسلاجقة كبغداد وأصفهان وفي المناطق التي يشكل فيها الشيعة غالبية السكان كالبصرة ومنطقة الجزيرة السورية. وترك العديد من الطلاب مدارسهم وشدوا الرحال إلى تلك المدن لمتابعة الدراسة، فصار العديد من الطلاب أكثر ميولا إلى تعاليم المذهب الشافعي وهو ما انزعج منه بعض رجال الدين من المذاهب السنية الأخرى.

في الواقع أراد الغزالي من خلال نقده للفلسفة تشجيع التفكير النقدي، فالغزالي هو أول عالم دافع عن فصل العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية.

وحظي خريجو تلك المدارس النظامية بالأولوية في توزيع المناصب الحكومية خصوصا في مجالات العدالة ومؤسستي الحسبة والفقه، وشكلت تلك المدارس في القرن الـ 12 الميلادي مؤسسات لنخبة القوم، وكانت تُلقَّن للخريجين مهارات الإقناع والحجج ليكونوا مستعدين على الدوام لمواجهة أتباع المذهب الباطني.

وقادت تلك المدارس النظامية – لقرابة أربعة عقود – المسلمين إلى اِتّباع "الطريق المستقيم للدين"، بدعم مالي وسياسي من حكام دولة السلاجقة، وهو نفس النهج الذي سارت على دربه الأنظمة الحاكمة التي تلت فترة حكم السلاجقة.

ومما لاشك فيه أن عوامل أخرى لعبت دورا في انحطاط البحث العلمي في العالم الإسلامي، فالدولة العباسية التي أُعتبرت بمثابة راع للبحث العلمي تدهورت أوضاعها الداخلية وتفكك العالم الإسلامي إلى أجزاء. وكنتيجة لذلك تراجعت ثقافة التسامح الديني بشكل كبير وفقد البحث العلمي أهميته بشكل واضح.

(د)- **نقد "المؤمنين المقلدين"**: وفي الواقع فالغزالي كان يهدف من خلال نقده للفلسفة إلى تشجيع التفكير النقدي. ويُعتَبر أول عالم دافع عن فصل العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية، وقال إن بعض الأصوليين رأوا أن الفلسفة لا يمكن فصلها عن الدين واتجهوا نحو رفض جميع أصناف الفلسفة بما في ذلك حقائق علمية كخسوف القمر وكسوف الشمس.

ووصف الغزالي هؤلاء الأصوليين بكونهم "مؤمنين مقلِّدين، يَقبلون . وبتسرع . حقائق مغلوطة دون التحقق من صحتها أو التحري في مصداقيتها"[1].

وغالبا ما يُنظَر في البحوث الحديثة إلى الغزالي باعتباره عالما مُعرِضاً عن العلم، لكنه لا يوجد عالم واحد في تلك الحقبة التي عاش فيها الغزالي ينتقد العلم بسبب تأثير محتمل من الغزالي، فالعكس هو الحاصل تماما. وحتى معاصرو الغزالي لاحظوا أنه بقي وفيا للفلسفة حتى وفاته، ويلخِّصون نظرتهم إليه بالقول "معلمنا تَشَرَّب الفلسفة لدرجة صَعُب عليه بصقها".

وفي المقابل همشت المدارس التجديد والابتكار العلمي من خلال تركيزها على الدراسات الدينية لخدمة أهداف سياسية، وهو نهج لايزال تأثيره ساري المفعول إلى يومنا هذا، أما رجال الدين فهم يمدحون الدور الذي يقوم به الواقفون وراء تلك المدارس في الإسلام السني.

2) **إسهام الغزالي في البحث عن الحقيقة:** (تأسيس النقد للسببية).

تحدث الإمام الغزالي في منقذه من الضلال عن علم الطبيعيات، وتناول بالتفصيل العلاقة بين الله والطبيعة، علاقة قائمة جملة أن الطبيعة مُسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هي مستقلة من جهة فاطرها. فاعتراض الغزالي يتمحور حول فعالية القوانين الطبيعية بذاتها، فهو لا يُنكر الفعل الموجود بالطبيعة (السببية)، ويعتبر العلاقة السببية الفرضية الأساسية لكل بحث علمي، لكن الكثير يفهم نقد الغزالي للسببية على غير ما وضعه هو نفسه، حتى انه قيل في ذلك:" وجدناه (الغزالي) ينتقد إمكانية الاقتران بين السبب والمسبَّب مُبيِّناً أن الطبيعة لا عمل لها أصلاً، بل يعود عملها إلى الله مُباشرة". من قالوا بهذا عن الغزالي لم يُفرقوا بين إمكانية الإقتران بين السبب والمسبَّب كظاهرة موجودة وبين ضرورتها، حيث أن الغزالي نفى ضرورة الإقتران الضروري، ولم يُنكر وجود إمكانه.

ولا مناص من التوقف عند أهل التأويل (الوضعي) الذي أراد أبو حامد أن يشرح به معجزات الأنبياء، فالمفهوم من كلام أبي حامد أن المعجزات هي أمور كانت من بادئ الأمر ممكنة الوقوع لأنه لا شيء كان يمنع وقوعها إلا إرادة الله تعالى، وأنها لا تتعارض مع النظام الطبيعي، وإنما يحتفظ الله سبحانه بها حتى يظهرها مِرَارًا نادرة ليتم بها تأييد الأنبياء.

1- ينظر: الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، (رسائل الغزالي)، ج4، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1986.

ثم إن الغزالي يوافق الفلاسفة جدلا على فكرة الاستعداد والتهيؤ، أي استعداد وتهيؤ الأشياء لتحدث فيها التغييرات، إلا أنه يُوَسِعُ فكرة الاستعداد ويجعل منها فكرة غامضة قابلة لأن تَضُمَّ كثيرًا من الأشياء، فيصل إلى أن مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب مما يدل على علم الطلسمات، وبذلك يخرج تلك المبادئ عن الضبط، ثم يتساءل: إذا كنا لا نقف على كُنْه تلك المبادئ لإتساعها وتشعبها، فكيف نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الأجسام للاستحالة في الأطوار في أقرب زمان حتى يستعد لقبول ضرورة لم يكن يستعد لها من قبل فتُحْدِثُ المعجزة ذلك؟

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى الانزلاق الذي تردى فيه أبو حامد، حيث يبدو وكأنه تنازل نهائيا عن نكران ضرورة الاقتران بين «ما يعتقد في العادة سببا، وما يعتقد مُسبَّباً»[1] حيث كان ينسب الفعل في ذلك إلى إرادة الله سبحانه، وتشبث عوضا عن ذلك بتشعب الأسباب وتضاعف مبادئ الاستعداد ظنا منه أن هذا التشعب والكثرة والاختلاط ستقضي على الفكرة الأساسية التي هي ضرورة اقتران السبب بالمسبَّب، فهو إذ يقول: «ومن أدرانا أن هناك أسبابا أخرى خفية غير الأسباب الظاهرة، لا يستطيع إلا أن يؤكد مبدأ الارتباط الضروري بين العلة والمعلوم من حيث أراد أن يضعفه وينفيه».

إن الذي يقرأ كتاب «تهافت الفلاسفة» ويتمعن مقاصده يتضح له أن الهدف الرئيسي لأبي حامد الغزالي إنما هو تعجيز الفلاسفة عن البرهان العقلي على علومهم الإلهية من جهة، وتشويه سمعتهم الدينية لدى عامة الناس الذين يوجه إليهم الخطاب في هذا الكتاب، ويعتمد الغزالي لتحقيق غرضه على كثير من المغالطات التي كان استعمالها سائدا في ذلك العصر.

إن الغزالي . فيما يخص مناقشة لمبدأ السببية مع الفلاسفة المسلمين يلتجئ . قصد المغالطة . إلى الخوارق والأمور الغيبية منذ بحث الأمور الطبيعية.

وإن القارئ لا يستطيع غالبا أن يتتبع ما تقوله هنا إذا لم يكن يعرف منذ البداية أن أبا حامد الغزالي قد قسم علوم الفلاسفة الذين يناقشهم إلى علوم إلهية، وعلوم طبيعية، وعلوم ربانية، وأنه قد تعهد– في المقدمة الثانية من مقدماته التي بيَّن فيها المنهج الذي سيتبعه في رد كلام الفلاسفة – بأنه لن يخوض مع الفلاسفة في الأمور التي لا يصدم فيها مذهبهم أصلا دينيا كنظرياتهم الطبيعية كما قال

1- الغزالي: إحياء علوم الدين، ج5، ص57.

أبو حامد الغزالي في نفس الموضع: إن الذي يظن أن المناظرة في المسائل الطبيعية من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره.

كما أن الغزالي يستخدم اصطلاح " العادة " في تهافت الفلاسفة واصطلاح المجربات في معيار العلم، واصطلاح التجربات في المستصفى، ونجد أنها اصطلاحات مترادفة تحمل نفس المعنى. ويضع الغزالي الحوادث الناتجة عن الإقترانات (العادة أو المجربات أو التجربات) إلى مستوى يقيني معرفي بحُكم جريان سنة الله تعالى في الطبيعة والتي لا تحتمل التبديل والتغيُّر.

وبهذا يكون الغزالي قد وفّر الشروط الكافية لتقدم العلوم بشقيها النظري والتطبيقي، ومحاولة لتأسيس العلم الطبيعي على إدراكات الحس والعقل، وتخليص لهذا العلم الميتافيزيقا التي تقوم على الإطلاق والضرورة، حيث أن استبدال مبدأ الضرورة بالعادة هو ما يتلاءم مع طبيعة العلوم ويفسح مجال الإبداع والتقدم.

لهذا نرى الغزالي يلتجئ إلى الخوارق والغيبيات في مناقشة مشكلة السببية لكي يخرجها تعسفاً من الميدان الطبيعي، ويقحمها إقحاما في أمور تتعلق بالإرادة الإلهية، ثم يناقش الفلاسفة على هذا الأساس. وإذا كان الغزالي قد تكفل بإيراد اعتراضات الفلاسفة الذين سبقوه فإن ابن رشد قد كان حرا في اختيار اعتراضاته.

فالإقتران السببي مفهوم مُركب يجمع بين مقدمتين: الأولى حسيّة والثانية قبلية من حيث تعلقها بإرادة الله تعالى. فالعلاقة بين التجربة الحسيّة والإرادة الإلهية المتعالية تضمن الإقتران السببي. قلنا أن الغزالي في مسألة السببية سريع الالتجاء إلى الخوارق والأمور الإلهية مع أن البحث في الإلهيات قد انتهى عندما أقفل الغزالي بابه، ودخل باب العلوم الطبيعية.

إن الغزالي هنا يريد أن يجعل الفلاسفة الذين يناقشهم في موقف يظهرهم فيه بمظهر الناكرين لهذه الحقيقة: أن الله على كل شيء قدير، ولابن رشد رد جميل على ما أورده الغزالي في هذا الباب، فهو يلزم أبا حامد تلك الشناعات الناجمة عن إنكار التلازم الضروري بين العلة والمعلول، حيث يلاحظ أن أفعال الله تعالى إذا لم تكن منظومة على نسق خاص فنحن نجهلها على الدوام، ولا نستطيع أن نتنبأ بما هو حاصل، ولا الاحتفاظ بعلم سابق عن الأشياء لحظة واحدة، وليس انفصال أبي حامد عن تلك الشناعات (أي الحل الذي ارتآه لها) انفصالا صحيحا، فالعلم المخلوق فينا .كما

يرى ابن رشد . تابع أبداً لطبيعة الموجود، فإذا كان لعلمنا ثبات فذلك إما من أنفسنا أو من الفاعل أو من الأمرين معا، وهو يعبر عنه بالعادة، ومحال أن تكون العادة صفة الله تعالى، فهي إذن في الموجودات، وهي ما يعبر عنها الفلاسفة بالطبيعة. إن طبيعة الموجود . يقول ابن رشد . تابعة للعلم الأزلي، وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة.

إن الخلاف بين الغزالي والفلاسفة يتركز تقريبا حول كلمة (ولو انعدمت) إنها على رأي الفلاسفة (لن تنعدم، ولن تغيب) مادامت ثابتة. والحقيقة أن الغاية التي يرمي إليها الغزالي هنا هي أن يبين أن الفلاسفة لا يؤمنون بإرادة الله اللامتناهية وأنهم بتمسكهم بثبات قانون السببية يعرضون تلك الإرادة للقصور.

أما نكران المعجزات فليس من رأي الفلاسفة، وقد رأينا أن ابن رشد يُبين وجهة نظر الفلاسفة المسلمين في المعجزة، فقد كانت غايتهم جميعا التوفيق بين مقتضيات العقل وأوامر الشرع، فليس من المعقول أن ينكروا أشياء يَنُصُ عليها الشرع صراحة.

والغزالي أقحم مسألة المعجزات ضمن العلوم الطبيعية لكي يتهم الفلاسفة بعد ذلك بالخروج عن الشرع.

. إن المعجزات ليست دليلا على عدم التلازم الضروري بين العلة والمعلول، كما أراد أن يستدل على ذلك الغزالي، فإن لكل من الأمور الطبيعية، والمعجزات مجالا خاصا به ولا يجب أن يتداخلا. إن الله تعالى هو المريد لكل شيء، وإنه وضع نظاما للعالم يسير عليه، ومحال أن يتخلف نظام إقامة الإله القدير، وعلى ذلك فإن النظرة الطبيعية للأشياء، أي البحث المقتصر فيها على المجال الطبيعي الصرف يقتضي ثبوت الطبائع والقوانين للأشياء، بل إن العلم لا يمكن أن يقوم إلا على الواقع، ولابد لثبات قوانين العلم من ثبات قوانين للواقع الخارجي.

إن المهم في المعجزة هي أنها أمر مفاجئ، وخارج عن الطبيعة البحتة، بالمعنى الضيق، فمن ذلك تستمد قيمتها، وقد بين ذلك ابن رشد، وفي نظري أن رأي هذا الأخير أقوم مما ذهب إليه أبو حامد الغزالي، لأنه يترك مجال الدين صافيا غير مطروق بالتعقلات والتحكمات الفارغة.

ثانياً: دافيد هيوم تجديد أم تقليد:

1) **فكرة السببية بين هيوم والغزالي:** دافيد هيوم شك في قانون السببية بناء على فلسفته التي تقرر أنه لا يوجد معرفة إلا من خلال الحس والتجربة، هُما مسلطان على الأفكار لا على الوقائع الخارجية مباشرة .

ولما كان الحس لا يمكن إلا أن يدرك التعاقب بين الأفكار، ولا يدرك أصلا الجوهر الخارجي، ولما كانت فكرة السببية تقتضي التأثير والتأثُر بين السابق واللاحق، فإن هيوم أنكر السببية من أصلها... وقد أنكر الجوهر القائم بذاته أيضا إذ لا دليل عليه من التجربة، وأنكر وجود الخالق أيضا لنفس السبب.

وأما الإمام الغزالي فإنه يُنكر أنَّ شيئا من الحوادث يوجد شيئا آخر من الحوادث، ولم ينكر فكرة كون الشيء سببا في وجود شيء مطلقا، فالذي أنكره الإمام الغزالي إذن التأثير في الإيجاد بين الموجودات الحادثة فقط أمَّا الإمام الغزالي لم ينكر وجود الجوهر الخارجي لا الجسماني ولا المجرد.

إنَّ الغزالي لم ينكر فكرة السببية القائمة بين الأشياء الحادثة في الخارج لأنه لا يدرك الأشياء الخارجة ولا يقول بالدليل على وجودها كما يقول هيوم، بل لأن في إثبات التأثير في الإيجاد بين الحوادث والمخلوقات مناقضة لدليل التمانع ودليل التوحيد في الأفعال، يعني أن هذا يناقض القول بأن الله تعالى هو الخالق وحده ولا خالق سواه.

فالإمام الغزالي مع إنكاره لمبدأ السببة، لم ينكر إمكان العلم القطعي للعالم الخارجي ولو من جهة من جهاته. خلافا لدافيد هيوم .

2) **نقد آراء هيوم:** إن الذي يتعرض لنقد الآراء الباطلة ، والفلسفات الفاسدة ، يجد نفسه أمام نوعين ؛ منها نوع خفي البطلان، مستور الفساد، يحتاج من الناقد ذكاء في الذهن ، ودقة في النظر وعمقا في التحليل، وصبرا على التنقيب بين ثنايا تلك الفلسفات، وخبايا هذه الآراء، حتى يستطيع أن يظهر ما كان منها خفيا، ويكشف ما كان منها مستورا ، ويبين للناس فسادها وبطلانها، ولكن بعد جد وجهد ومثابرة.

ومن الآراء الباطلة ماهو على عكس النوع الأول ، ظاهرة الفساد واضح البطلان لا تحتاج من الناقد جهدا، ولا تكلفه مشقة، لذا سنتناول آراء هذا الفيلسوف الملحد التي نعرضها للنقد، فنتناول أفكارها الأساسية التي قامت عليها تلك الفلسفة بالنقد في نقاط محددة :

- إن الرجل الملحد يصدر آراءه وفلسفاته على صورة تقريره بحتة دون أن يكون لدية دليل على أي منها . فهي آراء وأفكار لا وجود لها إلا في ذهنه المريض فقط ، وإذا ما طالبناه بدليل على شيئ مما يقول ، لم نجد لديه سوى ادعاءاته ، وافتراضاته ، وسوف يتضح لنا ذلك من مناقشة آرائه فيما يلي .
- ادعاؤه بأن الناس يعيشون داخل ذواتهم، وأن صِلاتهم بالعالم الخارجي مقطوعة، وأن كل ما يعرفه الإنسان عن العالم الخارجي إنما هو أوهام من صنع نفسه، ولا صله لها بالواقع. هذا الادعاء أوضح في البطلان من أن يوضح، فإن العالم الذي نعيشه حقيقة واقعة، ونحن نتعامل مع قوانينه ومعطياته في كل لحظة من لحظات حياتنا، وليس هناك ما يختلف حوله الناس من تلك القوانين والمعطيات، فهل يختلف الناس على أن النار محرقة؟ وهل هذه حقيقة من الحقائق الخارجية أم أنها وهم من أوهام الذات؟ إن الناس يأكلون ليشبعوا من جوع ، ويشربون ليرووا من ظمأ ، ويتداوون ليبرأوا من مرض ، ويبيعون ويشترون فهل كل هذه أوهام ذاتية أم أنها حقائق خارجية ؟... ثم إن الفيلسوف الملحد نفسه عندما كان يشعر بالجوع؛ هل كان يسارع إلى الطعام ليحفظ على نفسه حياته أم أنه كان يقول لنفسه ما يقول للناس في فلسفته: إن شعوره بالجوع وهم من أوهام ذاته، ثم يجلس بلا طعام حتى يهلك، إنه لو فعل لأراح الناس من أباطيله، لكن سلوكه نفسه يدل بوضوح على بطلان ما يدعيه.
- مثل ما ذكرنا في النقد السابق، نذكر هنا في نقدنا موقف الرجل من قانون السببية، فإن قانون السببية أمر واقع، والجدال حوله والتشكيك فيه تحت أية مبررات إنما يعتبر صداما مع الواقع، وجحدا للحقائق الموضوعية التي يزاولها الناس منذ خلقوا. وإن حياة الفيلسوف الملحد نفسها وسلوكه في كافة شؤونه لتدل دلالة واضحة على كذبه وفساد آرائه. إنه كان يأكل وشرب ويتداوى، فهل كان يفعل ذلك إلا لأن هذه أسباب تؤدي إلى مسبباتها من الشبع ومن الري ومن الشفاء ؟... إن هذا الذي يطعن في السببية وينكرها عاش حيته ملتزما بقوانين الأسباب والمسببات والعلل والمعلولات،إنه لم يزد في فلسفته تلك على أن أعلن نفاقه وكذبه في دعاواه الباطلة، إذ يطلع على الناس بأفكار وآراء هو أول من يكذبها ويرفض التعامل معها .– زعمه أن الإنسان يعيش حياته شبه آلة تحركها الشهوات، وتنحصر أفعاله كلها في ردود الأفعال تجاه ما يسبب له لذة أو ألما، ثم ربطه الأخلاق باللذات والآلام، وجعله الخير هو اللذة، والشر

هو الألم، كل ذلك يتماشى معه كفيلسوف ملحد، ويتفق مع نظريته في المعرفة التي حصرها في الحس. فالحس عند هو المصدر الوحيد للمعرفة، ولا يقر بآي مصدر آخر للمعارف سوى هذا المصدر المادي المحدود. لكن هل جاء بشيء جديد؟ إنه لم يزد على أن أضاف للحسيين الماديين الملاحدة دابة أخرى هي من شر الدواب الذين قال الله – تعالى – فيهم:(إن شر الدوآب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون).

فهو لم يأت في هذا الجانب بجديد، سوى أنه حول نفسه آله حسية مادية جامدة لا تتحرك إلا طلبا للذة الحسية.

- ورغم ذلك فإن مذاهبهم باطلة من سلوكهم أنفسهم. أليس الواحد يتجرع الدواء المرّ طلبا للشفاء ؟ فلماذا أقبل عليه رغم أنه يسبب له ألما ؟ ولا يجلب له لذة حسية ؟ أليس الواحد منهم يجري عملية جراحية فيها آلام حسية ، وفيها شق اللحم وإسالة الدم بل وبتر عضو ، كل ذلك طلبا للشفاء ؟ فلم يفعلون ذلك؟

الفصل الثالث

المبحث الأول: الغزالي وهيوم في إطار مشكلة التأثر والتأثير

أولا: حقيقة التهافت عند الغزالي:

ما إطار انتقادات الغزالي للفلاسفة ؟ وما مرجعيته الحقيقية التي اعتمدها في بناء انتقاداته؟ وما هي المآخذ التي يحاسبون عليها؟و هل مدلول التهافت جاء في محلّه من حيث الدقة أم هو تساقط وتحطم؟.

1) علاقة الغزالي الجدالية مع الفلاسفة:حقيقة أم وهم مُتوهم؟

إن أبا حامد الغزالي لم يكتب التهافت مباشرة؛ إلا بعدما قدم أعمالا وضعها كمدخل للرد . سواء (المقاصد)أو (المعيار) . ففي الخطبة الأولى قال:" أما بعد فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب و النظراء ؛ بمزيد الفطنة و الذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام.. بل خلعوا بالكلية رقبة الدين بفنون من الظنون...و يبغونها عوجا، و بالآخرة هم كافرون"[1].فمن من الواضح أن يصرح الغزالي بالوضعية الفكرية و الاجتماعية التي أثرت فيه ، و حملته على تبيان مواطن التهافت و التناقضات التي عاش فيها الفلاسفة المشاؤن،بعقولهم.و العامة كذلك بموروثهم خاصة إذا كان (المقلد على خطر شديد بل على شفا جرف هار . لأن افترا قات الأمم و الفرق في الملل و النحل هوة سقط فيها الأكثرون، وما نجا منها إلا الأقلون.)[1]. فهذا التحذير هو مبدأ رفع اللواء للرد على المنبهرين والمغالين؛ بعد تبيان مصدر كفرهم وظلالهم . وتناقض كلماتهم)[2].

ولو عدنا إلى تلك المرحلة الفكرية لوجدنا أنواعا من الصراعات، ناتجة عن التنطع و تتخللها حملات الباطنية التي غذتها أطراف سياسية و مذهبية. و ليس غريبا أن يتأثر – الغزالي- بتلك الأوضاع بعد أن أدرك خطورة الأمر و جمع لهم على النقد .لكن هل كل من سلك سبيل العقل و المنطق يكون قد ظل في نظر الغزالي و تبوأ مقعد المتهافتين؟.و لهذا نجده يكشف عن دواعي الرد فيقول: فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق و المعلم الأول.. وهو أرسطاليس. وهنا يبين الغزالي أيضا ؛ أن الفلاسفة لا تثبت لهم ولا إتقان لمذهبهم (وأنهم

[1]- رفيق العجم: المنطق عند الغزالي- المكتبة السلفية- دار المشرق- بيروت-الطبعة الأولى-ص64.

[1]- الغزالي: معيار العلم- المصدر السابق ، تحقيق سليمان الدنيا- 1961-ص26.

[2]- الغزالي: تهافت الفلاسفة- ص31.

يحكمون بظن و تخمين من غير تحقق و يقين)[1]، إذ أن كل عملياتهم الاستدلالية بعيدة عن السمة المنطقية التي أقرّوها في كتبهم .والحيلة في ذلك ؛ أن هؤلاء الفلاسفة يستدرجون ضعاف العقول بالعلوم الحسابية والمنطقية بوصفها يقينية و منطقية لتبرير علومهم الإلهية. لكن لو كانت علومهم الإلهية صحيحة لما اختلفوا فيها، و لكان ذلك يشبه اتفاقهم في العلوم المنطقية.

هذا ولقد أشار الغزالي إلى أنّ الفلاسفة المسلمين و المترجمين لم يكونوا أمناء في النقل و الترجمة بل حرفوا و بدلوا قول المعلم الأول، و إلا كيف نفسر اختلافهم و نزاعهم ؟ و لم يتوقف عند هذا الحد بل اتجه إلى الذين اشتهروا بالنقل من المسلمين. فيقول:" وأقومهم بالنقل و التحقق من المتفلسفة في الإسلام ، (الفارابي أبو نصر870م-950م).و(ابن سينا970م1038م). فنقتصر على إبطال ما اختاراه و رأياه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الظلال.)[1] ومن هذا الخطاب نستطيع القول :إنّ الغزالي عرف الفلسفة اليونانية بل والمنطق و تضلع فيه من نافذة المشائين المسلمين الفارابي و ابن سينا((فليعلم إنا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين ، كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب))[2]. كما أن الغزالي لم يرجع إلى كتب أفلاطون وأرسطو مباشرة، و إنما اطلع على أرائهم من خلال كتب الفارابي وابن سينا. أما علماء الكلام- الباطنية خاصة والمعتزلة- فان كانوا قد تيمموا الدفاع بالاستدلال عن العقيدة الإسلامية - إلا أن تقليب كلامهم لم يكن فيه ما يطفئ و ما يشفي، و ليس فيه ما ينجي من الظلمات؛ و يبرر ذلك بقوله:" بأنّ الأقيسة المؤلفة من المسلمات و المشهورات، إنما هي جدلية كما أن المؤلفة من المظنونات حجة خطابية؛ و المؤلفة مما يوقع انقباضا أو انبساطا في النفس طريقة شعرية، والمركب من الوهميات مغالطة و أقوال سفسطائية."[1].

وهذا التصنيف الذي أشار إليه الغزالي ليس غريبا على الفلاسفة و المتكلمين؛ و إنما تلميحا منه إلى ما خلصت إليه دراسته التي يتأسس مبدؤها على كشف تهافت الفلاسفة وحقيقة حججهم، سواء من ناحية المادة أو من ناحية الصورة.و ينبجس ذلك من خلال مختلف المواطن التي هي مدخل للنزاع، و حقل خصب للمقارعة بينه وبين الفلاسفة و خصومهم — من المتكلمين -و لقد لخصها في

[1]- الغزالي : تهافت الفلاسفة ، مصدر سابق ، ط1 ،علق عليه ، علي بوملحم، بيروت 1994-ص27.

[1]- الغزالي: المصدر نفسه، ص27.

[2]- الغزالي: المصدر نفسه،ص28 .

1- الغزالي: المصدر نفسه- ص32.

ثلاثة أقسام فقال: ((**قسم** يرجع فيه النزاع إلى لفظ مجرد كتسميتهم.. صانع العالم .. جوهرا .. لسنا نخوض في إبطال هذا..)). فالغزالي كان عارفا بالمنطق ومُدركاً لنقاط الاختلاف والنزاع فيه؛ ومبحث الحد له وزنه عند المناطقة القدماء عامة والمشائين[1] خاصة. و من ثمة اعتبره الغزالي قسم لغوي أكثر منه منطقي لا ملجأ للخوض فيه، والأهم عنده ما يطلب التصديق والتكذيب كما قال في محك النظر. والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب لا ينتقص إلا بالحجة و البرهان، و هو القياس.[1]

أما القسم الثاني فيكاد يخلو من الاصطدام و النزاع فيه، لأنّ موضوعاته تتوازى مع الأصول الدين، و بعيدة عن تكذيب الأنبياء والرسل. بل لم يصل الأمر حتى إلى تزييف أو تحريف كالرياضيات والطبيعيات، وخاصة إذا كانت البراهين التي تتأسس عليها هذه المسائل تقوم على عمليات هندسية وحسابية لا شك فيها.

وأمّا القسم الثالث : وهو مبيّت بالخلاف والنزاع ؛ خاصة لما له من علاقة بالدين وأصوله، كالقول في حدوث العالم و صفات الصانع، و بيان حشر الأجساد، و الأبدان، و قد أنكروا جميعا ذلك هذا الفن و نظائره، وينبغي أن يظهر فساد مذهبهم في ما عداه.[2] وقبل أن نتعجل الحكم ننبه على أن هذه المسالة الأخيرة التي كانت موطنا للمقارعة والنقاش الذي أثاره الغزالي مع الفلاسفة، و الذين انتقدوها فيما بعد كابن تيمية وابن رشد . إذا حق لنا تحويل كلام الغزالي إلى إشكال فإن الأمور ستتضح أكثر فنقول : فهل يمكن للبرهان المنطقي أن يؤتي نتائجه مع هذه القضايا الميتافيزيقية، أو كما سماها في المنقذ بالإلهيات؟

هذا ولقد جعل الغزالي الفلاسفة أصنافا ثلاثة: دهريين، و طبيعيين، و إلاهيين. أما الدهر يون فهم زنادقة؛ لأنهم جحدوا الله و زعموا أنّ العالم موجود بنفسه، وأمّا الطبيعيون فقد اعترفوا بوجود خالق حكيم، لكنهم و جحدوا الآخرة ونكروا العقاب والثواب، وهؤلاء في رأيه زنادقة بالرغم من إيمانهم بالله و صفاته. و أما الإلهيون و فيهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد ردوا على الدهريين والطبيعيين، إلا أنهم استبقوا من رذائل كفرهم بقايا لم يوفقوا من التحرر منها. ولذلك وجب تكفيرهم

1- الغزالي: المصدر نفسه، نفس الموضع.

1- الغزالي: المصدر نفسه، نفس الموضع.

2- الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب- دار التونسية للنشر-1991- ص97.

و تكفير أتباعهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا و الفارابي وغيرهم . أما المنطقيات و الرياضيات فلا تتعلق بأمور الدين بل هي أمور برهانية[1]. تلك هي الكفة التي وضع الغزالي فيها الفلاسفة. و كأنه يحدد موقفا من العلوم و مدى قدرتها على بلوغ الحقيقة من جهة، و يرفض قدرة العقل على تأسيس البرهان اليقيني. — المنطقي الذي تكون مقدماته يقينية — في مجال الميتافزياء فهذا الموقف يمثل صرح نظرية المعرفة يتقارب منه التصور الذي تتميز به النقدية عند ايمانويل كانط في رسم الحدود التي لا يتجاوزها العقل.

إن الفلاسفة- في نظر الغزالي- يهربون من مواقع ضعفهم و هزيمتهم؛ بمبررات واهية كإدعائهم أن علومهم غامضة و خطبهم تستعصي على الإفهام الذكية، هذه الموضوعات تتوقف على معرفة جادة للرياضيات و المنطقيات؛ و هذه العلوم الضرورية ليست من جبلتهم. لهذا فالمنطقيات لابد من إحكامها و هو الصحيح. و لكن المنطق ليس مخصوصا بهم؛ و إنما الأصل هو الذي نسميه الكلام في (محك النظر).. و أن هذه الشروط هي التي وضعوها للبرهان. فبالنسبة للغزالي بعد اطلاعه عليها عن طريق [ابن سينا و الفارابي]، و الشرّاح..((لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية))[1]. رغم أنه قد عرف عن (ابن سينا) إن المنطق نعمة على العلوم و مصباحها الذي تستنير به بحثا عن الحقائق. ((المنطق نعم العون في إدراك العلوم كلها)). (40)

من هذه المقاربة البسيطة نستخلص أن الغزالي لم يتعرض لنقد المنطق وتزييفه، بقدر ما وضع له أهمية جليلة في العملية الفكرية، لان الأفكار تفسد إن لم ترتكز على المنطق، و لأنه مهذب طرق الاستدلال. (41.) تلك هي الوضعيات التي تحدد مسوغات تهافت الفلاسفة و تناقضهم. على حسب المسألة التي يتناولها. إلا أن القراءة المتأنية لحدود الفلسفة و المنطق في مصادر اللغة العربية؛ يقودنا إلى ضرورة التدقيق في مدلول التهافت و إلى أي مدى كان صحيحا؟. هذا و ليس من الحكمة و الإنصاف أن نقبل على قراءة مشروع الغزالي النقدي قبل أن نعين مدلولات الكتاب القيم؛ لأن هذا الموضوع يفرض الاستباق، دونه لا نفهم ردود نقاده الفلسفية والمنطقية . لهذا لا نجد مانعا في أن نطرح بعض التساؤلات التي تحدد لنا و لو المعالم الرئيسية للعنوان الذي طالما ركز عليه فيلسوفنا الغزالي، وهذا قد يجعلنا بالطبع نقترب من وجهة نظر جديدة . كيف

[1]- الغزالي: كتاب معيار العلم ، المصر نفسه ، ص 07 .

1- الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص33 .

صاغ الغزالي أبو حامد الدلالات المنطقية ؟ وهل كان يقصد من ذلك تسهيل العمل المنطقي و تخليصه من المقولات الميتافيزيقية التي ركز عليها الفلاسفة المشاؤون التي اعتبرها آراء متهافتة و باطلة منطقيا؟

لما كان موضوع دراستنا من المنطقيات حبذنا الإشارة إلى ما هو أساسي فقط دون غيره، و هذا تجنبا للوقوع في للإجترار إلى مناقشة غير المطلوب وغير الموعود به في الإشكال الرئيسي للمبحث. هذا، ويبدو من خلال النظرة الدقيقة إلى النقد الذي وجهه الغزالي إلى الفلاسفة يعتبر يسيرا إذا ما قيس بمنجز الفكر الفلسفي عبر العصور، أي قبل الغزالي كما أننا نجد الأمر بيّن في موافقة الغزالي الفلاسفة في بعض النتائج أو حتى في بعض المقدمات التي يوردونها، إلا أنه يعود و يرفض أنها تلزم عنها. فمثلا نجده يقول في تهافت الفلاسفة: ((في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد. و أنّه لا يجوز فرض الاثنين))[1]. و في قوله : ((في تعجيزهم عن إقامة البرهان على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز))[2]. أننا نجد إثبات الغزالي هذا يشير إلى تبنيه للنتيجتين، ولكن حين نتقدم في التحليل يتبن أنه حاد عن الاقتناع المنطقي وتأثير أقيسته فيه . ولجأ إلى الحدس، وأحيانا إلى طريق الشّرع . و ما يؤكد رأينا هو قوله: ((لسنا نعترض على دعواهم كون النفس جوهرا بنفسه ببداهة العقل. و لسنا نعترض على دعواهم اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى، أو يرى أن الشّرع جاء بنقيضه، لكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل علي و الاستغناء عن الشّرع فيه.))[3]. و إذا عدنا إلى عبارته : ((فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه ، دون ما عداه))[4].

فوضع اسم التهافت بقصد أن بعض ما جاء به الفلاسفة في نطاق الإلهيات متهافت، أي متناقض وليس كل ما جاء به الفلاسفة جميعا إن المتتبع لأفكار (الغزالي)، لا شك في أنه يحس بنفسه أنّه أمام ضرورة منهجية تستدعي منه تحديد الأصول التي بني عليها تفكيره (الغزالي) في غالبيته، فهو يعتمد على أسس عديدة أبرزها يخلص فيما اعتمده في بناء فكره ؛ أي على معطى الشريعة وتتطابق

1- أبو علي بن سينا: الشفاء- المنطق ، المصدر السابق ، وزارة المعارف العمومية- القاهرة- ط2- ص15 .

2- الأعسم: معجم المصطلح الفلسفي عند العرب ، المرجع السابق ، الدار التونسية للنشر-1991- ص99 .

3- الغزالي : المنقذ من الضلال ، المصدر السابق ،-ص27 .

4- الغزالي : تهافت الفلاسفة، المصدر السابق ، ص40

الحدوس معها. وعدم مخالفة البرهان بأيّ حال؛ وعدم انفصال النظر عن العمل.بأي حال . و لقد أوضح ذلك جيدا حين قال عن المتفلسفة المسلمين المترجمون لكلام أرسطو انهم لم ينفكوا عن تحريف و تبديل محوج إلى تفسير و تأويل. فنقتصر على إبطال ما اختاروه. و من هنا يبدو أن الغزالي يعي أن هناك تبديلا و تحريف لأرسطو الأمر الذي يوجب التفسير و التأويل . ومن هذا التحليل البسيط يبدو أن أبا حامد الغزالي قد افرش المنطق و حاول أن يبسطه حتى يثري النقاش و يوفر شروط التفكير الصحيح ، و ينبه إلى ضرورة الإطلاع على أعمال المفكرين و العلماء و تتبع مدا رجها و فهم مسالكها قبل الحكم على الرأي أو الموقف، و كم أصبح يشيع هذا العيب الخطير، و ابتعد الخطاب عن مقومات الإقناع و الاقتناع. فهل نجح في تجديد الخطاب العربي الإسلامي دون العودة إلى ضبط المفاهيم و الحدود، و رصد الأسس المنطقية التي تحمي من الإنزلقات و تقود إلى السجال الطوباوي الذي لا يزيد إلا خبالاً.[1]

2) تهافت الفلاسفة أم تهافت الفلسفة؟

لقد شاع وذاع أن **الغزالي** وجه بكتابه "**تهافت الفلاسفة**" ضربة قاضية إلى الفلسفة لم تقم لها بعده قائمة. وهذا من "الحقائق" الموروثة التي ملأت "التاريخ" العربي الذي نسجه "الجهل المركب"؛ وسيكون علينا، إذن، البدء في هذا المدخل بكشف الغطاء عن كذب هذا "الصواب الموروث". ذلك أن "الفلسفة" التي عارضها الغزالي، وبالتحديد فلسفة ابن سينا، التي عمل هو نفسه على نشرها من خلال معارضته لها، قد بقيت حية بعده تُوَظَّف التوظيف نفسه الذي مارسه فيها وعليها صاحبها، الشيخ الرئيس. وعلى العكس تماما مما هو شائع، فلم يكن لكتاب "تهافت الفلاسفة" ذلك الأثر الذي يعزى له، فلم تترد له أية أصداء تستحق الذكر، ما عدا إدراجه في قائمة كتب الغزالي من طرف بعض مؤرخي الطبقات الذين أرخوا للغزالي كواحد من كبار فقهاء الشافعية. أما المفكرون الأشاعرة الذين خلفوا الغزالي على ساحة علم الكلام والفلسفة فقد تجاهلوه تماما: لقد تم تجاهل ردود الغزالي على ابن سينا وكتبت ردود أخرى بديلة، بعيدا عن الجدل والسفسطة التي اتسم بها كتاب الغزالي؛ وأكثر من ذلك تجاهلت هذه الردود البديلة تكفير الغزالي للفلاسفة تجاهلا تاما!

1- التفكير الفلسفي في الإسلام، عبد الحليم محمود. دار الكتب اللبناني، بيروت،1982، ص463.

ومن المفارقات اللافتة للانتباه أن البديل الذي دافع عنه الغزالي، وباسمه كفر "الفلاسفة"، وهو "علم الكلام" الذي كان في عصره يحيل إلى المذهب الأشعري، قد لبس هو نفسه "الفلسفة" ولبسته، مباشرة بعد الغزالي ببضعة عقود من السنين، لا غير، واستمر ذلك لقرون طويلة. وكما لاحظ **ابن خلدون** فقد "توغل المتأخرون (= من متكلمي الأشاعرة) في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما". لقد أدلى ابن خلدون بهذه الشهادة بعد وفاة الغزالي بنحو ثلاثة قرون! وهي تصدق على ما بعده، وعلى مدى أزيد من ثلاثة قرون أخرى. فهل تصح العبارة القائلة: الغزالي "**بَلَعَ الفلاسفة وأراد أن يتقياهم فما استطاع**".

ثانيا: حجة الإسلام والمعلم الأول:

من أخطاء العلماء، أخطاء غير مباشرة للعلماء الكبار لا يتحملون القسط الأكبر منها. ولكن يتحمله تلاميذهم وجمهورهم الذين يقدسون أقوال أساتذتهم ويرفضون أى رأى مغاير مهما كان مُدعما بالبراهين ويُسَفِهُوا صاحبه. وفى هذا طبعا دليل على أنهم لم يفهموا بعد مُراد العلماء الكبار. ولضرب أمثلة لهذه النوعية من الأخطاء نذكر منها خطأً يتعلق بأرسطو وبالصفر، فقد رفض أرسطو الصفر رفضا تاما وكان أرسطو في نظر معظم العلماء عبر القرون المختلفة هو عنوان العلم وكانت أراؤه مقدسة لايمكن المساس بها. وكانت نظريات أرسطو تشمل كل نواحي العلم والمعرفة فكانت أطروحاته تغطى ميادين الفلسفة والمنطق والرياضيات والجغرافيا والطب والبيولوجيا. وكان الإسكندر الأكبر تلميذا لأرسطو فحرص على نشر علمه فى العالم كله. وبعد اعتناق الإمبراطورية الرومانية للمسيحية جعلت الكنيسة فلسفة أرسطو هي محور فلسفة الكنيسة، وخصوصا أن أرسطو قدم برهانا على وجود الله ءامنت به الكنيسة الغربية وجعلت هذا البرهان وسيلتها في الدفاع عن وجود الله، وجعلت كل كلام أرسطو بشكل أو بآخر مقدسا لايمكن المساس به. والغريب أن كلام أرسطو كان يعارض أحيانا كلام الكتاب المقدس. فكان الكتاب المقدس يتحدث عن خلق الله للكون من العدم وأن الكون لم يكن في يوم من الأيام شيئا، بينما كان أرسطو يقول أن الكون لا نهائي ولا بداية له. مع ذلك فقد ضحت الكنيسة في البداية بكلام الكتاب المقدس لصالح فلسفة أرسطو وكانت تقول بأن الكون لا بداية له وترفض وجود الصفر والعدم! وكانت البشرية تحتاج إلى عملاق آخر والى قامة

أخرى توازي قامة أرسطو لتبين أن ليس كل مايقوله أرسطو صحيحا بل وقد يكون محض تخاريف مختلقة. وبالتالى فان الصفر ليس أمرا مستحيلا ومقززا كما كان يدعي أرسطو[1].

أما المسلمون فقد عنوا عناية كبيرة بترجمة كتابات العلماء من اللغات الأجنبية إلى العربية وكان من ضمن هؤلاء العلماء أرسطو بلا شك. وقد حاز أرسطو عند علماء المسلمين مكانة سامية وأطلقوا عليه لقب المعلم الأول .وكانت أقوال أرسطو محور انطلاق أعمال العلماء المسلمين. وكان من أشد المتأثرين بأرسطو من المسلمين الفارابي وابن سينا ثم لحقهم ابن رشد بعد ذلك. وقد تعلم الغرب في عصر النهضة علم أرسطو عن طريق ابن رشد وليس عن طريق كتاباته الأصلية كما قد يتصور البعض. وكان تأثر العلماء المسلمين بأرسطو تأثرا كبيرا حتى أن بعضهم قال أيضا بأن العالم لابداية ولانهاية له وأنه سرمدي أزلي. كما أن بعضهم أنكر البعث بالأجساد... وكان كل ذلك تأثرا بآراء المعلم الأول .وكانت المشكلة أن أرسطو كان هو عنوان الثقافة والرقى وأن من يقول بغير ذلك فإنما هو إنسان محدود الذكاء وغير قادر على تصور أفكار أرسطو.

ولأنه لايَفِلُّ الحديد إلا الحديد فقد كانت البشرية بحاجة إلى قامة عملاقة تناطح قامة أرسطو كما ناطحت قامة نيلس بور قامة اينشتاين لتفند مزاعمه وتبين خطأ آراءه. وكانت قامة الغزالى هى القامة المضادة فى حالة أرسطو وإن كانت ظهرت بعد قرون عديدة من وفاة أرسطو لكى تعيد الأمور الى نصابها الصحيح.

فقد أراد الغزالي أن بين خطأ منحى الفلاسفة المسلمين فيما ذهبو إليه في بعض قضايا الإلهيات، فقرّر أن يتجه مباشرة صوب الرأس صوب أرسطو وأن يُبين خطأ كلامه وعوار منطقه.

وكان لكلام الغزالي وزنه الثقيل، فهو كان فيلسوفا من العيار الثقيل، وكان له اسمه المهم وقيمته الشامخة بين المسلمين. فهو كان الملقب بحجة الاسلام. كما كان للغزالي أيضا اسمه وقيمته بين غير المسلمين. فكما أن أسماء العلماء و الفلاسفة اليوم هى نيوتن واينشتاين وهيجل وكانت ونيتشه، فكانت أسماء العلماء والفلاسفة في عصر النهضة هي الخوارزمي وابن سينا والبيروني والغزالي وابن رشد. وكان تأثير الغزالي على الغربيين كبيرا وخصوصا عند رجال الدين منهم فقد تأثروا كثيرا بمنطقه

[1]- عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، مكتبة الإيمان، ط1، ص480.

فى نصرة النص الديني قبالة أفكار أرسطو. وفلسفة الغزالي كانت ولازالت تدرس في الكنيسة الغربية حتى اليوم ويتم إعداد دراسات الدكتوراة حول كتاباته وآراؤه حتى اليوم.

وكان هذا الدور للغزالي مؤثرا عند غير المسلمين. مما دفع أهم علماء اليهود وهو موسى بن ميمون والذي كان أيضا أرسطيا حاول التوفيق بين كتابات الكتاب المقدس وفلسفة أرسطو، ولكنه اضطر في النهاية إلى رفض آراء أرسطو عندما اصطدمت بكلام الكتاب المقدس وقال بأن العالم مخلوق وله بداية وليس لانهائيا فى الزمن كما كان يقول أرسطو. وكتب موسى بن ميمون عن المسلمين وقال بأنهم فى حقيقة الأمر ليسوا أرسطيين ولكنهم على مذهب الذريين. وقد كان اليهود في بداية الأمر ينتصرون لآراء أرسطو على حساب الكتاب المقدس ويأولون النص الديني على اعتباره مجازا لغويا.

وكانت لآراء الغزالي دورا مهما في تغيير آراء الكنيسة الغربية. فقد غيرت الكنيسة الغربية من موقفها وبدأت تتحدث لأول مرة بأن الكون مخلوق من العدم وأنه ليس لانهائي ومحدود فى الزمن[1]. وكان من أوائل من أخذوا هذا المنحى الجديد بيشوف فرنسا تمبيير في عام 1277 الذي دعا إلى رفض كل أفكار أرسطو اللتى تحد من قدرة الله.

وهذه الحجة أفصح الغزالي عن كثير من أشكالها داخل كتابه القسطاس المستقيم، وإن من يطلع على هذا الكتاب يومن بأن استخدام الموازين المنطقية في التفسير لا يعد خروجا عن الحقيقة، ولا خروجا عن طرق الاستنباط المباحة، خصوصا إذا كانت الاتجاهات المنطقية سائدة في حقبة معينة، أو عند الطائفة التي تحاورها وتجادلها، فإنه إذا خاطبتها وركبت أقيستك بمقدمات تعترف بها هي كنت قادرا على إقناعها، أو عل الأقل على إحراجها إذا كنت من أهل الجحود والعناد

ولقد وفق الغزالي باستعماله لهذه الموازين في أساليبه الإقناعية والإحراجية، واعتبرها خطة دفاعية أفاد بها كثيرا من الجوانب الفكرية والإسلامية، وأبطل بها كثيرا من الضلالات التي أحدثها الملحدون أو أذاعها الشاكون[1].

1- راجع: مسألة في تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه... وكذلك: آخر المسألة، وهي ''اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإدارة للمبدأ الأول...''؛ وذلك في: تهافت الفلاسفة، ص222.

1- الإمام أبو حامد الغزالي: القسطاس المستقيم، قدّم له وذيله واعاد تحقيقه فيكتور شلجت، دار المشرق، لبنان، ط3، ص47.

ثالثا: هيوم ومرحلة التناقض:

لقد عُرف الفيلسوف الانجليزي **ديفيد هيوم** بنقده الحاد للمعرفة عموماً والإستقراء خصوصاً . ويكفي أن ندرك الخطورة التي أحدثها بما شيع أنه ‹‹أثار الفضيحة في الفلسفة››، فكثرت المحاولات للتخلص من المأزق الذي حفره ضد كل من العقليين والتجريبيين معاً .وهناك من المفكرين من يؤمن بالطريقة الإستقرائية، لكنه في الوقت ذاته يعترف بعجز الفلسفة عن أن تجد حلاً لمشكلة الإستقراء كما طرحها هيوم، وينطبق هذا الحال على كل من الاستاذين برود ووايتهيد، فهما يؤمنان بالطريقة الإستقرائية، إلا انهما مع ذلك عبرا عن مشكلتها تعبيراً متقارباً، وهو أن الأول أطلق عليها (فضيحة الفلسفة)، في حين وصفها الآخر بـ (بؤس الفلسفة)[1].

- **هيوم بين الطبيعة والعقل:**

لقد أدرك هيوم المأزق الحاد الذي وصل إليه في تفسيره للمعرفة بشكل عام، حيث وقع ضحية طرفين متناقضين يتنافسان عليه، فوقف وقفة المتردد الحائر بين ما تضفيه عليه أفكاره وتأملاته، وبين ما تجذبه إليه الطبيعة من التفكير العادي كبقية الناس، أو التعامل كما تريد له الطبيعة أن يتعامل. وكأنه في ذلك يقف بين الجنة والنار؛ بين ما تفيض عليه الطبيعة من ثقة وحنان، وبين ما يهدم له العقل من تفكير.

ولعل من المفيد أن أنقل نص هيوم وهو يعبّر عن المأزق المأساوي الذي عاشه فكتب يقول: "ولكن ماذا تراني أقول هنا؟ بأن التأملات الراقية جداً والميتافيزيقية لا تؤثر فينا؟ من الصعب عليّ أن لا أتراجع عن هذا الرأي وأرفضه حين أنظر إلى شعوري وتجربتي الحاضرين"[1].

...إن مظهر هذه النواقص والتناقضات الحادة والمتعددة الوجوه في العقل الإنساني قد أثّر بي كثيراً، وشوش عقلي لدرجة أصبحت معها مستعداً لرفض أي إعتقاد وإستدلال، ولا أستطيع القبول بأي رأي على أنه أكثر إحتمالاً من غيره: **أين أنا وما أنا؟ ما هي العلة التي أشتق وجودي منها؟ والى**

[1] - I. Hacking, The Emergency of Probability, Cambridge University Press, 1975, p.31. And see also: J. Katz, The Problem of Induction and its Solution, The University of Chicago Press, Chicago, 1962, p.17.

1- دايفد هيوم :تحقيق في الذهن البشري، ص .80ديفيد هيوم، ص79..80

أي شرط يجب ان أعود؟ وحظوة من يجب ان ألتمس، وغضب من يجب ان أرهب؟ وما هي المخلوقات التي تحيط بي؟ على من استطيع التأثير؟ ومن يستطيع التأثير علي؟

لقد أربكتني كل هذه الأسئلة، وبدأت أتخيل نفسي في أكثر الحالات يأساً، محاطاً بأحلك الظلمات، وقد فقدت القدرة على استعمال أية ملكة أو عضو. ولكن من حسن الحظ انه في حين يعجز العقل عن تبديد هذه الغيوم، تكفي الطبيعة نفسها لهذا الغرض وتشفيني من الكآبة والهذيان الفلسفي؛ إما باسترخاء هذا الميل العقلي أو بتذكر ما، وإنطباع مشرق للحواس يمحو كل هذه الأوهام. وهكذا أتناول طعامي، والعب بالنرد، وأتحادث مع الآخرين وأصرح مع أصدقائي، ثم بعد ثلاث أو أربع ساعات من اللهو ارجع إلى هذه التأملات فأجدها قاحلة وسخيفة ولا أجد أية رغبة في نفسي للخوض فيها ثانية. وهكذا أجدني عازماً عزماً تاماً على الحياة والتكلم والتصرف كجميع الناس في حياتهم اليومية، ولكن على الرغم من أن ميلي الطبيعي وانفعالاتي الحيوانية تهبط إلى هذا القبول الخامل للمبادئ العامة في العالم؛ فأنا مازلت اشعر ببقاء شيء من حالتي السابقة يجعلني ارغب في إلقاء جميع كتبي وأوراقي في النار وأقرر أن لا أنبذ ملذات الحياة أبداً في سبيل التأمل والفلسفة؛ لأن هذا هو شعوري في ذلك المزاج الذي يسيطر علي الآن، ربما استسلم، لا بل عليّ ان استسلم لتيار الطبيعة فأسلم امري لحواسي وفكري. وبهذا الاستسلام الأعمى اظهر بصورة تامة مبادئي ووضعي الريبيين. ولكن هل يعني هذا بأنه يجب عليّ ان اناضل ضد تيار الطبيعة الذي يقودني إلى الخمول والملذات؟ وأن عليّ أن أنزوي إلى درجة ما بعيداً عن معاملات الناس ومجتمعهم الذين يمداني بالمسرات؟ وأن عليّ ان أعذّب عقلي بدقائق وفلسفات في الوقت الذي لا أستطيع فيه إقناع نفسي بمنطقية هذا العمل الشاق، ودون أن يكون لي أمل في الوصول بوساطته إلى الحقيقة واليقين. **ما هو الواجب الذي يجعلني أسيء استعمال وقتي بهذا الشكل؟ وما الغاية التي تخدمها، سواء كان لمصلحة الإنسانية جمعاء أو لمصلحتي الشخصية؟** كلا إذا كنت سأتصرف أحمقاً مثل جميع أولئك الذين يفكرون أو يعتقدون بوجود أي شيء عن يقين فإن حماقاتي ستكون طبيعية وسارة. وحين أناضل ضد ميولي فسيكون لي سبب مقبول لمقاومتي. ولن أُقاد تائهاً في قفار موحشة، وممرات وعرة كالتي سرت فيها حتى الآن..››.[1]

1- عصر التنوير، ص .240، كذلك :ديفيد هيوم، ص71. 72و.86

المبحث الثاني:النتائج الابستيمولوجية لنقد السببية

أولا: بداية السببية في الفلسفة الحديثة والمُعاصرة: يبدو أنه في البدء لم تكن السببية مشكلة، فالدافع للسؤال ''لماذا'' والقدرة على إيجاد تفسيرات سببية موجودة في الإنسان منذ قديم الزمان، حيث كان الأمر بسيطاً فيما مضى،اعتبارا أنه بإمكان الآلهة والبشر والحيوانات فقط أن ''يسببوا'' الأحداث، كالعواصف والأعاصير سببهم غضب الآلهة، وهكذا... مفهوم السببية كان ساذجاً لكن واضحاً غير ملتبساً.

وحتى عندما سُئِل الإنسان الأول، آدم عليه السلام، من ربه إن كان قد أكل من الشجرة، كان آدم بالفعل خبير في الحجج السببية؛ حيث اجاب ''المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة'' في القصة، لم يسأل الله عزوجل عن سبب أكلهم من الشجرة، لكن الإنسان يفهم أهمية شرح السبب.

كانت الحجج السببية تُستعمَل بشكل أساسي في البداية لتمرير المسؤولية. وكما ذكرنا لم يكن الإنسان قديما يعتبر الأشياء "مُسبِّبة'' أساسية لأحداث بل كانوا يرجعون السبب سريعا إلى المحرك الأول مثل الآلهة، بدون النظر إلى سلسلة الأحداث. تغير ذلك عندما بدأ الإنسان يفكر ويصنع أدوات وآلات وماكينات، حيث بدأ الإنسان يتخيل أن الرافعة يمكن أن "تسبب'' حركة الأرض. أنظمة ميكانيكية من العجلات والبكرات أصبحت ''تسبب "أحداث بالفعل، الأشياء أصبحت ''مسببة'' لأحداث. ومثلما ورثت الأشياء من الآلهة والبشر والحيوانات إمكانية التسبيب، ورثت منهم خصائص فأمكن استعمال الأشياء لتمرير المسئولية وأصبحت تحمل إرادة وغرض.

منذ هذه النقطة في التاريخ أصبحت السببية بالنسبة لنا مزدوجة الوظيفة؛ فهي تستعمل لتمرير المسؤولية من جهة، ومن جهة أخرى تحمل إرادة وغرض التحكم المادي. حتى جاء جاليليو وبدأ في كتابه جهة أخرى تصف ثوابت مهمة مثل ''الوصف أولاً، الشرح ثانياً'' و ''الشرح يتم بلغة الرياضيات''. ربما يصعب علينا أن نقدّر الآن عبقرية جاليليو حيث أنه وبعد خمسون عاماً فقط من ظهور الرموز الجبرية على يد فرانسوا فييت، أستطاع وقتها أن يعلنها لغة عالمية للعلم. كان يصعب وقتها أن نفهم أن الطبيعة تتكلم بلغة الرياضيات، ولكن اتضح أن المسافة التي يقطعها شئ متحرك متناسبة بالفعل مع مربع الوقت – مثلا. عبارة جاليليو ''الوصف أولا، الشرح ثانيا'' كانت ربما هي

البداية لانتشار القوانين الإمبيريقية (القوانين التجريبية / النابعة من التجربة) في العلوم. قوانين سنيل وهوك وأوم في الفيزياء هي أمثلة لقوانين وُضعَت في الأصل بتعميم إمبيريقي / تجريبي بحت.

الفلاسفة، على الجانب الآخر، استمروا في جهودهم، فتكلم ديكارت عن ''الحقائق الأبدية''، وتكلم ليبنتز عن مبدأ ''السبب الكافي''. أما الفيلسوف الاسكتلندي هيوم فكان يرى أن ال''لماذا؟'' ليست مجرد أسبق من ال''كيف؟''، بل أن السبب هو أصلا مفهوم فائض مندرج تحت الكيفية. كتب هيوم ما معناه إننا قد اعتدنا أن نرى شعلة النار واعتدنا أن نحس الحرارة، اعتدنا اقتران الأثنين ببعضهما، إذا فأحدهما السبب والآخر هو التأثير .فالسببية بالنسبة لهيوم شئ يمكن الاستدلال عليه بالحواس البشرية، ويمكن أن نتعلمه بتدريب العقل، الارتباطات السببية هي نتيجة الملاحظة. بالطبع لم يكن هيوم محقاً، لأن الارتباط لا يعبر عن السببية كما اتفقنا، وصياح الديكة مقترن بطلوع الشمس لكن لا يسببه.

1- إسهام الفيلسوف ديفيد هيوم:

بالرغم من ذلك فقد كانت أعمال ديفيد هيوم[1] في القرن الثامن عشر حجر الأساس لكل فكرنا المعاصر عن السببية وطرق إيجاد السبب. فبدلا من أن نسأل ماذا يجعل من هذا العامل سببا، فصل هيوم هذا إلى سؤالين: ما تعريف السبب؟ و كيف يمكن أن نجد الأسباب؟

أصبح التحدي الرئيسي منذ **هيوم** هو: كيف نفرّق بين العلاقة السببية وغير السببية؟ وبناءا على أعماله نشأت ثلاث طرق أساسية خلال ستينات وسبعينات القرن العشرين، وهم :نظرية **جون ماكي** والسببية الاحتمالية والنهج المناقض للواقع[2].

أ- **نظرية جون ماكي**: وجد الفلاسفة أنه نادرا ما يستطيع سبب وحيد إحداث تأثير، ولذا طوّر John Mackie نظرية تضع شروط عند اجتماعها وحدوثها معا تكون السبب في التأثير. فجاءت النظرية كما يلي:

س يسبب ص = س هو جزء ضروري وغير كاف من شرط كاف وغير ضروري لحدوث ص.

[1]- إبراهيم مصطفي إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء الدنيا الطباعة و النشر إسكندرية، 2001 ، ص200.

[2]- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة ديفيد هيوم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م. ص611-612.

ويشرح ماكي هذه النظرية بمثال عن حريق في أحد المنازل قررت جهات التحقيق أن سببه قصر في الدائرة الكهربية، وعندما قال المحققون أن سبب الحريق هو قصر كهربائي لم يقصدوا طبعا أن أي حريق في العالم لابد وأن يكون سببه قصر كهربائي ما، إذا فحدوث القصر الكهربائي هنا ليس سببا ''ضروريا'' لحدوث حريق، فالحرائق تنشأ في العموم نتيجة لعديد من الأسباب الأخرى. كذلك لم يقصد المحققون أن كل قصر في الدائرة الكهربائية يسبب حريقا، حيث أنه في غياب وجود أي مواد قابلة للاشتعال في الجوار لم يكن الحريق ليحدث. أي أن وجود قصر كهربائي ليس سببا "كافيا'' في حد ذاته لاندلاع حريق. ولكن إذا لم يكن القصر الكهربائي سببا "ضروريا'' ولا سببا ''كافيا'' لاندلاع الحريق إذا لماذا استطعنا أن نسميه "سببا'' أصلا للحريق؟ حسب نظرية ماكي، فالقصر الكهربائي هنا هو جزء ضروري وغير كاف من شرط كاف وغير ضروري لاندلاع الحريق. القصر الكهربائي هو جزء ضروري بمعنى أن وجود باقي شروط وظروف اندلاع الحريق بدون وجود القصر الكهربائي لن يسبب الحريق، وباقي هذه الشروط والظروف، مثل غياب رشاشات مياة إطفاء الحرائق ووجود مادة قابلة للاشتعال عن قرب الخ.. هذه الشروط مجتمعة مع وجود القصر الكهربائي هي كافية لحدوث حريق ولكن غير ضرورية.

ب-السببية الاحتمالية:

وجد الفيلسوف الأمريكي باتريك صوبِس Patrick Suppes وغيره أن الكثير من العلاقات السببية تنطوي على عامل الاحتمال أو التصادف، والأسباب في هذه الحالة تجعل حدوث التأثير مرجحا أكثر بدون أن يكون حدوث السبب ضروريا في كل مرة يظهر فيها التأثير. وهذه النظريات تصنف تحت اسم السببية الاحتمالية .

ت-النهج المناقض للواقع:

ساهمت أعمال هيوم أيضا في نشوء النهج المناقض للواقع counterfactual approach الذي يسعى لتعريف السبب من حيث كيفية اختلاف الأشياء لو لم يكن هذا السبب قد حدث. وذلك مثلما نقول: تسبب فلان في المكسب، لأن بدون مجهوداته لم يكن المكسب ليتحقق.

إن هذه النظريات مُجتمعة لا تؤسس إلاَّ لشيء واحد هو رفض الضرورة المنطقية بين السبب والمسبَّب، وقد كان للغزالي االسَبق في ذكر ذلك والأشاعرة من قبله... وهذا ما يُحطم الصدفة العلمية

للخوض فى تلك المسألة فتجد بعضهم يقول لك ليس لكل حادث سبب بالضرورة فهناك أشياء بلا سبب ويضرب على ذلك مثالا بأحداث إما عدمية كالتحلل أو الانهيار أو السقوط وما شابه أو حوادث لا يعلم لها أسباب ، ومعلوم أن العدم ليس بشيء حتى يفتقر إلى سبب بل إن نقائض ذلك هى التى تحتاج لسبب وأن العدم إنما يكون بعدم ذلك السبب فمثلا التماسك يحتاج إلى سبب كاف لحدوثه والتحلل إنما يحدث لزوال هذا السبب ، ومن ناحية أخرى فإن عدم الدليل ليس دليلا على العدم فعدم معرفتنا بوجود سبب لحاث ما ليس دليلا على عدم وجود هذا السبب بل إن ذلك فى الحقيقة هو الباعث على الطلب والبحث العلمى فمطلوبات العلوم كلها ما هى إلا أحداث لا تعلم أسبابها ولولا ذلك ما كان هناك شيء اسمه البحث العلمي.

2- كيف نقرر أن علاقة ما سببية؟ ما الفرق الذي يحدثه كون علاقة ما سببية؟

أ- عند هذه النقطة نحن أمام لغزين: أولاً كيف نقرر إن علاقة ما سببية، أن س يسبب ص، ثانيا ما الفرق الذي يحدثه كون علاقة ما سببية؟

يبدو للوهلة الأولى اللغز الثاني سهلا، لو عرفنا أن صياح الديكة يسبب طلوع الشمس لاستطعنا ربما أن نوقظ الديكة مبكرا ونخبرهم آخر نكتة فيطلع النهار أسبق من العادة، لكن لا، هذا اللغز، لغز الفرق الذي يحدثه كون علاقة ما سببية، أصعب من ذلك، الفيلسوف برتراند راسل عام 1913 تساءل، لو أن المعلومات السببية لها معنى تجريبي أكبر من مجرد أن أحدها يتبع الآخر زمنياً لكان جديرا بالسببية أن تظهر في قوانين الفيزياء لكنها لا تظهر! لا تقول الفيزياء أبدا أن س يسبب ص. لاحظ راسل أن قوانين الفيزياء كلها تسير في الاتجاهين، فمثلا f=ma تمكنني من أن أحسب الكتلة إن وضعتها على يسار المعادلة، لا يوجد ترتيب، لا يوجد سببية.

لم يلاحظ الفيزيائيون ما لاحظه راسل، واستمروا يكتبون معادلات تسير في الاتجاهين في المعمل والمكتب واستمروا يتحدثون عن السبب والتأثير في الكافيتيريا. لكن في مجال الإحصاء ظهرت الحاجة لتمييز العلاقات السببية عن غيرها. بدأ الموضوع مع وضع مفهوم الارتباط الإحصائي ، عندما قرر فرانسيس جالتون عمل استقصاء عن العلاقة بين طول الذراع وحجم الرأس. جالتون، والذي كانت تربطه بتشارلز داروين قرابة، اكتشف في عام 1888 ارتباط ما بالفعل بين طول الذراع وحجم

رأس الإنسان. وكانت تجربة جالتون أول علاقة ارتباط بين متغيرين بالأرقام المجردة، من تلاميذ جالتون كان كارل بيرسون، الذي يعتبر مؤسس الإحصاء الحديثة.

كارل بيرسون ذاته لم يكن يرى أهمية لمفهوم السببية، كان يرى مفهوم الارتباط كافياً. لو نظرنا إلى كتب وأبحاث الإحصاء الحديثة حتى وقت قريب سنشعر وكأن بيرسون ما زال مسيطراً؛ الكثير من الحديث عن الارتباط الإحصائي وتقريبا لا شئ عن السببية.

بعد خمسة وعشرون عاماً من كلام بيرسون استطاع السير رونالد فيشر أن يصيغ التجارب المعشاة –التي تكلمنا عنها في الجزء الأول– وكما قلنا فالتجارب المعشاة هي الطريقة الوحيدة المثبتة علمياً لاختبار وجود العلاقات السببية، وهي الأشهر والمتعارف عليها بين الإحصائيين. يرى عالم الحوسبة يهودا بيرل أن من أهم أسباب عزوف الإحصائيين عن مفهوم السببية حتى الآن هو لغة الإحصاء، أن نظرية الإحتمالات ليس بها تعبيرا عن كلمة ''يسبب''، فنظرية الاحتمالات لا تستطيع أن تصف أن الأمطار تسبب الوحل، تستطيع فقط أن تقول أن المتغيرين مرتبطين. عندما لا يكون لدينا لغة لوصف مفهوم ما، لا نستطيع البناء عليه.

ب– هناك ثلاث مناحي للاستفادة من معرفة السبب وهم :**التنبؤ** و**الشرح** و**التدخل**.

لو حاولنا **التنبؤ** أي من المرشحين سيكسب الانتخابات الرئاسية، لوجد الخبراء العديد من الأنماط مثل ''لم تكسب امرأة انتخابات رئاسية من قبل'' أو ''لن يعاد انتخاب نفس الرئيس إن زادت نسبة البطالة عن 10%'' أو ''المدينة س هي الفيصل في الانتخابات، من يكسب من المرشحين الأغلبية في هذه المدينة يكسب الانتخابات''، لكن كلها مجرد أنماط، مستمدة من بيانات عن الرؤساء السابقين و هؤلاء عددهم قليل. هذه الأنماط لا توضح السبب، وبها وحدها لن ندرك ''لماذا'' كسب هذا المرشح أو ذاك .هذه هي مشكلة الصناديق السوداء التي تستعمل للتنبؤ بنتيجة ما ولا تشرح سبب هذه النتيجة. فإن عرفنا أن المدينة س هي الفيصل في الانتخابات لأن توزيعها الديموغرافي هو الأكثر تمثيلا لكل نواحي البلد، لعرفنا أنه في السنة التي يزداد في هذه المدينة عدد المهاجرين بشكل ملحوظ يفشل هذا النمط. بشكل عام، تزودنا الأسباب بتنبؤات موثوقة أكثر عن الأحداث مقارنة بالارتباطات.

نريد معرفة لماذا ترتبط أحداث ببعضها، مثلا ما العلاقة بين الرؤية الضبابية وخسارة الوزن؟ كونهم يظهرون سويا ليس كافيا لسرد القصة كاملة. عندما نعرف أنهما يتشاركان سببا واحدا —وهو مرض السكر -نستطيع وقتها فقط أن ندرك العلاقة بشكل أفضل. احتياجنا للسبب ل**شرح** العلاقات قد يكون واضحا هنا في المثال السابق، لكن هو أمر كثيرا ما نمر به بدون ونادرا ما نفحصه بعمق. إن أفترضنا أن مرضا ما وعلاجه، الأثنان قد يتسببان في مرض ثان، فإن حدث المرض الثاني يحتاج الطبيب أن يعرف إن كان سببه المرض الأول أم العلاج. مجرد ارتباط الدواء إحصائيا بظهور المرض الثاني غير كاف، فالسبب هنا هو معلومة دقيقة ستساعد الطبيب في أخذ قرار إيقاف الدواء من عدمه.

نرجح أن يكون **التدخل** هو الاستخدام الأهم على الإطلاق والفائدة الأكبر التي يمكن أن تنتج عن معرفتنا بالسبب. في التدخل نستعمل هذه المعلومات عن السبب لمنع أو إحداث تأثيرات . الحكومات مثلا تحتاج أن تعرف كيف تؤثر سياساتها على السكان، وتطوّر بناء على ذلك خططا لإحداث النتائج المرغوبة. لنفترض أن دراسات علمية ربطت بين تناول الأطعمة الغنية بالصوديوم وزيادة الوزن، فقام المشرعون بتمرير قانون يهدف لتقليل نسب الصوديوم في أكلات المطاعم وفي الأطعمة المثلجة بالسوبرماركت. لو كان سبب ارتباط الصوديوم والبدانة هو أن الأكل السريع (fast food)يسبب البدانة وهو بالصدفة يحتوي على نسبة عالية من الصوديوم، ستكون هذه السياسة غير فعالة بالمرة، إذ يستمر استهلاك الأطعمة السريعة وهي الأولى بالاستهداف المباشر. لابد من التأكد من كون التدخل يستهدف أسبابا قادرة فعليا على إحداث تأثير. لو تدخلنا مع عامل هو فقط مرتبط بالتأثير، سيكون ذلك غير فعالا كمثل منع أعواد الثقاب للسيطرة على سرطان الرئة الناتج عن التدخين.

ثانيا: السببية في الفلسفة الوضعية المنطقية:

– أكدت الوضعية المنطقية الاتجاه العلمي ووحدة العلم.

والخاصية الأساسية لهذه المدرسة هي أنها تعترف بوجود مشكلة منطقية للإستقراء كتلك التي كشف عنها هيوم، لكنها تعتقد ان بالامكان التخفيف من عبئها دون القضاء عليها. وتعتمد الطريقة التي اتبعتها في ذلك على النظرية العامة في التمييز بين المعارف التركيبية والتحليلية، فلا يوجد

قسم آخر للمعرفة سوى ما يخص القضايا الميتافيزيقية التي تصفها بأنها لا معنى لها، شبيه بما سبق إليه ديفيد هيوم.

والقضايا التركيبية ما هي إلا معارف كاشفة عما يوجد في الواقع الموضوعي، فهي بالتالي تخبر بشيء جديد دون ان تكون نتائجها منزوعة عن مقدماتها، الأمر الذي يقتضي الإستدلال عليها بطريق الإستقراء.

أما القضايا التحليلية فهي معارف لا تخبر عن الواقع بشيء جديد، فنتائجها مستبطنة داخل مقدماتها، أو ان المحمول فيها منتزع من نفس الموضوع.

ويُعد جون لوك أول من فرّق بين هذين النوعين من القضايا، فلقّب الأولى بالحقيقية، والثانية بالتافهة. ثم اتبعه في ذلك لايبتنز، ومن ثم هيوم ومن بعده إمانوئيل كانط – مع شيء من الاختلاف – وأخيراً الوضعية المنطقية [1].

وبحسب الوضعية المنطقية أنه لا يمكن استخلاص الدليل الإستقرائي من القضايا التحليلية؛ بإعتبارها لا تخبر بشيء جديد، طالما أنها تستند إلى مبدأ عدم التناقض الذي يصف الواقع دون أن يضيف لنا معرفة جديدة. فحينما نقول أن (أ) هي (أ) لا نضيف معرفة إلى الموضوع، إذ المحمول هنا يمثل عين الموضوع تماماً، وهذا هو علة كونه يتصف بالضرورة واليقين. وعلى ما يقول **ريشنباخ:** ‹‹القول ان كل شيء في هوية مع ذاته، وأن كل جملة إما صادقة وإما كاذبة – أي (أن تكون أو لا تكون) بالمعنى المنطقي – هي مقدمات لا يتطرق إليها الشك، ولكن عيبها أنها بدورها فارغة، فهي لا تذكر شيئاً عن العالم الفيزيائي، وإنما هي قواعد نستخدمها في وصف العالم الفيزيائي، دون أن تسهم بشيء في مضمون الوصف. فهي تتحكم في صورته وحدها، أي في لغة وصفنا، واذاً فمبادئ المنطق تحليلية›› [1].

بهذا المنطق إعتبرت الوضعية أن القضايا التحليلية لا يمكنها أبداً أن تبرر لنا طبيعة الدليل الإستقرائي المتصف بأن نتائجه أعظم من مقدماته، وهو علة كونه يقبل التكذيب والتخطئة. فقد

[1]– يختلف مذهب كانت عن غيره من المذاهب هو انه يعد الأحكام الرياضية بجميع اشكالها من القضايا التركيبية لا التحليلية، كانط نقد العقل المجرد، ترجمة احمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، ص 214و957 .

[1]– نشأة الفلسفة العلمية، ص45..46

يأتي يوم نرى فيه الحديد لا يتمدد بالحرارة فنكتشف خطأ التعميم الذي بنيناه من غير تناقض[1]. لهذا فإن الوضعية حذرة من استخدام التعميمات واليقينات، فهي لا تتحدث عن مطلق أفراد القضية الإستقرائية، بل تكتفي ان ترى فيها فئة تقيم عليها حدود الترجيح والإحتمال دون ان تمنحها درجة التعميم واليقين.

3) تبرير الدليل الإستقرائي: لقد رفضت الوضعية المنطقية كل ما له صلة بالتعميم واليقين ضمن العملية الإستقرائية. ومن مفكري هذه المدرسة من رفض الحديث حتى عن الصيغ الإحتمالية للتعميم الإستقرائي، معتبراً ذلك بلا معنى. فالتعميم إما ان يعبّر عن حقيقة أو كذب، لكنه لا يخضع لإعتبارات الدرجة الإحتمالية[1]. فمثلاً أن كارناب يحسب إحتمال التعميم الإستقرائي صفراً، فلا امل يرجى من تأييد التعميمات والفروض الكلية، وبالتالي فهو يتعامل مع النماذج الخاصة، شبيهاً بقاعدة ستيوارت مل التي تقر الإستنتاج من الخاصيات إلى الخاصيات. وبنظر الاستاذ باركر انه قد تكون الفروض الكلية في العلم النظري أكثر ضرورة للتوظيف والاستخدام من تلك الخاصيات، رغم أنه لا يوجد شيء يمكن أن يعمل على تأييد الفرض الكلي[2]. لكن تظل هذه الصورة هي المعول عليها في العلم خلافاً للتوجه الوضعي.

واهم تبرير تستند إليه الوضعية المنطقية في رفضها التسليم بالتعميم واليقين، هو إعتقادها أن ذلك لا يتم إلا عند إفتراض وجود مبدأ قبلي يسيّر العملية بهذا الاتجاه، كمبدأ الإستقراء الذي إعتبره البعض ضرورة أساسية لا مناص منه، كما جاء عن برتراند رسل (سنة 1944)، حيث رأى انه لا يمكن أن يجاب عما إذا كان المستقبل سيحدث كالماضي، ما لم نسلم سلفاً بمبدأ الإستقراء، فنحن إما ان نتقبل هذا المبدأ بصورة أولية قبلية، أو نعمل على طرح كل التبريرات والقناعات الخاصة بالتوقعات المستقبلية، ومن ثم ليس هناك ما يبرر لنا أن نتوقع ان الشمس ستشرق غداً، أو نتوقع اننا

[1]- المصدر السابق، ص.53

[1] - Henry E. Jr. Kyburg, Probability and Inductive, Printed in the U.S.A, 1970, p.8485.

[2] - S. F. Barker, Induction and Hypothesis, Cornell University Press, First Published 1975, Third Printing 1967, New York, p.87. .89.

لو رمينا انفسنا من الطابق العلوي فسنسقط إلى الأسفل[1]. فحتى عندما نعلم أن المستقبل قد أصبح ماضياً وهو على نفس وتيرة الاطراد والتماثل مع الماضي، فنكون ذوي خبرة حول ما يطلق عليه المستقبليات الماضية، إلا ان ذلك لا يحل لنا المشكل المتعلق بالمستقبل الذي لم يتحقق بعد، أو ما يطلق عليه مستقبليات المستقبل، إذ كيف يمكن أن نتحقق من أنه على تماثل واطراد مع مستقبليات الماضي ما لم نفترض مبدأ الإستقراء سلفاً؟! فنحن لا نعرف أن المستقبل سيكون تابعاً لذات القوانين التي يخضع إليها الماضي من غير أن نكون حاملين ذلك المبدأ بشكل قبلي[2] . هكذا إذا كانت الأدلة على التنبؤ بالمستقبل صحيحة؛ فالذي يجعلها كذلك هو مبدأ الإستقراء. واذا لم يكن هذا المبدأ صحيحاً فكل محاولة للوصول إلى القوانين العلمية العامة، عبر المشاهدات الخاصة، تكون وهماً وخداعاً، وبالتالي ليس بالإمكان الإستدلال على هذا المبدأ عبر الاطرادات المشاهدة إذا ما اردنا لانفسنا ان لا نقع في الدور. يضاف إلى ان التجربة عاجزة عن أن تثبت أو تنفي هذا المبدأ، وهي عاجزة أيضاً عن أن تقول لنا شيئاً حول الأشياء المستقبلية وغير المشاهدة، وبالتالي فليس هناك ما يبرر التنبؤ بهذه الأشياء سوى المبدأ الآنف الذكر[1].

والملفت للنظر أن راسل يعمم تطبيق مبدأ الإستقراء حتى على قانون السببية العامة، إذ يرى أن الإعتقاد بهذا القانون ناتج عن مبدأ الإستقراء ذاته، حيث يلاحظ أن الحوادث تقترن باسبابها باستمرار، ولا يوجد مبرر لتعميم هذا الأمر إلا بإفتراض مبدأ الإستقراء سلفاً [2]. مع أنه في كتاب (المعرفة الإنسانية) إعتبر أن معرفتنا للعالم الطبيعي الخارجي تعتمد كلية على إفتراض وجود قوانين السببية، فنحن لا نتحسس بالأشياء الخارجية مباشرة، بل إن خبرتنا مقيدة بإحساساتنا، وبالتالي فإن الإعتقاد بأن وراء هذه الإحساسات حقائق خارجية يتطلب الإيمان بالسببية سلفاً. وهو يعتبر أن هذا المبدأ يشكل الإفتراض القبلي للبحث العلمي، ويقصد به في هذه الحالة هو أن نفس السبب يفضي إلى نفس النتيجة، كما ان اختلاف النتيجة أو الاثر يعني اختلاف السبب. فعلى رأيه أن هذا ما تسلّم به النظريات العلمية. فمثلاً إن تيارين من الطاقة المشعة عندما يسقطان على نفس النقطة من

[1] - Bertrand Russell, 'On Induction', in: The Justification of Induction, ed. by Swinburne, Oxford University Press, 1974, p.24.

[2] - Ibid; p.2122.

1- عزمي إسلام : لوفيج فتجنشتين، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (19)، ص.305.

2- نشأة الفلسفة العلمية، ص.212.

الجسم ويسببان إحساسين مختلفين من التصور؛ فذلك يفسر اختلاف هذين التيارين من الطاقة. وبالتالي فهو يصرح بأن فرضية وجود قوانين ثابتة للسببية تبدو غير قابلة للنقض وتعطي أساساً للدليل على وجود الأشياء الخارجية بإفتراض أنها هي التي تسبب إحساساتنا الصورية لهذه الأشياء[1].

لكن **فتجنشتاين** الذي رفض الأساس المنطقي للإستقراء لم يجد أمامه سوى تفسير الحالة على النحو النفسي كما صنع هيوم. فهو يقول: ‹‹وعلى أي حال فإن هذه العملية – أي عملية الإستقراء – ليس لها أساس منطقي، بل أساس نفسي فقط، فمن الواضح أنه لا وجود لأسس نعتقد بناءً عليها في أن أبسط مجرى للأحداث هو الذي سيحدث حقيقة››. وقد مثّل على ذلك بشروق الشمس، فاعتبر أن إفتراض كونها ستشرق غداً يتفق مع الخبرة التي ألفنا فيها الشروق كل يوم باطراد[2]. ومع ذلك فإن هذا الفيلسوف يختلف عن هيوم في كونه يثبت النتائج المحتملة للعملية الإستقرائية، وبالتالي ينزع عليها قالباً من الشكل المنطقي. وهي نتيجة يتفق عليها كافة أقطاب المنطق الوضعي. فمثلاً أن ريشنباخ يوافق هيوم على مقولته بأن الإستقراء عادة، لكنه لم يتوقف عند هذا الحد، بل أقر استقلال المشكلة المنطقية التي من خلالها يُخاط ثوب المعرفة الدقيقة للقضايا الإستقرائية [1].

4) التنبؤ والإحتمال:

تعتبر خاصية التنبؤ والإخبار عن الواقع من الخصائص الرئيسة التي تمتاز بها القضية الإحتمالية. وقد ظن الكثيرون ومنهم الوضعية المنطقية ان هذه الخاصية تبرر نفي الحكم العقلي للإحتمال وإعتباره حالة مستنتجة من الدليل الإستقرائي. يقول ريشنباج: ‹‹إن صاحب المذهب العقلي يرى ان درجة الإحتمال نتاج للعقل في حالة إنعدام الأسباب المعقولة. فإذا ألقيت قطعة نقود فهل ستظهر الصورة أم الكتابة؟ هذا أمر لا أعلم عنه أي شيء، وليس لدي من الاسباب ما يجعلني أومن بأحدى النتيجتين دون الأخرى، لذلك أنظر إلى الإمكانين على أنهما متساويان في درجة إحتمالهما، وأعزوا إلى كل منهما إحتمالاً مقداره (نصف). وهكذا ينظر إلى انعدام الاسباب المقبولة للعقل على أنه سبب لإفتراض تساوي الإحتمالات. هذا هو المبدأ الذي يرتكز عليه تفسير المذهب العقلي للإحتمال. ويرى صاحب المذهب العقلي أن هذا المبدأ الذي يُعرف باسم مبدأ السوية أو مبدأ

1- زكي نجيب محمود :نحو فلسفة علمية، ص176 .

2- نشأة الفلسفة العلمية، ص206 - 207

[1]- المرجع نفسه، ص 88-212 .

انعدام السبب الذي يبرر الموقف المضاد، هو مصادرة منطقية، وهو يبدو له واضحاً بذاته، شأنه شأن المبادئ المنطقية. غير أن الصعوبة في تفسير الإحتمال على هذا النحو هي انه يؤدي إلى التخلي عن الطابع التحليلي للمنطق ويدخل عنصراً تركيبياً قبلياً. والواقع ان القضية الإحتمالية ليست فارغة، فعندما نلقي بقطعة نقود ونقول ان إحتمال ظهور الصورة في الجانب العلوي نصف، فاننا نقول شيئاً عن حوادث مستقبلية. وربما لم يكن من السهل صياغة ما نقول، ولكن ينبغي ان تنطوي هذه القضية على اشارة معينة إلى المستقبل، مادمنا نستخدمها مرشداً للسلوك. مثال ذلك اننا نعتقد ان من المستحسن المراهنة بنسبة خمسين في المائة على ظهور الصورة، ولكنا لا ننصح احداً بأن يراهن عليها بنسبة اعلى من هذه. والواقع اننا نستخدم القضايا الإحتمالية لأنها تتعلق بحوادث مقبلة. فكل عملية تخطيطية تقتضي معرفة معينة بالمستقبل، واذا لم تكن لدينا معرفة ذات يقين مطلق، فانا نقبل استخدام المعرفة الإحتمالية بدلاً منها. ويؤدي مبدأ السوية إلى ايقاع المذهب العقلي في الصعوبات المألوفة التي عرفناها من خلال تاريخ الفلسفة، فلِمَ كان ينبغي على الطبيعة ان تسير وفقاً للعقل؟ ولِمَ كان يتعين على الحوادث أن تكون متساوية في إحتمالها، إن كانت معرفتنا بها تتساوى في كثرتها أو قلتها؟ وهل الطبيعة متطابقة مع الجهل البشري؟ ان امثال هذه الاسئلة لا يمكن الاتيان برد إيجابي عليها، وإلا لكان على الفيلسوف أن يؤمن بوجود إنسجام بين العقل والطبيعة، أي بالمعرفة التركيبية القبلية. ولقد حاول بعض الفلاسفة ان يأتوا بتفسير تحليلي لمبدأ السوية. وتبعاً لهذا التفسير لا يعني القول بأن درجة الإحتمال نصف أي شيء عن المستقبل، وإنما يعبر فقط عن أن معرفتنا عن وقوع هذا الحادث لا تزيد عن معرفتنا عن وقوع الحادث المضاد. وفي هذا التفسير يسهل بطبيعة الحال تبرير الحكم الإحتمالي، ولكنه يفقد طابعه بوصفه مرشداً للسوك. وبعبارة أخرى، صحيح أن الإنتقال من الجهل المتساوي إلى الإحتمال المتساوي يكون عندئذ تحليلياً، لكن يظل علينا أن نفسر الإنتقال التركيبي. فإذا كانت الإحتمالات المتساوية تعني جهلاً متساوياً، فلماذا ننظر إلى الإحتمالات المتساوية على أنها تبرر المراهنة بنسبة خمسين في المائة؟ في هذا السؤال تعود نفس المشكلة التي قصد من التفسير التحليلي لمبدأ السوية ان يتجنبها»[1].

1- المصدر السابق، ص215. وانظر كذلك:

.Lenz, 'The Pragmatic Justification of Induction', in: Madden; p.299

ويلاحظ ان هذا النص يثير مشكلتين، إحداهما تخص مبرر قيام المطابقة بين العقل والطبيعة. أما الأخرى فتتعلق بنفي الصبغة العقلية للإحتمال، وذلك من خلال إثبات خاصيته التنبؤية. وهي مشكلة سنتعرض إلى مناقشتها، حيث سنعرف ان صفة الإخبار ليست منافية لخاصة الضرورة التي تمتاز بها الأحكام العقلية. ونحن نعتقد ان الإحتمال هو من القضايا التي تمتاز بهذه الخاصة، فعلى الاقل هناك صنف منه يتصف بوجود علاقة منطقية ثابتة، كما هو الحال مع الإحتمالات الثابتة لالعاب الحظ والمصادفة ذات الاشكال المنتظمة، حيث العلاقة الضرورية فيها لا تمس الجانب المنطقي فحسب؛ إنما هي أيضاً تعكس حكم الضرورة الاخباري عبر التقدير الثابت ضمن شروط محددة. أما مبدأ السوية أو ما يطلق عليه عدم التمييز فيعني انه لا يجوز ترجيح حالة على غيرها من الحالات ما لم يكن هناك سبب ما للترجيح. فالترجيح الحاصل في الحالات المتماثلة يفضي إلى عدم الاتساق، وهو بهذا المعنى يكون مستلهماً من مبدأ السببية العامة، بغض النظر عما إذا كان ذلك يدعو إلى ضرورة الحكم بتساوي الحالات، كما لو ثبت أن هناك تماثلاً بينها، أو أن الأمر يدعو إلى إمكانية التقدير، وذلك فيما لو كنا نجهل طبيعة التماثل بينها.

مهما يكن فغالباً ما يتخذ الحل الوضعي للمشكلة المنطقية مسلكاً يعتمد فيه على حسابات الإحتمال المستخلصة بدورها من عملية إستقرائية سابقة تبرر تقدير القيمة الإحتمالية لقضية الإستقراء التي تواجهنا. فمثلاً يقول ريشنباخ: ‹‹الواقع أن تفسير الأحكام التنبؤية بأنها ترجيحات يحل آخر مشكلة تظل باقية في وجه الفهم التجريبي للمعرفة، وأعني بها مشكلة الإستقراء. فالتجريبية قد انهارت أمام نقد هيوم للإستقراء، لأنها لم تكن قد تحررت من مصادرة أساسية من المذهب العقلي، وأعني بها ضرورة البرهنة على صحة كل معرفة. ففي نظر هذا الرأي لا يمكن تبرير المنهج الإستقرائي، إذ لا يوجد دليل على أنه سيؤدي إلى نتائج صحيحة. ولكن الأمر يختلف عندما تعد النتيجة التنبؤية ترجيحاً. ففي ظل هذا التفسير لا تكون في حاجة إلى برهان على صحتها، وكل ما يمكن أن يطلب هو برهان على أنها ترجيح جيد أو حتى أفضل ترجيح متوافر لدينا. وهذا البرهان يمكن الاتيان به، وبذلك يمكن حل المشكلة الإستقرائية. ويقضي هذا البرهان مزيداً من البحث، فلا يمكن الاكتفاء في تقديمه بالقول أن النتيجة الإستقرائية لها درجة عالية من الإحتمال، بل إنه يستلزم تحليلاً للمناهج الإحتمالية، وينبغي أن يكون مبنياً على أسس هي ذاتها مستقلة عن هذه المناهج. أي ان تبرير

الإستقراء ينبغي أن يقدم خارج مجال نظرية الإحتمالات، لأن هذه النظرية الأخيرة تفترض استخدام الإستقراء»[1].

وتوضيحاً لهذه الفكرة ضرب ريشنباخ المثل التالي: «عندما نحصي التردد النسبي لحادث ما؛ نجد ان النسبة المئوية التي نتوصل إليها تختلف تبعاً لعدد الحالات الملاحظة، ولكن الاختلافات تتلاشى بازدياد العدد. مثال ذلك أن احصاءات المواليد تدل على أن 49 في المائة من كل ألف من المواليد ذكور، وبزيادة عدد الحالات نجد أن الذكور يمثلون نسبة 52 في المائة بين 5000 مولود، ويمثلون 51 في المائة بين 10000 مولود. فلنفرض مؤقتاً أننا نعلم أننا لو واصلنا الزيادة فسوف نصل آخر الأمر إلى نسبة مئوية ثابتة – وهو ما يطلق عليه الرياضي اسم حد التردد – فما هي القيمة العددية التي نفترضها بالنسبة إلى هذه النسبة المئوية الثابتة؟ ان أفضل ما يمكننا عمله هو أن ننظر إلى القيمة الأخيرة التي وصلنا إليها على أنها هي القيمة الدائمة وأن نستخدمها على أنها هي الترجيح الذي نقول به. فإذا أثبتت الملاحظات التالية أن الترجيح باطل فسوف نصححه، ولكن إذا اتجهت السلسلة نحو نسبة مئوية نهائية فلا بد أن نصل بمضي الوقت إلى قيم قريبة من القيمة النهائية. وهكذا يتضح أن الإستدلال الإستقرائي هو أفضل أداة للاهتداء إلى النسبة المئوية النهائية، أو درجة إحتمال الحادث إن كانت هناك مثل هذه النسبة المئوية الحدية على الاطلاق، أي إذا كانت السلسلة تتجه صوب حد»[1].

وقد سبق إلى هذه الطريقة البراجماتية الفيلسوف بيرس (سنة 1878)، وتعتمد نظريته على ما تقدمه الإختبارات من نسبة احصائية لتكرر الحادثة، ومن ثم تقاس عليها النسبة التنبؤية للحوادث دون حاجة للإفتراض القبلي الخاص بمبدأ الانتظام أو التماثل والاطراد في الطبيعة كالذي عوّل عليه ستيوارت مل من قبل. فالفيلسوف بيرس يرى ان النسبة الاحصائية في السلسلة الطويلة من تكرار الإختبارات تقترب من القيمة الحدية التي تقاس عليها سائر التنبؤات المستقبلية. فعنده ان الإستقراء يعد طريقاً للوصول إلى النتائج المرجاة إذا ما كانت سلسلة الإختبارات طويلة طولاً كافياً، وهي بإمكانها ان تصحح أي خطأ يتعلق بالخبرة المستقبلية التي يمكن أن ننقاد اليها18. ورغم أن طريقة بيرس تفترض سلفاً ان هناك قيمة حدية للتردد خلافاً لمسلك الوضعية المنطقية كما يتمثل لدى

1- نشأة الفلسفة العلمية، ص.212.

1- المصدر السابق، ص.215.

ريشنباخ، الا ان النتيجة هي ذاتها من حيث الاعتماد على النسبة الترددية. وبنظر الاستاذ بريثوايت ان بيرس قد وجد بذرة تأسيسه لنظرية الإحتمال عند جون لوك؛ عندما تحدث الأخير بشكل عارض عن قيمة إحتمال التوصل إلى الحقيقة من خلال حجج الأدلة المقدمة لهذا الغرض[1].

اذاً ان ريشنباخ وغيره من أصحاب التبرير البراجماتي للإستقراء يتفقون على عدم إمكانية تبرير الإستقراء منطقياً، بإعتبار ان ذلك يحتاج إلى إفتراض مبدأ قبلي يقر انتظام الطبيعة واطرادها على الدوام، وحيث ان هذا المبدأ ليس عقلياً لذا فلا مجال للتحقق منه، إذ كل تحقيق يعتمد على الإستقراء، والإستقراء لا يمكن تبريره – منطقياً – إلا عبر هذا المبدأ، وبالتالي نكون في حلقة دور فارغة، مما يعني انه لا يوجد ما يبرر معرفة المستقبل طبقاً للملاحظات الماضية. لكن مع هذا فإن اصحاب الإتجاه البراجماتي يعتبرون انه إذا كان من الممكن معرفة المستقبل فإنه لا وسيلة لذلك بغير اداة الإستقراء، وبالتالي فهو الاداة العملية الوحيدة رغم انهم يقرون ان ذلك غير مضمون الوثوق. فحتى أن علوماً مثل التنجيم والعرافة والالهامات وغيرها من العلوم غير العادية التي تتحدث عن المستقبل، لا يمكن قبولها ما لم تكن تنبؤاتها صحيحة عن حوادث المستقبل على الدوام، مع ان الطريقة الوحيدة التي نستكشف فيها قيمة ما تقدمه هذه الطرق من تنبؤات مستقبلية؛ هي الإستقراء لا غير. وبالتالي فليس هناك من طريقة للتأكد من الوثوق المعرفي غير اداة الإستقراء ذاتها. لكن رغم أن نجاح العلم هو دليل إستقرائي موثوق لمعرفة المستقبل، وهذا ما قد يجعل منه مبرراً منطقياً للإستقراء، إلا ان اصحاب التبرير البراجماتي يرفضون مثل هذا المبرر كلياً[1].

ومن حيث المقارنة بين اداة الإستقراء وبين أي طريقة أخرى غيره، قام ريشنباخ برسم جدول بياني لتصوير الأمر ضمن حالتي إفتراض الانتظام وعدم الانتظام للطبيعة، وأوضح ان الدليل الإستقرائي يمكن أن ينجح في تأسيس المعرفة للحوادث المستقبلية وغير المشاهدة إذا ما كانت الطبيعة منتظمة أو مطردة، لكنه يفشل إذا ما كانت هذه الطبيعة غير منتظمة. في حين أنه في الطرق الأخرى غير طريقة الإستقراء لا يوجد ضمان لنجاحها في إنتاج المعرفة فيما لو كانت الطبيعة منتظمة، وانه ستفشل حتماً فيما لو كانت هذه الطبيعة غير منتظمة. وهنا يكون من الواضح ما يمتاز به الإستقراء

1 - R. B. Braithwaite, 'The Predictionist Justification of Induction', in: Swinburne, Introduction; The Justification of Induction, Oxford University Press, 1974, p.102.

290..1 - Madden, Introduction; The Riddle of Induction, p.289

عن غيره من الطرق الأخرى، حيث أنه ينجح في حالة انتظام الطبيعة وتماثلها، بينما ليس من المضمون ان ينجح غيره عند هذا الشرط. فهذا هو المكسب بلا خسارة الذي يعول عليه **ريشنباخ** في استخدام الإستقراء دون غيره من الطرق الأخرى[1].

وقد قدّم **ريشنباخ** تشبيهاً دقيقاً لهذا الغرض، فهو يعتبر ان من يقوم بالإستدلال الإستقرائي أشبه ما يكون بالصياد الذي يضطر لإختبار جانب محدد من البحر كي يلقي شباكه، رغم أنه لا يعلم إن كان سيصطاد أم لا، لكنه يعرف أنه لو كان هناك سمك فما عليه إلا أن يلقي ما عنده في البحر. وكما قال نوفاليس: ‹‹الفرضيات شباك من يرمي بها يجني ثمارها››[2]. فكذا الحال مع التنبؤ الإستقرائي، فما هو إلا رمي الشباك في بحر الحوادث الطبيعية دون أن نعلم يقيناً إن كنا سنكسب صيداً من الحدود الترددية ام لا؟ مما يعني أنه لا دليل على حد التردد والتكرار، فكل ما يبنى من إستدلال يفترض أنه لو كان هناك حد لأمكن التوصل إليه بالإستقراء، وهي عملية تقوم على أساس العادة بشهود الخبرات الماضية التي تجعل الدليل الإستقرائي يفترض وجود حد التردد والتكرار مؤقتاً دون أن يبرهن عليه أو يصادره سلفاً[1].

يجب أن نشير إلى أن الوضعية المنطقية قد استهدفت العزل الكلي للفلسفة عن العلم لدى تقسيمها لانواع القضايا. وهي مرحلة تاريخية صادفتها الفلسفة ومن ثم تجاوزتها كلياً..

–فلعلاقة الفلسفة بالعلم مراحل تاريخية أربع كالتالي:

أ– مرحلة الأمومة والحضانة: وهي أولى المراحل، إذ كانت الفلسفة ام العلوم، وهي التي تمثل مرحلة الفلسفة التقليدية ابتداءاً بالفلسفة اليونانية ومروراً بالفلسفة الرومانية والإسلامية حتى انتهت خلال القرن السابع عشر.

ب– مرحلة الإنفصال النسبي: وهي المرحلة الثانية التي عبرت عن الإنفصال النسبي والتدريجي للعلوم الطبيعية عن الفلسفة الأم ابتداءاً من القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر. ويحضرنا

1– كارل بوبر :منطق البحث العلمي، ترجمة وتقديم محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة الفكر العربي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة.

2 – Madden, ‘Introduction; The Riddle of Induction’, p.320. See also: Lenz, ‘The Pragmatic Justification of Induction’, in: Madden; p.301.

1– محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للإستقراء، ص.502.

أبرز تصريح حول هذه المرحلة ما ذكره نيوتن في كتابه (المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية) وهو قوله: ‹‹لم استطع حتى الآن ان اكتشف سبب خواص هذه الجاذبية من خلال الظواهر، وانا لا أضع فروضاً، لأن ما يستدل عليه من الظواهر يطلق عليه فرضاً، والفروض سواء كانت ميتافيزيقية أو فيزيائية، سواء لها خواص غامضة أو ميكانيكية، ليس لها موضع في الفلسفة التجريبية. ففي هذه الفلسفة يستدل على قضايا معينة من الظواهر، وبعد ذلك تعمم هذه القضايا بواسطة الإستقراء. تلك كانت الطريقة التي تم بها... كشف قوانين الحركة والجاذبية››[1].

ت- مرحلة الاقصاء الكلي: وهي المرحلة الثالثة التي عبرت عن الإقصاء الكلي للفلسفة عن العلوم جميعاً بما فيها العلوم الانسانية، كالتي دعا إليها عالم الاجتماع الفرنسي أوجست كونت خلال القرن التاسع عشر، ومن ثم توجت لدى الوضعية المنطقية بداية القرن العشرين.

ث- مرحلة الاختلاط: وهي المرحلة الرابعة والأخيرة التي تفشت لدى الفيزياء بقوة خلال القرن العشرين وحتى يومنا هذا، وهي تعبر عن اختلاط العلم بالفلسفة كإتجاه مضاد للمرحلة السابقة، ففي ظل المرحلة الجديدة إعتبرت الفلسفة ضرورية للعلم ولا يمكن التخلي عنها. فالعلم قائم على الأسس الفلسفية الميتافيزيقية وعلى رأسها مبدأ السببية، وبدون الأخيرة فان العلم يتلاشى دون أن تقوم له قائمة، كالذي يراه الكثير من العلماء وفلاسفة العلم. واليوم نشهدا ختلاطاً عظيماً بين الفيزياء والفلسفة[1]، خلافاً للتوجه الوضعي الذي ساد خلال المرحلة الثالثة من المراحل التاريخية لعلاقة الفلسفة بالعلم.

1- دونالد جيليز :فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة ودراسة حسين علي، مراجعة أمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م، ص211، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com

1- انظر بهذا الصدد الفصل الثالث من :منهج العلم والفهم الديني :العبور من العلم إلى الفهم ومن الفهم إلى العلم.

المبحث الثالث: الخلفيات العقدية المترتبة عن نقد السببية.

أولا: الدوافع النفسية–الإجتماعية للإيمان بالحجة السببية:

إنَ الحُجَةَ السَبَبية تَفتَقرُ وبِشكلٍ كَبيرٍ إلى المِوضُوعيةِ, ويَلجَئُ مُقَدِمُوها إلى الضَغطِ عَلى دَوافع نَفسية تجعل المتَلقي يَعدها أمرًا مقبولاً إلى دَرَجةِ أن يكذبَ الحقائق العلمية. وبعد هذه المقدمة الطويلة, والتي قد يَجدها البعض أنها كافيةً لعدمِ الأخذِ ببقيةِ ما تطرحهُ الحجة السببية الكلامية, سنحاول في الجزءِ – أو رُبما الأجزاءِ – القادمة أن نُناقشَ القضايا الفلسفية أو العلمية التي تقدمها الحجة السببية الكلامية, ونرى ما إن كانت بالفعلِ قويةً إلى درجة أن تجعلها تُقَدَم على أَنها واحدةً مِن أقوى الحُججِ لإثباتِ وجودِ الله[1].

قال الله تعالى { أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ، أم خلقوا السماوات والأرض بل لا يوقنون} (سورة الطور).

يُقرِّر القرآن الكريم أن العدم لا يصنع شيئاً {أم خُلقوا من غير شيء}، و هذه بداهة عقلية مركوزة في الأذهان.

إن برهان السببية في هذا الإطار أعلى من القانون، بل وعليه تقوم جميع علوم الدنيا ومقاصد الغايات .. ولولا هذا البرهان القبلي – أي الذي يسبق أي تجربة– لما سلَّمنا بصحة تجربة ولا قضية ولا مُبرهنة ولا فكرة، ولصارت جميع علوم الدنيا لغوٌ فارغ، ولصار مهرجي السيرك أكثر مصداقية من العالِم والفلكي والفيزيائي والمفكر، فلولا اليقين العلمي من نتائج التجربة - ونتائج التجربة هي أحد مسلمات السببية ونتائجها والدليل على صحتها – ما قام علم ولا استقرت فكرة ولا استوعبنا قضية في الدنيا، وبما أنه يوجد عِلم وبما أنه توجد حقائق علمية وأُسس نظرية يستقر عليها الإنسان ثم ينتقل منها إلى غيرها، إذن يبقى برهان السببية دليل جوهري وأصيل على إثبات الموجِد والخالق، وعلى صحة القضية التي نحن بصددها.

1- **إثبات السببية جزء من العقيدة الإسلامية** : إن مفهوم السببية فى التصور الإسلامى للوجود يستند أولا إلى مفهوم توحيد الربوبية، إذ هي مضمون السنن الإلهيه التي تضبط حركه الوجود

[1]- إبن قيم الجوزية: الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، دار المعرفة، 1997.

الشهادي، والتي هي ظهور صفاتي للربوبية ، فإثبات السببية إذا هو جزء من العقيدة الإسلامية التي تقوم على مفهوم التوحيد، وهنا يلتقي التصور الإسلامي للوجود مع كل المذاهب التي تثبت السببية، ويفترق عن كل المذاهب التي تنفيها. يقول **ابن القيم**(فلا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصبها الله تعالى، وإن تعطيلها يقدح في نفس التوكل، وإن تركها عجز ينافي التوكل الذي حقيقته اعتماد القلب على الله في حصول ما ينفع العبد في دينه ودنياه، ودفع ما يضره في دينه ودنياه، ولا بد من هذا الاعتماد من مباشرة الأسباب، وإلا كان معطلاً للحكمة والشرع، فلا يجعل العبد عجزه توكلاً ولا توكله عجزاً)، ويقول أيضا:(والله أمر القيام بالأسباب فمن رفض ما أمره الله أن يقوم به فقد ضاد الله في أمره)، ويقول **ابن تيميه** فى معرض رده على من زعم أن من تمام التوكل ترك الأسباب:

(وهذا القول وأمثاله من قلة العلم بسنة الله في خلقه وأمره ، فإن الله تعالى خلق المخلوقات بأسباب ، وشرع للعباد أسباباً ينالون بها مغفرته ورحمته وثوابه في الدنيا والآخرة. فمن ظن أنه بمجرد توكله مع تركه ما أمره الله به من الأسباب يحصل مطلوبه وأن المطالب لا تتوقف على الأسباب التي جعلها الله أسباباً لها فهو غالط)، ويقول **ابن حجر** (إن الدنيا دار الأسباب).

2- **السببية هي مضمون السنن الإلهية:** وإذا كانت المذاهب المادية فى السببية قائمة على تصور أساسه أن السببية هي مضمون ''قوانين طبيعية'' التي تضبط حركة الوجود الشهادي، فإن المفهوم الإسلامي للسببية قائم على تصور أساسه أن السببية هي مضمون ''**سنن إلهية**'' تضبط حركه هذا الوجود، والفارق بين التصورين أن التصور الأول باستخدامه لمصطلح ''**قوانين طبيعية**''، ينظر إلى الطبيعة بمعزل عن خالقها، وينظر إلى السببية كوجود قائم بذاته ومستقل عن غيره، أما التصور الثاني فانه باستخدامه لمصطلح ''سنن إلهيه'' ينظر إلى الطبيعة من خلال علاقتها بخالقها، وينظر إلى السببية كوجود قائم بغيره هو الفعل الالهى المطلق '' الربوبية'' من حيث هي ظهور صفاتي له، لذا ميز علماء **أهل السنة** بين مصطلح الأخذ بالأسباب الذي يعبر عن التصور الثاني، ومصطلحات كالتفات القلب إلى الأسباب أو اعتماده عليها...التي تعبر عن التصور الأول. يقول ال**قاضي عياض**:(ذهب المحققون من الصوفية إلى ضرورة السعي فيما لا بد منه، ولكن لا يصح عندهم التوكل مع الالتفات والطمأنينة إلى الأسباب، بل فعل الأسباب سنة الله وحكمته، والثقة بأنها لا تجلب نفعاً، ولا تدفع ضراً، والكل من الله) (دليل الفالحين'' ج2 ص3). ويقول **ابن تيمية** في كتابه

التحفة العراقية في أعمال القلوب:(التفات القلب إلى الأسباب قدح في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا قدحًا في العقل، والإعراض عن الأسباب قدح في الشرع)،ويقول **ابن القيم** (ومنه اشتباه خلع الأسباب بتعطيلها، فخلعها توحيد وتعطيلها إلحاد وزندقة، فخلعها عدم اعتمادِ القلب عليها، ووثوقِه وركونِه إليها مع قيامِه بها، وتعطيلها إلغاؤها عن الجوارح).

3- **السببية وتوافر الشروط وانتفاء الموانع:** ولم يكتف علماء أهل السنة السببية بإثبات السببية، بل تناولوها بكثير من التفصيل، فقرروا مثلا أن السبب إنما يستوجب مسببه إذا توفرت شروطه وانتفت موانعه، وهو قول يعبر عن حقيقة علمية تتصل بمفهوم السببية، وهى أن فاعلية أي سنة إلهية (قانون)متوقفة على شرط مستمد من السنة الإلهية (القانون) الكلّية التأثير المتبادل ، وهو عدم تدخل مؤثر، أي عدم تصادم السنة الإلهية (القانون) بسنة إلهية (قانون) آخر، فالماء يغلى أذا وصلت حرارته إلى 100 بشرط أن يظل الضغط الجوى ثابتا[1]. يقول **الشاطبى**:(وأما إذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغي ولا استكملت شرائطها ولم تنتف موانعها فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبى ، لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره. وأيضاً فإن الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية لمسبباتها إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها ، فإذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعياً سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أم لا ، فالثمرة واحدة). ويقول **ابن تيميه**:(فلا بد من تمام الشروط وزوال الموانع ، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ، وليس شيء من الأسباب مستقلاً بمطلوبه بل لا بد من انضمام أسباب أخرى إليه، ولا بد أيضاً من صرف الموانع والمعارضات عنه حتى يحصل المقصود، فالمطر وحده لا ينبت النبات إلا بما ينضم إليه من الهواء والتراب وغير ذلك، ثم الزرع لا يتم حتى تصرف عنه الآفات المفسدة له، وبالطعام والشراب لا يغذي إلا بما جعل الله البدن من الأعضاء والقوى).

4- **السببية التكوينية والسببية التكليفيه:** كما أن التصور الإسلامي للوجود يرى أن السببية غير مقصورة على شكلها التكويني الذى مضمونه أن السببية هي مضمون السنن الإلهيةالتي تضبط حركه الوجود الشهادي، والقائمة على التلازم بين السبب والمسبب، بل لها أيضا شكل تكليفي مضمونه قيام الأوامر والنواهي التي مصدرها الوحي على قاعدة الشرطية، أي كون أحكام الله تعالى

[1]- د.عصمت سيف الدولة، الأسس، ص 103.

معلّله ،وهو ما أشارت إليه الكثير من النصوص وقرره كثير من العلماء، ففى القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تفيد تعليل الأحكام بصيغ متعددة منها:

- التصريح بلفظ الحكمة كقوله تعالى: (حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ) (القمر: 5).

- لام التعليل كقوله تعالى:(لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ)الأنفال: 42.

- كي التعليلية كقوله تعالى:(كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ))الحشر: 7 .

- أنْ والفعل المستقبل بعدها كقوله تعالى(أن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا) (الأنعام: 156.

- ما هو من صريح التعليل كقوله تعالى (مِنْأَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ)(المائدة: 32). التعليل بلعلّ كقوله تعالى(لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ). يقول **ابن القيم**: (أنه –سبحانه– ربط الأسباب بمسبباتها شرعًا وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني الشرعي وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات، وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء...).

- وقال في أصل الخلقة:'' وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً''...

- وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى، كقوله بعد آية الوضوء'' ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم''.

- وقال في الصيام'' كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون''.

- وفي الصلاة: '' إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر''[1]. وقد أثبت علم أصول الفقه السببية كما في تفصيله لمفهوم العلة، والتي عرفها بأنها ما يدور معها الحكم وجوداً وعدماً، واعتبارها لركن من أركان القياس (بالإضافه إلى الأصل أي الفعل التي تحدده القاعدة – الأصل (مثال شرب الخمر)، وحكم الأصل أي مضمون القاعدة – الأصل أو طبيعة الإلزام فيها (مثال تحريم شرب الخمر

[1] – إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: الموافقات، المحقق :أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ، 2- 4.

)،والفرع أي الفعل الذي لم تحدده أي قاعدة أصل (مثال تناول المخدرات) ،وحكم الفرع أي نفس حكم الأصل (تحريم تناول المخدر).

- **ثانيا: المعجزات وامكانيه إلغاء السببية** : كما أن المفهوم الإسلامى للسببية يفترق عن بعض مذاهب إثبات السببية التي تنفى إمكانية إلغاء السببية بإلغاء علاقة التلازم بين السبب والمسبب مطلقا،كالمذاهب المادية فى السبييه والمذاهب المثالية القائمة على مفهوم وحدة الوجود في الفلسفة الغربية، فالمفهوم الإسلامي للسببية قائم على أنه يمكن لله تعالى إلغاء السببية بإلغاء علاقة التلازم بين السبب والمسبب جزئيا في الحياة الدنيا كما في معجزات الأنبياء كما تشير الآية ﴿ قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم ﴾، يقول **الماوردي** عن المعجزة (هي ما خرق عادة البشر من خصال لا تستطاع إلا بقدرة إلهية تدل على ان الله تعالى خصه بها تصديقا على اختصاصه برسالته , فيصير دليلا على صدقه في ادعاء نبوته إذا وصل ذلك منه في زمان التكليف , وأما عند قيام الساعة إذا سقطت فيه أحوال التكليف فقد يظهر فيه من اشراطها ما يخرق العادة فلا يكون معجز المدعي نبوة)[1]. فالمعجزة هي انقطاع اضطراد السنن التي تضبط حركه ظاهرة معينه تنتمي للوجود الشهادي، أي إلغاء السببية التي تشكل مضمون هذه السنن كمحصله لظهور الفعل المطلق الذي ينفرد به لله تعالى(مضمون الربوبية) ذاتيا في قوله تعالى:(فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا)، بخلاف اضطراد هذه السنن، واضطراد السببية التي هي مضمون هذه السنن كمحصله لظهور الفعل المطلق (الذي ينفرد به الله تعالى) صفاتيا، لذا وصف القران انقطاع اضطراد السنن التي تضبط حركة ظاهرة أو ظواهر معينة، تنتمي للوجود الشهادي، وإلغاء السببية التي تشكل مضمون هذه السنن بالآية كما في قوله تعالى : (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لا يُؤْمِنُونَ) وقوله تعالى:(سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة)...وفى ذات الوقت وصف اضطراد السنن التي تضبط حركه الظواهر التي تنتمي للوجود الشهادي، وإضطراد السببية التي تشكل مضمون هذه السنن بالآية، كما في قوله تعالى (ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون)

[1]– أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي: أعلام النبوة، دار ومكتبة الهلال، بيروت الطبعة الأولى، 1409 هـ، ص58.

وقوله تعالى:(ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين)، وبناءعلى هذا يمكن القول أن الأولى هي آية خارقة " المعجزة"، والثانية هي آية مضطردة.

كما أن المفهوم الإسلامي للسببية قائم على أنه سيتم إلغاء السببية بإلغاء علاقة التلازم بين السبب والمسبب كليا في الحياة الآخرة، لأنه سيتم إبدال هذا الوجود الشهادي والسنن الإلهية التي تضبط حركته بوجود آخر غيبي، ويقول الله تعالى في ذلك:"يوم يبدل الله الأرض غير الأرض والسماوات".

مفهوم التسخير: ومضمونه أن الكائنات التي لها درجه التسخيرتُظهر صفات ربوبية وألوهية الله تعالى، على وجه الإجبار، فهي دائما آيات دالة على وجوده تعالى، يقول **ابن القيم** (فالكون كما هو محل الخلق والأمر مظهر الأسماء والصفات فهو بجميعه شواهد وأدله وآيات دعا الله سبحانه عباده إلى النظر فيها)، وهي خاضعة للشكل التكويني من أشكال السببية دون شكلها والتكليفي، وبالتالي فإن مفهوم السببية في التصور الإسلامي للوجود يستند ثانيا إلى مفهوم التسخير، إذ هي مضمون السنن الإلهية (الكلية والنوعية) التي تضبط حركه الطبيعة المسخرة، ويترتب على ما سبق:

أ- **السببية التكوينية**: فكما ذكرنا أن الكائنات التي لها درجه التسخير خاضعة للشكل التكويني من أشكال السببية دون شكلها والتكليفي:

ب- **الشكل الميكانيكي للسبييه والجبر**: وهذه السببية التكوينية التي تخضع لها الكاتئات التي لها درجه التسخير، تأخذ شكل انتقال ميكانيكي – إلى – تلقائي – من السبب إلى الُمسبَّب، وهو ما يتسق مع كون حركتها جبريه ولا حرية فيها.

1) **مفهوم الاستخلاف**: ومضمونه إظهار الإنسان لربوبية وإلوهيته لله تعالى في الأرض، وهو ما يكون بالعبودية والعبادة، وذلك على المستوى الصفاتي، أى إظهار لصفات ربوبية وألوهية الله تعالى (ما دل على وجوده المطلق فعلا وغاية) في الأرض (عالم الشهادة المحدود بالزمان والمكان) قدر طاقته المحدودة. يقول الألوسي (فلابد من إظهار من تم استعداده وقابليته ليكون مجليا لي ومراه لاسمائي وصفاتي)[1]. وإظهار صفات الربوبية يكون بتوحيد الربوبية كما سبق بيانه والعبودية، ولا تعنى العبودية إلغاء الفعل الإنساني بل تحديده، وذلك باتخاذ مقتضى صفات الربوبية ضوابط

[1]– شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة لأولى 1415 هـ. ص223.

موضوعيه مطلقه للفعل الإنساني ، وبناء على هذا يصبح مضمون الاستخلاف أن تأخذ حركة الإنسان شكل فعل غائي محدود بغاية مطلقة (الألوهية) وفعل مطلق(الربوبية)، أى كدح إلي الله بالتعبير القرآني:'' يا أيها الإنسان إنك كادح إلي بربك كدحا فملاقيه، ومضمون هذه الحركة – من جهة علاقتها بالسببية – أن يعرف الإنسان سببية السنن (الإلهية الكلية والنوعية) التي تضبط حركه الإنسان المستخلف، ثم يلتزمها، ويترتب على ما سبق :

أ- وجوب الأخذ بالأسباب: إن مفهوم السببية في التصور الإسلامي للوجود يستند ثالثا إلى مفهوم الاستخلاف، وطبقا له فإن الإنسان المستخلف خاضع للشكلين التكليفي والتكويني من أشكال السببية، على الوجه السابق بيانه، وقد عبر العلماء عن هذا بالقول بوجوب الأخذ بالأسباب يقول ابن حجر في الفتح:(المراد بالتوكل اعتقاد ما دلت عليه هذه الآية: وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها . وليس المراد به ترك التسبب والاعتماد على ما يأتي من المخلوقين، لأن ذلك قد يجر إلى ضد ما يراه من التوكل، وقد سئل أحمد عن رجل جلس في بيته أو في المسجد وقال: لا أعمل شيئا حتى يأتيني رزقي، فقال: هذا رجل جهل العلم، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: إن الله جعل رزقي تحت ظل رمحي، وقال: لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا . فذكر أنها تغدو وتروح في طلب الرزق، قال: وكان الصحابة يتجرون ويعملون في نخيلهم والقدوة بهم).

ب- السببية لا تلغى حريه الإرادة الإنسانية : والسببية في التصور الإسلامي للوجود لا يلزم منها إلغاء إرادة الإنسان وقدرته على الفعل والاختيار، بل هي شرط للإرادة الإنسانية ، أي يتوقف عليها نجاح الفعل أو فشله، وللإنسان أن يحترم سببية السنن الإلهية التي تضبط حركته، فينجح في تحقيق ما يريد، أو لا يحترم سببيتها فيفشل، فهي على مستوى الوجود الإستخلافي (الإنساني) محصلة فعل واعي إرادي، قائم على معرفه بالسببية والتزام بها، وليست مجرد انتقال ميكانيكي من السبب إلى المسبب، كما في الوجود التسخيري (الطبيعي)، فضلا عن أنه رغم أن كل من الوجودين التسخيري والإستخلافي يخضعان لذات السنن الإلهية الكلية (الحركة والتغير والتأثير المتبادل) إلا أن لكليهما سنن إلهية نوعيه تضبط حركته، وطبقا لهذه السنن الإلهية النوعية، فإن حركة الوجود التسخيري الطبيعي هي مجرد نمو بدون إضافة (أي تحول)، بينما حركة الوجود الإستخلافي (الإنساني) هي نمو من خلال الإضافة (أي تطور).

ثالثا: المفهوم العملي الإسلامي للسببية:

1) القضاء والقدر: القضاء والقدر يتعلقان بظهور فعل الله تعالى المطلق (الربوبية) في عالم الشهادة من جهة الإيجاد، أي ظهور صفه الإيجاد فيه. فالقضاء يدل على فعله المطلق من جهة الإلزام (الحتمية)، أي وجوب نفاذ فعله المطلق، يقول تعالى: " وكان على ربك حتما مقضيا "، أما القدر فيدل على فعل الله المطلق من جهه التحقق. ولما كان ظهور فعله المطلق تعالى في عالم الشهادة يتم من خلاله السببية، أي تحققه بتحقق السبب وتخلفه بتخلف السبب، فإن الله تعالى لا يجعل فعله المطلق يتحقق إلا عند ما يوفر أسباب (شروط) تحققه، وهو معنى القدر في الإستعمال القرآني. يقول الله تعالى:"إنا كل شئ خلقناه بقدر " (القمر : 49)، على هذا فإن كون الفعل المطلق لله تعالى لازم النفاذ (القضاء) أو تحقّقه في عالم الشهادة(القدر) لا يترتب عليه أن الإنسان مجبور على فعله. والقضاء والقدر مرتبط بصفتي العلم والإرادة الإلهيتين:

أ- الإرادة الإلهية والفعل الإنساني : الإرادة الإلهية على نوعين:

❖ **الإرادة التكليفية** : وتظهر من خلال القواعد الأمر والناهية التي أوجب الله تعالى على الإنسان التزامها في شرعه، وهى بالتالي لا جبر فيها.

❖ **الإرادة التكوينية** : وتظهر في السنن الإلهية التي تحكم حركة الوجود بما فيه الفعل الإنساني، وهي أيضا لا يترتب عليها إجبار الإنسان على فعله أو إلغائه، إذ أن هذه السنن هي شرط للإرادة الإنسانية، أي يتوقف عليها نجاح الفعل أو فشله، وللإنسان أن يحترم حتميتها فينجح في تحقيق ما يريد، أو لا يحترم حتميتها فيفشل.

ب- العلم الإلهي والفعل الإنساني : أما علم الله المطلق بالفعل الإنساني فلا يترتب عليه أيضا إجبار الإنسان عليه، إذ أن الله تعالى يُعلم به الإنسان سيقوم بالفعل المعين بما أودع فيه من حرية الإرادة وعلى مقتضى الأسباب التي وضعها تعالى لحدوث الفعل يقول **الشوكاني**:(فاحمل أحاديث الفراغ من الفضاء على تسبب العبد بأسباب الخير والشر، وليس في خلاف ذلك لما وقع في الأزل، ولا مخالفة لما تقدم العلم به، بل هو من تقييد المسببات بأسبابها، كما قدر الشبع والأكل والري بالشرب، وقدر الولد بالوطأ، وقدر حصول الزرع بالبذر، فهل يقول قائل بأن ربط هذه المسببات بأسبابها تقتضى خلاف العلم السابق، أو ينافيه بوجه من الوجوه،فلو قال قائل أنا لا أكل ولا أشرب بل انتظر القضاء فإن قدر الله لي ذلك كان وإن لم يقدره لم يكن، أو قال أنا لا أزرع ولا أجامع

زوجتي فإن قدر الله لي الزرع والولد حصلا، وإن لم يقدرهما لم يحصلا، أليس هذا قائل قد خالف ما في كتب الله سبحانه وتعالى، وما جاءت به رسله، وما كان عليه رسول الله (ص) وأصحابه).

ت- التوفيق والخذلان : إن الله تعالى هو خالق فعل الإنسان من جهة السنن التي يتعلق نجاح الفعل أو فشله عليها، والتي هي ظهور تكويني لصفة الخلق. والإنسان كاسب فعله من جهة معرفته حتمية هذه السنن تم التزامها، أي معرفة سبب تحقق السنة الإلهية ثم التزامها لينجح في تحقيق على ما يريد على مقتضى هذه السنة، غير أن الإنسان ذو علم وإرادة محدودين كسائر صفاته، يقول الله تعالى: ''وما أوتيتم من العلم إلا قليلا '' (الإسراء: 85). ويوضح القران أمثله لتلك المحدودية بأن الإنسان قد يكره شيئاً وهو خير له في التحليل النهائي والعكس، ومنها قول الله تعالى: ''وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ''(البقرة:15). بينما الله تعالى ذو علم وإرادة مطلقتين كسائر صفاته، وعلى هذا فإنه تعالى بعلمه وإرادته المطلقتين إنما هو الذي يوفق الإنسان ذو العلم والإرادة المحدودتين إلى معرفة وإلزام السنن الإلهية فينجح فى تحقيق فعله، أو يخذله عن معرفتها والتزامها فيفشل في فعله، يقول **محمد وفاء درويش**:(إن التوفيق عناية خاصة يتولى بها رب العباد بعض عباده فضلا منه، فيجعل أعمال هذا العبد موافقة لأسباب ظاهرة بالحيز الذي يجهل طرقه، أما الخذلان فهو أن يترك الله العبد لاجتهاد وما منحه من المواهب العامة فلا يمنحه شيئا من العناية الخاصة التي منحها من كتب له التوفيق)[1].

فالتوفيق والخذلان هما التصور الإسلامي البديل للصدفة والحظ، وهو تصور لا يتضمن إلغاء العلم والإرادة الإنسانيتين بل تحديد لهما لضمان استمراريتهما يقول تعالى:'' ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب '' يقول **الإمام أبو حنيفة**:(خلق الله تعالى الخلق سليما من الكفر والإيمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم فكفر من كفر بفعله وإنكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى إياه ومن آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصر له)[1].

[1]- أبو الوفاء سيد درويش: محاضره في القضاء والقدر، مصر، 1964، ص10.

[1]- محمد بن عبد الرحمن الخميس: الفقه الأكبر (المؤلف: ينسب لأبي حنيفة النعمان المتوفى: 150هـ). مكتبة الفرقان - الإمارات العربية الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م، ص180.

الكرامات: أثبت أهل السنة بفرقهم المختلفة كرامات الأولياء، غير أن هناك مذهبين في إثباتها، وبالتالي تفسيرها:

- **الأول:مذهب الإثبات المطلق:** أى إثبات الكرامة دون تقييد مضمونهاتكوينيا: فالكرامة يمكن أن تتم بانقطاع اضطراد السنن الإلهية التي تضبط حركه الوجود وإلغاء السببية، أي إلغاء علاقة التلازم بين السبب والمسبب، وهو ما عبّر عنه أصحاب هذا التفسير بتعريف الكرامة بأنها:'' خرق للعادة''، والمقصود بالعادة عند أصحاب هذا التفسير العادة المضطرة أي السنن الإلهية. غير أن هذا التفسير لا يوضح الفرق بين الكرامة والمعجزة، لذا رفضه عدد من متأخري الأشاعرة و المتصوفة منهم السبكي القائل: (معاذ الله أن يتحدى نبي بكرامة تكررت على وليّ، بل لا بد أن يأتي النبي بما لا يوقعه الله على يد الوليّ ، وإن جاز وقوعه فليس كل جائز في قضايا العقول واقعا. ولما كانت مرتبة النبي أعلى وأرفع من مرتبة الولي كان الولي ممنوعا مما يأتي به النبي على الإعجاز و التحدي، أدبا مع النبي)[1].

- **الثانى:مذهب الإثبات المقيد:** أي إثبات الكرامة مع تقييد مضمونها تكوينيا بالتزام حتمية السنن الإلهية التي تضبط حركه الوجود، وبالتالي فإن الكرامة هي تكريم الله تعالى لشخص صالح دون انقطاع باضطراد السنن الإلهية التي تضبط حركه الوجود، ودون إلغاء السببية، أي دون إلغاء علاقة التلازم بين السبب والمسبب، يقول **الأسفرائينى:** (إن الكرامة لا تبلغ مبلغ خرق العادة وإنما هي إجابة دعوة أو موافاة ماء في.غير موقع المياه أو ما ضاهي ذلك، وكل ما جاز معجزة لنبي لم يجز كرامة لولي)[2].

- وهو يقارب رأي عدد من العلماء الذين فرقوا بين الكرامة والمعجزة بأن ما جاز معجزه لنبي لا يجوز كرامة لولي، يقول **الإمام النووي** (قال الإمام أبو المعالي إمام الحرمين الذي صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادة في حق الأولياء... قال وصار بعض أصحابنا إلي أن ما وقع معجزة للنبي لا يجوز تقدير وقوعه كرامه لولي فيمتنع عند هؤلاء أن ينفلق البحر وينقلب العصا ثعبان ويحي الموتى إلي غير ذلك من آيات الأنبياء كرامة لولي)[1]. ورفض أبو محمد بن أبي زيد المالكي الكرامة طبقا للتفسير الأول إلا بشرط حدوثها في المنام، وتبعه في هذا الرأي عددا من العلماء منهم أبا الحسن علي القابسي (ت

[1]- تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي: طبقات الشافعية، حققه محمود محمد الطناحي - عبد الفتاح الحلو، الناشر: فيصل عيسى البابي الحلبي، 1383هـ - 1964م، ص 2- 320.

[2]- الشاطبي: الموافقات، ص25.

[1]- الإمام النووي، بستان العارفين، ص 30.

403هـ) وأبا جعفر أحمد الداودي (402هـ). وجوّز الإمام ابن حزم من أهل الظاهر الكرامة طبقا للتفسير الأول في حياة الرسول أما بعد موته صلى الله عليه وسلم فيرى أنه لا سبيل إلى شيء من هذا[1]. وطبقا لهذا التفسير يجوز الأخذ بالتعريف الكرامة بأنها:"خرق للعادة" بشرط أن يكون المقصود بالعادة ما اعتاد عليه الناس لا العادة المضطردة، ورد في شرح العقيدة الطحاوية:"فالمعجزة في اللغة كل أمر خارق للعادة ،وكذلك الكرامة في عرف الأئمة أهل العلم المتقدمين، ولكن كثير من المتأخرين يفرقون في اللفظ بينهما...وجماعها الأمر الخارق للعادة...وإنما ينال من تلك الثلاثة بقدر ما يعطيه الله ،ويعلمه ما علمه الله إياه، ويستغنى عما أغناه الله ،ويقدر على ما اقدره الله عليه من الأمور المخالفة للعادة المضطردة أو لعاده اغلب الناس ،فجميع المعجزات والكرامات لا تخرج عن هذه الأنواع)[1]. ونحن إذ نرجح التفسير الثاني، فإننا نرى أنه بفرض صحة التفسير الأول، فإنه لا يجوز القول به بعد ختم النبوّة ونستأنس هنا بموقف الإمام ابن حزم السابق ذكره والقائم على جواز الكرامة طبقا للتفسير الأول في حياة الرسول، أما بعد موته صلى الله عليه وسلم فيرى أنه لا سبيل إلى شيء من هذا[2].

السحر: أثبت أهل السنة بفرقهم المختلفة وجود السحر لثبوته بالقرآن، وقالوا أنه ينقسم إلى قسمين:

- **الاول تخييلي**: وهو قلب الأعيان بالنسبة للمعاين لا في ذاتها(أي تغيير الإدراك الحسي للأشياء)، ومنه قوله تعالى:(يُخيل إليه من سحرهم أنها تسعى)[طه: 66]، وكذلك وصف سحر الرسول (صلى الله عليه وسلم) فقد ثبت في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت "سحر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حتى كان ليخيل إليه انه ياتى النساء ولم يأتهن".
- **الثانى:حقيقي**: وهو قلب الأعيان في ذاتها(أي تغيير الحقيقة الموضوعية للأشياء).

✓ وإذا كان لا خلاف في تفسير السحر التخييلي فان هناك مذهبين في تفسير السحر الحقيقي:

أ- الإثبات المطلق: أي القول بأن السحر الحقيقي هو قلب للأعيان في ذاتها (أي أنه يغير الحقيقة الموضوعية للأشياء) على وجه الإطلاق، ويعنى هذا أن القلب أو التغيير يمكن أن يتم حتى

[1]- ابن حزم: الأصول والفروع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984.

[1]- ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاويه، رتبه وعلق عليه خالد فوزي عبد الحميد حمزة المدرس بدار الحديث الخيرية بمكة المكرمة مكتبه الدعوة الاسلاميه، القاهرة، ص 499.

[2]- ابن حزم: الأصول والفروع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984.

بانقطاع اطراد السنن الإلهية التي تضبط حركه الوجود، وإلغاء السببية، أي إلغاء علاقة التلازم بين السبب والمسبب.

ب- الإثبات المقيد: أي إثبات وجود السحر الحقيقي مع تقييده بعدم انقطاع اطراد السنن الإلهية التي تضبط حركه الوجود، أي تفسيره بأنه قلب للأعيان التي تتيح السنن الإلهية التي تضبط حركه الوجود إمكانيه قلبها، أي تغيير حقيقتها الموضوعية دون إلغاء السببية، بعبارة أخرى فان هذا التغيير يتم طبقا لقوانين نوعية (هي بمثابة شرط لفاعليه القوانين الكلية) يعلمها الساحر ويجهلها غيره، أي أنه يتم طبقا لأسباب يعلمها الساحر ويجهلها غيره. ونجد إشارات لهذا التفسير عند بعض العلماء: يقول **القرطبي**:(السحر حيل صناعية يتوصل إليها بالاكتساب، غير أنها لدقتها لا يتوصل إليها إلا آحاد الناس، ومادته الوقوف على خواص الأشياء والعلم بوجوه تركيبها وأوقاتها، وأكثرها تخييلات بغير حقيقة وإيهامات بغير ثبوت، فيعظم عند من لا يعرف ذلك كما قال الله تعالى عن سحرة فرعون: (وجاءوا بِسِحْرٍ عظيم)(الأعراف: 116) مع أن حبالهم وعصيهم لم تخرج عن كونها حبالاً وعصيًا. ثم قال: والحق أن لبعض أصناف السحر تأثيرًا في القلوب كالحب والبغض وإلقاء الخير والشر، وفي الأبدان بالألم والسقم، وإنما المنكور أن الجماد ينقلب حيوانًا أو عكسه بسحر الساحر ونحو ذلك). ويقول **الجوهري**:(السحر الآخذة، وكلّ ما لَطُف مأخذه ودَقّ فهو سحر. وسحره أيضا بمعنى خدعه. وقال ابن مسعود: كنّا نُسَمّي السحر في الجاهلية العِضَة. والعضة عند العرب: شدّة البَهْت وتمويه الكذب).

ت- العلم و الخرافة: ويتضح إثبات الإسلام للسببية أيضا من خلال دعوته إلى العلم وانتهاج التفكير العلمي القائم على أن هناك قوانين (سنن إلاهية) تضبط حركه الأشياء والظواهر والإنسان، وأن مضمونها هو السببية التي تقوم على علاقة التلازم بين السبب والمسبب . ومن خلال رفضه للخرافة والتفكير الخرافي الذي يقوم على إنكار وجود قوانين (سنن الإلهية) تضبط حركه الأشياء والظواهر، أي إمكانيه انقطاع باضطرادها، وإنكار مضمونها أي إنكار السببية التي تقوم على علاقة التلازم بين السبب والمسبب. فقد ورد النهي عن كثير من أنماط التفكير الخرافي، التي كانت سائدة في المجتمع العربي الجاهلي: كالكهانة: (من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد بريء مما انزله الله على محمد)(رواه الطبراني)،والتنجيم (من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبه من السحر)(رواه أبو داود وابن ماجه)،والعرافة (من أتى عرافا فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له صلاه أربعين

يوما)،والتطير(العيافه والطيرة والطرق من الجبت)،والسحر(...ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر...).

2) التوكُّل: التوكل من المفاهيم الإسلامية التي دعت إليها الكثير من النصوص منها قوله تعالى(وعلى اللهِ فليَتَوَكَّلِ المتوكِّلونَ} [المائدة: 23] ، وجاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ناقة له فقال: يا رسول الله أأرسل ناقتي وأتوكل ؟ فقال صلى الله عليه وسلم: ''أعقلها وتوكل'' (رواه الترمذي في كتاب صفة القيامة.). وهو لا يتناقض مع حرية الإرادة الإنسانية أو السببية أو الأخذ بالأسباب لأن مضمونه ليس إلغاء الإرادة الإنسانية، بل تقييدها بالإرادة الإلهية في شكلها **التكليفي**: بمعرفه والتزام قواعد الأمر والنهي التي جاء بها الوحي. **والتكويني**: بمعرفه والتزام سببيه السنن الإلهية التي تحكم حركة الوجود. كما تعرض العلماء بالنقد للفهم الخاطئ للتوكل بمعنى إلغاء الفعل والإرادة الإنسانية، وعدم الأخذ بالأسباب.يقول الإمام الغزالي: (قد يظن الجهال أن شرط التوكل ترك الكسب وتركُ التداوي والاستسلامُ للمهلكات. وذلك خطأ لأن ذلك حرام في الشرع، والشرع قد أثنى على التوكل، وندب إليه فكيف يُنال ذلك بمحظورة[1]، ويقول شارح العقيدة الطحاوية:(قد يظن بعض الناس أن التوكل ينافي الاكتساب، وتعاطي الأسباب، وأن الأمور إذا كانت مقدرة فلا حاجة إلى الأسباب، وهذا فاسد، فإن الاكتساب منه فرض، ومنه مستحب، ومنه مباح، ومنه مكروه، ومنه حرام، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أفضل المتوكلين يلبس لأمة الحرب، ويمشي في الأسواق للاكتساب).

[1]- الغزالي: الأربعين في أصول الدين، ص246 .

خاتمة

خاتمة

إن إعادة قراءة تراث الغزالي خاصة من خلال كتابه تهافت الفلسفة، أو كتاب المنقذ من الضلال يجعلنا نُدرك السَبْق الإبستيمولوجي للغزالي بتشكيكه في السببية، وكيف تناغم هذا التشكيك مع أطروحة هيوم والإبستمولوجيا المعاصرة. فموضوع رفض الغزالي للسببية وارتباطه بالعقيدة الأشعرية وتقارب ذلك مع النزعة الريبية في الفلسفة الغربية، لا يجعلنا نبتعد كثيرا عن ماقاله أرنست رينان حول هيوم، والمعروف برفضه لفكرة إبداع العقل المسلم:" بأن هيوم لم يقل شيئا فوق ماقاله الغزالي" وهذا مايُحتم الأخذ بعين الاعتبار الدراسات السابقة في إطار مشكلة التأثير والتأثر، فنقرأ الغزالي ابتداءً من ديكارت أو هيوم، أو قراءة ديكارت وهيوم قراءة غزالية.

فالغزالي انتصر للفلسفة على حساب بعض الفلاسفة ، فطيلة حواره مع بعض الفلاسفة المسلمين لم يُنقص من قيمة الفلسفة، فشرح الغامض من مقولات الفلاسفة، وأبرز تناقضهم بالدليل العقلي ممَّا أكسبه قوّة في محاوراته، ولعلّ القوة المكتسبة عند الغزالي أخذها من المنطق الذي لعب دوراً في عقل الغزالي، واعتبر مُمَهداً لإلهامه الصوفي في كشوفاته.

فالغزالي وظف المنهج العقلي الفلسفي لإبطال الفلسفة اليونانية الأرسطية في شقها الميتافيزيقي مُستخدما البرهان الديني، واعتمد على البرهان الفلسفي ذاته.

كما أن معالجة مسألة السببية من خلال هيوم الذي وضع حدا للعقل، لا يختلف كثيراً عن وضعية الغزالي الذي يُعتبر من السباقين للحديث بإسهاب عن عجز العقل، وأن هناك حدوداً يقف عندها في وقت كانت فيه الفلسفة الغربية في عصر النهضة تُعطي للعقل والعلم السلطة المطلقة، ممَّا نجم عن ذلك الإيمان بمبدأ الحتمية المطلقة، وظهرت نتائج علمية منها المفيدة، ومنها الضارة. ولم تتفطن الفلسفة الغربية إلاَّ بعد الحرب العالمية الثانية للتفكير في جماح العلم، ومن ثمَّ سقوط مبدأ الحتمية، في حين أن الغزالي وضع حداً لسلطة العقل عن فكرة عقدية أشعرية، وعليه فإن مبدأ الحتمية لم يكن وليد الفيزياء المعاصرة، بل كان الغزالي ومن كان على مذهب الأشعري من السباقين إليه مادام للعقل حُدودا. وحتى المدرسة الأشعرية لها أصولها وبالخصوص المدرسة الأيونية التي تُمثل الجذور الاولى للمذهب الحسي في مُقابل المدرسة الإيلية التي تِسس للمذهب العقلي.

كما أن مشكلة السببية مادامت تتألف من شقين، الأول حتمية السبب والمسبَّب، والثاني العلاقة بينهما، وإذا ماركزنا على الشق الثاني فإن الغزالي تناولها من جانب عقدي لا يقوم على أسس منطقية، على عكس ما تتطرّق له العلوم التي تُؤسس للقواعد المنطقية والإيفاء بها، وهذا ما يجعل الضرورة المنطقية على مبدأ السببية مصدرها عقدي عند المؤمنين، فالارتباط الضروري بين حاثتين يُخالف فكرة الخلق وأن الله مُريدٌ مُختار، خلافا للملحدين الذين يلخصون العلاقة وفق تجربة حسية مادية تُغلق كل أبواب الفهم الحقيقي للوجود انطلاقا من أن السبب هو الفاعل. وتبقي ظواهر لدينا بها علم (مُمكن)، وظواهر لا علم لنا بها، وهذا ما يفتح باب التعليل (التفسير والتأويل).كلُّ هذا يجعل من السببية أقوى قانون في الوجود، بل هي الوجود وبرهانه الجوهري.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر باللغة العربية

- إبراهيم مصطفي إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء الدنيا الطباعة و النشر إسكندرية،

- إبراهيم مصطفي إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر إسكندرية، 2001 .

- ابن حزم، الأصول والفروع،دار الكتب العلمية،بيروت،1984

- إبن قيم الجوزية, الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي, دار المعرفة, 1997.

- ابن منظور: لسان العرب المحيط، إعداد: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت.

- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، وضع حواشيه عبد الله محم د.

- الإمام أبو حامد الغزالي: القسطاس المستقيم، قدّم له وذيله واعاد تحقيقه فيكتور شلجت، دار المشرق، لبنان، ط3، ص47.

- الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب- دار التونسية للنشر-1991

- بحوث في علم الكلام، تأليف سعيد فودة، دار الرازي، ط1، 2004

- التفكير الفلسفي في الإسلام، عبد الحليم محمود. دار الكتب اللبناني، بيروت،1982

- تهافت التهافت ، ابن رشد، تحقيق :سليمان دنيا، ط الثانية ، دار المعارف، مصر بدون سنة الطبع.

- تهافت الفلاسفة، الغزالي، محمود بيجو ، دار التقوى ودار الفتح ، بدون طبعة.

- جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004

- جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983

- الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 2004.

- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة ديفيد هيوم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م. ص611-612.

- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة ديفيد هيوم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م

- دافيد هيوم :تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م

- درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997. تحقيق :عبد اللطيف عبد الرحمن.

- دونالد جيليز :فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة ودراسة حسين علي، مراجعة أمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م

- الرد على المنطقيين، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار المعرفة – بيروت.

- رفيق العجم: المنطق عند الغزالي- المكتبة السلفية- دار المشرق- بيروت-الطبعة الأولى

- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبّار، تعليق:أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط الأولى.

- عبد الرحمن بدوي: إيمانويل كانط، ج1، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977

- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة ديفيد هيوم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م

- عبد الرزاق السنهوري: نظرية العقد، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ

- عزمي إسلام :لوفيج فتجنشتين، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (19)

- الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق سيد عمران، دار البحث، القاهرة، ط1، ج2، 2004م.

- الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ط1، ج2، 2004م.

- الغزالي: ميزان العمل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1989م

- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له، البير نصري نادر، دار المشرق، ط2
- فكرة الزمان عند الأشاعرة، الدكتور عبد المحسن عبد المقصود، مكتبة .الخانجي، القاهرة، ط الأولى، هـ1420.
- الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، الدكتورة أميرة حلمي مطر ، ط 1997.
- فؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة مصر، دط، دت
- كارل بوبر :منطق البحث العلمي، ترجمة وتقديم محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة الفكر العربي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة.
- ماهر عبد القادر محمد : الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية، دراسة ابستمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم، دار المعرفة الجامعية
- محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار الفكر، بيروت ، لبنان، ط1، 1972
- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2
- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 1981م.
- محمد علي عبده: نظرية السبب في القانون المدني، منشورات الحلبي، بيروت،ط1، سـ2004
- محمد علي عبده: نظرية السبب في القانون المدني، منشورات الحلبي، بيروت، ط1، سـ2004
- مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، 2007
- معيار العلم، أبو حامد الغزالي، شرحه أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط الأولى، 1410هـ ، 1990م.
- منطق أرسطو، التحليلات الأولى، المقالة الثانية، الفصل الثالث والعشرون، تحقيق عبد الرحمن بدوي/ طبعة دار الكتب المصرية سنة 1984
- يحي محمد: الاستقراء والمنطق الذاتي، تحليل لآراء محمد باقر الصدر

المصادر باللغة الاجنبية

- Sproule ،R C (1992). Essential Truths of the Christian Faith. Tyndale
- David Huim: traité de la nature humaine aubier montagne Tome 1 traduit: André leroy paris
- In the Introduction to his *A Treatise of Human Nature*, (New York: Dover, 2003 edition), p.xi.fn., Hume mentions "Mr Locke, Lord Shaftesbury, Dr Mandeville, Mr Hutcheson, Dr Butler, etc." as philosophers "who have begun to put the science of man on a new footing, and have engaged the attention, and excited the curiosity of the public".
- Norman Kemp Smith (1872-1958), University of Edinburgh Philosophy Department web site. Retrieved November 5, 2009
- - David Hume: Traité de la Nature Humaine, L'entendement, Pr.Edition, 1739,Trad par P.Barranger et P.Saltel, GF-Flammarion, Paris, 1995
- Henry E. Jr. Kyburg, Probability and Inductive, Printed in the U.S.A, 1970
- S. F. Barker, Induction and Hypothesis, Cornell University Press, First Published 1975 Third Printing 1967
- Bertrand Russell, 'On Induction', in: The Justification of Induction, ed. by Swinburne, Oxford University Press

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

- مقدمة 01
- تمهيد 02

الفصل الأول: السببية جينيالوجيا وكرونولوجيا.

- المبحث الأول: في مفهوم السببية. 03
- أولا: تعريف السببية لغة واصطلاحاً: 03
- ثانيا: تعريف السببية عند المتكلمين والفلاسفة: 06
- (1) السببية في اصطلاح المتكلمين والأصوليين: 06
- (2) السبب في اصطلاح الفلاسفة: 07
- المبحث الثاني: مبدأ السببية في الفكر الإغريقي. 09
- أولا: السببية في مرحلة ماقبل أرسطو ومابعده: 09
- ثانياً: السببية بين المذهبين العقلي والتجريبي: 10
- ثالثاً: الاستقراء وعلاقته بالسببية: 11
- المبحث الثالث: مبدأ السببية في الفكر الإسلامي قبل الغزالي. 14
- أولا: مبدأ السببية عند فلاسفة الإسلام: 14
- ثانياً: موقف المعتزلة والأشاعرة من السببية: 15

- للفصل الثاني: نقد السببية بين الغزالي وهيوم

- المبحث الأول: موقف الغزالي من السببية. 21
- أولا: السياق التاريخي والفكري عند الغزالي: 21
- ثانيا: موقف الغزالي من السببية: (مبحث العلّية عند الغزالي). 22
- المبحث الثاني: موقف هيوم من السببية. 30
- أولا: السياق التاريخي والفكري عند هيوم: 30
- ثانياً: موقف هيوم من السببية: 38
- المبحث الثالث: ريبية الغزالي وهيوم – مُقاربة نقدية – 44

- أولا: الغزالي بين مؤيد مُعجب ورافض ناقد:.....44
- ثانياً: دافيد هيوم تجديد أم تقليد: 50
- الفصل الثالث: صدى تشكيك الغزالي وهيوم للسببية في الفلسفة المعاصرة.
- المبحث الأول: الغزالي وهيوم في إطار مشكلة التأثر والتأثير 55
- أولا: حقيقة التهافت عند الغزالي: 55
- ثانيا: حجة الإسلام والمعلم الأول: 61
- ثالثا: هيوم ومرحلة التناقض: 64

المبحث الثاني: النتائج الإبستمولوجية لنقد السببية. 66

- أولا: بداية السببية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة:.....66
- ثانيا: السببية في الفلسفة الوضعية المنطقية:.....71
- المبحث الثالث: الخلفيات العقدية المترتبة عن نقد السببية. 82
- أولا: الدوافع النفسية–الإجتماعية للإيمان بالحجة السببية: 82
- ثانيا: المعجزات وامكانيه إلغاء السببية : 86
- ثالثا: المفهوم العملي الإسلامي للسببية:.....89
- خاتمة 96
- قائمة المصادر والمراجع 99
- فهرس الموضوعات 103