الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت–
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية تخصص: فلسفة المنطق

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

الموسومة بـ:

مبدأ الوجود
في فكر "الغزالي"

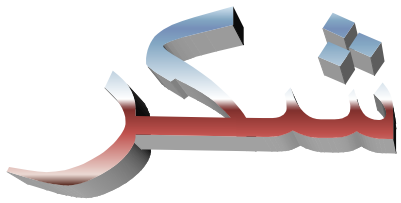
إعداد الطالبة:
– راس الماء حنان

إشراف الأستاذ:
أ. حفصة طاهر

أعضاء لجنة المناقشة:

أ. بوعمود أحمد	رئيسا
أ. حفصة طاهر	مشرفا ومقررا
أ. راتية حاج	مناقشا

السنة الجامعية: 1437هـ–1438هـ / 2016– 2017 م



الحمد الله حق حمده والصلاة والسلام على رسوله وعبده واله وصحبه

قال تعالى: "لَـئِنشَـكَرْتُم لأَزِيـدَنَّكُم"

الشكر الجزيل لله العلي القدير، الذي أكرمنا بالعقل

الذي اهتدينا به إلى نور العلم... الحمد لله ألهمنا هبة الصبر

وتحمل عناء هذا المشوار، ووقفنا لإتمام هذا العمل المتواضع

نتقدم بالشكر للأستاذ "حفصة طاهر"

لإشرافه على هذه المذكرة

وعلى كل ما أفادنا به من توجيهات ونصائح

ليس فقط أثناء إنجازنا لهذا العمل فحسب

بل خلال مشوارنا الدراسي

إلـــى لجنة المناقشة

كما نتوجه بالشكر كل أساتذة المعهد

إلى كل من مدّ لنا يد العون والمساعدة في إنجاز عملنا هذا

مقدمة

المقدمة:

إن القارئ لهذا البحث قد يتساءل ما هو الجدوى العودة إلى مبدأ الوجود تلك المشكلة التي أثارت كثيرا من التساؤلات باعتبارها فكرة مغروسة في ذهن الإنسان منذ القدم ولقي هذا البحث الحظ الأكبر من الدراسة في كل الفلسفات فثمة اختلافات حول هذا المبدأ فمنهم من يري أن الوجود يعود إلي حقيقة واحدة فكان أول من بحث في الوجود بحثا فلسفيا عميقا هو **برمنيدس الإيلي في (قرن 5ق /م)**وفي المقابل **هييرقليطس (544-482 ق م)** يؤكد"إن كل شيء في سيلان دائم ،ولا شيء ثابت فالوجود وحده موجود،واللاوجود ليس موجود فهو و الفكر شيء واحد"

وأمام هذا التناقض حول أصل الوجود ،أو مبدأ الوجود وقفت الفلسفات أخرى أمام هذا المشكل فكانت الفلسفة اليونانية تحاول التوفيق بين الرأيين(**برمي ندس و هيروقليطس**).وذلك بمجيء سقراط (496-399ق/ م)وأفلاطون(468-347ق/ م) قالا إن الجزء هو المتغير والكل ثابت فقرر أفلاطون إن يكون الوجود ثابتا أي غير متحرك فقط.

إذ انه بإمكان القول بوجود مبدأين متناقضين(مبدأ الهوية الحقيقية بين كل الموجودات)ومبدأ المقابل هو مبدأ التنوع ،لان الوجود دوما موجود و يقابل الوجود اللاوجود أو العدم.

ثم انتقل هذا الرأي إلى فلاسفة آخرين فكان من بينهم أرسطو(384-322ق م) إذ قال بإمكانية اشتقاق من الوجود اللاوجود لأنه للوجود حالتين هما الوجود بالقوة (الإمكان)والوجود بالفعل، وهذا الطرح المعرفي أدى إلى تأثيرات جمة لدى جمهرة المسلمين إذ تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية

المحدثة أي بنظرية المثل عند أفلاطون و بفلسفة أفلوطين حوالي 203ق /م وبنظرية الفيض،ونظريته في مبادئ الوجود عنده وبفكرة العلل الأربعة عند أرسطو ، ونكتفي بإبراز نموذجان هما الفارابي (870-950) وابن سينا (980-1037) لأنهم نظروا للوجود من خلال تقسيم الموجودات إلى قسمين (ممكن وواجب) ، وكذلك تقسيم العقول إلى عشر عقول كما أننا في الفصول الآتية سندرس بعض النماذج التي لم تكتفي بتأثير بل بنقد اليونانيين والمسلمين ، وبنفي لما توصل إليه عن فكرة مبدأ الوجودي وهذا ما سنلاحظه مع حجة الإسلام لأنه رفض أن تكون هناك علة الأشياء ، ومع الغربيين وبالأخص دفيد هيوم(1711-1776) الذي وضع صياغة أخرى لمبدأ الوجود لأنه في العصر الحديث وجد العلماء أن فهم الظواهر الطبيعية يقتضي منهجا عليا فنيوتن كان يرى أن مبدأ الوجود هو مبدأ كليا يسود عالم الظاهرات أي أن كل حادثة تحدثها حادثة سابقة لها . وهذه العلية في نظر العلماء هي علة مادية يمكن تجسيدها في الوجود وقد استعاض مبدأ العلية والعلماء بمبدأ الحتمية قصد إبعاد الإطار الميتافيزيقي ،الذي هيمن على مبدأ العلية والسببية في الفكر القديم اليوناني ، وفيما بعد جاء هيوم ليبين أن مبدأ الوجود ليس مبدأ كليا تخضع له الظواهر وأنه لا يتضمن الضرورة واليقين من جهة أخرى لهذا كانت إشكالية بحثي تتمثل في مبدأ الوجود عند الغزالي هل هذا المبدأ نفسه عند الفلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو ؟؟ أو هو نفسه عند الفارابي وابن سينا من قبله بعبارة أوضح هل مبدأ العلة واحد لدى جميع الفلاسفة عبر الأزمنة ؟ كيف نظر الغزالي إلى علل الأشياء ؟؟هل العلة عنده مبدأ المعرفة أم مبدأ فطري يتجاوز العقل النظري أو العقل التجريبي ؟؟ أي تقوم المعرفة على مبادئ أخرى ؟

وللإجابة عن هذه الإشكاليات إعتمدنا على المنهج التحليلي والنقدي من خلال تحليل مجموعة من الأفكار هذا ما دفعنا أن نبحث في هذا الموضوع بهذه الصورة في ضوء تسلسل تاريخي للفكر الفلسفي من جهة ، ومن جهة أخرى الوقوف عند الوجود عند الغزالي ، وهذا ما سنوضحه لاحقا من خلال تناولنا لثلاث فصول ففي الفصل الأول تناولت فيه الوجود في الفكر الفلسفي قبل الغزالي والفصل الثاني تناولت فيه الوجود عند الغزالي والفصل الثالث تناولت فيه نقد الأسس الفكرية عند الغزالي كنموذج إتخذته هو (دفيد هيوم).

وبطبيعة الحال فإن كانت أي كتابة لا تخلو من أسباب فإن كتابتنا لهذا الموضوع كانت تنبع من طرف دوافع ذاتية وموضوعية.

وكانت حوصلت هذه الفصول نتائج عرضت في خاتمة هذا البحث .

وأذكر في هذه المقدمة أننا عشنا هذا البحث في قراءة فصوله عيشا فلسفيا . وتعلمت العلم من أصحابه وأدركت أن المسائل الفلسفية الكبرى ينبغي أن تعني بالبحث لأنها أداة الفكر في بعديه العلمي الفلسفي .ولا أنسى الصعوبات التي عانيتها عند تحرير هذا الموضوع وهي تتمثل في ضيق الوقت لتناول مثل هذه الموضوعات ، في ظرف سنة أو أقل وكذلك الصعوبة في هذه الدراسة سواء من جانب شخصية الفيلسوف من جهة أو زاوية الموضوع المتداخل العناصر ،وكذا تضارب مواقف الدارسين له ، كما أن هناك صعوبة تتمثل في عدم وجود المصادر الأساسية لأغلب كتب الفلاسفة الإسلاميين ومنهم الغزالي وإن وجدت فهي نادرة .

مـــــــدخل

إشكالية الوجود

تعتبر مشكلة البحث عن الوجود، في تاريخ الفكر الفلسفي، شاهدا على اغتراب الموجودات الإنسانية عن وجودها العيني والجوهري وإذا كانت مشكلة اغتراب الإنسان عن ذاته، وعن عالم خبرته وعن سبب وجوده ومصدره مشكلة خطيرة في الفكر الحديث فإنها مع ذلك مشكلة خطيرة في الفكر الحديث فإنها مع ذلك مشكلة قديمة قدم الفلسفة ذاتها وتشكل التساؤل الفلسفي الحقيقي عند الفلاسفة .

فقد بدأت هذه المشكلة عندما وجد المفكر اليوناني الأول نفسه في حضرة الوجود فأخذ يتساءل عما يشكل وجود الأشياء وما الذي يؤلف قوامها وما معنى أن يكون الشيء شيئا أو الموجود موجودا.

لقد تساءل المفكرون اليونانيون الأوائل لأنهم وجدوا ان الوجود ينزع إلى الاختفاء والتحجب خلف الوجود المادي للطبيعة ولكن تساؤلهم ومحاولتهم الإجابة كانت كانت بداية الدعوة للبحث الذي حدد مصير الحضارة الأوربية الغربية . وقد ساهمت الحضارة كلها متمثلة في الفرد في مواجهة أسئلة من هذا القبيل: اكون او لا أكون؟ ولماذا ثمة وجود ولم يكن بالأحرى عدم؟ وما هو مصدر الوجود وسببه ومعناه وهدفه ؟

لم تكشف علاقة الانفصال هذه بين الموجود الذي هو موضوع التساؤل، عن الأسس الميتافيزيقية التقليدية التي تقوم عليها العلاقة بين الماهية والوجود فحسب (بين ممكن وواقع أو تناهي أو لا متناهي او الوجود والسيرورة أو الوحدة والتعدد...)، بل اصطدمت أيضا بالتساؤل في البحث عن الحقيقة من ناحية إمكان شرعية المعرفة ويقينها فاصطدمت مع الشر سعيا إلى الخير، ومع ضرورة سعيا غلى الحرية، ومع الموت تحقيقا للحياة[1] .

[1]– أمل مبروك، فلسفة الوجود، بيروت ، لبنان، التنوير للطباعة والنشر، دط، 2011،ص ص، 83،84.

ولكن لم تنشأ مشكلة الوجود في حد ذاتها لمجرد إمكان تواجد الخطأ أو الشر أو الموت، بل نشأت بالأحرى من ممارسة هذه الموضوعات، ومن التعبير عنها بالمصطلحات السلبية، حيث ينظر إليها بوصفها عوامل أو عناصر غريبة، تقف بين الذات وبين إدراك حقيقتها .

وعلى ذلك عندما يظهر السؤال عن الحقيقة الوجود، أو عن معرفة الوجود، أو عن معنى وجود الفرد يعقبه – بطبية الحال – السؤال عن الهدف، والقيمة الشرعية وجود الفرد وفعله أو السؤال عن حدود الحرية الإنسانية في الوجود ومن هنا يدل بحث الإنسان المتواصل عن الوجود، كذلك محاولته الإجابة عن استفسارات المثارة حوله، على أن فكرة الوجود إنما هي فكرة التعقيد والغموض حيث إن تصورها يعتبر من أهم التصورات ويصعب البرهنة على وجوده أو عدم وجوده، لذلك فالقول بأن شيئا موجود يعني انه يوجد وجودا واقعيا، وليس وجودا ممكنا، وكون الشيء واقعا يعني أنه لا يعتمد في وجوده عن الماهية حيث إن الماهية لا تتظمن أي إشارة إلى الواقعية وإنما تعني التعبير عن جوهر الشئ سواء كان هذا الشيء واقعيا أو ممكنا بمعنى أنها تميز الشيء عن غيره من أشياء أخرى

لكن على نقيض يتسم وجود الشيء لأنه وجود فعلي جزئي، ولذلك فإن العلاقة بين الوجود والماهية قد أدت إلى فهم فكرة الوجود في تاريخ الفلسفة بطرق مختلفة ، وقد انقسم الفلاسفة قديما بصدد هذه المشكلة، منذ أن وضعها الأيليون إلى قسمين : قسم يرى ان الوجود حقيقي هو الوجود العيني المتقوم في هذا الشك او ذاك ذو كيان متقوم، والقسم الثاني على العكس يرى أن الوجود كلي مطلق هو الوجود الأسمى من حيث المرتبة الوجودية[2].

[2]- أمل مبروك، المرجع السابق، ص، 85

وبالرغم من ذلك لم تكن حقيقة الوجود حقيقة مهوية ولا يمكن مطابقتها مع كيانات العقل المجرد أ, مع موضوعات الإدراك بل يمكن اكتشافها في مواجهة الوجودية فحسب نظرا لوجود الفرد الفعلي، وفقا لذلك لا يعتبر الوجود العيني للفرد موضوعا للفكر ، ومن أجل هذا يكون شرطا سابقا للفكر ذاته بمعنى أنه الأفق الأساسي الذي يتم اكتشاف الفكر فيه، ومن هنا يعد وجود عيني، أسبق وأكثر جوهرية من الماهيات، وإذا كانت الفلسفة القديمة تشير غلى الماهية هي التي تعين الموجودات المتناهية وتشير إلى الوجود العين، إنما هو الفعل يفصلها عن العدم ويجعلها حقيقة واقعية فمن هنا يتم فهم الماهيات على أنها جريد عقلي وعندما تنفصل عن الوجود العيني يتم رؤيتها كنسق من الموضوعات الكلية السرمدية غير النشطة المقيدة بعلاقات منطقية ضرورية، وتتميز الفلسفة الحديثة بنزعة قوية في هذا الاتجاه الذي يتم من خلاله رؤية الماهيات بوصفها نسقا تصوريا مشيدا بدلا من أن تكشف لنا العالم الذي نحيا فيه وعلى ذلك يصبح من الصعب في هذه الفلسفة وصف حقيقة واضحة للوجود العيني للشخص والزمان والإمكان والفعالية العلية .

وآية ذلك جعلت هذه الفلسفة منذ أن وضع تكارت برهانه على إثبات الموجود" أنا أفكر إذن أنا موجود " ، من الفكر أساسا من الوجود بمعنى أن الفكر هو البداهة الأولى ، التي يتم من خلال البرهنة على عدم وجوده، وبما أن هذا لاينشد تصورا مختلفا عنه من التصورات فإن الفكر إنما هو تصور كلي ماهوي، يختلف عن الكائن الجزئي الواقعي[3].

[3]- أمل مبروك، المرجع السابق، ص، 86.

وهكذا لايمكن أن يكون الفكر دعامة أساسية للوجود ، وفضلا عن ذلك قد صاغ ديكارت مشكلة الوجود على أساس معرفة الوجود مما جعله يقسم إلى قسمين:

ذات والموضوع ودعم هذا التقسيم الصورة التي أصبحت أساسية في الاغتراب الإنسان الحديث ويظهر هذا في الذات الفعالة، وبين العالم الموضوعي بوصفه موضوع الفعل ، وقد أسهم في عدم إمكانية إلى حقيقة الوجود من خلال الواقعية أو المثالية، أو أي نسق عقلي آخر في الفلسفة الحديثة ، ويتضح هذا المفهوم في الفلسفة النقدية الكانطية، حيث لا يستنبط كانت معرفة ما هو الوجود في الوجود في ذاته من الفكر، ذلك لأن الأشكال قبلية للفكر ذاته هي التي تشترط إمكانية هذه المعرفة بالنسبة لهم ولكن الفكر عاجز عن استنتاج أي شيء وطبقا لذلك، فإن فلسفة كانط النقدية تبعث على الاعتقاد بانه لا يمكن الوصول إلى الوجود العيني من خلال الماهيات أو التصورات وهذا يظهر بوضوح في برهانه الأنطولوجي على وجود الله. كما أن كانط يبرز الفارق الجوهري والفكر فينكر صحة الاستنتاج الوجود من الفكر، ويقصر مجال الفكر والتصور على مجال الإمكان وبما أننا لا نحيا في النسق بل نحيا في العالم، فإن الموجودات لم تكن فهم عناصر العالم بوصفها ماهيات بل مقولات وجودية تلي بعد الوجود العيني[4] .

[4]- عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية ، مكتبة النهضة المصرية، 1961، ص، 16.

وعلى النقيض من ذلك يرفض الوجوديون اعتبار، الوجود شيئا يمكن أن نجرده ونعرفه من الخارج بوصفه أحد معطيات الموضوعية، ذلك أن صيغته أساسية ولذا يصبح وراء كل معرفة ولا يمكن رده إلى المفهوم وهو مستعصي على كل محاولة ترمي إلى قولب التصورات، وكذلك يذهب الوجوديون إلى أن الوجود يسبق الماهية، حيث أن المادية تسبق المعنوية حيث أن ماهية الموجود هي ما يحققه من إمكانات عن طريق وجوده ولهذا يوجد ثم تحدد إبتداء من وجوده ويرون أن الوجود هو في المقام الأول وجود ذاتي، فبي المقابل الوجود الموضوعي الذي هو وجود الأشياء هذا الوجود الذاتي متناهي والسر التناهي هو دخل في تركيبه وأيضا يسعى هذا الوجود بين الإمكان (الوجود المهوي) وبين الواقع (الوجود في العالم) ويعلوا على نفسه بأن ينتقل من الممكن إلى الواقع .

وعلى هذا النحو تمثل معرفة الوجود مهمة رئيسية يتم من خلالها فهم الإنسان في وجوده العيني وتصبح معرفة الوجود مبدأ الواحد لأوصافه العديدة للمراحل التي تتفتح على الوجود العيني، وعلى الرغم من ان هذه المعرفة للوجود تعتبر متأخرة عن كتابات عن الذات إلى أنها لا تعتبر ذات بالنسبة لهم أساسا أنطولوجيا للوجود العيني [5] .

[5]- أمل مبروك، المرجع السابق، ص ص، 89-90.

الفصل الأول:

الوجود في الفكر الفلسفي

المبحث الأول: أفلاطون

المبحث الثاني:أرسطو

المبحث الثالث: الفرابي

المبحث الرابع: ابن سينا

المبحث الأول: الوجود عند أفلاطون (468-347ق.م":

أفلاطون فيلسوف إغريقي من دولة مدينة أثينا، ولد في القرن الخامس ق. م من أسرة أرستقراطية من أركان السلطة في أثينا ولم يعرف تاريخ مولده بدقة (بين أعوام 429-427ق م)، وهو من أبرز تلامذة سقراط تأثر به فكرا وأسلوبا، فأخذ عنه فكرة الفضيلة هي المعرفة ونقده للنظام الديمقراطي أسسه، واعتقاده بعدم تساوي المستنير، وتابعه في أسلوبه ألتشكيكي الساخر، واستنباطه للأفكار عن طرق الحوار .

تأثرت أفكاره بحياة أستاذه سقراط وموته المأساوي وما عصره من أحداث حروب البيلوبونيز بين إسبرطة وأثينا والتي انتهت بهزيمة هذه الأخيرة وتحرك الأرستقراطية الأثينية لإقامة نظام جديد، رحل أفلاطون عن أثينا بعد موت سقراط وتوجه إلى سرقوسا في عهد طاغيتها الذي تخوف من أفكار أفلاطون فتخلص منه ببيعه في سوق الرقيق كما يباع العبيد لولا أن أنقذه أحدهم ، عاد إلى أثينا وانشأ مدرسة في مكان يحمل اسم أحد أبطال اليونان فعرفت مدرسته باسم أكاديمي وكان التعليم فيها دون أجور، تفرغ أفلاطون خلال هذه المرحلة للتفكير والتأليف والتعليم، كتب أفلاطون خلال حياته العديد من المؤلفات غلب عليها الطابع السياسي ومن أشهرها (الجمهورية، السياسي أو رجل الدولة، القوانين) وهي يطبع زمنيا تعبيرا عن مراحل حياة أفلاطون الزمنية والفكرية المتعاقبة، وتجسيدا للتطور الحاصل فيها بين مرحلة الشباب[1] .

[1]علي عباس، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، منشورات جامعة قاريوشس، ليبيا، دط، دت، ص: 203-204.

إن الحديث عن أفلاطون معناه الحديث عن مبدأ الوجود في الفكر اليوناني وخاصة لدى فلاسفتهم ، لم يكن عشوائيا أو اعتباطيا بل كان نتيجة إرهاصات فلسفية تعود إلى الطبائعيين وبالأخص المدرستين **الأيونية**[1] * **والإينية**[2] * وبمجيء سقراط وأفلاطون أعاد النظر في هذه المسألة عن طريق التوفيق بين المحسوس والمعقول إلا أن أفلاطون كان فيلسوف شديد الثقة بالحقيقة،لهذا هدفه هو البحث عن مصدر المعرفة .

بمعنى آخر أين تكمن حقيقة الوجود ؟؟ " لقد استبعد الحواس لأنها تخدعنا فهي تدرك عوارض الأجسام وليس حقيقتها بينما العقل هو الذي يعطي الصورة الكاملة عن طريق تركيب الأفكار لتحصيل المعرفة ولو حاولنا معرفة مصدر الحقيقة لوجدنا أن المثل هي مصدرها لم تتصف به من أزلية وسرمدية وهذه الفكرة موجودة في العقل "[3].

فالعالم الحسي لا يمكن أن يكون أبديا في ذاته بل لزاما وجود علة تكون هي سبب وجوده، حتى لا يكون هنا كأي تغيير وعليه فالعلة لزاما أن تكون عاقلة تعقل معلالاتها قبل وقوعها "والمثل بأزليتها تكون علة لثبات الأشياء،على إثر توصل هذا توصل أفلاطون أن المثل هي الأسس الأولى للوجود ولا أساس لها فالعلم هنا بالماهيات فيجب إذن البحث بها ويقيم على هذا مذهـــــــبه الذي

ينقسم إلى ثلاث أقسام الأولى أساس الصور والثانية ماهية الصور والثالثة عالم الصور وهذا له وجهين يتعلق الأول بنظرية المعرفة والثاني بنظرية الوجود فالماهية هي الثبات بمعنى وجود واحد هو وجود الماهيات ولكن هذا لا يعني عدم وجود الكثرة .

---

[1]- الأيونية : أقدم مدرسة فلسفية في اليونان ويرجع أول دعاتها إلى القرن 6 ق/12م ومن بين أعلامها طاليس . انكسمندر وذهبوا إلى أن الأساس الوحيد لتعدد الأشكال اللانهائي للطبيعة هو شيء مادي.

[2]– الأيليون : مدرسة قديمة تكونت في مدينة إليا (جنوب إيطاليا) في القرن 6 و5 ق/م ومن أعلامها زينون ، باميندس وقد وضعت تعاليمها على جوهر الثابت للوجود الحقيقي.

*أنظر الموسوعة الفلسفية المختصرة (مادة الفلسفة اليونانية) إشراف زكي نجيب محمود.

[3]–محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفسفة اليونانية إلى الإسلامية ، طبعة الثالثة ، بيروت ، 1983 ، ص 120

إذ قلنا بالتغير والتعدد فقد سلبنا الوجود أساسه وجوهره وسلبنا العلم الحقيقي موضوعه لهذا يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود، وجود المحسوسات ووجود الماهيات لكن هذا التناقض كما يقول أفلاطون يمكن إزالته .

والتغلب عليه بما ورد في بارميندس " حيث ميز بين وجود الماهيات (المحسوسات) وهو وجود حركة وحياة وصيرورة مستمرة وبين وجود الماهيات باعتباره وجودا واحدا ثابتا "[1]

فالأول هو وجود كثرة وتعدد ولما كان وجود الماهيات وجود علم حقيقي فلا بد أن يكون جود ثابتا واحدا ، من هنا نستخلص عنده أن نظرية الصور تقوم على أساسين الأول العلم الحقيقي والأساس الثاني هو الوجود الحقيقي ، ثم يبحث فيما بعد صلة المثل بعضها لبعض ويقول :"أن الموجودات مترتبة ترتيبا تصاعديا بمعنى لما كانت صورة الخير هي أعلى الصور فإن ما تحتها من الصور يستمد وجودها منها"[2].

-أفلاطون لبرم يندس، ترجمة عن الأصل اللاتيني ، الأب فؤاد جورج ، دمشق، 1976 ، ص 62

[2]- علي زكي ، فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبى حامد ،ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1992 ، ص 39

المبحث الثاني: الوجود عند أرسطو (384-322)

أرسطو يختلف عن أفلاطون وهذا لواقعيته فعنده الوجود المادي متقدم على الوجود العقلي بمعنى أن الأول مشتق من الوجود الثاني ، حيث كان يعتقد أن التفسير الكامل لأي شيء مرهونا بالوقوف على العلة فإذا عرفنا العلة وجود الشيء عرفنا أنها وحدها علة وجوده .

وعرفنا أن الشيء لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه حق لنا أن نقول إننا نعرفه معرفة عملية ، فالعلة عند أرسطو يعطي لها أربعة تصورات تقال بمعنى أولى على المادة التي يتكون منها الشيء ، ومعنى هذا " أن أرسطو يرى أن علة وجود الشيء هي ماهيته ولكل علة معلولها فالمنضدة التي أكتب عليها علتها الفاعلة هي النجار والمادة هي الخشب والصورية التي هي الصورة و الكتابة عليها هي العلة الغائية"[1] .

وحقيقتها وجوهرها هو الموجود الحقيقي ومنه نلحظ أهم شرائط هذا الوجود هو الحركة[2] ، فلا وجود لطبيعيات ولا لأي علم آخر ، إلا بافتراضها وكما أن الحركة مهمة للوجود لأن كل موجود يندرج تحت إحداهما فإما أن يكون جوهرا أو كيفا أو كما أو مكانا .

إن أرسطو وهو ينظر إلى الوجود وما يلحقه من تغير وتحول وتكثر في الموجودات لاحظ أن ما كان منها موجودا إلا بإرادة الإنسان أصلا أخذها على أنها موجودات طبيعية لكل منها في ذلك كما اعتقد أصلا هي:ماهيتها بما يتجوهر جوهره الخاص وبها تتباين في ذاته من كل نوع سواه "

إن ماهية كل نوع من الأنواع هي التي لها يفعل ذلك النوع الفعل الكائن عنه وهي العلة أو السبب في سائر الأعراض الذاتية التي توجد له كيفها كان العرض ، كما كان أو كيفا أو غيرها ولكن رغم أن العناصر الأربعة التي تتركب منها الموجودات مركبة كانت أو بسيطة .

[1] – محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص: 168 . 169

[2] – علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، بيروت،لبنان ،د (ط ت)، ص: 188 . 189

جعلها بهذا المعنى جوهرا فالجوهر هو صورة الشيء وماهيته لكونها أخص معاني الموجود وعلة تفرده وواقعيته[1].

فالمقولات يمكن أن نصنفها إلى أربعة كل واحدة على حدة ، الجوهر كقولنا سقراط وقولنا إنسان (النوع) ثم نقول أنه شاحب فهو يدرس (كيفيته) وقولنا أين هو مثلا في أثينا فإننا ندرس (وضعيته) وهو يعرفه "هو الحد المتحرك المباشر للحاوي "فمثلا ففي حركة الزيادة لا الزيادة في المكان إضافة ، إن فكرة المكان نجد هناك دلائل تدل على وجود الخلاء فالحركة في المكان تستلزم بالضرورة وجود الخلاء ، بعد هذا يتحدث أرسطو عن فكرة الزمان لأنه ليس معنى هذا في الواقع أن الزمان عدم فهو موجود لأن الحركة تفترضه ، كما أن الجوهر تنقسم إلى قسمين :

اثنان طبعان متحركان يدرسهما العلم الطبيعي والثالث أزلي غير متحرك ، واجب الوجود لذاته وهو موضوع دراسة علم ،هو العلم الإلهي كما أنه بهذا انتهى إلى وجود ووجدان بالفعل و بالقوة بمعنى أن الحالة الوجود بالفعل متقدمة على حالة الوجود بالقوة لأن الأول هو الغاية التي من أجلها كان الوجود بالقوة .

إذن معنى هذا أرسطو يرى أن علة وجود الشيء هي ماهيته أي الصفات التي يتصف بها ويلزم من هذا أن الحديث عن الصفة والماهية هو الحديث عن العلة وأن وجود الشيء أي مبدأه في ماهيته.

هذا و أن أفكار أفلاطون وأرسطو قد نجدهما تسربت في الفكر الذي أتى من بعدهما وبالأخص

الفكر اليوناني ، ولكن يحتاج منا بحث عميقا مما جعلنا نقفز إلى الفكر الإسلامي إذ وجدت امتدادات الفكر الأفلاطوني والأرسطي جذورهما موجودة في الفكر الفارابي وابن سينا حتى يشعر القارئ عند بعض النصوص أو بعض الدراسات لهاتين الشخصيتين أن أفكارهما هي مثل أفكارها وهذا ما جعلنا نبحث الموضوع عندهما[2].

[1]- أنظر علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، المرجع السابق، ص:189-190

المبحث الثالث: الوجود عند الفارابي (870–950م):

لقد كان جمهرة المؤرخين الفلسفة الإسلامية يتفقون على أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة وهذا ما وجدناه في نظرية المثل فكان الفارابي أول شخصية قوية الإيمان تأثرت بالفيلسوفين أفلاطون وأرسطو وما اهتم به هو مشكلة (الوحدة والكثرة) وقبل هذا علينا أن نطرح هذا الإشكال ؟ هل حقا هناك امتداد فكري بين اليونان والمسلمين أين يكمن هذا ؟وما هو موقف المسلمين من مبدأ الوجود بمعنى هل هناك تعارض أو تقابل بينهم ؟.

فحسب اليونان (أرسطو) فكرة الله لم تكن سوى ظاهرة عرضية في مذهبه فبعدما كان الله علة غائية أصبح مع الفارابي فاعلية فعنده الذات أو الوجود أو الله هما شيء واحد لأنه وحده هو الذي يجمع بينهما في عملية الخلق.

فهو ليس من مستلزمات الماهية لهذا يفرق الفارابي " بين الوجود الممكن [1] والواجب "فالموجودات كما يقول في كتابه عيون المسائل "على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى ممكن الوجود والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود "[2].

فالممكن إذن لزاما وجود علة تخرجه إلى الوجود وله حالتان:

بقائه في حيز الإمكان دون انتقاله إلى الوجود وحال وجوبه بغيره وهنا لزاما "الانتهاء إلى واجب الموجود الأول ، وهو الله وبالمقابل الواجب فهو لا يحتاج إلى علة لوجوده فهو واجب الوجود بذاته ".

والسؤال الذي يطرح نفسه، كيف تفيض الموجودات عن الأول ؟؟

إن الفارابي يفسره تفسيرا أفلاطونيا على أساس فكرة الصدور ؟ يقول في كتابه أهل المدينة الفاضلة "والأول هو الذي عنه وجد ومتى وجد للأول الوجود الذي هو لزاما ضرورة أن يوجد عنه سائر

[1]–محمد عبد مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، المرجع السابق، ص 130.

[2]– الفارابي أبو النصر ، المدينة الفاضلة ، المكتبة الكاثولوكية، بيروت،لبنان د (ط ت) ، ص: (38 . 39)

الموجودات التي وجدوها لا بإرادة الإنسان واختباره على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ".

إذن فالموجود عنده هو الفيض وجوده لوجود شيء آخر فهو لا يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر غلى شيء غير ذاته ، مثلما تحتاج النار غلى الحرارة تبخر بها الماء ومن هنا نجد أن العقل الفعال هو عقل الله فواجب الوجود عقل وعاقل ومعقول .

خلص الفارابي من خلال تأثره باليونانيين وبالأخص أرسطو في الإلهيات الذي جعل منها علة غائية ونفى فكرة الخلق لأنه انطلق من العناصر العقلية والتجريبية الضرورية لتفسير ظاهرة الخلق ، وما فيها من عناصر إرادية يجعل الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها .

كما يرى الفارابي أن وجود الله هو أفضل الوجود وأقدم الوجود وكذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا، والعدم والضد لا يكونان إلا فيما دون القمر[1]

ومن هنا الفارابي وابن سينا ومن بعدها ديكارت بعدة قرون لم ينظروا إلى الواجب الوجود علة العلل بل إنهم انطلقوا من علية الواجب الوجود فنزلوا مندرجين تدرج الموجودات ، ولزوم المعلولات عن علتها من الإشراق حتى إلى الهيولي وأخص المادة كما يقول ابن سينا كيفية إتمام هذا الصدور أو الفيض ؟

يقول الفارابي:" إن الموجودات جميعها تصدر عن عالم الواحد ،هذا العالم هو بالفعل دائما فالله ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته فعلمه تعالى هو علة وجود الشيء الذي بعلمه فيكفي إلى غاية تعقل الله وصدور العقول عنه في ترتيب تنازلي ".

1عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص: (102 . 105).

2محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ،د (ط)، بيروت ، 1976 ، ص: (255 . 256)

المبحث الرابع: نظرة الوجود عند ابن سينا (980–1037)

يعتبر ابن سينا من الفلاسفة الذي كان له الفضل في حل المشكلة التي حيرت الألباب وبناء جديد للوجود منطلقا من فلاسفة يونانيين وكذا فلاسفة إسلاميين وبالأخص الفارابي (أي الفلسفة اليونانية) هي اللبنة التي المشاكل ولكنها أصبحت عاجزة عن بلوغ الحقيقة ؟

كان الجديد مع الفلاسفة الإسلاميين وهنا برز ابن سينا بفكرة الخلق التي لم تكن موجودة من قبل وشهادة **وهرتن** كافية لقوله "ولا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية لكنه لم يفلح في تصدير نسق شامل للعالم كله فأرسطو توصل إلى عناصر عقلية وتجربة مهمة لتغير غيره لأنها عاجزة عن تفسير النظام الكامل وهو ظاهرة الخلق وهذا ما ينبغي النظر أو الإحاطة فيما كان يجهله أرسطو ، وهي الإحاطة بفكرة الإلوهية (فكرة الواجب و الإمكان) .

منه توصل ابن سينا إلى هذا الطرح وعليه نتعرف على كيفية صدور الكثرة عن الواحد ؟؟ بقوله الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود ومطلبنا الأعراض الذاتية للوجود بما هو موجود الوحدة و الكثرة و العلية وغير ذلك " وعن الموجود فهو ينقسم غلى جوهر يقوم بذاته و إما عرض هو الذي يحل في غيره ولا بذاته ، وعن الأول لدينا الإنسان لوجوده في حياتنا مرارا و عن الثاني مثل الألوان[1] .

وكما نجد عن فكرة العلم الإلهي تصدر فكرة أخرى لمعرفة الله وجوده وهي إثبات واجبه الوجودي أو إمكانية وجوده بقوله : لا شك أن هناك وجودا وكل وجود فإما واجب وإما ممكن وإن كان واجبا صح وجود الواجب فالممكن ينتهي إلى واجب الوجود .

ينتهي ابن سينا إلى واجب الوجود وهو يحتاج إلى علة تخرجه من الإمكان ولو فرضنا مثلا : وجود الابن يتوقف وجوده على وجود الأب ن والأب يتوقف وجوده على وجود الابن ثم كان ليس معا بل أحدهما بالذات بعد لكان لا يوجد ولا أحد منهما ، فالواجب الوجود لا ينقسم من النقائص يؤتي كل شيء خير يته فهو عقل وعاقل ومعقول لأنه يعلم ويدرك الكليات وبها يدرك الأمور الجزئية.

[1] محمد علي أبو ريان ، المرجع السابق، ص:(334)

أما فكرة الإمكان تنقسم إلى ممكن بذاته والواجب بغيره " الواجب الوجود هو الله تعالى لأنه لا يحتاج لعلة في إيجاده والواجب بغيره هو العالم " مثل قولنا الثمانية واجبة الوجود بغيرها وذلك باجتماع أربعة و أربعة معا ومنه الواجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود معلول على الإطلاق، والموجودات تترتب من الواحد في عملية الفيض فثمة ستة مراتب للوجود الأولى : ممكن الوجود بذاته بالنسبة إلى واجب الوجود بالأول [1].

فهو ممكن بذاته وواجب الوجود بغيره ومن العقل الأول تكثر عقول عدة : فيحصل الأول ومنه الثاني ومن الثاني الثالث وهكذا دوليك والعقول تترتب لصدور تشكل مراتب الوجود والمراتب الثلاثة الأولى هي مرتبة الإلوهية وعقول الأفلاك والباقية هي النفس ،الصورة، والمادة[2].

فالصدور يتسلسل ضروريا لأنه مبدأ الوجود كما لاحظنا أن الكثرة في الوجود من اتجاه العقل الأول إلى ذاته أي من اعتباره عاقلا لذاته معقولة له ، وعن هذا الاتجاه الإبستمولوجي تصدر وحدات الوجود في سلسلة الفيض [3].

[1] محمد علي أبو ريان، المرجع السابق، ص: 342.
[2] المرجع السابق، ص(343)
[3] المرجع السابق، ص:343-344.

الفصل الثاني

الوجود عند الغزالي

المبحث الأول: التعريف بأبي حامد الغزالي

المبحث الثاني: مسالة علل الأشياء أو ظاهرة الاقتران

المبحث الثالث: مسألة وضع العقل الوجودي

المبحث الرابع: (مقولات العشر) حسب:

- **موضوعها**

أقسامها من حيث أحوالها

المبحث الأول: التعريف بأبي حامد الغزالي:

أبو حامد الغزالي (1058-1111م) هو أحد مشاهير الفكر الإسلامي ولد في طمس بخرسانة فكان يناضل العلماء ويدافع عن عقيدة أهل السنة عين مدرسا بالمدرسة النظامية ببغداد كان فقيها ومتكلما وفيلسوفا دافع عن الإسلام لهذا استحق لقب حجة الإسلام ترك لنا كتب عديدة [1]* وفي بيان ما ترجم أنه صحيح النسبة إليه وكان لكتابته الأثر الكبيرفي تغيير أراء العديد من الفلاسفة ومن بينهم الغربيين وبالأخص دافيد هيوم (1716-1776م) [2].

وما كان يهدف إليه جعل الفلاسفة يتأثرون به لأنه بحث عن مبدأ الوجود الحقيقي الذي كثيرا ما عجز الفلاسفة عن الوصول إليه من خلال عمله الدءوب يتضح لنا الخطأ الذي وقع لدى الفلاسفة وبالأخص اليونانيون والمسلمين فهاجم برهانهم لأنه تحصيل حاصل ، ونقدهم في أمور كثيرة لأجل تخليص من العوائق والإشكاليات التي كانت سائدة في عصره ومن أهم المسائل التي نقدها :

مسألة **قدم العالم** والقول بأن الله يعلم الكليات وحدها دون الجزئيات وإنكار بعث الإنسان، لأن هذه المسائل الثلاث لا تلاءم الإسلام بوجه لأن معتقدنا معتقد كذب الأنبياء ذكروا
على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيمها وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين[3] .

المسألة الأولى:

قولهم أن العالم قديم وأنه لم يزل موجودا مع الله غير متأخر عنه بالزمان وأنه مساوقة المعلول للعلة ومعنى ذلك أن الله أي تقدمه ليس تقدما بالزمان وأنه تقدم بالرتبة تتقدم العلة عن المعلول ولإبطال قول الفلاسفة بقدم العالم أرجع الغزالي أدلتهم كما يلي:

[1]أهم مؤلفات الغزالي : كتب الفلسفة والمنطق : مقاصد الفلاسفة ، تهافت الفلاسفة ، معيار العلم في فن المنطق، كتب الأخلاق منها : أحياء علوم الدين ، فاتحة العلوم ، ميزان العمل.

[2]أبي حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة حققه علي بوملحم، ط1 دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1944، ص: 54 . 56

الدليل الأول قولهم:

يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لأننا لو فرضنا القديم ولم يصدر العالم مثلا ، لأنه لم يكن للوجود مرجع بل كان وجود العالم ممكنا إمكانا صرفا بالتالي فإن الأمرينتهي إلى مرجع ، فلا يمكنك أن تقول أن الله غير قادر على إحداث العالم ثم بعد ذلك أصبح قادرا وجميع هذه الفرضيات تدخل التغير على الذات الإلهية التي لا تقبل التغير لذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله.

ويرد الغزالي على هذا الدليل بقوله: إن العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وإذا كان وجود العالم حدث بإرادة قديمة يرجع هذا إلى أنها اقتضت حدوثه في الوقت الذي وجد فيه فإذا قال الفلاسفة إن هذا محال لأن الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابية وأركانه ،بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال فقبل وجود العالم كان المريد موجودا ولإرادة موجودة ، ولم يتجدد مريد ولم تتجدد الإرادة نسبة لم تكن من قبل.

قال الغزالي :إن الإرادة القديمة مطلقة لا تتقيد فلا يعقل قصد في اليوم إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم وإن قالوا : أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها بمعنى لا شيء يميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده .

ويقول أيضا الغزالي: أن هذا لا يكفي لإبطال القول بحدوث العالم لأن إرادة الله ليست كإرادة البشر إنها إرادة مطلقة تريد كما تشاء [1].

أما الدليل الثاني :

قولهم :"إن تقدم الله على العالم ليس تقدم بالزمان بل أنه متقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وكتقدم العلة والمعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له وإذا قيل تقدم البارئ على

[1]-أبي حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة،تح: علي ابن ملحم ، تابع المسألة الأولى، ص:58-60.

العالم وعلى الزمان تقدما لزم أن يكون حادثين أو قدمين وهذا متناقض ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن مقدار الحركة ويرد الغزالي على هذا الدليل :"الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا"[1].

ونحن لا نعني أن الله متقدم على العالم والزمان تقدما إلا شيئا واحدا وهو أنه كان ولا عالما معه ثم كان ومعه عالم ومعنى كان ولا عالم معه وجود ذات البارئ وعدم ذات العالم فقط وقولنا كان معه العالم : وجود الذاتيين فقط وهما ذات الله وذات العالم وليس من الضروري أن نفرض وجود شيء ثالث وما يقال عن الزمان يقال عن المكان فكما لا نستطيع أن نتصور للزمان بداية كذلك للمكان أن نتصور حدودا فكلاهما حادثان مخلوقان يخلقها العقل في نفسه ليرتب فيهما ظواهر الطبيعية.

الدليل الثالث:

قولهم أن العالم كان قبل وجوده ممكنا إذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الإمكان لا أول له وإن فرضنا للإمكان بداية ، كان الشيء قبل لإمكان غير ممكن وهذه استحالة لأنه يؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكن ولا كان الله عليه قادرا .

ويرد الغزالي : إذا كان العلم ممكن الحدوث منذ الأزل ولكن لا يلزم عن ذلك أن يكون العالم موجودا أبدا ، لأنه لو كان كذلك لكان واجب الوجود لا ممكن الوجود .

الدليل الرابع :

قولهم أن كل حادث المادة التي فيه تسبقه لأن الحادث لا يستغني عن المادة ، أما المادة لا تكون حادث إنما الحادث هو الصور والأعراض والكيفيات.

إذن فكل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ، وإمكان الوجود لا قوام له بنفسه فلا بد من محل يضاف إليه وهذا المحل هو المادة[2] .

[1]-أبي حامد الغزالي، المصدر السابق،ص: 66-68.

[2]- المصدر نفسه، ص: 69-70.

ويرد الغزالي: يقول أن الإمكان والوجوب فهي أمور عقلية لا تحتاج إلى موضوع أو محل تقوم به ، لأنه لو احتاج الإمكان إلى محل والوجوب إلى محل .. فهذا تناقض .

أما في المسألة الثانية :

القول بأن الله يعلم الكليات وحدها دون الجزئيات قالوا (أي الفلاسفة) :" أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا الأرض " ومثالهم في ذلك عن أحوال الشمس التي تحصل لها عندما تنكشف فتصبح أولا : حالتها معدومة ، ثم حال فيها فيها موجود وحال فيها معدوم ، فالأول سيكون والثاني : أي هو كائن والثالث لكنه من قبل وعن تغيرات هذه الأحوال وما يحصل لها يوجب أن تتغير الذات العالمة ، وزعموا أن الله لا تختلف أحواله فكل هذه أدت إلى وجود اعتراضين[1]:

أحدهما : أن المعلوم لا ينكشف انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر الزمان فيه فحال الكسوف لا يقال أنه يعلم بوجوده الآن ولا يعلم بعده ، هذا فيما يخص الزمان أما بالنسبة للأحوال والصفات ، فلو أعطينا مثال زيد فلو أطاع الله عز وجل لم يكن عالما بما يتجدد من أحواله فهو لم يعرفه بعينة وإنما كونه شخصا فالمعرفة هنا بالإنسانية لا بالفردية وهذا ما يدل أن الأفعال ترد إلى أنه لم يعرف الجزئيات بل الكليات " فلإضافة أو الصفات في العلم هي حقيقة ذات العلم وتبدلها يوجب تبدل ذات العلم وهذا استجابة على الله تعالى لأنه يقبل التغير .

يرد الغزالي :" وهو ما المانع عن أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير فهل اعتقدتم أن هذا يستحيل عليه (المعتزلة) وباطل أن يحدث منه فإن بينا أن القديم لا يصدر منه حادث إذن فلا يصير فاعلا ؟

قولهم (أي الفلاسفة): إن ذلك يشبه التسخير إن زعمتم أن ما يصدر من الله إنما هو صدور على سبيل اللزوم.

[1]- هي المسألة (13) ، في كتاب تهافت الفلاسفة ، نقلت هذا القول عن كتاب علي بن ملحم ،ص:155-164.

وإذا قالوا : فهو ليس كذلك لأن الله كامل وكماله مصدر جميع الأشياء.

يرد الغزالي :" فهو ليس هذا ولا ذاك أي لا هو تسخير ولا اضطرار فلو حصل لكان ذلك كمال لنا لا نقصانا .

أما فيما يخص المسألة الثالثة (في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد):

قالوا (أي الفلاسفة): أن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا فالنفوس المبتهجة ترتقي إلى الأعلى أما النفوس الملطخة فلا تنال السعادة المطلقة ، وللنفوس قوى ثلاثة هي : العقلية غذائها الحكمة أما القوى الأخرى لها كذلك غذائها، وعن علاقة الأبدان بالنفوس قالوا ما يلي:

أن ثلاثة أقسام هي: الإنسان عبارة عن بدن، والنفس هي المشرفة على البدن ولكن هي غير موجودة، والمعاد هو إعادته تعالى للبدن وأعادت الحياة بعدما انتهت[1].

يقال أيضا : أن الإنسان ليس إنسان بل بها أي (بالنفس) وهذه باطلة ، يقول الغزالي : فالإنسان هو لا بمادته والتراب مهما تبدل فهو نفسه فالمعدوم لا يعقل عوده والعائد هو الموجود.

عودة البدن بعد زواله محال فالميت يستحيل تراب وإذا فرض أنه عز وجل يعاد لأقطع إلى كما كانت فلا يخلو لكنه مستقبح ولا سيما في أهل الجنة .

1- أما رد النفس إلى البدن فهو محال المواد القابلة للكون والفساد فهي محدودة لا يمكن الإضافة عليها والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية.

2-مهما ابتعد البدن لقبول النفس فيعني الحدوث يحصل البدن على نفسان.

الاعتراض: إن النفس باقية بعد الموت وهي جوهر قائم بنفسه ودل عليه الشرع.

قالوا : بأن السنة الإلهية بالكلية تتبدل إلى جنس آخر والإمكان يتم إلى ثلاث:

[1]- المسألة الثالثة : هي المسألة العشرون ، المرجع السابق ، ص: 231-248.

- قسم قبل خلقه العالم
- قسم بعد خلقه
- قسم به الاختتام

يرد الغزالي :"هذا لا يتناقض قولنا أنه قادر على كل شيء (البعث والنشور) بعد تعرضه لهذه المسائل تبين له بأن : ملاحظة الفلاسفة للواقع تقوم في الأصل على علاقة العلة[1] بمعلولها لأننا عندما نقوم بتبريرها على ما سبق لنا ملاحظة عليه فالسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان : من أين لنا بأن بينهما رباطا خفيا غير التعاقب في الحدوث ؟؟ فبماذا إذن مبدأ الوجود عند الغزالي يرتبط هل بعلل الأشياء أي ظاهرة الاقتران أم علة بعلة العلل (أي الله) أم بهما معا فكيف إذن ؟؟ لكن قبل معالجة المشكلة وأسبابها ؟ ننطلق من نقد ونفي الغزالي لمواقف السابقين ؟[2].

كما فعل الأشعري وابن سينا لنفيهما لهذا المبدأ الذي بينا وجود الممكنات التي لا قدرة لها على الوجود بذاتها لأنها تحتاج إلى مبدع أو صانع لها ، وبالتالي نبحث عن غاية الغزالي في نقده لمبدأ العلية ،هل كان له دور في تحديد مبدأه الوجودي ومثاله المعرفي ؟ هل حدوث الظواهر كان على سبيل التتابع أم على سبيل التساوق إنه كما كان منذ اليونان الحوادث تعود إلى فكرة واحدة وهي تلازم بين الأسباب والمسببات ؟؟ إنه انطلق من فرضية وهي كالآتي " إما أن يكون هناك اختلاف حولهما في هذه المسألة بعدما افترضنا هذا لافتراض توصلنا أن هناك اختلاف حولهما في هذه المسألة لأن الغزالي انطلق من نقد الذي يعود إلى تلازم بين الشرط والمشروط فكانوا يظنون أن الحوادث تعود إلى فكرة واحدة ولكن هذا ليس حكم مطلق بين الظواهر[3] .

لذلك يقول الغزالي:" إن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا ليس ضروريا " بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر مثل الري والشبع ، ولقاء النار وعليه فإنه يمكن أن نرى الرابطة العلة رؤية مباشرة وهي عند محاولة الإنسان القيام

[1] أبي حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، تح: جميل صليبا وكامل عياد ،ط1 ،دار الأندلس ، بيروت ،ص:18-19.

[2] -زكي نجيب محمود ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ،دط، دار القلم ، بيروت، ص:286

[3] - نفس المرجع، ص:287.

بفعل ما ثم يتعود عليه فيصبح هذا الفعل المباح لكن هناك فعل يبرر مبدأه الوجودي ،وهو يرى أن الإنسان ينسب هذا الفعل لنفسه وعلى أساس هذا الفعل يستطيع مقايستها بفعل الإرادة الإلهية " لأنه إدراك بالحدس والذوق الباطني بمعنى الأشياء أو الأمور متوقفة عليه تعالى فيستطيع أن يقيس قدرة الله لو مثلا: أشبه الإنسان فهو حتما لا يشبه الطبيعة إنه مبدأ الوجودي حسب تصور الغزالي أخذ نظرية جديدة لم يسبق أن توصلوا إليها السابقين لأنه انطلق من دحض ونقد لوضع بناء جديد لم يكن من قبل وهذا ما نجده في فصولنا اللاحقة

المبحث الثاني: مسألة علل الأشياء أو ظاهرة الاقتران:

بعدما لاحظنا نظرة الفلاسفة إلى التلازم بين العلل ، وكان الغزالي بمثابة محلل و ناقد لهذه الفكرة من خلال دحضه منطلقا من فرضيات خاطئة وصولا إلى نتائج صحيحة وهذا ما يسمى البرهان بالخلف : فلو مثلا أن كل ما في العالم يحدث وفق لقوانين ضرورية أي أن شرطها السابق يفترض الشرط الأسبق فحتما لا نصل إلى اليقين التام بقضية القانون الطبيعي وفي هذا الإطار يقول الغزالي ما قاله آنفا ".

إن الاقتران بين ما يعتقده في العادة سببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا " انتقلت فكرة العلية في أبحاث أرسطو إلى العالم الإسلامي ووجدت قبولا لدى المشائية الإسلامية ولكن سرعان ماوقف مفكرو الإسلام موقف إنكار لها والهجوم عليها ولعل الغزالي هو أشهر المفكرين الذين لاذوا بالهجوم على هذا المبدأ بحيث يؤكد ذلك بصريح العبارة في كتابه " تهافت الفلاسفة" فيقول:" إن الإقتران الضروري بين مايعتقده في العادة سبب و بين مايعتقد مسبب ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك، ولا إثبات إحدهما متضمنا ل[1]إثبات الآخر ولا نفيه متضمنا نفي الآخر:[2] من خلال هذا النص يتبين لنا أن الغزالي ينكر التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات فالعلاقة بين العلة والمعلولات في نظره إنما هي نوع من الإقتران بين الحادثة تعقب أخرى استقرت في العقل بفعل العادة على هذا يجزم **الغزالي**" أن العلية في الحوادث الطبيعية لا تستند إلى الأساس متين، وليس لدينا ماندعم به القول بوجودهما فهي ترتد عند التحليل إلى العلاقة زمنية بين شيئين[3]، حيث أن شيئا مايسبق في الحدوث شيئا آخر وهذا ما يجعل لنا فكرة أن الأول والثاني، إذن مانشاهده من اقتران بين العلة والمعلول في نظر الغزالي لا يرجع إلى كونه ضروريا في نفسه بل الحكم العادة التي ألفتها إلى التساوق"[1]

وقد يفهم من ظاهر كلام الغزالي عن الأسباب والمسببات أنه لا ينكر قانون العلية، غير أنه ينكر فقط الإقتران الضروري للسببية[2] انطلاقا من موقف الغزالي السابق، يرجع الكثير من مؤرخي الفلسفة على أن

1الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة ، دار المشرق بيروت لبنان، ط3 ،2003 ، ص: 28

2فؤاد كامل وآخرون، موسوعة الفلسفية المختصرة ، دار القلم، بيروت، لبنان، د (ط ت) ،ص287.

1مرحبا عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، مجلد2 بيروت ،د (ط) 2007 ، ص:676

2مرحبا عبد الرحمان ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص679

الغزالي قد استبق **دفيد هيوم** في نقده لمبدأ السببية ولكن الواقع أن الغزالي كان ينوي من وراء نقده دعم الغائية، فالدفاع عن الدين هو الغاية من إنكاره للضرورة السببية في حين أن هيوم انتقد العلية لكان يوسع من نطاق العلمي ويضم إلى مملكته مجالات أرحب.

وبالتالي فتحليل الغزالي للعلية أو نقده لها لم يكن نقدا يتصل بنظرية العلم ومنهجه بقدر ماكان يتعلق بقضية الإيمان ولاكن كان الغزالي ينفي اللزومية بين العلة والمعلول بصفة عامة، إلا أننا نجده في مواضع أخرة يجيز صفة الإرتباط بينهما من خلال إجماله على أن:" إذا تمت شروط العلة تعين حصول المعلول واستحال أن لا يحصل لإن الموجب إذا حضر ولم يحضر الموجب وتأخر فلا يكون ذلك لقصور في طبعة أو في إرادته أو لعدم ذاته."

ينكر الغزالي الضرورة السببية التي تربط بين السبب والتنيجة وعتبرا أن اتلازم لا يسند إلى قواعد منطقية تجعله ضروريا وهذا لايعني أن الغزالي بنكر العلاقات السببية بين الأشياء، بل يعترف بوجودها لكنه ينكر ضروريتها مدعيا أن مصدر الضرورة السببية ينبع من إحساس نفس وليس من الأشياء ذاتها.

ويحاول الغزالي تأسيس العلاقات السببية على العادة بمعنى أن إقتران حادث" أ "كسبب وحادث" ب" كنتيجة ينبع من الملاحظة والتكرار وتعاقب الظواهر الطبيعية، ويحاول البرهنة بأن العلم يقوم على التوقع والإحتمال المبني على الماحظة والحس والتكرار وليس على الثبات المطلق

اختلف الباحثون حول تفسي نقد الغزالي للسببية قسم منهم ادعى أن الغزالي أنكر السببية وبذلك فهو مبطل للعلم ورافع له[1] وسبب في تأخر المسلمين في ميدان العلوم ومن جهة أخرى يعقب طه عبد الرحمان أن النظريات الفلسفية والفيزيائية والمنطقية الحديثة تنكر السببية صراحة ولا نجد أحدا يدعى أن واحدة من هذه النظريات أدت إلى تقهقر العقل بل على العكس من ذلك تعتبر هذه النظريات إثراء للعلم واعتبار لقدرة العقل.[2]

إن العلاقة القائمة بين حادث "أ" مع حادث "ب " ليس معناه أن الحادث "أ" مسببا للحادث " ب" أو العكس لذا إقتران حادثتين ليس ضروريا بذاته " فالري والشبع الإحتراق ولقاء النار والنور وطلوع

[1] ابن رشد، تهافت التهافت ، دار المشرق، بيروت، د(ط) ، 1987 ، ص 522

[2] الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 ،2003، ص 109

الشمس .....فإن إقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع وهلم جرا إلى جميع المقترنات[1]

فالغزالي لاينفي وجود الإقتران بين السبب والمسبب في عالم الحس لكنه ينفي أن تكون هذه الإقترانات ضرورية وواجبة فهو يرد أسبابها إلى الله الذي خلق هذه الإقترانات بهذه الصورة وهذا الترتيب وكان بالإمكان أن يخلقها بترتيب آخر كالإيجاد الشبع بدون الأكل مثلا لهذا يجب التعامل ع الإقترانات كقضية ممكنة وليست ضرورية وإرجاعها إلى عامل قبلي أو متعالي وهي إرادة الله تعالى

ويميز الغزالي بين نوعين من العلاقة، العلاقة الإقترانية"كل شيئين لاإرتباط لأحدهما إلا بالآخر ثم إقترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي أحدهما إنتقاء الآخر" هذه العلاقة تميز الظواهر الطبيعية والإنسانية التي يكون ارتباطها غير ضروري بذاته إنما حاصل من إطراد العادات والتجارب.

أما العلاقة الضروري التي تلتزم علاقة بين شيئين بالضرورة تتعامل مع الماهيات الثابتة وتخص المعرفة المنطقية الصورية ويمكن تقسيم العلاقات الإرتباطية الضرورية بين شيئين إلى ثلاثة أقسام[2] :

1. العلاقة المتكافأة: وهي العلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقط أحدهما عند تقدير فقط الآخر لأنهما من المتضايقات التي لا يتقدم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر .
2. عدم التكافأ: لأحدهما رتبة التقدم كشرط على المشروط والمعلوم أنه يلزم عدم الشرط فإذا رأينا علم الشخص مع حياته وإرادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير إنتفاء الحياة وانتفاء العلم ومن تقدير العلم انتفاء الإرادة ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لابد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه.
3. العلة والمعلول: يلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول أن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة وأن التصور أن تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علة نفي المعلول مطلقا بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص.

---

[1] الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة ، المصدر نفسه ،ص 109

[2] الغزالي أبو حامد ، الإقتصاد في الإقتصاد ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1 ، 1980، ص 139

إن جريان القوانين في الطبيعة ضرورة وجبرا وليس اختيارا والضرورة متعلقة بالله تعالى فلايتصور للطبيعة اختيارا أو إلرادة لأن الإرادة تتعلق بعلم وليس هناك من ينسب العلم إلى الطبيعة فلا إرادة بدون علم ولا قدرة بدون إرادة ولا حركة بدون قدرة ويعبر الغزالي عن هذه العلائي بدرجات الترتيب " فكل مابين الماء والأرض حادث على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور أن يكون إلا كما حدث " فلا يعقل أن تتصرف الطبيعة بهذا الترتيب بذاتها أو عزو هذا الترتيب الدقيق والنظام الدائم إلى قوى الطبيعة الخفية والحقيقة هي أن الله هو الذي يربط الأشياء السابقة بالأشياء الناتجة عنها ووراء جميع الأفعال قصد إلاهي يضمن تعاقب الأحداث الطبيعية ووحدتها بصورة منتظمة بعيدا عن العشوائية والفوضى[1].

بين الغزالي المفهوم اللغوي من الفعل والفاعل إذ العرب تقول: النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسنقمونية تسهل، والخبز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب معناه ويفعل الضرب وقولنا تحرق معناه تفعل الإحراق فان قلتم إن كل ذلك مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند كما أن من ألقى إنسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى إذا قيل ماقتله إلا فلان صدق قائله....فلم يضاف القتل إلى المريد لغة وعرفا وعقلا ؟ مع النار هي العلة القريبة للقتل... فدل إن الفاعل من يستر منه الفعل عن إرادته، فإذا لم يكن الله تعالى مريدا عندهم الفلاسفة ولا مختارا لفعل العالم لم يكن صانعا ولا فاعلا إلا مجازا[2]

أن محاولة الغزالي إزالة الماهية والطبعنة عن النار واعتبار إحراق النار صفة متعلقة بإرادة الله أدت إلى إعتراضات تقول " فهذا يجر إلى إرتكاب محاولات شنيعة... ومن وضع كتابت في بيته فاليجوز إن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا".

يرد الغزالي على المعترضين على إرادة الله في مجريت الأمور موضحا مفهوم الإرادة الإلاهية ومميزا بين الممكن والواجب ونافيا لإمكانية الإختلال السنن الإلاهية بالشكل الذي عبر عنه المعترضون ومعتبرا

[1] الغزالي ، تهافت الفلاسفة، مصدر السابق، ص 81
[2] المصدر السابق ،ص 182

إمكان الفوضوية من المحالات بأن الطبيعة تجرى وفق نماويس من وضع الله لا يمكن أن تتغير أو تتبدل والقول هذا يعقبه نفي أي قوة خارجية تتحكم في الأشياء أو تصدر عنها" فإن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لاتقع واستمرار العادة بها مرة بعد الأخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لاتنفك عنه[1] هذا الرأي مستمد من فكرة الغزالي حول حدوث العالم حيث إن وجود الله تعالى سابق لوجود العالم أما حدوثه كان متعلقا بإرادة الله الحرة وحين أنا أراد الله خلق العالم خلقه متى شاء، فيكون خلق العالم وسننه تابع وخاضع لإرادة الله الدائمة إذا بإمكان هذه الإرادة أن تتصرف كما تشاء بهذه السنن.

عندما تدث الإمام عن علم الطبيعيات في منقذه من الظلال تناول العلاقة بين الله تعالى والطبيعة " وأصل جملتها أتن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها بل هي مستقلة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره لا تفعل لشيء بذاته عن ذاته "[2]

فعتراض الغزالي يتمحور حول فعالية القوانين الطبيعية بذاتها فهو لا ينكر الفعل الموجود للطبيعة إنما يردها إلى إرادة حقيقية ومتعالية" أن أسلم أن النار خلقت خلقة إذا لقاها فطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثل من كل وجه".

يسعى الغزالي للبرهنة على إقتران السبب بالمسبب ناتج عن استمرار العادة فإقتران حادث"أ " كسبب والحادث" ب" كنتيجة باستمرار تعاقب دائمين يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا ينفك عنه فلا استمرارية والتعاقب لا يعنيان حصولهما ضروريا وإنما بحكم الإحتمال الأكثر أمكانا وحصولا وإذا كان معنى العادة هو ملاحظة التكرار وتعاقب الظواهر في الطبيعة فهي إذ من وظيفة الإدراك الحسي التي تحصل على الثقة والعقل لاحقا بمرحلة معينة ونسبة معينة وذلك حسب درجة الصدق والثقة بجريان العادة والملاحظة فالعادة تحصل على المرتبة المعرفية من الإدراك الحسي أولا

[1] الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، المصدر السابق، ص 182
[2] الغزالي ، المنقذ من الظلال ، تحقيق جميل صليبة، وكامل عيادة ، دار الأندلس ، بيروت، د (ط ت) ، ص 102

وبعد ذلك من الإدراك العقلي وبمأأن الغزالي لا ينكر وجود التلازم بين لسبب والمسبب في الكون والحياة إن ماينفيه هو إعتبار هذا التلازم ضروريات بذاته ووحيدا لا سواه بهذا المعنى تكون السببية أصلا ثابتا وضرورة من المبادئ الأولية للعقل التي لا تحتاج إلى البرهان أو دليل " إن كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا فنقول : إن هذا الأصل الإقران به فإنه أولي ضروري في العقل وإذا فهمنا صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سببا".[1]

فالإقتران السببي بين الشيئين مستمد من العادة الناتجة عن التكرار والتجربة وفي نفس الوقت حصول الإقتران يتعلق بحكم متعال وهو إرادة الله تعالى التي تمنح القدرة والفعالية لتلازم الظواهر الطبيعية إذا معرفتنا للإقتران السببي تقوم على الحس والتجربة ولسي إقترانا ماهويا بذاته لأنه بحاجة إلى سند متعال يجعل حصوله ممكنا ويمكن صياغة مفهو الإقتران السببي باعتباره مفهوما تركيبيا بكونه جمع بين حالتين: الأولى حسية والثانية قبلية من حيث تعلقها بإرادة الله وهذه العلاقة قائمة بين التجربة الحسية والإرادة المتعالية تضمن ضرورة الإقتران السببي[2] وهذا يقودنا إلى الإستنتاج قد يلخص لنا مضمون تصور الغزالي للعلية القائلي" إن لكل نتيجة سبب بالضرورة لكنها ضرورة مؤيدة بإرادة الله بخلاف الضرورة المزعومة بذاتها التي لا سند لها ولا تأييد والفرق بينهما هوكمن يسند نظام الكون إلى إرادة الله وبين الذي يسندها إلى قوى الطبيعة الخفية"

وفي الأخير يمكن القول أن الغزالي يعزو نسبة الضرورة في العلاقة السببية بين الأشياء إلى وهم الإنسان بسبب ميله إلى طلب علة وسبب لكل حكم ثم إنه سباق على ماظهر له وقاض بأنه ليس في الوجود إلا ماظهر له فتقضي نفسه بأنه لابد من سبب ولاسبب إلا هذا فإذا هو السبب" معنى ذلك إن الضرورة في الإنسان وليس في الأشياء ولقد لمسنا شبها كبيرا بينما يدعو إليه الغزالي ويدعو إليه هيوم في العصر الحديث من الغريب جدا أنه هيوم لم يطلع على أعمال الغزالي ولكن إلتقت أرواحهما في حب الشك والمسائلة الأمور ومناقشتها.

[1] الغزالي أبو حامد، الإقتصاد في الإقتصاد، نفس المصدر ، ص20
[2] قنصوة صلاح ، فلسفة العلم ، دار التنوير ، بيروت لبنان ، د(ط)، 2008، ص 45

المبحث الثالث: مسألة وضع العقل الوجودي:

إن هذه المسألة صعبة كأي مسألة فلسفية أخرى تبدو عويصة إن لم تقل مستحيلة لأن الغزالي استبدل شيء بشيء أو مبدأ بمبدأ ، بدأ بالعقل الذي كان هو مبدأ الوجود عند الفلاسفة وبالأخص اليونانيين وهذا ما نفاه وحطمه مبدأ آخر وهو مبدأ الإرادة أو الله لأن حسب تصوره نفى كل مدى وجودي للمعرفة العقلية (فيما بعد الطبيعة ، الطبيعة ،الأخلاق)[1]

ومبدأه الآخر الذي اعتمد عليه هو الإرادة الذي يعني تصحيح لكل معرفة القائمة على العقل بواسطة نظم ثلاث هي "نظام الضرورة المنطقية في العلوم الرياضية والنظام الإجرائي لتعاقب والتساوق ونظام متعال هو نظام الوجود "[2]

فما دام مبدأ الوجود إرادة وليس عقلا والإنسان يبلغ ما أراد أن يصبوا إليه عن طريق الأخلاق وما كان متوخى لدى الغزالي هو دحض هذا المبدأ العقلي لأنه لا يستطيع أن يوصلنا إلى الحقيقة لأنه ناقص ، وللوصول إلى الحقيقة لابد أن تكون المعرفة كاملة وهذا باستخدام الإرادة عن طريق الانتقال من كذا لكذا ، من سبب إلى قانون فالعقل من هذا كله ماهو إلا تصور نستطيع إزالته لأنه عاجز عن إطفاء الشيء صورته فلو كان هو مصدر الحقيقة ما كانت هناك عقول كثيرة ، وبالتالي فالمعرفة واحدة وهذا تناقض أو مصادرة على المطلوب عندئذ فالعقل ليس مبدأ وجوديا ولا مثالا معرفيا بالنسبة للوجود والإرادة تعوض نقصه وتصبح هي هذا وذاك.

إذن فالله مريد ، فهو عقل محض ، مجردا وهذه النتيجة تلزم فقط إذا افترضنا أنه يعلم نفسه ويعلم سائر الأشياء فهو إذن عقل مجرد وذلك عين المطلوب وبهذا يحل هذا الإشكال بقوله أن العلل المفارقة لا تفعل بحكم الضرورة الغيبية .بعدما بين الغزالي أن معرفتنا بأمور الواقع الخارجي لا تتم إلا عن طريق ربط بين علل الأشياء وعلة العلل أي أن هناك علاقة بينهما وهذا يعني أنه لا وجود لنظام علائقي في الطبيعة ، إنما قانون العلة والمعلول ما هو إلا اصطلاح اتفق عليه الفلاسفة لأنها ما هي إلا علل عرضية والله هو الدائم الإشراق على الموجودات .

---

[1]-أبو يعرب المرزوقي ، بمفهوم السببية عند الغزالي ، ط2 ، دار أبو سلامة للطباعة والنشر ، تونس ، 1985 ، ص:78.

[2]- نفس المرجع، ص: 79.

المبحث الرابع: أقسام الوجود أو المقولات:

إن الغزالي كغيره من الفلاسفة بحث عن أقسام الوجود أو ما كان يعرف بالمقولات العشر وكان الجوهر أحدهما ، إلا أن هناك اختلاف حول القول في الجوهر فمنهم يجعلون الجوهر من الجوهر يطلق على " جوهر الفرد " (المتكلمين) ويعني به الذي لا يقبل التجزئة ولانقسام واعتبار الشيء الذي ينقسم هو الجسم فالصورة ليست جوهرا إنما الهيولي هم جوهرا وعلى إثر الخلاف حوله اتخذ معاني متعددة وتم تقسيمه إلى أقسام وكان للغزالي رأي خاص به وهو أن الجوهر " اسم يطلق على معان كثيرة : أهمها أن يقال لذات كل إنسان أو كالبياض "[1]

والجوهر هو الموجود لا في الموضوع وهي أنواع متعددة منها:

الأول:وهو المفرد من حيث الموضوع مثل عمر

الثاني:هو الذي باستطاعته أن يكون محمولا أو موضوع لقضية ما كالإنسان

وعن الجواهر تترتب مقولات عدة وهي:

القول في العرض (Accident): هو الذي لا يتدخل في تقويم طبيعة الشيء كالقيام للإنسان وهو كالجوهر ينقسم إلى أقسام:

فهي تنقسم إلى ما يقال على موضوع وإلا مالا يحمل إلى موضوع فما يحمل الموضوع هي الأعراض الكلية كاللون فهو يحمل على البياض والسواد اللون والأعراض الشخصية فلا يمكن حملها كبياض الشخص.

*القول في الكم (Quantité):المقدار الذي يقبل التجزؤ وهو ينقسم إلى متصل أو منفصل فالأول كالنقطة للخط والثاني كالعدد مثل.

*القول في الكيفية (Qualité):هو الإحاطة عن السؤال الذي يسأل عنه السائل كقولنا كيف حال فلان أي كيف هو.

[1]-علي زكي ، فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبي حامد ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1992 ، ص :98-99.

*القول في الإضافة: هو أن ننسب الشيء إلى أصله أو نرجع السب إلى مسبب فاعل كأن ننظر إلى فكرة الأبوة من خلال قياسا بالبنوة.

*القول في الأين: هو أن ننسب الجوهر إلى الحيز الذي وضع فيه كقولنا: أين فلان ؟ إنهفي الجامعة.

*القول في المتى: هو أن ننسب الشيء إلى الزمان الذي يساوق وجوده كأن نقول كم دامت حياة فلان ؟؟ أو كم دامت الثورة مثلا ؟؟

*القول أن يفعل: هو أن ينسب الفعل إلى من يفعله أي حيث أنه معلولا لعلة ما مثل قولنا التسخين معلولا لنار والنار هي علة التسخين وهو معلول لها.

*القول في أن ينفعل: هو نسبة الجواهر المتغير إلى السبب المغير" مثل ما يقال هو ما يقال هو ذا ينقطع".

وهو لم يكتف بوضع أقسام الوجود بل ذهب إلى انقسامها حسب أحوالها ، فقسمها إلى ما هو بالقوة وإلى ما هو بالفعل وإلى القديم والحادث والقبل و البعد والواحد والكثير والواجب والممكن فهذه كلها عوارض تثبت للموجود من حيث هو موجود[1].

1-القول في الانقسام إلى علة والمعلول واتصاف الموجود بكونه مبدأ وعلة:

إن المبدأ حسب الغزالي يستنم وجوده في نفسه إما بواسطة ذاته وإما عن غيره وبالتالي يوجد عليه شيء آخر يتقوم به فيكون كالجزء من المعلول ، أو لا يكون كجزء كالخشب لسرير والعلة هي الغاية التي من أجلها وجد الشيء ولولاها لما صار النجار نجار مثل مثلا والعلة بدورها تكون بعيدة أو قريبة كما أنها تنقسم إلى أقسام

2-إلى ما هو بالقوة وإلى ما هو بالفعل:

فالأولى أي القوة مبدأ قابل لتغير سواد في الفاعل أو المنفعل وعليه يطلق الوجود أنه يقال بالقوة كما يطلق إلى الوجود اسم قابلية للانتقال من القوة إلى الفعل كقوة الماء على قبول الشكل دون حفظه أما الشمع الذي نجد فيه قوة القبول والحفظ جميعا ، إلا أن وجه الخلاف ظاهر أن القوة بإزاء الفعل تنتهي

[1] أبو حامد الغزالي ، معيار العلم في فن المنطق ،تح: علي بو ملحم ، ط1 ، مكتبة الهلال ، بيروت، 1992 ، ص :(293-299)

حتما مما كان الفعل على حساب القوة الأخرى التي في حالة قوتها الفاعلة لأنها لا توصف بها إلا بمبدأ واحد وهو المبدأ المحرك أما الذي هو بإزاء القوة الفاعلة ، هو نسبة استحالة الحركة إلى مبدأ لا ينفعل بها فإن قيل أن الشيء بالقوة لا بالفعل يعود إلى الاستعداد لشيء وقولنا فالقوة الفاعلة كقوة النار على الإحراق وحقيقة النار لا تحرق وإنما تعود إلى القوة ، وهي قوة الله تعالى التي ثبت وجوده تابع لذاته ومن يقول أن الموجود ينقسم إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل فهؤلاء هم ناكرون في كونه مبدأ لذوات المعرفة " إذ الإرادة هي سوى حدوث العالم وما فعلوه في انقسام الوجود إلى كذا وكذا ما هي إلا تخمينات وظنون "وشكوك الله عز وجل.

3-القول في انقسام الموجود إلى القديم والحادث:

القديم له معنيان فهو القديم بحسب الذات وبحسب الزمان فبحسب الذات فهو ليس لذاته علة هو به موجود ، أما التالي لا بداية لزمان وجوده ونفس الشيء للحادث الذي يكون بحسب الذات وبحسب الزمان .

ومن قولهم (الفلاسفة): أن للعالم نسبية إلى الطبيعة الوجود ونسبية إلى العدم والوجود له حاصل من غيره لا من ذاته فعندهم العالم الأزلي لا بداية لوجوده فالحدوث إذن ثابت عندهم وأما القبل فهو يراد بالطبع كما يقال الواحد قبل الاثنين والقبلية بدورها قد تكون لها معاني عدة مثل قولنا هذا قبل ذاك ، ويقال قبل للتقدم في المرتبة كتقدم الجنس على النوع وقد تكون بالنسبة إلى الشيء كأن يقال الصف الأول قبل الصف الثاني [1].

4-القول في الانقسام الموجود إلى الكلي والجزئي:

إن الكلي هو اسم مشترك وله معنيين هما أي أحدهما موجود في الأعيان والمعنى الآخر موجود في الأذهان فالإنسان مثلا حقيقة معقولة وإلزامنا أو إلصاقنا شيء الإنسانية هو أشد لكونه واحد أو أكثر فالإنسانية فهي واحدة ونقيضها أنها ليست بما هي كذلك واحدة "

[1] أبو حامد الغزالي ، معيار العلم في فن المنطق ، المرجع السابق ، ص: (240-249)

5-القول في الانقسام الواحد والكثير و لواحقه:[1]

إن الواحد من حيث كونه هكذا أي واحدا فهو لا يقبل التجزئة والانقسام وهذا ما نجده في عدم انقسامه ، في الجنس كقولنا الإنسان و الحصان واحد في الحيوانية كما نجده أنه لا يقبل الانقسام حتى في النوع كقولنا الحمام والدجاج واحد في البياض على غرار الجوهر فهو واحد لا يقبل لا هذا ولا ذاك لا بالقوة ولا بالفعل إلا أنه واحد في العدد هذا عن القول في الانقسام الواحد .

أما عن الكثير فهو يختلف كثير عن الأول لأنه له معاني عديدة فهو يقبل التغير حسب الفضاء الذي يكون فيه فهو في الكيفية يتخذ اسم مشابهة وفي الكمية يسمى مساواة وفي الجنس يسمى مجانسة وفي النوع يسمى مشاكلة ومن هذا كله نستخلص أن معنى الواحد يخرج ويتخذ نفس معاني الكثرة فيصبح معنى الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالإضافة وجملتها هي نفس جملة الكثرة : التشابه ، المساواة ، المطابقة ، وهذا ما نجده في أقواله الأخرى [2].

6-القول في الانقسام الوجود إلى الممكن والواجب:

إن الوجود ينقسم إلى ممكن وواجب : فتكون المعاني أن الأول ليس بممتنع الوجود ونت ثمة الجائز والواجب مثلا: عن الممكن هو الموجود بالقوة لا بالفعل أي أن العالم كان قبل الوجوب ممكنا وليس العكس أي في الحال وجوده ممكنا ، أما واجب الوجود فهو نفس الشيء ينقسم إلى ما هو واجب لذاته وما هو واجب لغيره لا لذاته فعن الوجود بذاته وهو لا يستمد وجوده إلا من نفسه فهو المحرك الأول أما عن الموجود لذاته هو الذي يشعر من جهة ما هو فاعل ومريد[3].

[1] أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، المصدر السابق، ص:(153)

[2] أبي حامد الغزالي تهافت...، المصدر السابق، ص (240-249)

[3] - جميل صليبا، أقسام الوجود ، المعجم الفلسفي ، ج2 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، 1979، ص:444

وخلاصة لما قلناه :

في الفصل الأول جعل الغزالي يتمكن من وضع حدا لتصورات التقليدية التي كانت راسخة في ذهن اليونانيين ، بأن الظواهر الطبيعية تكون مرتبطة بالاقتران الضروري بين العلة والمعلول وهذا ما يسمى بالتلازم بين الشرط والمشروط فالعلة عند القدامى مبدأ قبلي مستقل عن الخبرة الحسية لأنهم انطلقوا من العقل باعتباره المبدأ الأول للوجود وبالتالي كان الغزالي من خلال دحضه لهذا المبدأ توصل إلى مبدأ حقيقي للوجود الذي لا يعود إلى هذا وذاك بل يعود إلى ربط بين علل الأشياء وعلة العلل أي الله معنى ذلك أن عندما رد على حجج الفلاسفة في قدم العالم و كذلك في إبطالهم للمسائل الأخرى وليبين لهم أن العقل مجرد من الشرع ، حيث في مسألة قدم العالم وكذا في أبدية العالم فيجوز أن يبقى وكذا في مسألة (بعث الأجساد) وإنكار الفلاسفة لها .

ورأينا كيف كان اعتراض الغزالي لها في قوله :" إنه قادر على كل شيء " وكذا في مسألة روحانية النفس وفي بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم فهم انقسموا إلى فرقتين وبالتالي رأوا أن العالم حادث وافتقروا إلى صانع والدهر يون قالوا أن العالم قديم كما هو عليه وهناك إبطال لوجوده فإن كلام الغزالي يقول: إن العالم موجودا بنفسه لا علة له فلا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السماوات لأنها عدد ولا يمكن أن يكون جسم سواء شمس أو كوكب والجسم مركب من صورة وهيولي والموجود لا علة لوجوده وهو ثابت [1].

ونفس الشيء فيما توصل إليه في أقسامه للوجود هذا ما يجعلنا نؤمن بهذه العلاقة الحقيقية التي لم يتطرق لها السابقين لأنه إدراك الحوادث ثم عن طريق مبدأ الوجود العيني والذهني في صورة جسمانية من خلال هذه العلاقة وهذا ما نجده عند الفلاسفة ورجال العلم اللاحقين الذين تأثروا به من بينهم دافيد هيوم ولهذا سنقف ونعرف ما سيكون موقف كل من أتى بعده.

[1] – جميل صليبا، المصدر السابق، ص: 445.

الفصل الثالث

نقد الأسس الفكرية للغزالي (دافيد هيوم)

المبحث الأول: طبيعة المعرفة وأنواعها

المبحث الثاني: مفهوم العلية للواقع الطبيعي

المبحث الثالث: العلية والعادة السيكولوجية

المبحث الرابع: فكرة العلاقة الضرورة

العلية عند دافيد هيوم:

لهيوم فيلسوف انجليزي ، تجريبي المذهب (1712-1776) كتب في الفلسفة العامة ونظرية المعرفة وكان الهدف من رسالته هو أن يعالج عيوب الفلسفات السابقة جميعا تلك التي كانت تبدو قائمة على افتراضات غير يقينية وبالتالي كانت لهاته الفضل الأثر في تغيير أراء الكثير من الفلاسفة.

ومن بينهم كانت:الذي يقول " لقد أيقظني من سبات عميق "

ويعود له الفضل في إرساء معالم هذا العصر فكان التحول من الفلسفة العقلية (ديكارت) إلى الفلسفة التجريبية ، فقد عمد إلى دحض فكرة الإنكار الفطرية وتأكيده أن مصدر المعرفة هو الحس لأنه وجد أن الفلاسفة من أصحاب المذهب العقلي يتخذون العقل منطلقا لهم معتقدين أن العلية مبدأ قبلي (A priori) مستقل من الخبرة[1] .

من هنا تسأل هيوم أصل هذا المبدأ ؟ وما هو مصدر فكرة العلية ؟ أي ما هو الانطباع الذي يولد هذه الفكرة ؟ وهل هناك علاقة ضرورية بين العلة والمعلول ؟ وإلى ماذا يرجع القول بالاقتران الضروري بينهما ؟؟ قبل هذا لابد من معالجة المشكلة لابد أن نتطرق إلى نظرية المعرفة لأن نقده الابستمولوجي لفكرة العلية مستمدة من نظرية المعرفة من هنا تسأل هيوم عن أصل هذا المبدأ وحقيقة الصفة القبلية الضرورية التي لصقت به ؟

[1]-عبد الرحمان البدوي ، موسوعة الفلسفة ، ط1 ، المؤسسة العربية لدراما ، بيروت ، 1984 ،ج2 ، ص:(614)

المبحث الأول: طبيعة المعرفة:

أ-أصل الأفكار:

يرى هيوم أن قوام معرفتنا انطباعات وأفكار وهذا ما قاله:"إن قوام معرفتنا انطباعات حسية (impression) وأفكار ،وهناك تميز قائم بينهما :

لأن الأولى: أي الانطباعات الحسية فتنقلها لنا الحواس على حين أن الأفكار تعد بمثابة صور خافتة للانطباعات فإذا كنا نشاهد حيوانا مفترسا فإننا نكتسب انطباعا حسيا يتحول بعد غيابه عن أبصارنا إلى صورة ذهنية تصبح بمثابة فكرتنا عنه فالانطباع شديد القوة والحيوية من الأفكار وهذا هو التمايز بينهما فهناك فرق كبير بين الغاضب لحظة غضبه وحين يسترجع بذاكرته انفعال الغضب الذي كان عليه[1]

من هذا المنطلق يمضي هيوم في اتجاهه التجريبي لتحليل تصوراتنا ، ومن بينها تصور العلية الذي اتضح له أنه ليس تصورا بسيطا كما ذهب إلى ذلك دعاة المذهب العقلي ، وإنما هو تصور يكشف لنا عن ثلاث أفكار اساسية يتضمنها وهي السبق والجوار المكاني والضرورة . وتعد فكرة الضرورة أهم هذه الأفكار جميعا ، لأنها صفة أساسية ضمنها العقليون فهمهم الأساسي للعلية .

لقد اتضح لهيوم أنه "لا يمكننا القول بأن مجرد تحليل العلية يتضمن وجود المعلول كأحد عناصرها" لأن المعلول متميز عن علته، ولعل هذا فإنه لا يمكن منطقيا القول بانه متضمن فيها . هذا إلى جانب أنه بما ان الحادثتين متميزتان فإنه لا يوجد أي تناقض منطقي في إثبات إحداها و إنكار الأخرى . وهنا نجد أن علاقة العلية لا تكشف عن ضرورة منطقية ، ويصبح القول بأن لكل حادثة علة، مرده إلى التجربة حيث لا يمكننا قبول هذه القضية على أساس أنها تحليلة . وحتى نعرف مصدر الضرورة التي ذهب إليها العقليون .

[1]-ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم المشكلات النظرية و التطبيق ، دار المعرفة ، ص: (95)

كما يرى هيوم أن التكرار يولد عادة عقلية في الذهن ، وعن هذه العادة تصدر فكرة الرابطة الضرورية التي تنشأ نتيجة لملاحظة التكرار ، لأن ما شاهدناه يتمثل في أن " حادثتين تتابعتا في الحدوث أمام إدراكنا . يحدث لي إنطباع حسي حين أرى الشمس في الصباح ثم يتبعه إنطباع رؤية الضوء . ما حدث إنما هو تتابع أو تلازم بين انطباعين " . إنه إذا كانت الضرورة مصدر التكرار فلا بد أن يتوفر لدينا إنطباع حسي خاص بفكرة الضرورة ، وهذا ما لا نحصل عليه في واقع الأمر ، فمن الضروري إذا أن يوجد الإنطباع الحسي الذي تشتق منه كل فكرة . إن التجربة وحدها تكشف لنا " أن ثمة نزعة في الذهن تجعله ينبسط على الموضوعات الخارجية ويخلع عليها كل الإنطباعات الباطنية التي تحدث في عين الوقت الذي تتكشف فيه هذه الموضوعات للحواس " ، ولذا فإن هيوم ينظر إلى الانطباع الحسي على أنه المعيار الوحيد للكشف عن صدق أي فكرة[1] . وهذا ما يجعلنا نقول : إننا إذا ما رجعنا للواقع المحسوس فإننا لن نحصل بين معطيات هذا العالم على انطباع خاص بفكرة الضرورة ، لأنها شيئ قائم في الذهن لا في الأشياء موجود في العالم الخارجي .

هكذا يقوض هيوم القضية الأساسية للمذهب العقلي التي تؤكد فطرية تصور العلية و قبليته، حيث أصبح التصور في جوهره مستمدا من التجربة الحسية والانطباعات التي نحصل عليها من العالم الخارجي . ومن ثمة فإنه تصور يعبر عن علاقة بين حوادث ، ويصبح المصدر التجريبي لتصور العلية ، متمثلا في إدراك تتابع بين حادثتين وتلازمهما تلازما متكررا ، وإن إدراك هذا التلازم المتكرر يؤدي بعقولنا إلى تكوين "عادة " التي تجعلنا ننتقل من فكرة إلى أخرى ، ومن ثم فإن فكرتنا عن علاقة العلية ترجع إلى العادة – من الناحية السيكولوجية – التي تزودنا بالاعتقاد في تصور العلية ، ولذا فإن العلية " مبدأ نعتقد به وأن مصدر الخبرة الإنسانية ولكنه لا يقوم باستقراء وليس قانونا ومن ثم ليس قانونا كليا "، وهذه النتيجة يترتب عليها المصادرة على مبدأ إطراد الحوادث في الطبيعة لأنه " ليس ثمة حجج برهانية تدعم مشابهة المستقبل للماضي إذ من الجائز عقلا أن نتصور تغيرا في مجال الطبيعة يقلب استدلالاتنا عن التجربة رأسا على عقب " ، فما موقف هيوم من الحوادث إذن ؟

[1]–ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم ...، المرجع السابق،ص: (97)

الموقف الذي انتهى إليه "هيوم "من مناقشة فكرة العلية ، يعني أن هذه العلاقة ليست ضرورية وعلى هذا ليست قبلية ، ومن ثم فهي تصور بعدي ، أي مكتسب من الخبرة نتيجة العادة العقلية التي تؤدي إلى الاعتقاد بضرورة هذا التصور . ولكن مادام تصور العلية مكتسبا من الخبرة وليس قبليا ، فإن لا يمكننا أن تتوقع حدوث المستقبل على غرار الحاضر و الماضي ،لأن علاقة العلية بعد التحليل ، استحالت إلى علاقة بين سابق ولاحق ، أساسها العادة ، والحواس هي التي تكشف عن طبيعة هذه العلاقة من الواقع الخبرة.

لقد اتضح لهيوم أنه لا يمكننا القول بأن مجرد تحليل العلة يتضمن وجود المعلول كأحد عناصره لأن المعلول متميز عن علته، وعلى هذا فإنه لا يمكن منطقيا القول متضمن فيها، هذا إلى جانب أنه بما الحادثتين متميزتان فإنه لن يوجد أي تناقض منطقي في إثبات إحداها وإنكار الأخرى، وهنا نجد أن العلاقة العلية لا تكشف عن ضرورة منطقية ويصبح القول بأن لكل حادثة علة مرده إلى التجربة ، حيث لا يمكننا قبول هذه القضية على أساس أنها تحليلية وحتى نعرف مصدر الضرورة التي ذهب إليها العقليون ، ننظر في المثال الآتي إننا حين نشاهد أن الحادثة (أ) كانت متبوعة في إحدى المرات بالحادثة (ب) ، فلا يمكن أن نقرر يقينا أن هناك علاقة ارتباط ضروري بين (أ) و(ب) ولكن إذا وجدنا أنه كلما حدثت (أ) كانت متبوعة بحدوث (ب) نتيجة لتكرار (ب) كلما حدثت (أ) وعلى هذا فإننا نحكم بوجود علاقة بين (أ) و (ب)[1].

[1] ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم(مشكلات فلسفية)، المرجع السابق، ص 18.

الموقف هنا كما يرى هيوم يتمثل في أن التكرار يولد عادة عقلية في الذهن، وعن هذه العادة تصدر فكرة الرابطة الضرورية التي تنشأ نتيجة لملاحظة التكرار، لان ما شاهدناه يتمثل في ان حادثتين تتابعتا في الحدوث أمام إدراكنا، يحدث لي انطباع حسي حين ارى الشمس في الصباح ثم يتبعه إنطباع رؤية الضوء، ماحدث إنما هو تتابع أو تلازم بين انطباعين إنه إذا كانت الضرورة، مصدر التكرار فلا بد أن يتوفر لدينا إنطباع حسي خاص بفكرة الضرورة وهذا ما لا نحصل عليه في واقع الأمر، فمن الضروري إذن أن يوجد الانطباع الحسي الذي تشتق منه كل فكرة.

إن التجربة وحدها تكشف لنا أن ثمة نزعة في الذهن تجعله ينبسط على الموضوعات الخارجية ويخلع عليها كل الانطباعات الباطنية التي تحدث في عين الوقت الذي تنكشف فيه هذه الموضوعات والحواس ولذا فإن، هيوم ينظر إلى الانطباع الحسي على أنه العيار الوحيد للكشف عن صدق أي فكرة وهذا ما يجعلنا نقول: إننا إذن ما رجعنا للواقع المحسوس فإننا لن نحصل بين معطيات هذا العالم على انطباع خاص بفكرة الضرورة لأنها شيء قائم في الذهن لا في الأشياء الموجودة في العالم الخارجي .

هكذا يقوض هيوم القضية الأساسية للمذهب العقلي الذي تأكد فطرية تصور العلية وقبليته حيث أصبح التصور في جوهره مستمدا من التجربة الحسية و الانطباعات التي نحصل عليها من العالم الخارجي ومن ثم فإنه تصور يعبر عن علاقة بين الحوادث، ويصبح المصدر التجريبي للتصور العلية متمثلا في إدراك تتابع بين حادثتين وتلازمهما تلازما متكررا وإن إدراك هذا التلازم المتكرر يؤدي بعقولنا إلى تكوين عادة عن هذه الارتباط لدرجة أننا حين نرى الحادثة (أ)[1]

1_ ماهر ، المرجع السابق، ص، 20

في المستقبل نتوقع حدوث (ب) التي ارتبط حدوثها في إدراكنا الماضي بحدوث (أ)،

وشعورنا بالضرورة في علاقة العلية كما يرى نيل يرجع إلى توقعنا من جانب وإلى عملية الإسقاط العقلي على العلاقة ذاتها فالعادة هي التي تجعلنا ننتقل من فكرة إلى أخرى ومن ثم فإن فكرتنا عن علاقة العلية ترجع إلى العادة من الناحية السيكولوجية، التي تزودنا بالاعتقاد في تصور العلية ولذا فإن العلية مبدأ نعتقد به وأن مصدره الخبرة الإنسانية ولكنه لا يقوم بالاستقراء وليس قانونا ومن ثم ليس قانونا كلي وهذه النتيجة يترتب عليها المصادرة على مبدأ إطراد الحوادث في الطبيعة لأنه ليس ثمة حجج برهانية تدعم مشابهة المستقبل للماضي إذ من الجائز عقلا أن نتصور تغييرا في مجال الطبيعة يقلب استدلالاتنا عن التجربة رأسا على عقب.

الموقف الذي انتهى إليه هيوم من مناقشة فكرة العلية يعني أن العلاقة ليست ضرورية وعلى هذا ليست قبلية ومن ثم فهي تصور بعدي أي مكتسب من الخبرة نتيجة العادة العقلية تؤدي إلى الاعتقاد بضرورة هذا التصور ولكن ما دام تصور العلية مكتسبا من الخبرة وليس قبليا فإنه لا يمكننا أن نتوقع حدوث المستقبل على غرار الحاضر والماضي لأن علاقة العلية بعد التحليل استحالت إلى علاقة بين سابق ولاحقا أساسها العادة والحواس هي التي تكشف عن طبيعة هذه العلاقة من واقع الخبرة[1] .

بعد أن انتهى هيوم من مناقشة تصور العلية ، وجد أنه من الضروري أن ينتقل إلى بحث مشكلة أخرى من أهم مشكلات الاستقراء . فإننا في مجال العلم ننتقل من الوقائع الملاحظة إلى ما لم يلاحظ ، أي ننتقل من حالات أو أمثلة جزئية إلى نتائج أو قوانين عامة تنسحب على كل الحالات التيا بعد ، والتي سوف تحدث في المستقبل.

[1]_ ماهر ، المرجع السابق، ص،ص20،21

المبحث الثاني: مفهوم العلية للواقع الطبيعي

من المعلوم أن الاستدلال على الأحكام المتعلقة بأمور الواقع هي احتمالية كقولنا: أن الشمس إنما تبعد كذا ميلا عن الأرض فهو يبني على مشاهدةالخارج أو الواقع ، فهي أحكام تحمل الصدق كما تحتمل الكذب فهي إذا نسبية أما الأحكام المتعلقة بأمور الحدسية أو المنطق فهي يقينية كقولنافي مبادئ العقل : مبدأ الهوية مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ، فهي أحكام لا يتدخل الإحساس فيها ، فهي يقينية والواقع يمكن تزيفه حسب شهادة الحس لها أما الأمور المتعلقة بالعقل فلا تحتمل الكذب فيقينيتا ثابتة لهذا يرى هيوم " أن كل استدلالات القائمة على أمر الواقع تقوم على العلاقة العلية ، فالعلاقة بين الحوادث هي علاقة علة بمعلولها " وهذه العلاقة مستنبطة من الواقع[1].

بالتالي لا دخل للحس أو المخيلة ، ومن هذه الرابطة حسب هيوم ليست قبلية ولا تحتاج إلى الخبرة وإنما العلاقة الموجودة بين إدراك الأشياء لا يكون إلا في إطار علاقة حسية ونظر عقلي أي تمثل خصائص الشيء في ماهية جوهره الممثلة في نظر دافيد هيوم .

في إدراك العلاقة العلية بين أ و ب مثلا : إذ شاهدنا كرة البلياردوا تتحرك نحو كرة أخرى ساكنة: فنقول أن علتها (ب) لما سبق ملاحظاته في مرات سابقة من أن (ب) تكون متنوعة دائما بوجود (أ) دون أن تكون متنوعة ب (ب) ، ولكن السؤال الذي يمكن أن يتبادر إلى الأذهان ألا يمكن أن يحدث العكس ؟؟ بمعنى أنه لا يحدث اصطدام عند تحريكها بل نتوقف عند اصطدام بها ؟؟ وهل ندري كيف يمكن ؟ للفعل الذهني أن يحرك عضو مادي ؟؟ بمعنى ليس كيف يمكن القول بأن الرابطة العلية مكتسبة بالاستدلال بمعنى يجب البرهنة على ضرورية العلة ؟قبل الاحتجاج ببطلانها وعليه فمبدأ العلية لا يلزم مبدأ عدم التناقض فالعلية هي البداية ويمكن للمخيلة أن تفصل بين معنى العلة ومعنى الوجود[2].

[1]-ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم المشكلات ...، ص: (20-21)

[2]-زكي نجيب محمود ، كتاب دفيد هيوم ، دار المعارف ، مصر ، 1958 ، ص: (66-67)

ومن المستحيل أن نعلم معنى المعلول من معنى العلة لأن المعلول مختلف بالكلية عن العلة فلا يمكن استكشافه فيها ؟ "فالعقل يستحيل أن يتوقع شيء أو البرهنة عن الحالات الغير واقعة في تجربتنا من خلال التجارب بل يجب أن تتشابه مع الحالات التي جريناها " وكل ما هناك أن علة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر فحدوث (أ) يجعلنا نتوقع حدوث (ب) .

وعلى هذا الأساس تعود العلية إلى علاقتي التشابه والاقتران والنتيجة أنه لا يوجد حقائق ضرورية فإذا كانت الضرورة هي معنى التكرار فلا بد أن يتوفر لدينا انطباع حسي خلص بها وهذا ما لم يحدث بتاتا فالحكم على أساس الخبرة الحسية احتمالي وليس يقيني[1] .

نقول أننا إذا ما رجعنا للواقع المحسوس فإننا لن نحصل بين معطيات هذا العالم على انطباع خاص بفكرة الضرورية لأن شيء قائم في الذهن لا في الأشياء الموجودة في العالم الخارجي وما يحدث من وقوع الحوادث في المستقبل وتكرارها على غرار الماضي نتيجة مستنبطة استنباطا منطقيا نتيجة للخبرات الماضية وعليه يجب أن تكون حلقة وسط بين الطرفين حتى يظل مرتبطين ولهذا يقول هيوم :" وأنني لأعترف أنني عاجز عن إدراك الطبيعة هذه الحلقة الوسطى ..." فلا توجد ضرورة عقلية بين العلة والمعلول وعليه لا استحالة على الحكم أن يكون نقيض على ما هو الآن.

ولا استحالة على العقل أن يتصور خصائص الأشياء على غير ما كانت عليه في الماضي وبالتالي فهذه الأحكام احتمالية وليس يقينية لهذا يقول هيوم " إنني مثلك على أتم اقتناع بأن خبرة المستقبل يمكن قياسها على خبرة الماضي " لكنني مقتنع بذلك باعتباري إنسان مثلك يسلك ليعيش أما اعتباري فيلسوفا له نصيف من التطلع ولا أقول من التشكيك فإني أبحث عن أساس هذا الاستدلال ما هو ليس فيما قرأته وما فقت به من أبحاث على أن يزيل هذا الإشكال أو يبعث في نفسي بعض الرضي في أمر له كل هذا الخطر فهنا العادة هي تجعلنا ننتقل من فكرة إلى أخرى ومن ثمة ففكرتنا عن العلاقة العلية ترجع حسب هيوم أنها ليست ضرورية وعلى هذا فهي ليست قبلية ومن ثمة فهي تصور بعدي (مكتسب)من الخبرة نتيجة العادة العقلية التي بدورها تؤدي بالاعتقاد بضرورة هذا التصور كما يرى هيوم إذا كانت

[1]-زكي نجيب محمود، كتاب ديفيد هيوم، ص: (77)

مشاهداتنا السابقة والحالية تجعلنا نقول:" الشمس تشرق غدا " فإن هذا القول ينطوي على اعتقاد فحسب ولالا يتضمن فكرة الضرورة من هنا بدأ هيوم مناقشة مبدأ إطراد الحوادث وحتى نوضح رأي هيوم نقول: لقد وجدنا جاليليو وقد بدأ من مشاهدات بسيطة لحالات محدودة من سقوط الأجسام وانتهى إلى وضع قانون عام لسقوط الأجسام المراحل التي مر بها جاليلو هيما نسميه " الاستدلال الاستقرائي الذي انتقل فيه من وقائع شاهدها فعلا وكانت لملاحظته إلى وقائع سوف تحدث في المستقبل ولم تشاهد بعد الوقائع الأولى التي شوهدت يعبر عنها في قضايا جزئية، وينظر إليها على أنها سوف تحدث في المستقبل فبعبر عنها بقضايا كلية وتعد بمثابة النتيجة صورة المقدمات هي كل أ الملاحظة هي ب وصورة النتيجة هي كل أ هي ب وهذه النتيجة تفترض مبدأ إطراد الحوادث أي تتضمن الحكم على الأمثلة الجزئية التي يمكن أن تحدث في المستقبل ولكن ما موقف العلم إذا حدثت حالة واحدة حالة واحدة سالبة في المستقبل ؟ هل يمكننا أن نقرر أن المستقبل لن ينطوي على حالة سالبة[1]؟

يقدم هيوم تصوره لحل المشكلة من خلال التمييز بين القضايا التجريبية المتصلة بالواقع ، النوع الأول من القضايا، مثل المربع المنشأ على الوتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين هذا النوع من القضايا لا يتوقف صدقه على الواقع التجريبي، لأن هذه القضايا صادقة صدقا مطلقا، ومعيار صدقها يتمثل في أن نقيضها مستحيل أو أنه لا يتصور نقائض تلك القضايا، والمرجع الضرورة في هذه القضايا كونيا استنبطت بطريقة صحيحة من المقدمات الموضوعة أما القضايا المتصلة بالواقع التجريبي والتي تعبر عن العلوم الطبيعية والتعميمات المستمدة من الاستدلال الاستقرائي[2]

-1ماهر عبد القادر، المرجع السابق، ص، 22.

2- المرجع نفسه، ص 23.

فإن صدقها يتوقف على الواقع أي على التحقيق التجريبي لها، فإذا كشف لنا الواقع التجريبي في عملية التحقيق عن المحتوى الذي تقرره القضية، فإن القضية تكون صادقة صدقا تجريبيا، أما إذا كشفت الخبرة عما يناقض محتوى القضية فإنها عندئذ تكون كاذبة وفي هذا النوع من القضايا يمكننا أن نتصور نقيض القضية التجريبية دون أن نقع في تناقض فان القضية التجريبية قائلة " الشمس سوف تشرق غدا " يمكن تناقض لأن القضية قضية الشمس سوف لا تشرق في الغد ليست أقل قبولا لدى العقل من إثبات أن الشمس سوف تشرق غدا ن إعتقادنا في شروق الشمس غدا يرجع إلى العادة التي تكونت لدينا من تكرار الشروق السابق التي لا حضناه وجعلنا نتوقع شروقها في الغد، ولكن ليس في احتمال عدم الشروق إهدار لقوانين الفكر الشمس قد لا تشرق غدا لا يتضمن تناقض العقل مع ذاته، ومع هذا ليس لدينا دليل اعتقاد بمبدأ إطراد الحوادث إذن المشكلة التي وضعها هيوم هي ليست لدينا تبرير من الخبرة الحسية يعد بمثابة معيار تجريبي يقرر صدق القوانين العلمية التي نتوصل إليها من عدد المحدود من الواقع أو الحوادث التي لوحظت في الماضي أو الحاضر ولذا فإنه لا يمكننا تقرير أن المستقبل سيكون على غرار الحاضر والماضي، حيث لا يوجد لدينا برهان لإثبات إطراد تجريبيا دون أن نقع في الدور[1].

1- ماهر عبد القادر، المرجع السابق ، ص ص 23 22، 24.

المبحث الثالث : العلية والعادة السيكولوجية :

يرى هيوم أن كل ما كان يعتقد أن هذه العلية ترجع إلى علاقة العلة بمعولها هيوم استبدل العلية بمبدأ آخر جعله أساس كل استنتاجه وهو مبدأ العادة السيكولوجية التي تزودنا بالاعتقاد في تصور العلة ولذا فإن العلية : مبدأ نعتقد به أنه مصدر الخبرة الإنسانية ولكنه ليس قانونا كليا لأنه ليس ثمة حجج برهانيه تدعم مشابهة المستقبل للماضي ، وإنما تكرار فعل ما أو عملية معينة يؤدي بنا إلى تكوين ميل نحو العودة لأداء نفس الفعل كالنار أو الشبع أو الثقل أو الصلابة[1]

وما شبه ذلك فكل الاستدلالات التي نقيمها على أساس الخبرة الحسية عند مواجهتنا للعالم الخارجي إنما نتيجة العادة وليس عن طريق الاستدلال العقلي ومنه أن العادة هي التي لها الفضل في جعل الخبرات الحسية ذات النفع وبالتالي يكون لنا الحظ الأكبر في التنبؤ بالمستقبل وبتغير هذه العادة تكون لدينا أزمة لأننا نكون على جهل كبير للمعرفة ما يحدث في العالم الخارجي ومن كل ما ذكرناه نستنتج أن تكرار الحوادث الطبيعية يولد عادة سيكولوجية تجعلنا نكتسب خبرة نتجاوز بها الذاكرة والحواس .

يرجع هيوم أساس الإستدلالات المتعلقة بدراسة الواقع المحسوس إلى تلك العلاقة القائمة بين العلة والمعلول بحيث إنه شاهدنا واقعة جديدة مجهولة لدينا فإننا نبررها على أساس ماسبق لنا ملاحظته وهذا هو مبدأ العقليين الذين يجعلون من العلية مبدأ قبليا مستقلا عن الخبرة الحسية ذلك أنهم يتفقون على أن الحقيقة توجد في العقل وليس خارجا عنه فالعقل عندهم يتوفر بطبيعته على مبادئ وأفكار قبلية سابقة على التجربة الحسية هي دعائم المعرفة الإنسانية فإضافة إلى مبدأ التناقض والثالث المرفوع كان العقليون يسلمون أيضا بمبدأ السببية الذي من خلاله يستطيع العقل تنظيم الظواهر المتفرقة والربط بين أحداثها في سلسلة السوابق واللواحق فيربط بين إرتفاع درجة الحرارة وتبخر الماء، وبين تبخر الماء وتكاثف

[1]–محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك و الاعتقاد ، ط2 ، دار الثناء للطباعة ، 1957 ، ص :(99)

السحاب وسقوط المطر وبذلك زعموا أن لكل حادثة علة مسببة وهو مبدأ عقلي لأنه يقرر رابطة ضرورية[1].

وبالتالي جاء هيوم يقوض النظريات العقلية في مصدر إعتقادنا بمبدأ العلية بحيث أنه لم ينكر العلية وإنما أنكر أن تفسير الفلسفة العقلانيين لها هو التفسير الصحيح، وقد لاحظ أن تصور العلية يتضمن ثلاث أفكار هي: السبق والجوار لم يثر السبق والجوار مشكلة لديه إذ يقول أنه لاتوجد صعوبة في فهمهما ولكنه رأى أن فكرة الضرورة تستلزم التحليل فقد زعم العقلانيون أن علاقة العلية تتضمن فكرة الضرورة وكونهم يقصدون أنه إذا حدثت العلة يجب أن يتبعها المعلول الوجوب عندهم وجوب منطقي أي لايمكن إنكاره لأنها ضرورة آتية من العقل بالطريق فطري أو قبلي وتلك كانت أول نقطة ينكرها هيوم.

من هنا جاء تفسير هيوم لهذا الموقف إعتيادنا رؤية مانسميه معلولا عقب مانسميه علة بانتظام في جميع مشاهدتنا هو الذي حملنا على الظن بأن الثانية هي السبب في الأول ولكن هذه المشاهدة لاتكفي في إثبات وجود علاقة ضرورية بينهما كما ينص مبدأ العلية غير ذلك أن لا يمنع من التمسك بهذا المبدأ الذي لا يمكن قيام العلوم بدونه ويضيف هيوم إن إعتمادنا على صحة الإعتمادية إنما نشأ عن غريزة وعادة طبيعية في البشر تجعلنا نوقن يقينا باطنا بأن كل حوادث العالم لا يمكن أن تخالف النظام الثابت.

أنما كان هيوم يهدف من وراء كل ذلك محاولة مراجعة معطيات العقل بصفة عامة وخصائص الفلسفة بصفة خاصة إذا اعتبر أنه علينا أن نراجع مبدأ العلية الذي يعتبر أن لكل حادثة علة وأن نفس العلل تنتج حتما نفس الظواهر وهكذا يقر هيوم أن كل فكر لابد أن يكون من خلال الخبرات التي تؤكدها إذ لايمكن إقرار صحة الإعتقاد شيئ ما إلا إذا تم إرجاعه إلى الإنطباعات الحسية التي تعطيه الضمان، ومن هنا تجاوز هيوم مبدأ العقليين الذي دفعه إلى إعادة النظر في أصل مبدأ العلية وفي حقيقة ضروريته وفي الصفة القبلية التي لصقت به لأن هذه التفسيرات غير التجريبية حذث به إلى إعادة النظر فيها بقصد تأكيد التجريبية تأكيدا تاما[2].

[1] فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، لبنان، د(ط ت) ، ص 150
[2] مرحبا عبد الرحمان ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص680

ومن منظور هيوم السيكولوجي للعلية فهو مشهور و أصيل أكثر من منظور العقلي ، على الرغم من أنه في الواقع الأمر ذو أهمية فلسفية أقل . إذ يقوم هيوم بتحليل علاقة العلة و المعلول الفلسفية إلى ثلاثة عناصر : التجاوز والتتابع فو الارتباط الضروري ، وأما بالنسبة للتجاوز و التتابع فإنهما علاقتان توجدان بصورة مباشرة بين انطباعاتنا ، ولا شك في أصالتنا كمعطيات في تجربتنا . ومع ذلك فهما بذاتهما لا تكفيان لأن تؤديا بنا إلى الاعتقاد بأن حدثا ما هو علة لحدث آخر إذ يجب علينا أن نفترض وجود ارتباط ضروري بين الحدثين ، غير أن ذلك يثير مشكلة وهي : أن الارتباط الضروري ليس علاقة ندركها على نحو مباشر بين انطباعات الحسية . وإنما هي الشيء تضيفه أذهاننا إلى الانطباعات التي نتلقاها، ونحن ندركها ندركها على النحو التالي، افرض أننا لاحظنا بصورة متكررة حدثا ما، لهبا مثلا يتعبه باستمرار حدث آخر وهو الحرارة، نجد أن تداعي الأفكار يصبح راسخا في أذهاننا بين الحدثين.ففكرة الحدث الأول تؤدي إلى فكرة الحدث الثاني ، ولا يكون الارتباط الضروري المفترض بين الحدثين سوى عادة لأذهاننا ، وليس خاصية أو علاقة في انطباعات ذاتها ، فالعادة هي السبب الوحيد الذي يجعلنا نفكر في أن طاقة قوة أو فاعلية غير مرئية تنتقل من موضوع إلى آخر ، كما هو الحال عندما نتخيل أن طاقة تنتقل من كرة إلى أخرى و تحركها ، فنحن لا نلاحظ بالفعل شيئا من هذا القبيل .

المبحث الرابع: فكرة العلاقة الضرورية:

بعد ما بين هيوم أن معرفتنا بأمور الواقع الخارجي لا تتم إلا عن طريق الخبرة الحسية نتيجة تعودنا رؤية الحوادث في الطبيعة ويمكن الآن أن نطرح سؤالا يتيح لنا الفرصة لمعالجة قضية أخرى ؟؟ لماذا نثق بالواقع ؟ وما داما معرفتنا به معرفة احتمالية وليس يقينية ؟؟ وما مصدر العلة أو الفكرة الضرورية بين العلة والمعلول التي قام بها العقليين ؟؟ لقد اتضح لهيوم أن العلاقة أو التصور العلية ليست تصورا بسيطا وإنما هو عبارة عن تصور صعب جدا لأنه يكشف لنا عن علاقات ثلاثة إحداهما علاقة التجاوز والأخرى السبق الزمني وأخيرا علاقة الضرورة.

فالأولى: نعني بها مايلي: مهما كانت الأشياء المتباعدة قد تبدوا أحيانا محدثة لبعضها البعض .

أما الثانية: فهي علاقة قبلية زمانية للعلة على المعلول.

أما الثالثة:لا يمكن أن ندرك الموضوعات رباطا ضروريا بين هذه الموضوعات المنفصلة بعضها عن بعض لأنه حدث شيء ما في الماضي حكمنا على أنه سيقع في المستقبل بنفس الاطراد وهذا تصور يكون في ذهننا كما قلنا عادة سيكولوجية التي تجعلنا نؤمن بهذه الضرورة التي لا وجود لها لهذا يقول:"إما ألا يكون لدينا أية فكرة عن الضرورة أو أن الضرورة ليست إلا هذا التهيؤ في الفكر للمضي من العلل إلى المعلولات[1].

كما رفض هيوم مقولة المذهب العقلي برمتها ورفض كل ضرورة ينسبها المذهب العقلي لظواهر العالم الخارجي ومن تفنيده لدعوى المذهب العقلي ذهب إلى التمييز بين قضايا الرياضية والمنطقية وبين القضايا التجريبة المتصلة بالواقع

أما النوع الأول من القضايا وهو قضايا العلوم الرياضية المنطقية فهي ما تطلق عليه القضايا التحليلية فنسق العلمي الرياضي أو المنطقي يبدأ دائما من البديهيات وابتداءا من المقومات نشتق قضايا أخرى تلزم لزوما ضروريا ومادام نسق الرياضي أو المنطقي فإن القضايا المستنبطة تتصف بأنها صادقة

[1]- محمد فتحي، المصدر السابق ، ص: (101)

وفي حالة ما إذا تبين لنا أن واحدة من القضايا التي توصلنا كاذبة فإن الأمر في هذه الحالة يكشف عن التناقض الذاتي داخل النسق وعدم توافر الشروط الدقيقة لأحكام النسق وهنا يتعين علينا إما أن نراجع برهان وعمليات الإستنباط التي قمنا بها أو نتحقق من إحكام شروط النسق إذا قضايا العلوم الرياضية والمنطقية تتصف بثلاثة صفات :

أ- الصدق المطلق: ما نطلق عليه صادق دائما.

ب- الضرورة.

ت- أن هذه القضايا تحصيل حاصل .

أما النوع الثاني من القضايا التي يتحدث عنها هيوم فهو قضايا العلوم المتصلة بالخبرة أو ما نطلق عليه القضايا التجريبية هذه القضايا ليس فيها أي ضرورة ولا يمكن أن نصفها بالصدق المطلق مثل قضايا مشتقة من الخبرة ، أي أنها بعدية والصدق فيها يرجع إلى عالم الخبرة فليس في خبرتنا ما يشير إلى ضرورة في وقوع الحوادث على نحو مخالف لما تعودناه وألفناه وليس في أي تناقض .

ومن ثم فإن القانون العلمي من وجهة نظر هيوم ليس أكثر من مجرد الاقتران الذي نشاهده بين الحوادث في العالم الطبيعي والذي تعودنا عليه نتيجة لتكرار حدوثه، مما يجعلنا نتوقع حدوثه من جهة كونه احتمالا مرجحا وهنا فنحن نسأل هيوم ما هو السند القوي الذي يمكن أن نعتبره ضمانا لنا في تطبيق القانون العلمي على الواقع أكثر من مجرد الاحتمال المرجح؟ لا إجابة يمكن أن نحصل عليها من خلال كتابات هيوم .

ظهرت اتجاهات علمية متعددة بعد عصر هيوم ومن أهم هذه الاتجاه ما نطلق عليه الاتجاه الوضعي أو الوضعية [1].

[1]- ماهر عبد القادر، المرجع السابق ، المرجع السابق ، ص 98.

لكن ينبغي علينا أن نميز بين صورتين من صورة الوضعية الأول هي تلك ظهرت ابتداء من كتابات اوجست كونت وامتدت إلى أرنست ماخ وهنري وغيرها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والثانية هي، ما يعرف بالوضعية المنطقية التي تطورت عن حلقة فيينا[1].

إذن خلاصة لما قلناه فإن هيوم تمكن من التخلص من التصورات التقليدية التي كانت راسخة في ذهن الرجل الساذج بأن كل ما يحدث في الطبيعة يكون دائما علاقة بالمعلوله وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن العلية في نظرهم مبدأ قبلي مستقل عن الخبرة الحسية فكان لهيوم موقف خاص به وهذا تبين بوضوح في جعله التجربة هي مصدر معارفنا وما نخلص إليه من النظر المعرفي لديه (لدافيد هيوم) هو أن الاقتران نفسي سيكولوجي وكذا اقتران ذهني وهذا ما وجدنا عند حجج الإسلام في إدراكه للحوادث عن طريق مبدأ الوجود العيني والذهني في صورة جسمانية.

1ماهر عبد القادر، المرجع السابق ، المرجع السابق ، ص 100.

خاتمة

لقد انتهى الفلاسفة اليونانيين إلا أن مبدأ الوجود مبدأ طبيعي يعود غلى الترابط بين العلة والمعلولات، وهي مبدأ فلسفي عقلي لأن العقل هو مصدر المعرفة وعليه فالمعرفة قبلية موجودة مع الإنسان ومن ثمة فالضرورة والاقتران القائم بين الحوادث يؤدي إلى تكوين معرفة الوجود وهذا ما لحظناه مع برمن يدس في جعل الثبات هو أصل الوجود ومع هيروقليطس (التغير) وهذا ما جعل اليونانيين يوفقون بين هذا و ذاك ، أي بين الثبات والتغير والاشتقاق من الوجود ، اللاوجود وهذا مع (أفلاطون و أرسطو) مما جعل المسلمين يتأثرون به وبالأخص (الفارابي وابن سينا) إلا أنهم أضافوا على الوجود معان تم تقسيم الوجود إلى قسمين ممكن وواجب ، فانتقل من (مبدأ عقلي) إلى مبدأ ميتافيزيقي لاهوتي ولم يقف هذا عند المسلمين بل كذلك مع حجة الإسلام الذي لم يقف عند هذا أي مبدأ عقلي أو لاهوتي فكان للغزالي الفضل في تحرير المعرفة من قيود العقل الذي كان هو المسيطر عليها عند السابقين ، فالعقل إذا كان هو مبدأ وجودي ومثالا معرفيا فكلا من الوجود والمعرفة منغلقان في دائرة واحدة وإذا اتخذ من الوجود معيار يعير الوجود عقيما ويحكم على المعرفة بالزوال.

وبالتالي فلا معرفة ولا تاريخ وهذه التصورات جعلت الفكر يخطأ والمعرفة جامدة لذا فالغزالي حطم هذا المبدأ واستبدله بمبدأ آخر هو مبدأ الإرادة قائمة على مقولات عشر فهو ارتضى لنفسه طريق هو:

1) أن البرهان الفلسفي لا يبرهن على شيء.
2) ولقد جعل الغزالي للإسلام تمكن مقاييسها إلى حد بالمكانة التي جعلها للمسيحية توما الإكويني (ألفريد غيوم) .
3) وبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح وليس مجرد أحكام شرعية فهذا التأثير لقي صداه لدى فلاسفة الغربيين والمعاصرين وأثمر بثمار لم توجد من قبل.

وكان للعلية من وراء هذا آثار فهي كانت السبب في إحداث القطيعة الإستمولوجية حيث بدأت العلوم في العصر المعاصر تتحرر من الثبات فكل شيء أصبح يحدث خارج نطاق عقولنا يحتمل نسبة معينة من الخطأ ، أي هو احتمالي وهذا ما يسمى بمبدأ الحتمية ومنه اشتق مبدأ آخر هو مبدأ

اللاحتمية وثم اكتشاف نظرية الكوانتوم بعد اكتشاف إلكترون النسبة وظهور فكرة الأنساق الرياضية، والأكسيموتيك وهذا كله لم يكن موجودا ولو لم تكن فكرة مبدأ العلية .

فكان هدف هذا المبدأ قطع قيود المطلق وإعطاء للإنسان الحرية في التفكير بدل أن يغص في متاهات الميتافيزيقا.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

- أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تح: جميل صليبا وكامل عياد ،ط1 ،دار الأندلس، بيروت.
- معبار العين في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983.
- ميزان العمل، ت وتق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1964.
- روضة الطالبين، وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة، لبنان، دط، دس.
- كتاب العلم من إحياء علم الدين، نق: رضوان السيد، دار اقرأ، بيروت، ط2، 1985.
- رسالة أيها الولد، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط3، 1969.

المراجع:

- أبو حامد الغزالي ، معيار العلم في فن المنطق ،تح: علي بو ملحم، ط1، مكتبة الهلال ، بيروت، 1992.
- أبو يعرب المرزوقي، بمفهوم السببية عند الغزالي ، ط2 ، دار أبو سلامة للطباعة والنشر ، تونس، 1985.
- أبي حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة حققه علي بوملجم، ط1 دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1944.
- أبي حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة،تح: علي ابن ملحم ، تابع المسألة الأولى.
- أفلاطون لبرم يندس، ترجمة عن الأصل اللاتيني ، الأب فؤاد جورج ، دمشق، 1976.
- جميل صليبا، أقسام الوجود ، المعجم الفلسفي ، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.
- جميل صليبا، تاريخ الفلسفية العربية ، ط1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ،1981.
- زكي نجيب محمود ، كتاب دفيد هيوم ، دار المعارف ، مصر ، 1958.
- عبد الرحمان البدوي ، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية لدراما، بيروت، 1984، ج2.
- محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، ط2، دار الثناء للطباعة، 1957.
- عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، الطبعة01، المؤسسة العربية لدراسات والنشر ، بيروت.

- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، الطبعة01، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، بيروت.
- علي أبو زيان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، بيروت، ص: 188 . 189
- علي زكي ، فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبحامد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.
- علي زكي ، فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبي حامد ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1992.
- الفارابي أبو النصر ، المدينة الفاضلة ، المكتبة الكاثولوكية، بيروت.
- كي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة ،دط، دار القلم ، بيروت.
- ماهر عبد القادر ، مشكلات الفلسفة.
- ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم المشكلات ...
- ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم المشكلات النظرية والتطبيق، دار المعرفة.
- محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفسفة اليونانية إلى الإسلامية ، طبعة الثالثة ، بيروت ، 1983.
- محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، بيروت ، 1976.
- عبد الرحمن بدوي : الموسوعة الفلسفية *إبراهيم مذكور الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق *محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية.

الملاحق

نظرية المثل(Réminiscence): لا شك أنها نقطة انطلاق وحجر الزاوية لفلسفة أفلاطون بجملتها وهي ناتجة عن استخدام الاستقرار السقراطي والجدل الأفلاطوني .

وهذه النظرية تكشف بين أمرين أو طريقتين الحقيقة والظن أو بين المعرفة والرأي فالظاهر ما يقع تحت حواسنا فالعادل يكون عادلا من جهة وجائرا من جهة أخرى وبالتالي لا تصلح لأن تكون موضوعا للمعرفة بل للرأي فالمعرفة إذن تتعلق بالعالم الأزلي لا تدركه الحواس.

المثالي (Idéaliste): مقابل للواقعي يطلق على الفيلسوف الذي يجعل المثالية مذهبية في بحثه عن علاقة الفكر بالوجود الحقيقي.

نظرية الفيض (Emanation): قال إميل بهريه: "نجد عند أفلوطين نظرة مزدوجة إلى الواقع فمن جهة نرى نظرة أشبه بأسطورة النفس يتوزع في السكون إلى مساكن طاهرة ويبدوا السكون من جهة ثانية سلسلة من الأشغال يتعلق كل شيء منها بالشكل الذي يتقدمه بحيث يستطيع العقل فهم نظامه والفيض في اصطلاح الفلاسفة فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود والمقصود أن جميع الموجودات التي تتألف من العالم تفيض عن مبدأ واحد.

الهيولي (Matière première): الهيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة وفي الإصلاح هو جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال.

العرض (Accident): عرض الشيء ظهر ،بد ولم يدوم .

الجوهر (**Substance**): يطلق على معان من الجود القائم بنفسه حادثا كان أو قديما ويقابله العرض : ابن سينا "الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في الموضوع".

اللاوجود (**Non être**): هو العدم (le néant)

الوجود (**Existence**): هو كون الشيء حاصلا في نفسه مقابلا للعدم فوجوده بذاته مستقلا عن كونه معلولا وهو ينقسم إلى وجود ذهني ووجود عيني فالوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان وهو الوجود العقلي أو المنطقي أما الوجود العيني هو وجود خارجي كون الشيء في الأعيان وهو الوجود المادي.

الواجب الوجودي (**l'être nécessaire**): هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلا وهو قسمان :

الواجب للوجود بذاته (**Substance**): فهو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعا تاما.

الواجب الوجود بغيره: هو الذي يحتاج إلى علة توجب وجوده كالأربعة هي واجبة الوجود بغيرها لا بذاتها .

العلة (**Cause**): في اللغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله إلا عن الاختيار وهي قسمان :

العلة المادية (**Cause matériel**): وهي التي لا يلازم عن وجودها بالفعل وجود المعلول لها.

العلة الصورية (**Cause formel**): وهي التي يجب عن وجودها بالفعل وجود المعلول لها .

العلة الفاعلة (**Cause efficiente**): وهي ما تكون مؤثرة في المعلول موجدة له كالنجار الذي يضع السرير.

العلة الغائية (**Cause final**): وهي التي يكون الشيء لأجلها كالجلوس على السرير.

العقل بالملكة (**Intelligence matérielle**): وهو العلم بالضروريات واستعدادات النفس لذلك وثالثهما العقل بالفعل وهو أن تعير النظريات مخزونة عند القوة الهائلة يتكرر الاكتساب.

الممكن (**Possible**): هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم ويقابله الممتنع والضروري

مقولة (**Catégorie**): هي ما يقال على الموجود والمقولات عند أرسطو عشر هي الجوهر – والمكان – الكم –الكيف –الوضع –الملك –الإضافة –الفعل –الانفعال.

الاقتران (**Consignation**): اقتران الشيء بالشيء هو اتصاله ومصاحبته له: إما لوجودها معنى في الزمان والمكان وإما لتغير أحدهما بتغير الآخر.

الفرض (**Supposition**): فهو تحريز عقلي أي الحكم بجواز الشيء كما يقول ابن سينا:"أن الجسم إنما هو الجسم .

الطبيعة (**Nature**): هي القوة السارية في الأجسام التي يصل لها الموجود إلى كماله الطبيعي.

ما بعد الطبيعة (**Métaphysique**): هو عند ابن سينا الفلسفة الأولى وعلم الربوبية و عند الفارابي هو العلم بالموجود بما هو موجود .

نفسي (**Psychique**): ما يتعلق بالنفس من جهة ما هي مجموعة من الظواهر والحالات القابلة لدراسة.

احتمال (**probabilité**): من الناحية النفسية هو توقع حدوث أمر ما فهو محتمل أو مرجح.

الضرورة (**nécessite**): تطلق الضرورة أو لا على القوانين فإن كان القانون مدنيا أو أخلاقيا إلزاما وإن كانت فيزيائية كان قانونا طبيعيا مثل قانون الجاذبية.

الظاهرة (**phénomène**): هي الواقع الخارجي المؤثر في الحواس كالظواهر الفيزيائية والكيميائية والحيوية والفلكية[1] .

[1]- جميل صليبة، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج(1.2)، 1979.

الفهرس

شكر

إهداء

مقدمة

مدخل 04-

08

الفصل الأول: الوجود في الفكر الفلسفي

المبحث الأول: الوجود عند أفلاطون (468-347ق.م) 12-10

المبحث الثاني: الوجود عند أرسطو (384-322)

14-13

المبحث الثالث: الوجود عند الفارابي (870-950م) 16-15

المبحث الرابع: نظرة الوجود عند ابن سينا (980-1037) 18-17

الفصل الثاني: مسألة علل الأشياء أو ظاهرة الاقتران

المبحث الأول: التعريف بأبي حامد الغزالي 26-20

المبحث الثاني: مسألة علل الأشياء أو ظاهرة الاقتران 32-27

المبحث الثالث: مسألة وضع العقل الوجودي 33

المبحث الرابع: أقسام الوجود أو المقولات 38-34

الفصل الثالث: نقد الأسس الفكرية للغزالي (دافيد هيوم)

المبحث الأول: طبيعة المعرفة

45-40

المبحث الثاني: مفهوم العلية للواقع الطبيعي 49-46

المبحث الثالث : العلية والعادة السيكولوجية 52-50

المبحث الرابع: فكرة العلاقة الضرورية 55-53

خاتمة 58-57

قائمة المصادر والمراجع 61-60

قائمة الملاحق 66-63

الفهرس 70-69