إشكالية السببية عند الأشاعرة ودلالتها المنطقية وأبعادها الميتافيزيقية (الغزالي والرازي) نموذجًا

د. هنى الجزر*

الملخص

هدف البحث إلى بيان موقف المتكلمين من مفهوم السببية، ونقدهم إياه، وهل كان هذا النقد نتيجةً طبيعيةً لبحوثهم الإلهية، أم أنه موقف معرفي من هذا المفهوم.

حاول البحث اكتشاف تاريخية التناول الفلسفي لمفهوم السببية من قبل الأشاعرة، وإبراز مدى تشابك هذا المفهوم من خلال تنوع دلالاته المنطقية والانطولوجية على المستوى الفيزيقي والميتافيزيقي، وهنا تجدر الإشارة إلى أننا عرضنا لموقف المتكلمين الأشاعرة من خلال إبراز تاريخية الفكر الأشعري من خلال عرض تطور الخطاب الكلامي داخل هذه المدرسة الكلامية، وهل كان الاختلاف بين هؤلاء المتكلمين – الفلاسفة نتيجة تأثيرات فلسفية يونانية، أم كان نتيجة لبحوثهم الكلامية – الفلسفية في فهم النص الديني نفسه؟

تناول البحث موقف الغزالي من مفهوم السببية، وهل كان الغزالي يتحدث عن سببية واحدة تدخل في أنساق المعرفة كلها، وهل يمكن الحديث عن تحقق معنى السببية داخل نسق دون آخر؟ وهل بقي الموقف الأشعري ضمن الرؤى التي رسمها الغزالي، أم أن فخر الدين الرازي تجاوز الرؤية الكلامية للغزالي، إلى رؤية فلسفية كلامية؟

* جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة.

The Problem of Causation with Asharites, its Logical Indication and Metaphysical Dimensions (The Case of Al-Ghazali and AL-Razi,)

Dr. Hana Al Jazr[**]

Abstract

The aim of the research is to show the attitude of theologists in relation to the concept of causation and their criticism of this concept and whether this criticism is a natural result of their divine research or an intellectual attitude toward this concept.

The research is an attempt to discover the history of the philosophical approach toward the concept of causation by Asharites and to show how complicated this concept is through displaying its varied logical and ontological denotations on the physical and metaphysical levels. There will be a review of the attitude of Ashari theologists by explaining the history of Asharism through showing the development of spoken discourse inside this theological school. The research will also investigate whether the differences among these theological philosophers are the result of Greek philosophical effects or the result of their theological philosophical research to understand the religious text itself.

The research will tackle Al-Ghazali's attitude toward the concept of causation, and whether Al-Ghazali was talking about one type of causation that is included in all aspects of knowledge, or whether it is possible to realize causation in just one aspect of knowledge. The research also answers the following questions: Did the Ash'ari attitude remain within the visions of Al-Ghazali? Or did Fakhr Al-Deen Al-Razi exceed the theological visions of Al-Ghazali to a theological philosophical vision?

[**] Damascus University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy.

مقدمة:

تعدُّ السببية من أقدم المفاهيم التي شُغل بها الفلاسفة اليونان، ولعل أقدم من تناولها على المستوى الميتافيزيقي طاليس الذي تحدث عن علة طبيعية واحدة، وكذلك نحا منحاه الفلاسفة الطبيعيون من بعده، أمَّا أفلاطون فهو أول فيلسوف تحدث عن العلة بالمعنى المنطقي؛ وذلك في محاورتي فيلابوس وتيماوس عندما تحدث عن الاستدلال بواسطة العلة الصورية والعلة الفاعلية[1]، أمَّا أرسطو فقد جمع شتات ما كتبه أفلاطون فدرس أربعة أنواع للعلل، مبينًا الأبعاد الفيزيقية والميتافيزيقية والمنطقية بوضوح أكبر ممَّا تناوله الفلاسفة السابقون له، كذلك شغل الفلاسفة المحدثون بهذا المفهوم، فمنهم من تناوله على المستوى الفيزيائي البحت كما فعل لابلاس، أمَّا معالجة السببية كإشكالية ميتافيزيقية في الفلسفة الحديثة، فيمكن إرجاعها إلى طريقة معالجة مالبرانش الذي نظر إليها على أنها مجموع العلاقات والحوادث الموجودة في الطبيعة بوصفها صادرة عن فاعل واحد هو الله تعالى، وقد تصدى هيوم لمناقشتها بوصفها مفهومًا سيكولوجيًا موجودًا في أنفسنا بوصفنا كائنات تضفي الانتظام على ظواهر العالم، وقد بيَّنَ أرسطو من قبل البعد المنطقي لهذا المفهوم عندما أكد وظيفته في رصد العلاقات التي تقوم بين الحدود والقضايا في القياس المنطقي.

أمَّا على صعيد الفكر العربي الإسلامي فإن الأشاعرة توسعوا في تناول هذا المفهوم على المستويات كلّها فضلًا عن مستوى من الخطاب لم يكن محط أنظار المفكرين السابقين عليهم لعدم وجوده ولزومه.

بناءً على ما سبق حاولنا في المطلب الأول من البحث رفع اللبس عن هذا المفهوم في حقل المفاهيم المتاخمة له كمفهوم العلية والضرورة والحتمية، أما المطلب الثاني فعرض بحث السببية بوصفها مفهومًا ذا بعدٍ منطقيٍ ؛ خاصة أن هذا البعد قد تلاشى في غمرة البحوث التي تناولت السببية على الصعيد الفيزيقي أو الميتافيزيقي، أمَّا المطلب الثالث فخُصِّصَ لعرض موجز لأفكار الفلاسفة اليونان الذين أثروا في المدرسة الأشعرية، وخُصِّصَ المطلب الرابع والخامس للكشف عن التطور الذي حصل للخطاب الأشعري، ومدى تداخل الفلسفي بالكلامي فيما يتعلق بمبدأ السببية على المستوى الأنطولوجي والمنطقي، ومدى قدرة الأشاعرة على تجاوز الخطاب المعتزلي في هذا الموضوع .

أولًا: السببية: إشكالية المفهوم:

لا بدَّ بداية من رفع اللبس عن مفهوم السببية ممَّا يعتريه ويخالطه من مفاهيم علمية أخرى قد يفهم منها المعنى ذاته من قبيل العلية، فغالبًا ما يقع الباحث في شرك استخدام

[1]- فال، جان: طريق الفيلسوف، ترجمة: أحمد حمدي محمود، سجل العرب، القاهرة، 1967، ص: 183.

المفهومين بمعنى واحد كقولك: علية وسببية أو حتمية أو شرط. وقبل الاشتغال على الفروق بين هذه المعاني سنسلط الضوء على المعنى اللغوي لمفهوم السببية التي حدته أمهات المعاجم اللغوية بالحبل، وما يتوصل به لغيره، وأسباب السماوات مراقيها وأبوابها، وقطع الله به السبب، أي الحياة[2]، والسببية Causality هي العلاقة بين السبب والمسبب، وهي أحد مبادئ العقل.

يفرق الفلاسفة بين السبب والعلة من عدة وجوه: الأول هو أن السببية (ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل الشيء به، والثاني أن المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط، على أن السبب يفضي إلى الشيء بواسطة (...) معنى ذلك أن السبب أعم من العلة)[3]، فالعلة كمفهوم يتناسب مع المعنى الميتافيزيقي للسببية عندما يتعلق الحادث بسبب من دون واسطة، مثل قدرة الخالق على الإحداث دون واسطة وقانون، أمَّا السببية فتتعلق بالحوادث الطبيعية التي تمتلك مجموعة من العوامل التي أدت إلى حدوث الحادثة، لكن دون القدرة على التنبؤ في أن الأمور ستحدث على هذا النحو أو ذاك، وهذا ما يدفعنا إلى إبراز الفروق بين مفهوم السببية ومفهوم الحتمية.

فالسببية لا تقرر أكثر من وجود علاقة بين الحادثة والسبب، بينما الحتمية تعتقد بأن حوادث العالم جميعها مرتبطة بطريقة محكمة لا يشذ عنها أي شيء، وأنه من المستحيل أن يكون اطراد الأشياء مصادفة واتفاقًا،[4] في حين السببية لا تشير إلى ضرورة الاطراد والتكرار، فمبدأ السببية لا يقتضي بحد ذاته من الناحية المنطقية القول بمبدأ الحتمية، إلَّا أنَّ الطريق من أحدهما إلى الآخر جائز عندما نتحدث عن نوع من أنواع السببية؛ وهو السبب الكافي، وهو بحسب ليبنتز ما يوجب أن يكون لكل شيء سبب يتوقف وجوده عليه[5]، ولا توجد إمكانية لأن يكون الحادث بطريقة أخرى، لذلك تبدو الحتمية ضمنية في السبب الكافي[6].

ويمكننا القول: إنَّ أفضل تمييز يمكن أن يحسم الفرق بين الحتمية والسببية هو مبدأ اللاحتمية، فعندما تتحرك بعض الالكترونات بشكل فردي غير منتظم يمنع إمكانية التنبؤ، فإن هذا اللا انتظام يخرق مبدأ الحتمية لكنَّه، لا يخرق مبدأ السببية، لأن اللاحتمية لا تتحدث عن عالم سحري مليء بالفوضى وتتحكم فيه قوى خارقة ، لكنها

---

[2]- الفيروز ، ابادي؛ والشيرازي، مجد الدين: القاموس المحيط ، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1995، باب الباء، فصل السين، ص: 107؛ انظر كذلك: ابن منظور، أبي الفضل: لسان العرب، المجلد(1)، نشر أدب الحوزة، إيران، ص: 458؛ وكذلك المعجم الوسيط، الجزء(1)، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ط2، 1972، ص: 411-412.

[3]- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1994، ص: 647.

[4]- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج1، ص: 443.

[5]- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي ، ج1، ص: 449.

[6]- هورنر، كريس؛ وويستاكوت، إمريس: التفكير فلسفيًا، ترجمة: ليلى الطويل، وزارة الثقافة، دمشق، 2011، ص: 14

تشير إلى وجود عالم من الحوادث لا يمكننا التنبؤ الدقيق بمآلات حركتها المستقبلية لعدم قدرتنا على معرفة جميع الأسباب المؤدية إلى لظاهرة.

أمَّا الفرق بين الشرط والسبب، فينبسط في أن السبب ما يكون الشيء محتاجًا له في وجوده وماهيته، أمَّا الشرط فهو (ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجًا عن ماهيته ولا يكون مؤثرًا في وجوده)[7]، فالسبب ما يلزم من عدمه العدم، أمَّا الشرط فلا يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده لذاته وجود ولا عدم[8]، لكن الغزالي والرازي عدّا الشرط جزءًا من العلة، فالشرط هو ما لا يوجد الشيء من دونه، ولا يلزم أن يوجد عنده، وبحسب الرازي هو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده [9].

ممَّا سبق نستنتج أن الخالق هو علة الخلق وليس سببًا له، وأن النار سبب احتراق القطن، ووجود الأوكسجين شرط لاشتعال النار، وليس سبب لوجوده، أمَّا الحتمية فمبدأ فلسفي لا نتصور من خلاله علاقات غير محكومة بقوانين.

ثانيًا: الأثر الفلسفي في التصور الأشعري للسببية:

حاولنا في هذا المطلب مناقشة مفهوم السببية عند الفلاسفة الذين أثروا في الأشاعرة سلبًا أو إيجابًا، ومن خلال هذا المنظور انحصر عرضنا أولًا بالمفهوم الأرسطي الذي صدر عنه الأشاعرة بوصفه المفهوم الفلسفي المتعارض مع النص، ذلك أن الحدث يصدر عند أرسطو عن أربعة أنواع من الأسباب (أحدها السبب الذي عن طريق الهيولى، والثاني السبب الذي على طريق الصورة، وهو الذي يؤخذ من أجل الصورة، والثالث السبب الذي على طريق المحرك القريب والفاعل، والرابع السبب الذي على طريق الغاية، فهذه الأسباب جميعها تؤخذ حدود وسطى في البراهين)[10].

وقد دافع ابن رشد عن هذه الرؤية للسببية، فوقف في وجه الغزالي الذي حاول نقضها[11]، وهي أسباب ضرورية لفهم حقيقة الموجود وماهيته التي لا يتحقق من دونها، وإنكارها قول سفسطائي، فمن أنكرها فقد أنكر العقل والمنطق الذي ينطلق منها في بناء أقيسته، فرفع هذه الأشياء مبطل للعلم ورافع له[12].

---

[7]– الجرجاني، علي بن محمد: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004 ، ص: 108.

[8]– صليبا، جميل: المعجم الفلسفي ، ص: 648.

[9]– نقلًا عن جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص: 697.

[10]– أبو الوليد، ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، كتاب أنالوطيقي الثانية ، المجلد (5)، تحقيق: جيرار جهامي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992، ص: 471.

[11]– أبو الوليد، ابن رشد: تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، بيروت، 1998، ص: 506.

[12]– أبو الوليد، ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 507.

ومن المعلوم أن مفهوم السببية من أهم المفاهيم الفكرية التي أدَّت دورًا مهمًا في إقامة البرهان المنطقي الأرسطي فـ (علمنا الشيء علمًا حقيقيًا في الغاية متى علمنا الشي لا بأمر عارض له على نحو ما يعمله السوفسطائيون، بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده وعلمنا أنها علته فإنَّه لا يمكن أن يوجد من دون تلك العلة...وإذا كان هذا العلم الحقيقي المطلوب فالذي يفيد هذا العلم هو البرهان)[13].

ولعل ما أولاه أرسطو من أهمية لقانون السببية في المنطق، راجع إلى أن منطقه غير صوري بشكل مطلق ،ويعتمد في صدقه على مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، ولا يستمد صدقه من النسق المنطقي ذاته، (فنحن نستطيع أن نميز في المنطق الأرسطي بين التصورات أو المستوى الدلالي ،والتصديقات أي المستوى الخبري، وهو نمط من القول يقبل الصدق والكذب في بنيته، في حين لا يتضمن المستوى الأول هذه الخاصية)[14]، وهذا يسري على المنطق العربي، فنحن نجد أن الصدق والكذب من الأعراض الذاتية للخبر عندهم[15]، وقد أشار أرسطو إلى ضرورة ربط الصدق في القضية بمطابقة مدلول القضية مع الواقع الخارجي، فهو متقدم بالطبع[16].

من المعلوم أن منطق أرسطو يسلم بمعيار صوري للحقيقة؛ وهو التوافق بين الأفكار، ومعيار مادي؛ وهو توافق الأفكار مع الأشياء، مع غلبة للمعيار المادي، إلَّا أنَّ تحول المنطق لديه إلى نسق صوري جاء لاحقًا[17]؛ ممَّا يجعلنا نؤكد ارتباط المنطق بالانطولوجيا والميتافيزيقا عنده، وهذا ما جعل من مفهوم السببية ملتبس الموقع. ولعل هذا الترابط بين الأنطولوجيا والمنطق عند المعلم الأول هو الذي دفع الغزالي لفك هذا الالتباس والتفريق بين معان مختلفة لمفهوم السببية.

وأن ما يزيد ارتباط مبحث السببية بالجانب المنطقي والانطولوجي معًا هو ارتباط هذا المفهوم بمفاهيم الجهة التي تهتم بمادة القضية والقياس، أهي ممكنة أو ضرورية أو

---

[13]- ابن رشد، أبو الوليد: نص تلخيص منطق أرسطو، المجلد(5) ، أنالوطيقي الثانية، ص: 373.

[14]- مرسلي، محمد: دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، ط1، دار توبقال للنشر، تونس، 2004، ص: 20.

[15]- انظر على سبيل المثال: ابن سينا، أبو علي: الإشارات والتنبيهات ، القسم (1) ، تحقيق: سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص: 223. وكذلك انظر: الغزالي، أبو حامد: معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1960، ص: 109.

[16]- عن تقدم الوجود على المنطق: أرسطو: المقولات ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1980، ص: 70-71.

[17]- ماكوفلسكي، ألكسندر: تاريخ علم المنطق، ترجمة: نديم علاء الدين، وابراهيم فتحي، ط1، دار الفارابي، بيروت، 1987، ص: 101.

ممتنعة؟ وقد أوضح الرازي بشكل بديع تأرجح هذا المبحث بين الصورية والمادية بحسب إرادة الباحث المنطقي عندما قال: (الجهة إنَّما هي باعتبار المعتبر، فإن المعتبر ربما يعتبر المادة، أو أمرًا أعم منها أو أخص منها أو مباينًا ، ويعبر عما تصوره واعتبره بعبارة هي الجهة[18]) إلَّا أنَّ بعض الباحثين لم يدرجها في المباحث المنطقية كما فعلت سوزان ستيبنج في كتابها الأهم مقدمة في المنطق الحديث[19]، وفريجه في كتابه التصورات Begrffscffsschrift لعدم علاقتها بالموضوع[20].

وقد تأثر المتكلمون بنظرية أفلوطين في الفيض القائمة على مبدأ جوهري مفاده أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدٌ، وأن الحوادث تفيض عن مبادئها فيضًا طبيعيًا لزوميًا لا اختياريًا، صدور النور عن الشمس؛ فالمبدأ واحد والآثار مختلفة، وقد رفُضت هذه النظرية من قبل الغزالي والرازي لتعارضها مع معتقدات الأشاعرة في مسألة السبب الفاعل[21].

أمَّا وجهة نظر انباذقليس فتتلخص أن الأجرام تتكون بالاتفاق، فما اتفق منها على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي، وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق، وكذلك فإن ديمقريطس اعتقد أن العالم يتكون بالاتفاق، لأن مبادئ العالم ذرات غير متناهية مبثوثة في خلاء غير متناهٍ، وهي متداخلة الطبائع مختلفة الأشكال، وهي دائمة الحركة فيتفق منها ما يصطدم، بيد أن نفس الانسان والحيوان عنده لا تتكون بالاتفاق، وقد رفضت هذه النظرية من قبل فخر الدين الرازي مثبتاً الغائية في فعل الطبيعة كسبب مؤثر في النظام الكوني، رافضًا نظرية الاتفاق عند انباذقليس وديمقريطس[22].

ثالثًا: الغزالي وتبلور موقف الأشاعرة من السببية:

لاريبَ أن تناول مفهوم السببية عند الأشاعرة يستدعي الحديث عن آراء الغزالي، ذلك أنها احتلت مركز الصدارة في مذهبه، وعليها استقر المذهب الأشعري من بعده، حاولنا تقصي البعد الميتافيزيقي والفيزيقي لمفهوم السببية عنده، ومن ثم دراسة هذا المفهوم بوصفه مفهومًا منطقيًا له دور في عملية القياس كواسطة.

---

[18]- الرازي ، قطب الدين: شرح لوامع الأسرار على كتاب مطالع الأنوار للأرموي ، ضمن كتاب مطالع الأنوار للأرموي، نشره: الحاج محرم أفندي بك، صحاف جارشو سنده بوسني، 1303 هـ، ص: 142

[19] – Stebbing. S: A modern introduction to logic, seventh Edition and Reprinted 1953 and 1958, Methuen & CO, LTD m London, 1950.

[20]- Kneale. W; Martha. K: The Development of logic, Clarendon Press, Oxford, 1975, P: 548

[21]- انظر: الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية ، جـ1، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط2، منشورات ذوي القربى، قم، 1329هـ، ص: 588– 595 ، وللاطلاع على رفض الغزالي انظر: الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط 6، دار المعارف، القاهرة، 1972، ص: 247– 248.

[22]- الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية ، جـ1 ، ص: 653–660.

1. السببية عند الغزالي في بعدها الميتافيزيقي:

أنكر الغزالي على الفلاسفة الأرسطيين قولهم أن سبب احتراق القطن هو النار بوصفه سببًا فاعلًا قائلًا: (فما الدليل على أنه الفاعل؟! وليس لهم دليل؛ إلَّا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدلُّ على الحصول عندها. ولا تدلُّ على الحصول بها، وأنَّه لا علة سواها)[23]، وهنا نلمح رفضًا من قبل الغزالي لمبدأ السببية الفاعل لأنَّ النار ليست المسؤولة عن عملية الاحتراق، وكذلك السبب المادي، أي إنَّ قابلية الاحتراق للقطن وقابلية الإحراق للنار ليست من طبيعتهما الذاتية بوصفهما مادتين؛ أي إنَّ تكون النار ذات طبيعة لا تقبل سوى أن تحرق القطن إذا التقيا، وأن يكون القطن بدوره محلًا لوقوع الفعل من قبل النار، ولكن ما السبب الفاعل لاحتراق القطن؟ يجيب الغزالي إن (فاعل الاحتراق، يخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه، وجعله حُراقًا ، أو رمادًا هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة، أو بغير وساطة، فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها[24])

يبدو لنا تمامًا –من خلال النص السابق– أن الغزالي ينقد المبدأ الميتافيزيقي للسببية عند الفلاسفة المسلمين المشيد على ميتافيزيقا أرسطو وأفلوطين في قدم العالم، فهذه الميتافيزيقا التي تنطلق أساسًا من أن الله نفسه لا يملك أن يعمل خارج إطار السببية، فالفيض الأفلوطيني لا يحدث إلا عندما يعقل العقل ذاته، ولا يستطيع إلَّا أنَّ يفيض الخالق خلقًا، كما الشمس لا يمكنها أن تحجب نورها، وكذلك فإن التصور الأرسطي ينطلق أساسًا من إله غير متحرك يحرك الموجودات مودعًا فيها قوانين حركتها تجعله هو ذاته غير قادر على التبديل في قوانين حركتها، ممَّا يجعل من المعجزات أمرًا غير ممكنٍ، (ومن هذا المعنى أنكروا وقوع ابراهيم –صلوات الله عليه– في النار مع عدم الاحتراق مع بقاء النار نارًا، وزعموا أنَّ ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة عن النار، وذلك يخرجها عن كونها نارًا، أو بقلب ذات ابراهيم أو رده حجرا أو أي شيء لا تؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن)[25]، فالتصور الفلسفي الأرسطي – الأفلوطيني الذي أخذ به الفلاسفة المسلمون –كما صوره الغزالي– يجعل من الله غير قادر على تغيير مجرى الأمور، وهذا بالضبط ما أنكره الغزالي ؛ لأن مفهوم السببية على هذا النحو يجعل من الله عاطلًا، **ممـا ينفـي المعجـزات**، وكذلك يقلل من أهمية الله كفاعل حقيقي للحوادث في العالم، ومن هنا ينتهي إلى أن الله هو الذي أحدث الأشياء كلّها وأنه السبب الحقيقي لأي حادث، وهذا يعني أن الدافع الأول لرفض الغزالي تصور الفلاسفة لمفهوم السببية بالمعنى الميتافيزيقي هو **دافـع ديني**، ولكن الفلاسفة سيعترضون –كما تصور

[23]- الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، ص: 240.
[24]- الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، ص: 240
[25]- الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، ص: 243

الغزالي– على هذا المفهوم لمبدأ السببية لأنَّ المدافعين عنه سيقعون في تناقضات على المستوى الوجودي الواقعي وعلى المستوى المعرفي، ذلك أنَّ هذا التصور للسببية سيقود (إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنَّه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها، وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضًا منهج مخصوص معين، بل أمكن تفننه، وتنوعه، فليُجوّز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية، نيران مشتعلة... وهو لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤيا له. ومن وضع كتابًا في بيته، فليجوّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلامًا أمرد (...)، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره، إلا الآن، وقيل له: هل هذا مولود فليتردد، وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنسانًا. . فإنَّ الله قادر على كل شيء ممكن)[26]، هذا كلّه ممكن ما دام أنَّ الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وبين ما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عند الغزالي، وهي رؤيا تقول: علينا أن لا نفهم السببية على أن الحادثة (أ) تؤدي إلى الحادثة (ب)، وأنَّها مسؤولة عن وجودها، أو أنَّ عدمها ناتج عن عدمها، بل نفهم أن تعاقب الحوادث ناتج عن مسألة نفسية، نظن من خلالها أن الحادثة (أ) ناتجة عن الحادثة (ب)، مع أن الحادثة (أ) وقعت عند الحادثة (ب)، وليس بسببها، أمَّا قولنا مثلًا أن النار هي السبب في حرق القطن، فما هو إلا ظنٌّ نفسيٌّ منشأه اعتيادنا مشاهدة اقتران احتراق القطن نتيجة اقترابه من النار، بل كما يقول الغزالي: (بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريًا في نفسه)[27] فما ثمة دليل مادي على أن الفاعل الحقيقي لاحتراق القطن هو النار لأنها جماد لا فعل لها، وما نشاهده نحن كلّه هو احتراق القطن عند اقترابه من النار، وليس بسبب فعل النار، ففاعل الاحتراق ليس النار، بل الله، إمَّا بواسطة هم الملائكة، أو بغير واسطة، لذلك جوز الغزالي (وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن، رمادًا، دون ملاقاة النار)[28] وهذه حوادث لا تنتمي لحقل المحالات، بل إنَّ كل ما يحدث من حوادث في المجال التجريبي ينتمي إلى حقل الإمكان، فهي ممكنة الحدوث في علم الله، لكن الله عز وجل خلق لنا علمًا أن هذه الممكنات لن تحدث، واستمرار العادة بعدم وقوعها رسّخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية. فالحوادث المتعاقبة لن تحدث إلا وفق تسلسلها، حتى اعتقدنا اعتقادًا نفسيًا بأن سبب الحادثة (أ) هو الحادثة (ب)، مع أننا شهدنا تعاقبها فقط، ولو أن الله خرق العادة في زمن لتغيرت قناعتنا بالسببية، ولعلمنا أن الله في مقدوره أن يفعل المستحيلات كما فعل في المعجزات التي أجراها على يد أنبيائه.[29]

[26]- الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، ص: 243–244.
[27]- الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، ص: 239.
[28]- الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، ص: 239.
[29]- الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، ص: 246.

في ضوء ما سبق نستنتج أن السببية بالمعنى التجريبي والميتافيزيقي لا وجود لها، وأن تعاقب الحوادث لا ينتج عن أسباب بعينها؛ إنَّما هو عادة نفسية خُلقت عندنا نتيجة التكرار المستمر لتعاقب الحوادث، فهو اقتران غير ضروري ضرورة منطقية عقلية، فالتجربة لا تنتمي لحقل الضرورة (فالري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء (...) فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريًا في نفسه (...) بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة)[30]. فما أقره الغزالي على المستوى السببي الفيزيقي هو عين ما أقره هيوم من أن السببية هي عادة نفسية تحاول إضفاء الانتظام على حوادث العالم.

2. السببية عند الغزالي على المستوى المنطقي: يفرق الغزالي بين سبعة أنواع[31] للقضايا تشكل مقدمات القياس الجدلي والمغالطي والبرهاني، فمع تغير أنواع المقدمات يتغير نوع القياس، وقد قسم الغزالي هذه المقدمات إلى:

1. مقدمات يقينية تنتج قياسًا برهانيًا صادقًا .
2. مقدمات ممكنة اليقين تنتج قياسًا جدليًا.
3. مقدمات ظنية تتسع إمكانية كذبها وتنتج قياسًا خطابيًا.
4. مقدمات مسلمة على أنها يقينية، ولكن يقع فيها التباس وتنتج قياسًا سفسطائيًا.
5. مقدمات معلوم كذبها، لكنها خيالية توحي بقياس شعري.

وهذه الأنواع السابقة من المقدمات تنطوي في داخلها على نوعين من السببية هما:

1.2. **السببية على المستوى الحسي:** وهي موجودة في القياسات التجريبية، تكون مقدماتها تجريبية كالمشهورات، وتشمل النوع الثاني والثالث والرابع المشار إليها آنفًا في الظاهر والمستورات، والمظنونات، والمقبولات، وهي مقدمات لا يطلب من خلالها اليقين، وتولد علمًا ظنيًا وتشترك في ذلك مع القياسات الفقهية[32] التي سنخصها دون غيرها بوصفها تنطبق على المقدمات السابقة جميعها.

---

[30]- الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، ص: 239.

[31]- يفرق المناطقة في المواد التي يتركب منها القياس بين سبعة أنواع للمقدمات تحدد كل واحدة منها نوع القياس: أهو قياس برهاني أم جدلي أم مغالطي؟ ..... وهذه المقدمات هي (الأوليات، المشاهدات الباطنة، المحسوسات الظاهرة، التجريبيات، المتواترات، الوهميات، المشهورات)؛ انظر: الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، جأ1، المطبعة الأميرية، مصر، 1322هـ ، ص: 44-49.

[32]- الغزالي، أبو حامد: مقاصد الفلاسفة، تحقيق: محمود بيجو، ط1، مطبعة الصباح ، دمشق، 2000، ص: 40-41.

فقد انفرد الغزالي عن معظم علماء الأصول بإدخاله الجانب المنطقي في الاجتهاد فتحدث عن الأقيسة الأرسطية واليونانية جميعها بدءًا بقياس الخلف مرورًا بالقياس البرهاني، وانتهاءً بالقياس التمثيلي الذي تؤدي به السببية الدور الأهم.

يعرف الغزالي قياس التمثيل بأنه: (نقل الحكم من جزئي إلى جزئي آخر لأنه يماثله في أمر من الأمور)[33]، والحد الأوسط فيه هو الذي يسمى علة أو مناطًا.

لم يقتنع الغزالي بقياس التمثيل لأنه غير نافذ إلى اليقين (لما أحس الجدليون بضعف هذا الفن أحدثوا طرقًا، وهو أن قالوا نبين أن الحكم في الأصل معلل بهذا المعنى، وسلكوا في إثبات المعنى والعلة طريقين، سموا أحداها الطرد والعكس... والطريقة الأخرى السبر والتقسيم)[34]

فقد رفض الغزالي هذه الطرق بمجملها، وقد حصر أحد الباحثين مواضع الضعف في القياس التمثيلي عند الغزالي بستة مواضع.[35]

وقد بيَّن الغزالي جواز التدليل على موضع العلة من خلال القياس البرهاني المؤلف من مقدمتين، أو على نمط قياس استثنائي متصل أو منفصل.[36]

نوعه	مقدمة أولى	مقدمة ثانية	نتيجة
شكل أول	كل منهي عنه فاسد	الشغار منهي عنه	إذًا الشغار فاسد
شكل ثان	كل مطعوم ربوي	كل مطعوم مكيل	بعض الربوي مكيل
شكل ثالث	كل ثوب مذروع	لا ربوي مذروع	فلا ثوب ربوي
شرطي متصل	إن كان الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل	لكنه يؤدى على الراحلة	فهو إذن نفل
شرطي منفصل	إمَّا أن يكون العالم قديم أو محدث	لكنه ليس قديم	إذًا فهو محدث

إذا ما حاولنا المقارنة بين مقدمات العلوم الفيزيقية ومقدمات الأقيسة الفقهية لوجدناها جميعًا موقوفة على إرادة الله وحكمته، لأنهما أحكامٌ ظنية، (فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع[37])، فالحكم الفقهي هو علامة ربطها الله توقيفًا بالحادثة، فالزنا بذاته لا يوجب حدًا، ولكن اعتقادي أنه من لدن عليم خبير، مثله في ذلك مثل تعاقب الأكل والشبع والليل والعتمة والشمس والنور، لأن

[33]- الغزالي، أبو حامد: مقاصد الفلاسفة، ص: 40.

[34]- الغزالي، أبو حامد: مقاصد الفلاسفة، ص: 41.

[35]- العجم ، رفيق: المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية ، ط1، دار المشرق، بيروت، 1989، ص: 248.

[36]- انظر: الغزالي، أبو حامد: مقاصد الفلاسفة، ص: 29–39؛ كذلك: معيار العلم: ص: 97–98.

[37]- الغزالي، أبو حامد: المستصفى، جـ1، ص: 55.

أساسها الاعتقاد في العادة، فالسببية الفقهية كما الطبيعية أساسها الايمان، ومقدماتها من المجربات والمشهورات، وليس من الأوليات.

2.2. السببية على المستوى المنطقي البرهاني:

في كتابه البرهان –على ما يوضّح ابن رشد– يبني أرسطو أقيسته البرهانية على مفهوم العلة، فهو يقول: (والبرهان بالجملة هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع، وإذا كان القياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا العلم الذي هو العلم الحقيقي)[38]، وهذا يعني أن القياس البرهاني مثله مثل القياس التمثيلي الفقهي قائم على العلة، فلماذا أخذ الغزالي بهذا القياس وعدَّ علاقاته ضرورية في حين عدَّ المقدمات التي يقوم عليها القياس التمثيلي ظنية لا تنشّا حكمًا يقينيًا؟

لحل هذا الإشكال نقول: إنَّ الغزالي لم يقبل مفهوم الضرورة إلَّا في الرياضيات والمنطق، أمَّا رفض العلاقات السببية في حقل العلوم الطبيعة والأخلاقية والميتافيزيقية والفقهية فلا يلزم عنه خلفًا؛ لأن معارفها ليست تحليلية، ولكنها تجريبية وسماعية، وهكذا تبقى الطبيعة وما بعدها ممكنة، من حيث هي علم أساسه الاعتقاد والعادة وليس الضرورة.

فالغزالي من خلال تحليله لمفهوم السببية يفرق بين نوعين من العلوم:

1. **المنطق والرياضيات:** ينطبق عليهما مفهوم الضرورة العقلية، وهذا ميدان العقل.
2. **العلوم الاستقرائية:** وفي هذا المجال لا يجد العقل أي ضرورة منطقية لنتائجه، وبإمكان العقل هنا أن يثبت ما ينفيه الفلاسفة أو ينفي ما يثبتونه (فالعقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر ممَّا هو بذراع، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض، والوجود والعدم. والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات، واليه ترجع المحالات كلها)[39].

رابعًا: فخر الدين الرازي وتطوير موقف الأشاعرة من السببية:

يمكننا القول بداية: إنَّ الهجوم الذي شنه الغزالي على الفلسفة لم يخلق نفورًا منها في المشرق كما اعتقد أغلب مؤرخي الفلسفة العربية، عندما قالوا أن أفولًا قد أصاب نارها في المشرق، ولم يقم لها قائمة بعد كتاب التهافت إلا في المغرب العربي على يد ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، والدليل على ذلك أن الشهرستاني –وريث الغزالي على المدرسة النظامية– عرض لفلسفة ابن سينا التي أراد الغزالي القضاء عليها أربع مرات[40]، كما أن

---

[38]– ابن رشد: البرهان، تحقيق: جيرار جهامي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992، ص:373.

[39]– الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، ص: 117.

[40]– في أثر كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة على الفلسفة. انظر: الجابري، محمد عابد: مقدمة تحليلية لكتاب تهافت التهافت، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص: 24–25.

الفلسفة ظهرت في المشرق على يد فخر الدين الرازي الذي تجاوز الغزالي في معظم آرائه الفلسفية، وسجل على يديه علم الكلام نقطة تحول في علاقته مع الفلسفة.[41] وسنعرض الآن رؤيته الفلسفية لمشكلة السببية من خلال زاويتين هما:

1. **السببية عند الرازي في بعدها الميتافيزيقي:** على الصعيد اللغوي أبان الرازي أن كلمة سبب تعني الطريق فقد قال الله تعالى (أسباب السماوات...)[42] وتعني طرائقها، فالسبب هو الطريق الموصل للحكم، كما أن الأكل سبب الشبع والجرح سبب الموت (هذه أمور تحتاج إلى وسائط وشروط أخرى ليترتب عليها الأثر[43])، وتفيد العلة على المستوى اللغوي معنى آخر مأخوذ من التغير، فعلة المرض توجب تغير البدن.

أمَّا على المستوى الفلسفي فقد عرفه أهل النظر، بأنَّه (ما يلزم عن ثبوته ثبوت أمر آخر مستندًا إليه)[44]، وقد أراد منه التنبيه للعلة العقلية، أمَّا العلة المادية فإن المعلول يستند إليها لمجاري العادات المطردة، والعلة الشرعية يستند إليها المعلول بوضع الشرع[45].

يمكننا التأكيد إذًا أن الرازي استبدل بالعلة الصورية الأرسطية العلة العقلية التي تنتمي لعلم الكلام، وأهمل الحديث عن العلة الغائية والفاعلة، وأضاف سببية أخرى –تحت تأثير انتمائه الكلامي– وهي السببية الفقهية، ومرجعها توقيفي يرجع لوضع الشارع، أمَّا فيما يخص العلة المادية فالنص السابق قد أشار للرؤية الأشعرية ذاتها التي جعلتها معلقة بمجرى العادات النفسية التي يخلقها تكرار الحوادث.

أمَّا في تفسيره الآية الكريمة (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج)[46] يفسرها بقوله: إنَّ الله تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداءً من غير واسطة، لكن قدرته على خلقها دون واسطة لا ينفي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام، فسنة الله في خلقه قضت أن تحصل الأشياء ضمن تراتب سببي[47]، وهو بهذا يعطي السببية المادية والفاعلة دورًا في قوة التأثير، وقد استطاع الرازي الخروج من عباءة الرؤيا الأشعرية عندما تحرر من مسبقات التفكير الأشعري التي

---

[41]- انظر: الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي ، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001 ، ص: 497–498.

[42]- القرآن الكريم: سورة غافر، أية: 36.

[43]- الرازي، فخر الدين: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق: أحمد حجازي، وأحمد السقا، دار الجيل، بيروت، ص: 44.

[44]- الرازي، فخر الدين: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ص: 43.

[45]- الرازي، فخر الدين: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ص: 43.

[46]- القرآن الكريم: سورة الحج، آية: 5.

[47]- الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، جـ2، ط 4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001، ص: 121 .

ذهبت إلى أن سبب الحاجة للعلة هو الحدوث، بينما ذهب الرازي مذهب الفلاسفة الذين رأوا أن سبب الحاجة للعلة هو الممكن لا الحدوث[48]، وتأكيدًا للبعد الفلسفي يذهب الرازي إلى أن الله سواء خلق في الماء طبيعة مؤثرة، وفي الأرض طبيعة قابلة، فإذا اجتمعتا حصل الأثر من تلك القوة التي خلقها الله، أم أن الله هو الخالق لهذه الثمرات عقب وصول الماء إليها بمجرى العادة فلا بدَّ من صانع حكيم، فالله قادر على خلق ذلك كلّه بوسائط أو من دونها بوصفها أعراضًا موجودة في أجسام، والله قادر على الممكنات كلّها (وقدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام)[49]، وقد فعلها الله على وسائط لحكمة ظاهرة تتجلى في الأسباب الآتية:

-**السبب الأول:** إجراء العادة بين الناس بأن الحوادث لا تجري إلا وفق أسباب، حتى يستطيعوا تدبر أمر معاشهم، ويتحملوا المشاق في سبيل ذلك، والمشقة تولد الأجر.

-**السبب الثاني:** إن خلق الخلق دفعة واحدة يخلق للناس علمًا أن الله هو السبب الفاعل لكل شيء، فينفي عنهم التكليف والابتلاء، أمَّا إذا خلق الله العالم على شكل أسباب وحوادث فسيحتاج المكلف لجهد حتى يسندها لبارئها، وهذا الجهد يستوجب ثوابًا[50].

لكنَّ الرازي قدم رؤيا فلسفية خالصة عن مفهوم السببية التزم فيها الخط الأرسطي، وقد قام بعرضها في المباحث المشرقية وفق أنواعها الأربعة؛ فالسبب المادي ضروري لقيام السببية لأنَّ المادة هي الحامل لصفات إذا حدثت فيه أوجبت فيه تغيرًا لا يطال ماهيته[51]، وقد بيَّنَ الرازي -وبأسلوب فلسفي- خطأ من قال أن الصورة هي علة المادة، وامتناع تقوم المادة بصورتين، كما أنه أفرد اثني عشر فصلًا في العلة الغائية منكرًا إنكار انباذقليس وديمقريطيس لها وقولهما بالاتفاق[52]. كذلك فقد أقر بوجود علاقة ضرورية بين السبب والمسبب؛ أي إنَّ طبيعة الأجسام تؤثر في غيرها في شروط معينة، فالترابط بين العلة والمعلول أمر بديهي، لأن كون الشيء مؤثرًا في غيره متصور تصورًا بديهيًا، ويضرب مثال في ذلك بقطع اللحم، وكسر القلم الناتج عن طبيعة المواد وفعل القطع والكسر[53]، وكذلك بالنسبة إلى العلة الفاعلة فقد رفض الرازي -وبرؤية فلسفية لا كلامية- المبدأ الأفلوطيني في السببية في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدًا، وبين تهافت أدلته[54]، إلَّا أنَّه

---

[48]- الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984، ص: 113.

[49]- الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، جـ2، ص: 343.

[50]- الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، جـ2، ص: 343.

[51]- الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، ص: 638.

[52]- الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، ص: 653-660.

[53]- الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص: 205.

[54]- الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، ص: 588-594.

من جهة أخرى أنكر على الفلاسفة انكارهم لوجود السبب المرجح[55] وهو المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه دلائل المتكلمين على السبب الفاعل، ومن جهة ثالثة فإن استعانة الرازي بفكرة السبب المرجح وإمكانية الانتقال من حالة جهوية إلى أخرى –وكمبدأ لبرهان دوام الفاعلية[56]– يدلنا على إفادته من التراث الرواقي[57].

لكن هل أنكر الرازي المعجزات التي أجراها الله على يد أنبيائه أو أي فعل للطبيعة يخرق قانون السببية؟ فقد قبل فخر الدين الرازي المعجزات بوصفها مذكورة في القرآن الكريم غير القابل للتكذيب، بيد أنه وضع شرائط لقبولها:

1. أن تكون من أفعال الله تعالى أو عن قصد منه .
2. أن تكون خارقة للعادة.
3. أن تكون تصديقًا للتحدي[58].

وهذا يعني أن قانون السببية وإن كان قانونًا للفكر والوجود إلَّا أنَّه لا يتحقق عندما يكون الأمر متعلقًا بالله، ممَّا يعني أن الرازي فرق بين عالمين للوجود:

1. العالم السفلي: وتنتظم الحوادث فيه وفق الأسباب، ومن طلبها من غير هذا الباب فإنه ينازع الله في حكمته.

2. العالم العلوي: والحوادث تنتظم فيه وفق تقدير العلي الحكيم، **فالمعجزات** جائزة عند الرازي بوصفها تنتمي للعالم العلوي[59].

2.السببية عند الرازي على المستوى المنطقي: فقد رفض الرازي القياس التمثيلي المتبع عند المتكلمين بوصفه قياسًا ظنيًا، وذهب إلى أن الأشكال القياسية المنطقية كلّها تقام على مبدأ العلة: فأمَّا الشكل الأول فيفيد أنه إذا أثبت الأكبر للأوسط، والأوسط ثابت لكل الأصغر، فسيلزم ضرورة الأكبر للأصغر، أمَّا الشكل الثاني فلأن المحمول يكون ثابتًا على أحد الطرفين ومسلوبًا على الآخر، فيلزم تباين الطرفين، أمَّا الشكل الثالث فهو أن الأصغر والأكبر لما التقيا في الأوسط، فلو حكمنا بالتباين لزم حصول التقاء ولا حصوله، فيجتمع النفي والإثبات، أمَّا الشرطي المتصل فهو أن وجود الملزوم يوجب وجود اللازم، وعدم اللازم يدلُّ على عدم الملزوم، وإلا فلا لزوم، وأمَّا المنفصلة الحقيقية

---

[55]- الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، ص: 609.

[56]- الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية ، ص: 609 .

[57]- عن السبب المرجح عند الرواقيين انظر:

Kneale. W. M: The Development of logic, P: 118.

[58]- الرازي، فخر الدين: الإشارة في أصول الكلام، تحقيق: الأخوين محمد وربيع صبحي العايدي، ط1، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، عمان، 2007، ص: 274–282.

[59]- الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص: 322.

فيلزم من وجود أي طرفيها عدم الآخر، ومن عدم أي طرفيها وجود الآخر، وينتهي الرازي إلى أن هذه الأشكال القياسية هي أصل للعلوم كلّها[60]، وهو بذلك لا يخرج عن الرؤيا الأرسطية للقياس البرهاني المعتمد على مبدأ العلية، كما وضّحنا ذلك سابقًا.

خاتمة:

تميز الغزالي عن بقية علماء الأصول بإدراجه النسق البرهاني الأرسطي في حقل الاجتهاد مستغنيًا عن القياس التمثيلي، لأنَّ القياس البرهاني يمنع انفلات الحدود وعدم ترابطها، وقد تسنى له ذلك في جعل العلة هي الجامع المشترك، وترتيب الأصل والفرع في مقدمتين.

أمَّا على الجانب الانطولوجي فقد أرجع الغزالي كل فاعلية سببية لله، رافضًا كل سببية طبيعية ومازجًا بين معنى السببية والعلية، عندما أرجع الأسباب كلّها لله، بوصفه علة حدوث الحوادث، تحدث الحوادث به، وليس عنده، وقد كان لهذه النظرية صدىً في الفلسفة الغربية، فقد أكد مالبرانش أن كل فاعلية هي لله، ومن ثم فإن تصور صدور الحوادث عن حوادث سابقة عليها مجرد وهم[61]، وقد عُدَّ الغزالي رائدًا في تاريخ الفكر العالمي عندما أشار إلى أن مفهوم السببية هو مجرد تعاقب الحوادث دون أي رابط بينها، أمَّا الرابط فهو رابط وهمي صنعه الإنسان نفسه ضمن ما يعرف باسم العادة، وهذا هو التصور نفسه الذي توصل إليه الفيلسوف التجريبي هيوم الذي أنكر –كالغزالي– وجود أي قوة في المادة تجعلها مؤثرة بمادة أخرى، وقد توصل الغزالي من ذلك كلّه إلى أن مفهوم السببية فكرة لا قيمة لها على صعيد اكتشاف العلاقات الواقعية التجريبية الموجودة في الطبيعة، وهي فكرة رياضية منطقية على حد تعبير كل من الغزالي والفيلسوف الغربي المعاصر بول فاليري[62].

أمَّا بالنسبة إلى الرازي فقد كان تارة أشعريًا في عرضه لمفهوم السببية عندما ركز على فاعلية الله في أحوال الفعل الطبيعي والإنساني جميعها، وتارة فيلسوفًا يتحدث بلسانهم ويدافع عن معتقداتهم، لكنه عندما كان أشعريًا لم يستخدم المصطلح الكلامي فدافع عن الرؤى الأشعرية بلغة فلسفية، وعندما كان فيلسوفًا لم ينس انتماءه الأشعري فظل محافظًا على ثوابتهم الاعتقادية في السببية، فعندما عالج مشكلة السبب الفاعل لم

---

[60]- الرازي، فخر الدين: الأربعين في أصول الدين، ج2، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986، ص: 323–324.

[61]– فال، جان: طريق الفيلسوف، ص: 186.

[62]– فال، جان: طريق الفيلسوف، ص: 183.

يستخدم مصطلحي الحدوث والقدم على عادة المتكلمين لما يثيرانه من مشكلات فلسفية مثل الإشارة إلى أسبقية العدم على الوجود، بل استخدم مصطلحين فلسفيين هما الواجب والممكن، ولكن رؤيته في مسألة السبب الفاعل لم تختلف عن الرؤيا الأشعرية، إلَّا أنَّه حاول أن يبررها فلسفيًا.

فقد تأثر الرازي بالمعلم الأول في عرضه لمشكلة السببية، فتحدث عن أربع علل هي العلة المادية والصورية والفاعلة والغائية، وعندما تطرق للعلة المادية أجاز الفعل والانفعال للطبيعة، لكنه أرجع فعلها وانفعالها لتقدير إلهي، فلو أراد الله لم يضع سننًا وقواعدَ لظواهر الوجود.

وبالنسبة إلى أثر الفلاسفة اليونان في المتكلمين لاحظنا تأثيرًا سالبًا من قبل هؤلاء في الأشاعرة، فقد رفض هؤلاء على لسان فخر الدين الرازي مفهوم السببية عند أفلوطين وأنباذقليس وديمقريطس، كذلك رفضوا مبدأ أرسطو في السببية الفاعلة لأنَّ أرسطو أرجعها للسبب الفاعل القريب، أمَّا هم فربطوا هذا السبب بالفاعل الأول للوجود، وهو الله عز وجل.

أمَّا على مستوى خطابهم المنطقي فلم يتجاوز الغزالي والرازي المعلم الأول في تقدير أهمية العلية في القياس المنطقي، وانتقاد القياس الفقهي، وبذلك تقاطعا مع ابن حزم الذي شن هجومًا كبيرًا على الفقه الشافعي على أساس رفضه لقياس التمثيل، وهو قياس الغائب على الشاهد عنده، لكن الغزالي أكد المفهوم الضروري للسببية في الحقل المنطقي دون الحقل الانطولوجي.

المصادر والمراجع العربية:

1. القرآن الكريم.
2. ابن رشد، أبو الوليد: البرهان، تحقيق: جيرار جهامي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992.
3. ابن رشد، أبو الوليد: تهافت التهافت، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
4. ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو المجلد الخامس، أنالوطيقي الثانية، تحقيق: جيرار جهامي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992.
5. ابن سينا، أبو علي: الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، تحقيق: سليمان دنيا، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1983.
6. ابن منظور، أبي الفضل: لسان العرب، المجلد(1)، نشر أدب الحوزة، إيران.
7. أرسطو: المقولات، منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1980.
8. الجابري، محمد عابد: مقدمة تحليلية لكتاب تهافت التهافت، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
9. الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
10. الجرجاني، علي بن محمد: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004.
11. الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، جـ2، ط4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001.
12. الرازي، فخر الدين: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق: أحمد حجازي أحمد السقا، دار الجيل، بيروت.
13. الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، جـ1، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط2، منشورات ذوي القربى، 1329هـ.
14. الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984.
15. الرازي، فخر الدين: الأربعين في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، جزآن، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986.
16. الرازي، فخر الدين: الإشارة في أصول الكلام، تحقيق: الأخوين محمد وربيع صبحي العايدي، ط1، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، عمان، 2007.

17. الرازي، قطب الدين: شرح لوامع الأسرار على كتاب مطالع الأنوار للأرموي، ضمن كتاب مطالع الأنوار للأرموي، نشره: الحاج محرم أفندي بك، صحاف جارشو سنده بوسني، 1303هـ.
18. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، جـ1، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1994.
19. العجم، رفيق: المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، ط1، دار المشرق، بيروت، 1989.
20. الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط6، دار المعارف، القاهرة، 1972.
21. الغزالي، أبو حامد: معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1960.
22. الغزالي، أبو حامد: مقاصد الفلاسفة، تحقيق: محمود بيجو، ط1، مكتبة الصباح، دمشق، 2000.
23. الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، جـ1، المطبعة الأميرية، مصر، 1322هـ.
24. فال، جان: طريق الفيلسوف، ترجمة: أحمد حمدي محمود، سجل العرب، القاهرة، 1967.
25. الفيروز آبادي الشيرازي، مجد الدين: القاموس المحيط ، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1995.
26. ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق، ترجمة: نديم علاء الدين، وابراهيم فتحي، ط1، دار الفارابي، بيروت، 1987.
27. مرسلي، محمد: دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، ط1، دار توبقال للنشر، تونس، 2004.
28. المعجم الوسيط: جـ1، ط2، انتشارات ناصر خسرو، تهران، 1972.
29. هورنر، كريس؛ وويستاكوت، إمريس: التفكير فلسفيًا، ترجمة: ليلى الطويل، وزارة الثقافة، دمشق، 2011.

المراجع الإنجليزية:

1. Stebbing. S: A Modern Introduction to Logic, Seventh Edition, Reprinted 1953 and 1958, Methuen & CO. LTD, London, 1950.
2. Kneale. W & Martha. K: The Development of Logic, Clarendon Press, Oxford, 1975.