

لماذا استبدل الغزالي مفهوم "الضرورة" "بالعادة" في نظرية السببية الطبيعية؟

بقلم : صبحي ريان

يهدف هذا المقال الى تحليل مفهومي "الضرورة" "والعادة" في نظريه السببيه الطبيعيه عند الغزالي، وذلك بواسطه الاجابه على السؤال المحوري الآتي : لماذا استعمل الغزالي مفهوم "العادة" ونفى "الضرورة"؟
ينكر الغزالي الضروره السببيه التي تربط بين السبب والنتيجه، معتبراً أن هذا التلازم لا يستند إلى قواعد منطقيه تجعله ضرورياً. وهذا لا يعني أن الغزالي ينكر العلاقات السببيه بين الاشياء ، بل يعترف بوجودها لكنه ينكر ضرورتها، مدعيًا أن مصدر الضرورة السببيه ينبع من الاحساس النفسي وليس من الاشياء ذاتها.
ويحاول الغزالي تأسيس العلاقات السببيه على "العادة" بمعنى أن اقتران حادث (أ) كسبب وحادث (ب).
كنتيجه ينبع من الملاحظه والتكرار وتعاقب الظواهر الطبيعيه، ويحاول البرهنه بأن العلم يقوم على التوقع والاحتمال المبني على الملاحظه والحس والتكرار وليس على الثبات والمطلق .

يعتبر أبو حامد الغزالي (١١١١-١٠٥٨) من أهم المفكرين والفلاسفة المسلمين في التاريخ الاسلامي، وهو الملقب بحجة الاسلام ومجدد الدين في زمانه، واشتهر بعمله كأستاذ في المدرسة النظامية في بغداد ما بين (١٠٩٥-١٠٩١)، وله مؤلفات كثيرة في الدين والفلسفة، ومن اهم كتبه في مجال الفلسفة "تهافت الفلاسفة" الذي انتقد فيه ٢٠ قضية فلسفية، ويمتاز هذا الكتاب بأسلوبه الفلسفي النقدي المؤسس على الادلة المنطقية والعقلية، فكان الغزالي اول متكلم يتعهد بدحض منهجي لمفهوم الضرورة السببية^١.

اختلف الباحثون حول تفسير نقد الغزالي للسببية، قسم منهم إدعى ان الغزالي أنكر السببية وبذلك فهو مبطل للعلم ورافع له^٢، وسبب في تأخر المسلمين في ميدان العلوم^١.

^١) Majid, Fakhry, A History of Islamic Philosophy, Columbia University press, New York, 1983, Second Edition, pp. 230.

^٢ ابن رشد، تهافت التهافت، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧، ص ٥٢٢

ومن جهة أخرى يعقب طه عبد الرحمن، ان النظريات الفلسفية والفيزيائية والمنطقية الحديثة تنكر السببية صراحة ولا نجد احدا يدعي أن واحدة من هذه النظريات أدت او تؤدي الى تفهقر العقل، بل على العكس من ذلك، تعتبر هذه النظريات إثراء للعلم واعتبارا لقدرة العقل^٢. اما Courtenay^٣ إدعى بأن الغزالي انكر الضرورة السببية وأقر بوجود السببية كنتيجة للترتيب الالهي. وتفسير آخر إدعى بأن الغزالي حاول التوفيق بين رأيين متعارضين؛ رأي الفلاسفة ورأي المتكلمين^٤. وحاول Goodman^٥ ان يبرهن ان الغزالي استعمل المسلمات الأرسطية وعبر عنها باصطلاحات إسلامية، فهو قبل السببية.

ولكنه يرفض مبدأ الفلاسفة القائل بضرورة الاسباب. ويقول ماجد فخري^٦ "فالرابطة السببية إذن رابطة اعتبارية ذاتية، كما يقول الفيلسوف البريطاني David Hume (١٧١١-١٧٧٦)، لا رابطة ضرورية موضوعية قائمة بين الموجودات".

أحاول في هذا البحث أن اوضح رأي الغزالي في موضوع السببية الطبيعية، مبينا أن ادعاءه في السببية لم يكن معارضا للعلم، انما يساهم في تطور العلوم، فهو لم ينكر وجود السبب والنتيجة وارتباطهما في الظواهر الطبيعية، انما ينفي ان يكون هذا الاقتران ضروريا. لذا احاول الاجابة على السؤال المركزي في هذا البحث وهو: لماذا استبدل الغزالي مفهوم "الضرورة" "بالعادة" في نظرية السببية الطبيعية؟ وينبغي على هذا السؤال اسئلة اخرى من شأنها توضيح رأي الغزالي: لماذا نفى الغزالي مفهوم الضرورة السببية؟ وهل توجد علاقة

^١ الأهواني، احمد فواد، في عالم الفلسفة، القاهرة ١٩٤٨، ص ١١٦

^٢ عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الاولى، ١٩٩٥، ص ٢١١.

^٣ Courtenay, William J, "The Critique on natural causality in the Mutakallimun and Nominalism", Harvard Theological Review, 66 (1973), [77-94], pp. 86.

^٤ Alon, Ilia, "Al-Ghazali on Causality", Journal of the American Oriental Society, V. ١٠٠ , U.S.A, ١٩٨١. [٣٩٧-٤٠٥], pp. ٣٩٧

^٥ Goodman, L. E. , "Did Al-Ghazali Deny Causality?", Studia Islamica, V. 47, 1978, [83-120], pp. 85.

^٦ ماجد، فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٢٥

ضرورة بين الاشياء؟ وما العلاقة بين الضرورة والارادة الالهية؟ وما معنى العادة كمفهوم علمي؟ وهل استبدال الضرورة بالعادة يساهم في تطور العلوم الطبيعية ام يتصادم معها؟ تتطلب الاجابة على هذه الاسئلة توضيح القضايا المتعلقة بموضوع البحث: نفى الضرورة السببية، العلاقة بين الارادة والضرورة ومفهوم العادة ومنزلته العلمية.

I

عارض الغزالي مبدأ السببية الطبيعية ونفى وجود الضرورة أو الجبرية في الطبيعة مدعياً أن "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا"^١. إذا يعارض الغزالي مبدأ السببية القائل "أن لكل حادث سبب بالضرورة" لعدم إقراره بضرورة الاقتران بين الحوادث الطبيعية ويردها إلى رأي الناس المؤسس على "المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف"^٢ فالمشاهدات المتكررة لحادث ب بعد حادث أ تنبع من العادة وليست مبنية على مبدأ منطقي للأسباب الآتية^٣:

- ❖ لا إثبات أحدهما متضمنا إثبات الآخر.
- ❖ ليس نفى أحدهما متضمنا نفى الآخر.
- ❖ ليس من الضرورة وجود أحدهما وجود الآخر.
- ❖ ليس ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر.

يثبت الغزالي نفىه لضرورة الاقتران بين السبب والنتيجة بالاعتماد على قواعد المنطق، والتي يبرهن بواسطتها غياب العلاقة المنطقية بينهما. فالعلاقة الضرورية بين الاشياء تستلزم الشروط المذكورة سابقاً، ويبين الغزالي ان هذه الشروط لا تتوفر بالاقتران الظاهرة.

^١ الغزالي ، ثقافت الفلاسفة، تقديم، د. جبراد جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ١٦٩

^٢ الغزالي، نفس المصدر، ص ١٦٩

^٣ الغزالي، نفس المصدر، ص ١٦٩

^٤ يلخص طه عبد الرحمن الخصائص المنطقية للقضية الشرطية عند الغزالي كالتالي:

بمعنى انه حيثما لا يوجد معنى للعلاقة المنطقية، لا توجد الضرورة. وحوادث العالم الحسي لا ترتبط مع بعضها البعض بواسطة علاقات ترابط منطقية، بالرغم من الفرضيات العقلية المعروفة، لذا هذه العلاقات ليست ضرورية^١.

العلاقة القائمة بين حادث أ مع حادث ب، ليس معناها أن حادث أ مسبباً لحادث ب أو العكس. لذا اقتران حادثين ليس ضروريا بذاته. "فالري والشيع، الاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس ... فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه، غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل ... وهلم جرا إلى جميع المقترنات"^٢ هذه الامثلة التي عرضت من اجل التوضيح، ليست جزءا من الادعاء القضوي، انما جاءت كي تشرح غياب النفي المنطقي وتأكيده التلازم بين السبب الاسمي والمسبب الاسمي^٣.

فالغزالي لا ينفي وجود الاقتران بين السبب والمسبب في عالم الحس، لكنه ينفي أن تكون هذه الاقترانات ضرورية وواجبة، فهو يرد أسبابها إلى الله الذي خلق هذه الاقترانات بهذه الصورة وهذا الترتيب، وكان بالإمكان أن يخلقها بترتيب آخر كإيجاد الشيع بدون الأكل مثلا، لهذا يجب التعامل مع الاقترانات كقضية ممكنة وليست ضرورية وإرجاعها إلى عامل قبلي أو متعال وهي إرادة الله تعالى.

أ) خاصية الإمكان: ان معيار التحقق من الشرطية نفي الشرط، فإذا انتفى المشروط بهذا النفي ثبتت العلاقة الشرطية وإلا فلا وجود لهذه العلاقة.

ب) خاصية الانعكاس: مقتضاها أن عدم الشرط كاف لعدم المشروط أو وجود المشروط كاف لوجود الشرط.
ج) خاصية اللإطراد: مقتضاها أن وجود الشرط غير كاف لوجود المشروط أو عدم المشروط غير كاف لعدم الشرط.

د) خاصة اللاتناظر: فسواء وقع الشرط في صدد الجملة أو في آخرها، فإن له رتبة التقدم، فلما كان المشروط متوقعا حصوله على حصول الشرط وجبت تبعيته له، وإلا اختلت الحوادث بعضها على بعض. (انظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨، ص٣٥٨).

^١ انظر: Goodman, *IBID*, pp. ٨٨.

^٢ الغزالي، نفس المصدر، ص ١٦٩.

^٣ انظر: Goodman, *IBID*, pp. ٨٧.

يتميز الغزالي بين نوعين من العلاقة؛ العلاقة الاقترانية وهي "كل شيئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر، ثم اقتربنا في الوجود، فليس يلزم من تقدير نفي أحدهما انتفاء الآخر" هذه العلاقة تميز الظواهر الطبيعية والإنسانية التي يكون ارتباطها غير ضروري بذاته إنما حاصل من اطراد العادات والتجارب. أما العلاقة الضرورية التي تستلزم علاقة بين شيئين بالضرورة تتعامل مع الماهيات الثابتة وتخص المعرفة المنطقية الصورية، ويمكن تقسيم العلاقات الارتباطية الضرورية بين شيئين إلى ثلاثة أقسام¹:

أ) العلاقة المتكافئة وهي العلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت، فهذا مما يلزم فقط أحدهما عند تقدير فقط الآخر لأنهما من المتضائفات التي لا يتقدم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر.

ب) عدم التكافؤ، لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط على المشروط، ومعلوم أنه يلزم عدم الشرط فإذا رأينا علم الشخص مع حياته وإرادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة، ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء، ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه.

ت) العلة والمعلول، يلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول إن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة، وان تصور أن تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلة نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقاً، بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص.

يحدد الغزالي العلاقة الضرورية بين شيئين بوجود الارتباط الدائم والثابت بينهما، ومع إزالة هذا الارتباط تزول الضرورة، وهذه الضرورة تنتج عن المعرفة الوجودية والمعرفية للعلاقة وليست نتيجة لتكرار العادة، والفرق بين العادة والضرورة هو أن الأولى تخضع

¹ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣٩.

لأحكام التوقع والاحتمال المبنية على التكرار والملاحظة والعامل النفسي فهي معرفة حسية بالدرجة الأولى. أما الضرورة تخضع لأحكام المنطق والعقل ولا دخل للإدراك الحسي في تحصيلها أو استنتاجها. وهذه العلاقة ثابتة ووجودها لزوم ضروري وبديهي يستحيل إمكانه واحتماله.

II

يعالج الغزالي نموذجاً واحداً من الاقترانات وهو احتراق القطن عند ملاقاته النار فهو يجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ويجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاته النار^١. فيكون فاعل الإحراق في هذه الحالة هو الله وليس النار فقط، ويعترض الغزالي على خصومه اعتبار النار هي الفاعل للإحراق فقط وفاعل بالطبع لا باختيار لأن النار جماد لا فعل لها، ويتابع رده متسائلاً "فما الدليل على أن النار هي الفاعل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاته النار والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بما وأنه لا علة سواها"^٢.

يتميز الغزالي بين "حصول الاحتراق عند ملاقاته النار" وبين "حصول الاحتراق بملاقاة النار"، فـ"العندية" تعني أن النار ليست السبب الحقيقي والوحيد لوجود المعلول وهو الاحتراق، بينما "البائية" تعني أن النار هي السبب الضروري للاحتراق، ومن خلال هذا التساؤل يحاول الغزالي إزالة الطبعنة كماهية ذاتية للشيء ويحيلها إلى صفة متغيرة غير ثابتة، بمعنى أن الإحراق ليس ماهية ثابتة مطبوعة في النار بل الإحراق صفة النار، والنار ليست سبباً للإحراق لأن الإحراق فعل لا يمكن لجماد أن يحقق فعلاً والفعل مرتبط بالإرادة المفقودة عند الجماد، إنما هي من صفات الله تعالى خالق النار، وإرادة الله شاءت أن يكون للنار صفة الإحراق وهذه الأخيرة تظل متعلقة بهذه الإرادة. هذا الوصف يعارض ما ادعاه Abrahamov بأن النظرية السببية عند الغزالي تقوم على أن الله خلق الأشياء وطبائعها، وخلق الأشياء بحيث يؤثر الواحد على الآخر. وقد دمج الغزالي السببية الإلهية مع السببية

^١ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٦٩.

^٢ الغزالي، نفس المصدر، ص ١٧٠.

الثانوية (الحاصلة في العالم الحسي)، لكن الاسباب الثانوية تملك صفات مطبوعة بها منذ الخلق وتلقى سندا من الله^١. فالغزالي كان واضحا في نقده للفلاسفة الذين يقرون بدور الطبائع في الموجودات وتأثيرها^٢.

بالإضافة لهذا الفصل بين ماهية الظاهرة ووصف الظاهرة، يفتح هذا التساؤل آفاقا جديدة للعلم كي يبحث عن علل أخرى للظواهر وعدم الاكتفاء بالتنسيب العلة الظاهرة إلى المعلول واعتبارها علة وحيدة، فلعل هناك عوامل وأسباب أخرى تشارك بوجود المعلول، وهذا بحد ذاته دعوة للبحث والدراسة وتحديد في منطق التفكير العلمي^٣.

يربط الغزالي بين مفهومي الإرادة والفعل إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة^٤. بمعنى أن الفعل الحقيقي يستلزم إرادة، وإذا كان لا يمكن ان ننسب للجماد إرادة، إذاً لا يمكن أن ننسب الفعل للجماد أيضا.

وميز الغزالي بين فاعل حقيقي وهو الله تعالى وفاعل مجازي الذي لا يقوم بالفعل إلا بإرادة الله تعالى وهو فاعل بمعنى المحل الذي خلق فيه الفعل.

^١ Abrahamov, Binyamin, "Al-Ghazali Theory of Causality", *Studia Islamica*, ٧٧, 1988, [٧٥-٨٨], pp.97

^٢ الغزالي، نفس المصدر، ص ١٧٠

^٣ وتجدر الإشارة ان اختيار الغزالي لهذا المثال "احتراق القطن عند ملاقاته النار" كان موفقا الى حد بعيد، بتوافقه مع الحقيقة العلمية القائلة: "ان الاحتراق الوحيد الذي يتعاطى معه العلم الحديث هو الاحتراق الذي عامله الاكسجين لا النار؟ فعلى هذا النحو يمكن ان يكون هناك احتراق بلا نار ونار بلا دخان ودخان بلا رماد، الخ. ولكن حتى بعد ان صاغ لافوازييه المعادلة التأكسدية للإحتراق بقيت النار تشكل عقبة ابيستمولوجية كأداء نظرا الى ثقل الموروث التاريخي الذي يتصل بظاهرة النار ... والواقع انه من وجهة نظر مخبرية، لا من وجهة نظر عادة العقل فقد توجد النار بدون ان يحترق القطن. ففي حال ملاقاته النار للقطن في مكان مغلق ومنعدم الهواء فإنها تنطفئ هي بدلا من ان تحرقه. ثم ان الاحتراق لا بد له من زمن. فاذا وقع تماس ثم انفصال بين النار والقطن في اقل من الزمن الضروري لحدوث الاشتعال امتنع احتراق القطن. انظر : جورج طرايشي، نظرية العقل، دار الساقى، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص ٢٧٨

^٤ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٤، دار الفكر، بيروت، ص٢٥٦.

"والكل مقدر فيه من حيث لا يدري فإنما هو محل ومجرى لهذه الامور، فأما أن يكون منه فكلًا ولا، فإذا معنى كونه مجبورًا أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ... ففعل النار في الإحراق جبر محض وفعل الله تعالى اختيار محض".^١

إن جريان القوانين الفاعلة في الطبيعة ضرورة وحيرا وليس اختيارا، والضرورة متعلقة بالله تعالى، فلا يتصور للطبيعة اختبارة أو إرادة، لأن الإرادة تتعلق بالعلم، وليس هناك من ينسب العلم إلى الطبيعة، فلا إرادة بدون علم ولا قدرة بلا إرادة ولا حركة بدون قدرة، ويعبر الغزالي عن هذه العلاقات بدرجات الترتيب "فكل ما بين السماء والأرض حادث على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور أن يكون إلا كما حدث"^٢. فلا يعقل أن تتصرف الطبيعة بهذا الترتيب بذاتها أو عزو هذا الترتيب الدقيق والنظام الدائم إلى قوى الطبيعة الخفية. والحقيقة هي ان الله هو الذي يربط الاشياء السابقة بالاشياء الناتجة عنها، ووراء جميع الافعال قصد الهي يضمن تعاقب الاحداث الطبيعية ووحدها بصورة منتظمة بعيدا عن العشوائية والفوضى.^٣

ويبين الغزالي المفهوم اللغوي من الفعل والفاعل "إذ العرب تقول: النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسقمونيا تسهل، والخبز يشبع والماء يروي. وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق معناه تفعل الإحراق، فإن قلت ان 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، ما قتله إلا فلان صدق قائله ... فلم يضاف القتل الى المرید لغة وعرفا وعقلا؟ مع ان النار هي العلة القريبة من القتل ... فدل أن الفاعل من يصدر منه الفعل عن إرادته، فإذا لم

^١ الغزالي، نفس المصدر، ص ٢٥٥.

^٢ الغزالي، نفس المصدر، ص ٢٥٥.

^٣ Bhuyan, A.F.M. Hafeezullah, "The Concept of Causality in Al-Ghazali", Islamic Culture, Hyderabad – Deccan, January, ١٩٦٣ [88-91], pp.90.

يكن الله تعالى مريدا عندهم (الفلاسفة) ولا مختارا لفعل العالم، لم يكن صانعا ولا فاعلا إلا مجازاً^١.

إن محاولة الغزالي إزالة الماهية والطبيعة عن النار واعتبار إحراق النار صفة متعلقة بإرادة الله، أدت إلى اعتراضات تقول "فهذا يجر إلى ارتكاب محاولات شنيعة... ومن وضع كتابا في بيته فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا او انقلب حيوانا..."^٢.

يرد الغزالي على المعترضين بتدخل إرادة الله في مجريات الأمور موضحا مفهوم الإرادة الإلهية، ومميزا بين الممكن والواجب، ونافيا لإمكانية اختلال السنن الإلهية بالشكل الذي عبر عنه المعترضون، ومعتبرا إمكان الفوضوية من المحالات "فإن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع واستمرار العادة بما مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه"^٣. هذا الرأي مستمد من فكرة الغزالي حول حدوث العالم، حيث أن وجود الله تعالى سابق لوجود العالم، أما حدوثه كان متعلقا بإرادة الله الحرة، وحينما أراد الله خلق العالم خلقه متى شاء. فيكون خلق العالم وسننه، تابع وخاضع لإرادة الله الدائمة، إذاً بإمكان هذه الإرادة ان تتصرف كما تشاء بهذه السنن.

وعندما تحدث الإمام عن علم الطبيعيات في منقذه من الضلال تناول العلاقة بين الله تعالى والطبيعة "وأصل جملتها أن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها بل هي مستقلة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته"^٤. فاعتراض الغزالي يتمحور حول فعالية القوانين الطبيعية بذاتها، فهو

^١ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٨١.

^٢ الغزالي، المصدر السابق، ص ١٧٢.

^٣ الغزالي، المصدر السابق، ص ١٧٣.

^٤ الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال، تحقيق، جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت،

لا ينكر الفعل الموجود بالطبيعة إنما يردّها إلى إرادة متعالية وحقيقية، "انا نسلم ان النار خلقت حلقة، اذا لاقاها قطنتان متمثلتان احرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلا من كل وجه"^١. اذاً يسلم الغزالي بوجود العلاقات السببية في الطبيعة ويعتبر هذا التسليم الفرضية الاساسية لكل بحث علمي، وهذا ما صرح عنه الغزالي بوضوح^٢. وليس كما استنتج د. جهامي في معرض حديثه عن السببية عند الغزالي قائلاً: "وجدناه (الغزالي) ينتقد إمكانية الاقتران بين السبب والمسبب مبيناً أن الطبيعة لا عمل لها أصلاً بل يعود عملها إلى الله مباشرة"^٣. يبدو أن جهامي لم يميز بين إمكانية الاقتران بين السبب والمسبب كظاهرة موجودة وبين ضرورتها، حيث أن الغزالي نفى ضرورة الاقتران ولم ينكر وجوده وإمكانه، وكذلك لم ينكر عمل الطبيعة وقوانينها بل نفى طباعية هذا العمل، كما أن الربط بين فعل الطبيعة وخالقها لا يغير ما في الطبيعة من قوانين فاعلة، بالإضافة لذلك لم يقلل الغزالي من شأن وأهمية هذا العلم بل ساوى بينه وبين الطب من حيث ضرورته وحاجة الإنسان إليه، كما وازن بين العلمين من حيث نظرة الدين لهما "وكما ليس من شرط الدين إنكار علم الطب فليس من شرطه أيضاً إنكار ذلك العلم" (الطبيعات)^٤.

ان دافع الغزالي للبحث في مسألة السببية هو اثبات امكانية حدوث المعجزات او خوارق العادات، وهذا الاثبات يستلزم نفي الضرورة، لذا لم يعبر الغزالي عن قضية السببية بالايجاب، بل هاجم الرأي القائل بضرورة المبدأ السبي اكثر من الحقيقة المتعلقة به. ولكي يبين اللا ضرورة او الاختيار - صفة العلاقات السببية ادعى الغزالي بأن فكرة وجود الطبايع بالسبب والذي ينتج عنه النتيجة ليست مبرهنة عقليا، وبالمقابل حاول الغزالي ان يعطي تفسيراً عقلياً او "علمياً" لانقطاعات النظام الطبيعي في مسألة المعجزات^٥.

^١ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٧٤.

^٢ Goodman, IBID, pp.108

^٣ جهامي، جيار، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص ٤١

^٤ الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٠٥.

^٥ Courtenay, IBID, pp. ٨٥-٨٦.

ويفرق الغزالي بين القاعدة العامة التي تسير بموجبها مجريات الأمور وبين الحالات الاستثنائية الشاذة عن القاعدة المعمول بها في الطبيعة، وحينما وجد الاستثناء (حرق العادات) بطل الثبات والإطلاق ومن ثم بطل الضروري والواجب وأصبح الحال بإطار الممكن. فالاستثناء يكون عندها ممكنا وليس ممتنعا أو ضروريا، ويربط الغزالي بين العلم الذي خلقه للإنسان وبين مجريات الأمور، فهذا العلم موثوق به لأنه آت من عند الله، وعلى هذا يستطيع الإنسان أن يؤسس علمه النظري والعملية المتعلق بالكون والحياة، هذا العلم يدلنا أن هذه الممكنات لم يفعلها الله بالشكل الموصوف سابقا كانقلاب الكتاب غلاما والحجر ذهباً...، بمعنى أن الله لا يبدل سنن الحياة الجارية بخوارق العادات أو أن الله لن يستبدل القاعدة بالاستثناء والاستثناء بالقاعدة، وهذا يؤمن استمرارية جريان السنن الطبيعية وعدم سيطرة الفوضى وتحكمها بمجريات الأمور الحياتية، لكن استمرارية جريان السنن ليس انتقاء لحالات خارقة لهذه العادات بل كلتا الحالتين تظان بإطار الممكن وليس بحكم الإطلاق، والخوارق هي ممكنات يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع ولذا إمكانها جائز غير ممتنع.

III

يسعى الغزالي للبرهنة على أن اقتران السبب بالمسبب ناتج عن استمرار العادة، فاقتران حادث أ كسبب وحادث ب كنتيجة باستمرار وتعاقب دائمين يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا ينفك عنه، فالاستمرارية والتعاقب لا يعينان حصولهما ضروريا، إنما بحكم الاحتمال الأكثر إمكانا وحصولا، وإذا كان معنى العادة هو ملاحظة تكرار وتعاقب الظواهر في الطبيعة فهي إذاً من وظيفة الإدراك الحسي التي تحصل على ثقة العقل لاحقا. بمرحلة معينة ونسبة معينة وذلك حسب درجة الصدق والثقة بجريان العادة الملاحظة. فالعادة تحصل على مرتبة معرفية من الإدراك الحسي أولا وبعد ذلك من الإدراك العقلي، وبما أن الغزالي لا ينكر وجود التلازم بين السبب والمسبب في الكون والحياة، إن ما ينفيه هو اعتبار هذا التلازم ضروريا بذاته ووحيدا لا سواه. بهذا المعنى تكون السببية أصلا ثابتا وضرورة من المبادئ الأولية للعقل التي لا تحتاج إلى برهان أو

دليل، "إن كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا، فنقول: أن هذا الأصل يجب الاقرار به. فإنه أولى ضروري في العقل ... وإذا فهمها صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سبباً".^١

ويذكر الغزالي في "معيار العلم" المحربات، ويعتبرها من المقدمات اليقينية الصادقة وواجبة القبول، وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي، كحكمننا بأن الضرب مؤلم للحيوان ... والخبز مشبع والنار محرقة ... وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه، ... وربما أوجبت التجربة قضاء جزئياً وربما أوجبت قضاء أكثرياً.^٢ بمعنى انه يمكن للتجربة أن تؤدي الى نتائج وأحكام قطعية، او الى احكام احتمالية (غير قطعية) أكثرياً. وكلما تكررت التجربة مرات اكثر ازداد احتمال الوصول الى اليقين، ولكن هذا يتطلب تكرار التجربة عدد لا نهائي من المرات. وبما أنه غير ممكن من الناحية العملية فان المحربات تبقى في حدود الاحتمال ولا ترقى الى مرتبة اليقين والقضاء الجزمي. مما يفسر لنا سبب استعمال الغزالي لكلمة "ربما" التي تفيد الاحتمال قبل جملة وجوب "القضاء الجزمي" التي تعني الحكم اليقيني. وهذا يمكن اعتباره اسهام في التفسير الاحتمالي للمعرفة العلمية، وواضح ان الغزالي هو صاحب نظرية في المعرفة الاحتمالية. وعلى كل حال هذا لا يمثل تغييراً في موقفه بان العلم يمنحنا اليقين. وقد نعتمد على الاحتمالات عندما تكون معرفتنا للحوادث السببية غير كاملة، وينتج عن الفرضيات الاحتمالية نتائج احتمالية ايضاً، وهذا يناسب المبدأ الطبيعي التي تكون توقعاتنا له غير محققة.^٣

وإذا ما قارنا اصطلاح "العادة" في تفاهت الفلاسفة واصطلاح المحربات في معيار العلم واصطلاح التجربات في المستصفى، نجد أنهم اصطلاحات مترادفة تحمل ذات المعنى،

^١ الغزالي، الاقتصاد من الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨٨، ص ٢٠

^٢ الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تقدم، علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الاولى، ١٩٩٣، ص ١٦٥

الغزالي لتأسيس العلم الطبيعي على قواعد التوقع والاحتمال.

^٣ Marmura, Michael E. "Ghazali and Demonstrative Science", Journal of the history of philosophy, V. ١١١, ١٩٦٥, U.S.A., [١٨٣-٢٠٤], pp. ٢٠١

وينتجون من تكرار الظاهرة التي تخضع لتصديق الحس المؤيد بقياس خفي، وهو آلية عقلية بلا شك. وهكذا يرفع الغزالي العادة او المحربات إلى مستوى معرفي يقيني يضمن تأسيس العلوم الطبيعية التي تقوم على الحس والملاحظة والتكرار، وهذا المستوى اليقيني هو نظر في وجهه الاقتران بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغير وليس نظر في نفس الاقتران وهو لزوم ضروري^١.

والفرق بين هذين النوعين من النظر الاقتراني هو ما يفصل بين العلم النظري المؤسس على العقل الخالص ومصدره الضرورة البديهية، وبين العلم الطبيعي المؤسس على الحس وحصوله يعتمد على آليات الاحتمال والإمكان. وبما أن وظيفة العلم الطبيعي هي البحث في أوصاف الأشياء وظواهرها وليس في ماهياتها، يكون الغزالي قد وفر الشروط الكافية لتقدم العلوم بشقيها النظري والتطبيقي، ويعتبر هذا الفصل بين ماهية الشيء وظاهره سعي للفصل بين الميتافيزيقي والطبيعي ومحاولة لتأسيس العلم الطبيعي على ادراكات الحس والعقل. وهو تخلص لهذا العلم من وساوس الميتافيزيقية التي تقوم على الإطلاق والضرورة، نحو تأسيسه، على النسبية والاحتمال. إن استبدال مبدأ الضرورة بالعادة وهو مبدأ يتلائم مع طبيعة العلوم ويفسح مجال الإبداع والتقدم.

فالاقتران السببي بين شيئين مستمد من العادة الناتجة عن التكرار والتجربة، وفي نفس الوقت حصول الاقتران يتعلق بحكم متعال وهو إرادة الله تعالى التي تمنح القدرة والفعالية لتلازم الظواهر الطبيعية، إذاً معرفتنا للاقتران السببي تقوم على الحس والتجربة وليس اقترانا ماهويا بذاته لأنه بحاجة إلى سند متعال يجعل حصوله ممكناً. ويمكن صياغة مفهوم الاقتران السببي باعتباره مفهوماً تركيبياً بكونه جمع بين حالتين: الأولى حسية والثانية قبلية من حيث تعلقها بإرادة الله، وهذه العلاقة قائمة بين التجربة الحسية والإرادة المتعالية تضمن ضرورة الاقتران السببي، وهذا يقودنا إلى الاستنتاج القائل "إن لكل نتيجة سبب بالضرورة، لكنها ضرورة مؤيدة بإرادة الله، بخلاف الضرورة المزعومة بذاتها (الطَّبْعَةُ) التي

^١ الغزالي، نفس المصدر، ص ١٦٦.

لا سند لها ولا تأييد. والفرق بينهما هو كمن يسند نظام الكون إلى إرادة الله وبين الذي يسندها إلى قوى الطبيعة الخفية.

أما مصدر الضرورة "المؤيدة" هو الحس بداية وبعد ذلك تأخذ شرعيتها من العقل، وهذا ما عبر عنه الغزالي بتصديق الحس وبمعاونة قياس خفي، وفيما يتعلق باستمرارية جريانها في الطبيعة فليس لزوما حتميا لتعلقها الدائم بإرادة الله، لذا يكون التعامل مع استمراريتها المستقبلية على قواعد الاحتمال. أما الذين يزعمون بضرورة العلاقة السببية في الطبيعة، فرعهم مصدره إحساس نفسي ومتأثر من تكرار العادة الحاصلة في الماضي، إذاً الضرورة المزعومة نابعة من الإحساس النفسي وليس من الأشياء، ومعروف أن العامل النفسي الإنساني لا يؤثر على حصول الحوادث الطبيعية وليس به ضمان لجريانها في المستقبل.

ويعزو الغزالي نسبة الضرورة في العلاقة السببية بين الأشياء إلى وهم الإنسان بسبب ميله، إلى طلب علة وسبب لكل حكم. ثم انه سباق على ما ظهر له، وقاضٍ بأنه ليس في الوجود إلا ما ظهر له. فتفضي نفسه بانه لا بد من سبب ولا سبب إلا هذا فإذا هو السبب¹، معنى ذلك أن الضرورة في الإنسان وليس بالأشياء.

يمكن ان نستنتج من خلال هذا البحث ان الغزالي يميز بين نوعين من العلاقات التي تربط بين شيئين:

أ) العلاقة الصورية بين المعاني.

تعتبر هذه العلاقة عقلية خالصة، غير متعلقة بالحس والتجربة، وهي موجودة بالعقل منذ وجوده، فالعلاقة بين أ و- ب تقوم على الضرورة البديهية، وتميز هذه العلاقة العلوم الصورية كالمنطق.

¹ الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٣، ص ٣١٣

ب) العلاقة بين الحقائق في العالم المحسوس.

أما العلاقة الثانية تترتب على حدوث متزامن بين حادث أ وحادث ب، فالعلاقة السببية بينهما ليست ضرورية بذاتها، إنما تنبع من مبدأ العادة وهو تكرار وتعاقب في عالم التجربة، والتي تحصل العادة بعد ذلك على تأييد العقل لها. بمعنى وجود انتقال من الإدراك الحسي والتجريبي إلى الإدراك العقلي وهو أسلوب الاستدلال العلمي في العلوم الطبيعية، وهذا يقودنا إلى الاستنتاج القائل بأن العلاقات الموجودة بين الحقائق الشيعية في العالم المحسوس، تقوم على التجربة الحسية المؤيدة من الإدراك العقلي. أما جريان هذه العلاقة الدائم في المستقبل ليس ضروريا بذاته، لأنبناء هذه العلاقة على تجارب الماضي وهو ليس ضمان للمستقبل، ولكن تعلق هذه العلاقة بإرادة الله القديمة تمنحها ضرورتها وديمومتها.

وبناء على هذا، يمكن صياغة الحالة الجديدة باعتبارها علاقة تركيبية ناتجة عن حكمين مختلفين: الحكم الأول وهو ناتج عن التجربة؛ أما الحكم الثاني فهو قبلي قديم. والوحدة المركبة من الحكمين هي الضمان لوجود وديمومة العلاقات بين الأشياء، فالحكم التجريبي تابع ومشروط للحكم القبلي القديم.

أما ضرورة وشمولية مفهوم السبب في الطبيعة يكون مقتضاه أن الإرادة الإلهية تُجبر الطبيعة على حمل الضرورة، فالعلاقة الضرورية الظاهرة بين الأشياء الطبيعية ليست ضرورية بذاتها لكون مصدر الضرورة هو إرادة الله وليست الأشياء، وتكون العلاقة ضرورية بوحدة الشرط (الإرادة) والمشروط (الأشياء) والشرط سابق للمشروط، والمشروط تابع للشرط في حصوله. إذاً ضرورة العلاقة السببية في الطبيعة يستند إلى وحدة الحكمين التجريبي والقبلي أو الوضعي والأزلي القديم.

وهذا لا يقلل من مصداقية الأسس العلمية التي تقوم عليها القوانين الطبيعية، إنما هو سعي لتأسيس هذا العلم على أسس متينة ومقدمات يقينية توفر الأمان والثقة التي تضمن

دعمومة القوانين الطبيعية وتفسح المجال امام البحث العلمي للتقدم في مجال الطبيعة وتخليصها من الأسس الوهمية كالصدفة او قوى الطبيعة الخفية. ونختم بالقول أن الغزالي ميز بين ثلاث علاقات:

الإرادة المنسوبة لله تعالى

الضرورة المنسوبة للعلوم التحليلية الصورية كالمنطق والرياضيات

اما العادة فمجالاتها العلوم التجريبية الطبيعية.

ويرجع الغزالي مبدأي الضرورة والعادة وجوديا ومعرفيا إلى خلق الله وإرادته. ويكون استبدال مبدأ الضرورة بالعادة حقق هدفين: الأول ديني، إثبات إمكان المعجزات. اما الثاني فهو علمي يساهم في تحويل التفكير العلمي من البحث في ماهيات الاشياء الى البحث في ظواهرها وأوصافها، وهو الفصل بين البحث الميتافيزيقي والبحث العلمي الطبيعي.

תקציר

מאמר זה עוסק בניתוח שני המושגים של "הכרח" ו"הרגל" בתורת הסיבתיים של הטבע אצל אלגזלי, ע"י מענה על השאלה המרכזית :

מדוע אלגזלי משתמש במושג "הרגל" ושולל את "ההכרח"? אלגזלי שולל את ההכרח הסיבתי שקושר בין הסיבה והתוצאה , וטוען שהתקשרות זו אינה מתבססת על כללי הלוגיקה . דבר זה אין משמעותו שאלגזלי שולל את קיום ההקשרים הסיבתיים בין הדברים . אדרבא הוא מודה בקיום יחסים אלה , אך שולל את הכרחיותם , בטענה שמקור ההכרח הסיבתי הוא תוצאה של תחושה פסיכולוגית , ולא מן הדברים כשלעצמם .

אלגזלי , מנסה לבסס את היחסים הסיבתיים של "ההרגל" , משמע, שהתקשרות מקרה "א" כסיבה ומקרה "ב" כתוצאה נובע מן התצפית והחזרה והשתלשלות תופעות הטבע , גם כן הוא מנסה להוכיח שהמדע מתבסס על החיזוי וההסתברות שהן מתבססות על התצפית והחוש והחזרה ולא על הקביעות והמוחלט.

قائمة المراجع

- ١) ابن رشد، تهافت التهافت، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧.
- ٢) الأهواني، احمد فؤاد، في عالم الفلسفة، القاهرة ١٩٤٨.
- ٣) جهامي، جيار، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.
- ٤) طراييشي، جورج، نظرية العقل، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- ٥) فخري، ماجد، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٢.
- ٦) عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
- ٧) عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان او التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- ٨) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم، د. جيراد جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- ٩) الغزالي، احياء علوم الدين، ج٤، دار الفكر، بيروت.
- ١٠) الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال، تحقيق، جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت.
- ١١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.
- ١٢) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تقديم، علي بو ملحهم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- ١٣) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- ١٤) Abrahamov, Binyamin, "Al-Ghazali Theory of Causality",
Studia Islamica, ٧٧, ١٩٨٨, [٧٥-٨٨].

- ١٥) Alon, Ilia, “Al-Ghazali on Causality”, Journal of the American Oriental Society, V. ١٠٠ , U.S.A, ١٩٨١. [٣٩٧-٤٠٥].
- ١٦) Bhuyan, A.F.M. Hafeezullah, “The Concept of Causality in Al-Ghazali”, Islamic Culture, Hyderabad – Deccan, January, ١٩٦٣ [٨٨-٩١].
- ١٧) Courtenay, William J, “The Critique on natural causality in the Mutakallimun and Nominalism”, Harvard Theological Review, ٦٦ (١٩٧٣), [٧٧-٩٤].
- ١٨) Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy, Columbia University press, New York, ١٩٨٣, Second Edition.
- ١٩) Goodman, L. E. , “Did Al-Ghazali Deny Causality?”, Studia Islamica, V. ٤٧, ١٩٧٨, [٨٣-١٢٠].
- ٢٠) Marmura, Michael E. “Ghazali and Demonstrative Science”, Journal of the history of philosophy, V.١١١, ١٩٦٥, U.S.A , [١٨٣-٢٠٤].