مفهوم الغزالي للسببية

قاسم يحيى اسماعيل
مدرس مساعد

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

(١)

تحتل فكرة السببية مكانة جوهرية في البناء الفلسفي العام ، فهي الاساس المشترك في المباحث الفلسفية، انها اساس في الميتافيزياء، وهي اساس في مناهج البحث وطرائق العلم، والفلاسفة المسلمون تناولوا مباحث السببية بأسلوب استقصائي علمي فلسفي.

ان السببية كمقولة فلسفية وكمبدأ علمي ، مفهوم لايختص بزمن دون آخر ولابجيل دون آخر فهو مفهوم متصاعد بلا انقطاع في صلب التاريخ المتصل انه يرتبط بالفكر ، فلسفياً كان الفكر او علمياً.

وعصرنا هو عصر العلم وعصر تنامي الاحساس بضرورة تطوير مناهج البحث تطويراً يساوق تطور العلم. والفلسفة هي في امس ماتكون الحاجة إلى مراجعة نقدية لمباحث السببية في الفلسفة الاسلامية.

ان هذا البحث يشكل في نظرنا خطوة ضرورية لمراجعة نقدية لدراسة المسألة واعني — مفهوم الغزالي للسببية — على الرغم من المحاولات المتعددة التي قد لايعدو احياناً ان يكون مجرد اشارات إلى موقف الغزالي منها. وكذلك افتقار الموضوع لدراسة جادة مفصلة في الكتابات العربية، وجدت لزاماً علينا ان نلج بالبحث في هذا الموضوع نظراً لاهميته.

اما اهمية البحث فتنصب في ابراز الجانب العلمي والفلسفي والكلامي لمفهوم السببية ، وموقف الامام الغزالي منها وسوف نحاول جهدنا ان نبين الحجج التي اقامها في دحض فكرة السببية.

لقد برزت هذه النظرية في نظريات كونية وهي نظرية الخلق، الفيض، ولدى الماديين الذين يقولون بقدم العالم. ولقد علق عليها فلاسفة الاسلام اهمية كبيرة لانها من مستلزمات نظرية الخلق ونظرية الفيض وهما النظريتان السائدتان في تراث الفلسفة اسلامية.

وهذا البحث مساهمة متواضعة في اثراء الثقافة القومية ومن ثم احياء وتعزيز التراث الفلسفي الاسلامي من خلال مناقشة الفكر الذي امد التراث الانساني بمدد وغذاء لاينضب.

(٢)

يجدر بنا، ونحن نتناول مسألة السببية، التي تعتبر من المشكلات الفلسفية التي كانت مركز اهتمام كبير من قبل المتكلمين والفلاسفة والعلماء، وموقف الغزالي من هذا المفهوم، ان نعرف اولا وقبل كل شيء ماالسببية؟ هي علاقة اقتران السبب بالنتيجة او العلة بالمعلول وبتعبير اوضح، هي تلك العلاقة الرابطة بين ظاهرتين الاولى تدعى سبباً والاخرى تدعى مسبباً او نتيجة او معلولا.

ومن خلال التعريف نستنتج بأن العلاقة السببية لاتكون قائمة الا بوجود طرفين فلا بد من وجود السبب كطرف اول، والمسبب كطرف ثان والسبيل إلى معرفة الاسباب والمسببات يكون عن طريق كشف العلاقات التي تربط الاشياء بعضها ببعض، واثر بعضها في بعض بحيث يصبح كل شيء خاضعاً لقانون السببية فلا يكون شيئاً عبثا، ومن هنا تنشأ فكرة الضرورة والحتمية في انتظام العلل والمعلولات وتسلسلها وارتباطها بعلاقات معينة (١).

والسببية تقوم على مباديء عديدة اهمها مبدأ السببية المشهور «لكل معلول علة» او «لكل نتيجة سبب» (٢). كان هذا المبدأ محاولة جريئة للكشف عن انتظام الظواهر الطبيعية في الكون، وبه استطاع الانسان معرفة القوى الكامنة في الطبيعة، فأصبح اساساً لنشأة العلوم والفلسفات التي مهدت لحضارة الانسان (٣). ويجدر بنا الأ نتوهم ان مبدأ السببية مبدءاً جبرياً، اذ لو كان مبدءاً جبرياً لما قامت بين الاشياء علاقات سببية لان الجبرية هي غير المسببية (٤) ولانتفت الحاجة إلى القول بها، لابل وتفسير الظاهرة وفق مابينها من علاقات بالاستناد إلى المفهوم السببي.

والمبدأ الاخر الذي نشأ عن المبدأ السابق هو استحالة التسلسل في الاسباب والمسببات إلى مالانهاية، الذي يستلزم بالضرورة مبدءاً ثالثاً الا وهو ضرورة وجود سبب اول اوعله اولى.

ان مفهوم السببية كما ذكرنا اعلاه، يرتبط بمبدأ الانتظام في الطبيعة، وبالاخص اذا ما علمنا ان ظواهر الطبيعة من تعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول الاربعة وغير ذلك من الظواهر العديدة التي لايمكن حصرها تشير بوضوح

إلى مدى الانتظام والانسجام وان كان لذلك من اهمية فأن مبدأ السببية يعبر عنها افضل تعبير نظراً لما له من دور اساس في البحث العلمي وفي الفلسفة الطبيعية، فهو يعبر عن جوهر الانتظام هذا.. ويبدو ذلك من تعاقب، وتكرار هذا التعاقب بين الاسباب والمسببات والرابطة التي تربط بينها هي مانطلق عليها بـ «السببية».

فعندما نطرح السؤال، الذي يبدأ عادة، بلماذا؟ عن أي حادثة سواء كانت مرضاً او حرباً او حادثة ما... الخ فاننا نريد التفسير اللازم ونعبر عن ذلك التفسير بلغة الأسباب، والسببية في العلم الطبيعي، مما لامرية فيه، هي التي تمنحنا الفهم.(٥)

ان الانسان يحاول دائماً معرفة العلل والاسباب، ويتشوق إلى ادراك المجهول، ويتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب، وارتباط السببية بمناهج البحث العلمي تتجلى في استخدام بعض الفلاسفة لمقولة السببية فمنهم من جعلها مقولة عقلية لاتعتمد الخبرة وينفي اعتبارها علاقة تجريبية تنشأ من داخل التجربة، ومنهم من انكرها وعدها مجرد عادة، وبالتالي فقد الثقة بها كمبدأ.

اننا مع اعترافنا بخصب محاولة الغزالي في المجال المعرفي «نظرية المعرفة» التي لايستطيع باحث ان يرقى إلى جذروها وابعادها الا اذا كان يمتلك فكراً له جذور عقلية سامية، فأن الغزالي ناهض وعارض المتكلمين والفلاسفة ممن اثبت القول بالنظرية السببية وجعلها مبدءاً لدراساته ومنطلقاً له في مجالي الطبيعة وما وراء الطبيعة.

اننا نؤكد القول بأن السببية لايمكن انكارها اذا نظرنا اليها من زاوية عقلية كما لايمكن نفيها بأي حال من الاحوال اذا اخضعنا طرفيها إلى التجربة.

فأين موقع الغزالي من المفكرين والفلاسفة في موقفهم من السببية؟ هذا ماقصدنا إلى تقديمه للناظر بعين العقل وبنظرة تجديد مهتدياً بالملاحظات الموضوعية ومستفيداً من مناقشة مضمون هذا البحث المتواضع.

— (٣) —

يستعرض الغزالي موضوع السببية ويبذل قصارى جهده ليتفادى مايحيط بالمسألة من اشواك وما يعترضها من عقبات لينفذ إلى غرضه ويحصل غايته. ولكن هل نفذ الغزالي إلى غايته؟..

هل استطاع ان يقدم حلا للمشكلة؟... هل كان انكاره للسببية مجرد احداث ضجة او ثورة في عالم الفكر الفلسفي الاسلامي؟.. وإلى اين اوصله ذلك الانكار؟..

لقد اختلفت مواقف واراء الباحثين من موقف الغزالي في هذه المسألة، التي افرد لها فصلا خاصاً بها تصدر القسم الخاص بالطبيعيات من كتابه «تهافت الفلاسفة» فمنهم من حكم على الغزالي انه يعبر عن الاتجاه الفلسفي، ومنهم من اتفق على وصف اتجاهه بأنه عبر فيه عن موقف كلامي ديني وحسب غايته اثبات المعجزات. ومنهم من جعل مذهبه مزيجا من نظريتي القانون وصفاً (٦) ومفروضاً (٧) .والسببية في الواقع كانت من اهم المسائل الفلسفية التي تعرض لها (٨) والتي تعتبر من امهات القضايا الفلسفية التي شغلت كبار المفكرين والفلاسفة من قبله ومن بعده، ووقف منها موقفاً اصيلا واتجه اتجاهاً مجدداً، وفكرة السببية التي هي عند التحليل، اكثر الافكار غموضاً واشدها اتصالا بالعلم ألى معنى اصبح متداولا في فلسفة العلم الحديث في العصر الحاضر (٩) ولاتقل خطراً من المسائل الاخرى، مثل روحانية النفس او القدم والحدوث ،ونظرية الغزالي نظرية وجيزة وجازمة معاً. (١٠)

وترجع القيمة الفلسفية لكتاب «تهافت الفلاسفة» إلى انكار الغزالي للسببية، ويعتبر« الوثيقة التي تدلنا على شعور علم الكلام بنفسه ودعوته إلى النظر في اصوله اثناء كفاحه مع الفلسفة اليونانية» (١١).

يصرح الغزالي في مخالفته للفلاسفة، حكمهم «بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات، اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب» (١٢) حيث يقرر فلاسفة الاسلام (١٣) في دراستهم لمشكلة السببية، ضرورية العلاقة بين الاسباب ومسبباتها. على حين عمل الغزالي جاهداً على دحض ضرورية العلاقة هذه متابعاً بدوره موقف الاشاعرة، من اجل اثبات المعجزات (١٤).

نلجأ اولا وقبل كل شيء إلى تحليل رأي الغزالي في السببية، وهل يعدها مقولة (تركيبية) أم (تحليلية)؟ فان كانت تركيبية، تصبح السببية كعلاقة

لامبرر لها وان كانت تحليلية، فانها تعبر حينئذ عن قانون علمي يعتمد عليه في البناء الفلسفي العام، باعتبارها اساساً مشتركاً في المباحث الفلسفية.

«الاقتران بين مايعتقد في العادة سبباً وبين مايعتقد مسبباً» يقول الغزالي «ليس ضرورياً عندنا» ثم يردف مفسراً ذلك «بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا» ومن جهة الاثبات والنفي يعلل ذلك «ولا اثبات احدهما، متضمناً لاثبات الاخر، ولانفيه متضمناً لنفي الاخر» ثم يستنتج مماسبق «ليس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر» (١٥) سبق ان ذكرنا بان السببية كانت محل نظر الفلاسفة والمفكرين، والقائلون بالتلازم بين الاسباب والمسببات يقيمون رأيهم على امرين:

١ — ماتشهد به الخبرة ويصدقه العيان من اطراد الحوادث ذات الاسباب الموجودة. فكل سبب اذا برز للوجود اعطى النتيجة التي يعطيها في كل حال اذا تهيأت له الظروف نفسها في كل حالة. فالنار صفتها الاحراق اذا ماتصلت بالقطن، مثلا احرقته ولايمكن ان تحدث النار غير هذه النتيجة. فلا النار تتحول إلى شيء غير محرق، ولا قطعة القطن تتحول إلى مادة غير قابلة للاحتراق الا اذا دخل عليها مؤثر من الخارج يغير من طبيعتهما او يباعد بينهما .

٢ — النظام السائد في مخلوقات الله الذي يبدو من خلال انتظام الحركة في الموجودات، السماوية والارضية، ذلك الانتظام الذي لايمكن ان يتغير ابدا لان التغير في مساراتها يعني حدوث خلل بها، ومحال ان يلحق النظام الذي تبدعه يد الخالق خلل واضطراب، لانه مدبر العالم وهو اثر من اثار حكمته الالهية (١٦) جل وعلا .

ففي كلا الموقفين — المفهوم الطبيعي والميتافيزيقي — تعبير واقرار بالتلازم بين الاسباب والمسببات .

أما الذين ينكرون ذلك التلازم فيقيمون رأيهم على حجة ان نظام الكون قائم على الخلق المتجدد والابداع الدائم .. فلو كان التلازم ضرورياً بين

الاسباب والمسببات لما اصبح هناك مجال للابتكار والتجديد، من جهة ، ومن الجهة الاخرى يقيد الخالق بنظام رتيب ، ويلزمه بعدم الخروج على النظام القائم بين الاسباب والمسببات . وهذا تقييد لارادة الخالق (١٧). والدليل الذي ركن اليه الغزالي هو أن اقتران ظاهرة ما بظاهرة اخرى لايدل على أكثر من وجود علاقة زمنية بينهما . وهذه العلاقة الزمنية لاتكفي لاثبات وجود علية بينهما (١٨) . ويتضح انه يرفض السببية ولكنه من جهة ثانية يقر العلاقات او الاضافات ولكنه ايضاً يرد ربط العلاقات بعضها ببعض وتنسيقها إلى صنع الله (١٩). كما سنرى فيما بعد . ان ملخص مذهب الغزالي يرجع إلى : —

اولا : — انه اذا اجتمع امران معا فليس فيه دليل قاطع على أن الاول علة الثاني.

ثانياً : — اذا فرضنا صحة فعل بعض الظروف « تعلق أمر بامر » بناء على قانون طبيعي ، فلا ينتج من ذلك أن الاثر يكون بذاته في ظروف متماثلة حتى ولو كانت الاشياء متماثلة .. فان مايسميه الفلاسفة بقوانين الطبيعة أمر يقع تبعاً لارادة الله ، لان الله سبحانه وتعالى — يعلم مسبقاً مصير الامور فعلمنا اياه ، فليس هناك قانون طبيعي ثابت يقيد تلك الارادة الالهية (٢٠) .

ثالثاً : — والغزالي يسلب العلل والاسباب صفة الضرورة بيد انه يعطيها صفة الاطراد وحتى هذه الصفة انما اودعها الله فيها . (٢١) .

ان دحض الغزالي للسببية جرى على سنة الاشاعرة (٢٢) وقد سبق الاشاعرة في تاريخ الفكر القديم الشكاك اليونان (٢٣) . ونزعته الاشعرية وعدائه للمعتزلة (٢٤) تبدو ان بشكل واضح فيما ينكره على المتكلمين من نفي الصفات الالهية ، وما ينكره على الفلاسفة وبعض المتكلمين من تلازم الاسباب الطبيعية الذي ينطوي عليه قول المعتزلة بالتولد .. (٢٥) .

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الغزالي لم يكن فيلسوفاً عقلياً رغم اتخاذه العلم والعقل والشرع ذاته وسيلة للوصول إلى الحال التي هيأته لها الطبيعة، على

أن هذا لايمنع من القول بانه قد افاد واستفاد من الفلسفة اليونانية (٢٦) فهو يصدر عن عقل فلسفي إلى جانب انه يصدر عن عقل ديني .

بينما نجد باحثين اخرين ، يرون أن رأي الغزالي في هذه المشكلة يتفق تماماً مع اتجاهه الفلسفي (٢٧) .

يعد ابطال الغزالي لمبدأ السببية تهديم للفلسفة المشائية (٢٨) حيث ان فكرة السببية قد انتقلت إلى العالم الاسلامي من خلال ابحاث ارسطو ، ووجدت هذه الفكرة قبولا لدى المشائية الاسلامية . بينما نجد الغزالي رغم نفيه السببية في الطبيعة يستعين بالفكرة الارسطية القائلة بان الحركات الطبيعية تنتهي حتما إلى محرك اول لايتحرك ومع ان ارسطو لم تكن غايته نفي السببية الطبيعية الا أن الغزالي فهم من ذلك ان العلل الطبيعية لا فعل لها في نفسها وانما هي مسخرة لله تعالى والله هو الفاعل الاوحد . (٢٩)

فانكر جدوى العلل بوصفها اسبابا موثرة بالنسبة إلى النتائج والمسببات واعتبر الاسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هي علتها ، والاقتران اعتبره ليس ضرورياً ولكنه من قبيل العادة التي تكونت عندنا من تكرار الملاحظة (٣٠) نفهم من ذلك ان الانكار قام اساسا لغرض اثبات وحدانية الذات الالهية. وان تجريد الطبيعة من فاعليتها وسيلة لاثبات هذه الوحدانية .

ويستنتج ايضا من ذلك ان التوحيد ليس معناه عدم الشرك وانما معناه ان لافاعل الا الواحد ، والعالم ليس سلسلة من العلل والمعلولات وانما العلة الوحيدة فيه هو الله تعالى (٣١) .

لذلك فان تصور ارسطو للسببية لاقى معارضة من قبل الاشاعرة باعتبارها قانوناً عقلياً منطقياً ووضعوها بما يتلائم وينسجم مع مذهبهم التوفيقي (٣٢).

ان نقد السببية الارسطية اتخذ صورة كاملة على يد الغزالي الذي نقلها إلى مكانها المنطقي، وهو العلم الطبيعي (٣٣) . ويرى الغزالي خطورة هذه الفكرة الطبيعية للسببية اذا طبقت في نطاق ديني ، فيتجه نحو تراث الاشاعرة ليستمد منه مادة يصوغها في انكار العلاقة الضرووية اللازمة بين السبب والمسبب .

ان انكار هذه العلاقة يستند عنده إلى اننا نشاهد تعاقب حادثتين الواحدة بعد الاخرى ، فاصطلحنا على تسمية احداهما علة والاخرى معلولا بدون وجود ية رابطه عقليه لازمه بين الحادثتين (٣٤) على أن أعتيادنا لمشاهدة هذا التعاقب ، لايسمح لنا بان نجعل الحادثة الاولى علة لوجود الثانية ، كما يوكد ذلك قانون السببية ، ولايمكن ان نستدل من تعاقب شيئين بانتظام في مشاهدتنا ، على ان ذلك يجب ان يكون دائماً لايتصور تغيره دائماً . ومعنى هذا أنكار السببية في حوادث الطبيعة (٣٥) فالرابطة السببية استنادا إلى ماسبق تصبح رابطة اعتبارية ذاتية لارابطة ضرورية موضوعية بين الموجودات الطبيعية (٣٦) .

ولكي يوضح مقصوده يعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا ، عند ملاقاة النار ، فانه يرى من الجائز ان تتم الملاقاة بين القطن والنار دون حصول الاحتراق ، ويجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقاً دون ملاقاة النار .. ويبرر ذلك في اعتباره لاقترانها « لما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوق لالكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة » . (٣٧) فالنار اذن ، حسب هذا المفهوم ليست فاعلة الاحتراق على الاطلاق انها لاتفعل شيئا « ان فاعل الاحتراق ... هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة . فاما النار وهي جماد ، فلا فعل لها . » (٣٨) .

فالغزالي هنا يسلب العلل والاسباب صفة الضروره التي تلزم عنها النتائج والمسببات بيد أنه يعطيها صفة الاطراد وحتى هذه الصفة انما اودعها الله فيها (٣٩).

يتبين من ذلك انه اراد ان يخضع العقل والعلم للايمان دفاعاً عن الدين ويرجع المحالات العقلية إلى المعرفة التي لاتكون الا عن طريق التسليم الروحي والكشف الباطني (٤٠) .

ثم ان استمرار العادة في جريان الاشياء على وتيرة واحدة يرسخ في اذهاننا انها ماضية على حالها حتى النهاية وتتابع الامور على هذا النحو في رايه ليس ضرورياً بالحتم ، انه ممكن ، يجوز ان يقع ويجوز ان لايقع (٤١) « ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله تعالى مايحكى من معجزات الانبياء » (٤٢)

ولكن النتائج التي تنتج من انكار العلية تكون كافية لهدم حقائق العلوم كلها (٤٣) ولايبطل انكار السببية المعرفة العقلية وحسب بل والحكمة الالهية ايضا . (٤٤) .

(٤)

بعد ان بينا موقف الغزالي الرافض للسببية نتساءل الان : هل في اثبات السببية انكار للمعجزات ؟ وهل ان انكار السببية يؤدى إلى اثبات للمعجزات ؟ .

لقد سبق أن اشرنا إلى ان الغزالي اعتمد هذا المذهب من اجل اثبات معجزات الانبياء وخوارق العادات والدفاع عن قدرة الله المطلقة (٤٥) . ومن الجدير بالذكر اننا في ابطالنا لاثر العلل والاسباب الطبيعية لن يدعو ذلك، في احسن الاحوال إلى اثبات ان لافاعل الا ألله ، كما ان اثبات السببية لايخل بقدرة الله المطلقة كما يزعم الاشاعرة — والغزالي ايضا باعتباره اشعريا — الذين جردوا الفاعل الطبيعي والانسان من القدرة حرصاً على تعظيم شان الخالق فوقعوا في تناقض خطير، اذ جردوا الخالق من خواص الحكمة والتدبير فغضوا بذلك من شانه من حيث لم يدروا .

والفلاسفة ينسبون القدرة إلى الانسان والفاعل الطبيعي من خلال التلازم السببي بين الاسباب والمسببات على سبيل التفويض والتقييد . وتفسير ذلك هو ان الله سبحانه وتعالى يحيط علماً وقدرة بكل شيء قدر الانسان على الافعال وسن للموجودات سنة تجرى عليها ، فاصبح كل مايحدث بمقتضى الحكمة دون ان يكون ذلك خروجا على ارادة الله الخالق او تقديره ،ولكن رغم ذلك فهو من فعل المخلوق (٤٦) .

وقد اعترض ابن رشد على راى الاشاعرة والغزالي فيما يخص المعجزات، حيث انه اعتبرها من مبادىء الشرائع التي لايجب ان تفحص وتعد من المسائل الفلسفية . والفلاسفة القدماء اذا ما تطرقوا إلى مثل هذه الامور يعرضون انفسهم إلى العقاب ويعتبرون مشككين (٤٧) .

والغزالي قد حدد النزاع في هذه المسألة على اثبات المعجزات الخارقة للعادة . ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، ولم يثبت الفلاسفة — برأيه — من

المعجزات الخارقة للعادات الا ثلاثة امور ، حصرها في: القوة المتخيلة ، والقوة النظرية العقلية ، والقوة النفسية العملية (٤٨) فراى انه من مستلزمات الخوض في مسألة السببية انما الغرض منه اثبات المعجزات (٤٩) وهذا الراى يثبت الجواب على السؤال الثاني وهو هل في انكار السببية اثبات للمعجزات ؟ .

ومن اجل الدفاع عن رايه اشار إلى التعارض بين مبادىء المنطق اليوناني وبين النقل ، فلم ير بدا من القضاء على الاول لكي يتقذ الثاني (٥٠) ولكن الغزالي رغم رفضه للسببية الا أنه يقر العلاقات او الاضافات ولكنه يرد ربط العلاقات بعضها ببعض وتنسيقها إلى صنع الله (٥١) . فالله هو الخالق الواحد الحق لجميع هذه الامور المتعاقبة التي يتالف منها حياة العالم ، ولاينقطع عمله مطلقاً ويتجدد عمله في كل ثانية ، وهو يقرن متى شاء ، بين جميع هذه الحادثات التي نكون واهمين في عدها اسباباً ومسببات ، وذلك مع امكان هذا العمل ان يقطع تكرار ذاك الاقتران وان يحدث ماندعوه بالمعجزة .

كما ان نفي السببية ينفي قضية وضعية ، وهي اثبات الوجود الاول بامتناع الرجعي إلى غير نهاية في سلسلة من الاسباب والمسببات ولامعنى لمبدأ السببيه مادامت االسببية غير موجودة ولذا فانه لايبقى لأرتيابية الغزالي غير حدين واضحين وضوحا كبيرا ، وهماً : استحالة لانهائية العدد ووجوب مبدأ يقضي في امر الممكنات ويقف« كارادفو» من القضية الاولى موقفاً ارتيابياً (٥٢).

ومن خلال المقارنة بين وجهتي نظر الغزالي وبين اتباع المدرسة الطبيعية « تظهر بوضوح ان البراهين التي اعتمد عليها الغزالي في موقفه هذا استقاه من اراء المتكلمين المسلمين قبله » (٥٣) وغاية الغزالي انه كان يهدف إلى امرين .

الاول : صرف الناس عن علوم الطبيعية التي تودى إلى تحديد القدرة الالهية وتحديد القدرة الالهية يؤدى إلى استحالة وقوع المعجزات ، وهذا يودى إلى انكار بديهيات الدين ، وهذا الغرض لم يتحقق ، فقد زاد الاهتمام بالعلوم الطبيعية .

الثاني : هو حمل الناس على الاخذ بالمعتقدات الدينية بوساطة التذوق الباطني بعد عجز العلم عن اثباتها بالطريق العقلي (٥٤) . وهذا الهدف كان استمرارا لما بذله الاشعرى والباقلاني من جهد .

والغزالي في رده على نظرية العلة والمعلول ، لم يرتض عقله الانصياع للتقليد ولم يقبل اخذ القضايا مأخذ التسليم (٥٥) . وبهذا بلغ الغزالي اقصى درجات الشك .والسببية الوحيدة التي اعترف بها ، هي في اثبات حقيقة الاله ، ترجع إلى ارادة حرة واختيار تام ومعرفة شاملة (٥٦).

قد استبدل الغزالي مفهوم « السببية» و (الضرورة) بمفهوم « المعجزة» الالهية والنبوية (٥٧) . لاوجود لسببية طبيعية ، وهذا يعني رفض العقل الذي يشير إلى وجود السببية هذه (٥٨) وقد فطن الغزالي إلى ان انكار قانون السببية يودى اخيرا إلى ارتكاب محالات شنيعة ،حتى يجوز عندنا انقلاب الكتاب حيوانا، وجرة الماء شجرة تفاح ، فاجاب عن ذلك بقوله : « ان الله خلق لنا علماً بان هذه الممكنات لم يفعلها ... الخ » (٥٩)

وهنا نصل إلى السبب الذي دفعه إلى رفض الضرورة العقلية في قانون السببية وهو افساح المجال للمعجزات النبوية ، فجميع الامور انما تتم بارادة الله لها لا بالعلل الظاهرة لنا (٦٠) فاعتبر تلك العلل الظاهرة ليست اسباباً موثرة بالنسبة للنتائج كما ذكرنا سابقاً، بانه اعتبر منشأها العادة التي تكونت من تكرار الملاحظة فلم يرباسا لهذا من اخضاع العلم والعقل لعقيدته الدينية (٦١) .

ففي مقدورات الله ، يقول الغزالي ، غرائب وعجائب لم نشاهدها جميعها فلا يجوز ان ننكر امكانها ونحكم باستحالتها (٦٢) . كما حاول تعليل المعجزات تعليلا طبيعياً وهو ليس بدعا من المفكرين وجمهور العقلاء (٦٢)

ربما يتسأءل البعض : هل يخدم انكار السببية الطبيعية القضية الدينية ؟ .. ان انكارها في الحقيقة لايخدم القضية الدينية كما انه بعيد جداً عن الحكمة ، بل ومبطل لها ... حيث ان من يجحد وجود ترتيب ونظام للمسببات على الاسباب في هذا العالم فانه يجحد الصانع الحكيم (٦٤) . فلسنا اذن بحاجة إلى نفي السببيه الطبيعية لكي نثبت الخوارق ، وبالعكس ، اي اننا لانحتاج إلى نفي الخوارق لاثبات السببية الطبيعية فالايمان بالله لايتعارض مع الايمان بالعقل والعلم . اما من ينكر المعجزات فهو ينفي ضمنا وجود اله خالق قادر على كل شيء .

مما سبق يبدو ان انكار السببية الطبيعية لايخدم العلم ولايخدم الدين . كما ان خرق العادات محال بالطرق الطبيعية ، ولكن العقل لايمنع اختراق العادات خالقها وباريها والا كيف يكون الها ؟ (٦٥) . ان انكار الافعال الطبيعية قد يؤدى إلى جواز وقوع اشياء مخالفة للعادة ، والغزالي فطن إلى ذلك مما يؤدى إلى احداث الاختلال في القيم والمقاييس التي توزن بها . واجابة الغزالي لتبرير ذلك لم تكن وافية تماماً ، واما نرى انه لايختلف عن الفلاسفة في مسألة تفسير الممكنات في حدود مفاهيم الفلاسفة عن ممكنات الوجود وواجب الوجود ، اذ انه لاينفي وقوع جميع الاشياء مادامت ممكنة في حد ذاتها ، حيث ان وجوبها يكون عن واجب الوجود الذي بها اصبحت موجودة وممكنة في حد ذاتها واجبة الوجود بغيرها. وهذا الالتزام لن يؤدى إلى استحالة الاحكام عليها ولا إلى الاختلال في القيم والموازين ضمن ماتقدم من تفسيرات للعلاقة السببية ولمفهوم المعجزات. وفي اقرار الغزالي بعدم نفي وقوع الاشياء مرحلة في طريق الاقرار بالسببية وضرورتها اذا صح التعبير .

(٥)

يجدر بنا في دراستنا لمفهوم الغزالي للسببية ان لانكتفي فقط بموقفه الرافض للسببية كعلاقة ضرورية او قانون علمي ، حيث اننا نجد الغزالي ، فيما نجده في المجالات المعرفية الاخرى — اعني في نظرية المعرفة — وكذلك في المنطق لايبتعد عن المفهوم الفلسفي لمقولة السببية الذي اعتمد عليه الفلاسفة ان لم يكن يقف عند نفس المفهوم ، معهم . والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، هل للسببية ارتباط بمصادره المعرفة ؟ ..

ان السببية باعتبارها مقدمة من مقدمات المعرفة ارتبطت بشكل او باخر بمصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب . والمعرفة منها يقينية ، ومنها غير يقينيه، ولكل منهما مقدماتها. والغزالي ، حينئذ ، قد ميز بين المعرفتين وادخل الاشياء التجريبية في اطار المعرفة اليقينية الا أنه عندما بحث في مجال السببية ، لم يلتزم بما نادى به وبما قال به بل « انه حين احس بان اراءه في السببية تتعارض مع منطق التجربة قام بمحاولة هروبية ... بان احالنا إلى

كتاب تهافت الفلاسفة » (٦٦) . ثم ان السببية تتصل اتصالا مباشرا بالمقدمات اليقينية — الاوليات العقلية المحضة، المحسوسات ، المجربات ، الحدسيات ، القضايا التي عرفت لابنفسها بل بواسطة ، المتواترات (٦٧) .

وما يتعلق بالمحسوسات فان من الباحثين من ينقد موقف الاشاعرة والغزالي مشيرا إلى ان « المحسوسات اذا كانت تعد من قبيل المعرفة اليقينية فانه يترتب على ذلك ان اراء كل من الاشاعرة والغزالي في السببية ... غير يقينية اى اراء غير فلسفية » (٦٨) .

ويفهم الباحث من خلال النقد الموجه إلى الغزالي ، خصوصا في اصول البرهان (٦٩) — كما ورد اعلاه — انما هو دفاع صريح عن السببية واعتبارها من المواقف الفلسفية التي تمثل موقفا برهانيا يقينيا وليست موقفا ظنيا غير يقيني .

كما ان موقف الغزالي من العلل الطبيعية وتفسيره لها من المستلزمات التي يتطلبها البحث ، خاصة اذا ماعلمنا انه منسجم مع تفسير الفلاسفة للاسباب الطبيعية مما يشير اشارة لالبس فيها اعتماد الغزالي على السببية من جهة ، ثم مواكبته لهم ضمن حدود المنهج على اقل تقدير من جهة اخرى .

لقد عرف الغزالي السبب والعلة بانه «كل شيء له وجود في نفسه ، لاعن وجود شيء اخر معلوم ، وذلك المعلوم لاوجود له الا بالشي فأنما يسمى ذلك الشي علة ذلك المعلوم وذلك الشيء المعلوم معلول ذلك الشي» (٧٠) ومن الملاحظ ان مفهوم « السبب والعلة » مترادفان ، كما ان مفهوم المبدأ يرد بمعنى العلة عند الغزالي (٧١) والعلة ابدا اشرف من « المعلول» الذي هو القابل ، لان الفاعل «العلة » مفيد والقابل مستفيد (٧٢) والمتقدم عليتها . وكان الشرف الذي حصلت عليه العلة هو تقدمها على المعلول وبمعنى اخر اسبقية العلة على المعلول.

اما من جهة الكل والجزء والعلاقة بينهما فهو يشير إلى ان كل ماهو حاصل من اجزاء فلا يكون وجود الجزء بسبب وجود الجملة ، بل وجود الجملة بسبب وجود الاجزاء واجتماعها (٧٣) .

ومن ناحية تصنيف العلوم وتقسيمها ، يتابع الغزالي تقسيم الفلاسفة للعلوم إلى علوم عملية وعلوم نظرية . كما انه يضع العلة والمعلول في قائمة العلم النظرى (٧٤) ومتابعته للفلاسفة تبدو ايضا واضحة في تقسيمه الموجود إلى سبب ومسبب (٧٥) ويقسم السبب او العلة إلى قسمين :

١ ــ مايكون جزءا من ذات المعلول.

٢ ــ مايكون خارجا عن المعلول

يعني بالاولى ، العلة المادية ، ونسبة العلة إلى المعلول تكون كنسبة الخشب إلى الكرسي ، والعلة الصورية مانسبته نسبة الصورة ، ويعني بالثانية ، ، العلة الفاعلة ، كالنجار للكرسي ، والنار للحرارة . والغلة الغائبه، كصلاحية الكرسي للجلوس (٧٦) . لقد حدد الغزالي الاسباب الطبيعية باربع علل رتبها طبقاً لترتيب وتقسيم ارسطو لها (٧٧) .

١ ــ العلة الفاعلة : ــ مامنه بذاته الحركة ، وهو السبب في وجود الشيء كالنجار للكرسي والاب للصبي (٧٨) والعلة الفاعلة إما ان تفعل بالطبع كالنار تحرق والشمس تنور . واما ان يكون بالارادة كالانسان يمشي (٧٩).

٢ ــ العلة المادية : ــ مالابد من وجوده لوجود الشيء مثل،الخشب للكرسي.

٣ ــ العلة الصورية : ــ وهي تمام الشيء ، كصورة السرير من السرير، وصورة البيت للبيت ، وفيها قوام الشيء (٨٠) .

٤ ــ العلة الغائية : ــ الغاية الباعثة اولا المطلوب وجودها ، اخرا ، كالسكن للبيت والصلوح للجلوس من السرير (٨١) . ومن خاصية العلة الغائية ان سائر العلل بها تصير ، علة ، فانه مالم تتمثل صورة الكرسي المستعد للجلوس ، والحاجة إلى الجلوس في نفس النجار ،لايصير هو فاعلا ولايصير الخشب عنصر الكرسي ، ولاتحل فيه الصورة . والغائية حيث وجدت في جملة العلل ، هي علة العلل (٨٢) . وسابقة سائر العلل اذ بها صارت العلل عللا ووجودها متأخر عن وجود الكل وهذه العلل الاربع تجتمع في كل مالة علة (٨٣).

بعد هذا التحديد للعلل الطبيعية نرى ان الغزالي قد ادخلها لاجل تعريف الشيء (٨٤) في تعيين علله المادية والصورية والفاعلية والغائية . ثم يحاول تفسير مبحث العلل من الناحية الفقهية كما انه اعتبر كل واحدة من هذه العلل اما قريبة او بعيدة او بالقوة او بالفعل واما خاصة او عامة ، واما بالذات او بالعرض ، واقتصر في ذلك على امثلة فقهية (٨٥) لااجد ضرورة في اثباتها هنا .

اذن كيف فسر التقادم بين الاسباب والمسببات ؟ لقد فسر الغزالي القبلية والبعدية في صيغة التعاقب والتوالي في الاسباب والمسببات بان يقال للعلة «قبل» بالاضافة إلى المعلول ، مع انهما معا في الزمان وفي كونها بالقوة او بالفعل ، يتساويان . ولكن من حيث ان لاحدهما الوجود غير مستفاد من الاخر ، ووجود الاخر مستفاد منه ، فهو متقدم عليه (٨٦) نستنتج من ذلك إلى أنه يذهب إلى الاقرار باسبقية السبب على المسبب.

ومما له علاقة وثيقة بهذا المبحث ، مسألة الحركه وحدوثها ، نظرا لما لها من الدور الرئيسي في المفهوم السببي . اذ لايمكن ان تكون حركة الاشياء بذاتها وانما تكون الحركة بمحرك خارج عنها ، الذي هو علة الحركة . والغزالي في تفسيره للحركة وحدوثها يضع برهانه بصيغة السبب والمسبب ، اى انه يلجأ إلى السببية لتفسير الحركة ، وضرورة التناهي في الاسباب والمسببات بضرورة تناهي الحركة .

وفي تفسير حدوث الحركة يبرهن على استحالة تسلسل الاسباب المسببات ويحصر لانهائية الحركة في الحركة السماوية الدورية فقط ، ثم يستنتج بان «كل حركة حادثة تدل على حركة دائمة ، لانهاية لها . فان لم يفرض ذلك ، لم يتصور حدوث حادث » (٨٧) ويقوم برهانه على ضرورة وجود سبب كضرورة من مستلزمات حدوث الحادث (٨٨) .

ان تعليل الغزالي لحركة السماء قام على اساس سببي ، باعتبار حركة السماء سببا لحدوث الاشياء كما يلي : —

١ — ان يكون السبب معه ، كالضوء مع الشمس .

٢ ــ ان تكون الحركة الدورية سببا لوصول الاستعداد إلى الاسباب ،ولكن تتاخر المسببات من حيث انعدام الشروط .

وفي ذلك اثبات للحركة السماوية وكون حركتها دائمة مستمرة (٨٩) اما تاثير الاجسام بعضها في بعض انما يكون بالمماسة او المجاورة او الموازاة. وهذا يعبر عن مذهب التناسبية او المناسبة ،كتاثير الشمس في اضاءه الجسم اذا ماكان محاذيا لها ولم يكن بينهما عائق . وكما توثر النار في احراق ماتلاقيه عن طريق المماسة (٩٠).

وماينطبق على تقسيم الاسباب إلى : اسباب بالذات واسباب بالعرض ينطبق ايضا على الحركة فهي تنقسم إلى مابالعرض والقسرى ، والطبيعي ، وحركة الاجسام تستلزم سببا . وسبب حركة الجسم ،

ان كان خارجاً من ذاته اى ان يكون بسبب خارج من ذاته ، يسمى قسرا ، وان لم يكن خارجاً من ذاته ، اى طبيعي ، يسمى طبعاً ، ويكون فعله لاارادياً ، كحركة الحجر إلى اسفل في الحالة الثانية ، وحركة الحجر برمية إلى اعلى في الحالة الاولى (٩١).

يتعين علينا الان ان نبين مدى علاقة السببية عنده بمباحث العلم الالهي لكي يتضح لنا بشكل افضل مدى استفادته من السببية في الدفاع والنظر في سبب الوجود واعتماده التفسير السببي حجة للتدليل على وحدة السبب وبالتالي وحدة الخالق عز وجل .

يربط الغزالي مبحث السببية بالعلم الالهي وذلك يبدو واضحاً في تحديد ما يقع في هذا العلم وهو « النظر في سبب الوجود كله ، لان الموجود ينقسم إلى سبب ومسبب » (٩٢) ويعتمد على فكرة ضرور وجودية السبب واستحالة كون الماهية علة وجود ذاتها ، فيلجأ إلى تفسير الاعراض بقوله « ان كل عرضي للشيء فهو معلل ، وعلته اما ذات الموضوع ، كالحركة إلى اسفل للحجر ، والتبريد للماء ، واما خارج من ذاته ، كالسخونة

للماء ، والحركة إلى فوق للحجر ...» (٩٣) وفي كلا الحالين يستلزم بالضرورة « ان يكون وجود السبب حاصلا اولا ، حتى يكون سبباً لغيره ولذلك يستحيل ان تكون الماهية سبباً لوجود نفسها .. والماهية لاتكون موجودة فكيف تكون علة للوجود ؟ » (٩٤) ان غايته في ذلك اثبات ان الانية « الوجود» هي الماهية ، والا كان الوجود معلولا للماهية .

بعد تقسيمه للوجود إلى سبب ومسبب يقسم السبب إلى : علة بالذات وإلى علة بالعرض ، اى مالم يحصل المعلول به بل بغيره (٩٥) ويعتمد على مبدأ استحالة تسلسل الاسباب إلى مالانهاية وهو مبدأ سببي موكدا في ذلك حتمية العلاقة السببية من خلال حتمية التناهي في التسلسل « لان الترتيب بين العلة والمعلول ضرورى وطبيعي » (٩٦).

فهو اذن باعتماده على هذا المبدأ يسلم تسليماً لاغبار علية بحتمية السببية باعتبار حتمية التناهي في التسلسل ، والتعاقب والتكرار في الحالات التي تفسرها في ضوء المفهوم السببي ، كل ذلك يشير إلى استفادته من مفهوم السببية من اجل تعليل الحوادث ولكن ليس باعتبارها قانوناً طبيعياً مطلقاً.

وعود إلى بدأ نقول بان الغزالي يبرهن على مسألة ضرورية الترتيب بين الاسباب والمسببات بانها اذا فرضت مترتبة بحيث يكون بعضها علة للبعض فلا بد وان تنتهي إلى علة ليست معلولة ، وهي طرف فتتناهي (٩٧).

والحتمية السببية نجدها بصورة اوضح في تقسيمه للموجود إلى ما هو بالقوة ، والى ماهو بالفعل فيقول « فكل علة فانما يلزم معلولها ، على سبيل الوجوب وما لم يجب وجود المعلول عن علته لايوجد» (٩٨) ويوجب الغزالي توفر جميع شروط العلة لحصول المعلول وفي حالة توفرها فيستلزم حصول المعلول ، وفي حالة تخلف او عدم حصول المعلول، فحينئذ يكون ذلك لاسباب عديدة منها : اما لقصور في طبعه ، او في ارادته ، او لعدم ذاته .

ونحن نلمس مفهوم الحتمية عند الغزالي في دفاعه عن وجود المسبب بارتباطه بالعلة وعدم استغنائه عنها باى حال من الاحوال ، لان عدم السبب والفاعل يلزم انعدام المسبب والفعل (٩٩) .

وبذلك فان مفهوم الغزالي للحتمية السببية بناءا على ما تقدم يتفق من بعض جوانبه مع مفهوم فلاسفة الاسلام الا ان سيطرة النظرة الدينية على تصوره اكبر بكثير من سيطرة النظرة الفلسفية (١٠٠) ويبدو ذلك من خلال تاكيده على ان « مامن جزئي ، ولو في مثقال ذرة ،الا وله سبب فيعرف بسببه بنوع كلي ، ليس فيه اشارة إلى وقت زمان ، ويبقى عارفاً به ازلا وابدا فلا يغرب عن عمله مثقال ذرة » (١٠١) وكذلك في ايمانه الذى يعلوه النزعة الصوفية حين يثبت القول « ان الطبيعة مسخرة لله تعالى ، لاتعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره لافعل لشيء منها بذاته عن ذاته » (١٠٢) وهذا في رأينا يتفق تماماً مع ما اقره في انكاره للسببية ويعزو حصول كل شيء إلى مشيئة الله « ان كل شيء حاصل بمشيئة الله » (١٠٣) .

استنادا إلى ماسبق نستنتج بان القول بالسببية الضرورية ليس مبيناً على استقراء صحيح فضلا عن كونه ينسب الفعل إلى الاشياء التي لااراده لها، وما لااراده له لافعل له بالحقيقة . والارادة الالهية لايجوز تسخيرها للنظام الطبيعي بل الطبيعة مسخرة للارادة الالهية (١٠٤).

(٦)

ان مبدأ السببية بين اوساط المتكلمين لم يكن من جملة القضايا المسلمة بها ، وسبب ذلك هو ماأثير حوله من الشبهات (١٠٥) أما من جهة معالجة الغزالي لمشكلة السببية والحدوث يلجأ مرة اخرى إلى استخدام مبدأ سببياً في برهانه على وجود الله ، حينما يورد الحجة القائمة على مبدأ الترجيح :ـ

« كل حادث فله سبب ، وفي العالم حوادث ، فلا بد لها من سبب » (١٠٦) قد يستغرب القارىء اقحام الغزالي هنا لمفهوم السببية بعد ان حمل عليه حملته المشهورة لما ينطوى عليه ذلك من تناقض الا انه ماان يورد حجته تلك حتى يسارع إلى القول انه يعني بلفظه السبب المرجح(١٠٧)بينما يرى باحثين اخرين بان هذا المبدأ له شرعية مطلقة وضرورة اولية في العقل . ولكن الغزالي

يرى انه يجب التفريق بين هذه الشرعية المنطقية المطلقة لمبدأ السببية وبين السببية المشاهده في المحسوسات . وذلك لان هذه الاخيرة لايمكن ان تكون لها ضرورة مطلقة (١٠٨) .

وهكذا يزول التناقص الا ان هذه الكلمة لم تلاق رواجاً كبيراً عند المتكلمين عامة لصلتها بالفلسفة الارسطية (١٠٩) .

ومن النظريات الكلامية التي تتصل بالنظرية السببية اتصالا وثيقاً ، نظرية التولد ، ومما تجدر الاشارة اليه بيان موقف الغزالي من التولد وجرياً على السنة التي اعتمدها في موقفه نرى انه يبطل التولد،وهو امر طبيعي وملازم لمسألة انكار السببية . والتولد « ان يخرج جسم من جوف جسم » بحسب تحديد الغزالي « كما يخرج الجنين من بطن الام ، والنبات من الارض» (١١٠) ويرى استحالة ذلك في الاعراض ، اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ، وينفي ان يكون احدهما متولدا من الاخر ، وهو بذلك يبطل القول بالتولد (١١١) .

وهنا ينبغي ان يتوقف الباحث ليقول : بماذا اذن يعلل الغزالي التلازم ؟ ينصب تعليله في اعتبار اللازمات ليست شرطاً ، هي مايجوز ان تنفك عن الاقتران بما هو لازم له ، بل لزومه بحكم اطراد العادة ، كاحتراق القطن عند مجاورة النار ، وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج ، فان كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى . وبذلك ابطل القول بالتولد بارجاعه إلى قسمين (١١٢) .

١ ــ شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران .

٢ ــ ليس بشرط فيتصور فيه عدم الاحتراق اذا خرقت العادات ولكن الغزالي لاينفي وجود الارتباط بين الاشياء حيث يقول :

« كل شيئين لاارتباط لاحدهما بالاخر ، ثم اقترنا في الوجود ، فليس يلزم من تقدير نفي احدهما انتفاء الاخر (١١٣)

وهنا يعبر عن لاضرورية التلازم مساوقاً لموقفه في « التهافت» ويعتبرها من المسائل العقلية . اما الاشياء التي يحددها لنا في ان بينها علاقة وارتباط يقسمها إلى ثلاثة اقسام (١١٤): —

١ — ان تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال . فاذا مافقد احدهما فقد الاخر ، لانهما من المتضايفات التي لاتقوم حقيقة احدهما الا مع الاخر .

٢ — ان لاتكون العلاقة على التكافيء لكن لاحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط ، والشرط هو الذى لابد منه لوجود الشيء ، ولكن وجود الشيء ليس به ، بل عنده ، ومعه ، كعلم الشخص مع حياته .

٣ — العلاقة السببية بين العلة والمعلول ، فيلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الا علة واحدة . ولكن الغزالي يسارع إلى القول بانهما شيئان مخلوقان معاً على الاقتران بحكم اجراء العادة ، كحز الرقبة والموت فان لم يكن الموت سوى علة الحز لزم من انتفاء الحز انتفاء الموت ولكن الخلاف في ان للموت عللا اخرى من امراض وغيرها .. فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقاً مالم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلل (١١٥)

وليس غريباً والحال كذلك ان الغزالي كان بعيدا كل البعد عن انكار السببية باطلاق، انه كان على العكس من ذلك يسعى إلى الحصول على تاسيس متين للعلاقة السببية لكي يعطي للعلم القائم عليها اليقين الفلسفي ، وهكذا تستطيع ان تقوم العلوم وتظل قائمة ويستطيع المرء ان يجد فيها اليقين وذلك لانها كائنة في علم الله مسبب الاسباب (١١٦). ويؤيد ماسبق باحث اخر في قوله ان الغزالي « في جدله ... قد سلم للقائلين بالسببية باشياء هامة جعلته قريباً جدا من الوقوف على ارضهم دون ان يسلم صراحة بهذا الاقتراب... ولكن مع بقائه على الموقف الاشعرى القائل بان الله وحده هو الفاعل والخالق لهذه التغيرات التي تحول دون الارتباط الضرورى بين الاسباب والمسببات(١١٧)»

وختاماً نقول ان الغزالي ليس هو المفكر الوحيد الذى يذهب ــ في تعليق الضرورة العلية ــ هذا المذهب بل « «هيوم» (١١٨) وهو من فلاسفة القرن الثامن عشر كانت نظريته مشابهة لنظرية الغزالي والتي تعد اليوم العمدة في المنطق وفلسفة العلوم . كما ان الحكم على اقرار السببية او نفيها يقوم على عدم انكار السببية بين الكائنات ــ طبيعية كانت ام ميتافيزيقية ــ او نفيها حيث ان السببية تجمع بين مدلول مفهومين في صيغة موجزة ومؤثرة ، وهما السببية الطبيعية التي تدرك من الاقتران بين الموجودات الكائنة . والسببية الميتافيزيقية المفروضة بين حركات الاجرام السماوية واستقرار اثرها في العالم السفلي . فنحن ان اثبتنا السببية بين الاشياء وقلنا بوجود علاقة سببية قد لاندركها احياناً ، كما هو الحال في السببية الميتافيزيقية ، رغم عدم احساسنا بها بالملاحظة والتجربة فلا نقدر باي حال من الاحوال انكار قيامها . ان السيطرة على الاسباب اولى خطوات السيطرة على الطبيعة وان « السببية وسيلة للسيطرة ... وان تفهم الاسباب يعطيها القدرة للسيطرة على نتائجها . ونحن اذا كنا على جهل باسباب الملاريا او الحمى الصفراء مثلا فسوف نواجه كلا المرضين ونحن عزل . ولكن اذا القي الضوء على اسباب هذين المرضين فسوف يصبح في مقدورنا القضاء عليهما او اتقاء شرهما » (١١٩).

هوامش البحث :ـ

(١) قاسم يحيى : السببية في الفلسفة الاسلامية من الكندي إلى ابن سينا، ص٢٢ .

(٢) وعلى أساس مبدأ العلية يتوقف :

١. اثبات الواقع الموضوعي للاحساس .

٢. كل النظريات أو القوانين العلمية ،المستندة إلى التجربة .

٣. جواز الاستدلال وانتاجه ،في أي ميدان من الميادين الفلسفيةأو العلمية .« أنظر : ـ محمد باقر الصدر : فلسفتنا ،ص ٢٨٧ ـ ٢٩٥» وقد ناقش خلالها مبدأ العلية من حيث علاقته بالعلوم والنظريات العلمية ومناهج البحث العلمي .

(٣) محمد الهاشمي : العلية والاتفاق في رأي الامام الغزالي، مهرجان الغزالي ، ص ٢٩٤.

(٤) قاسم يحيى : السببية في الفلسفة الاسلامية ص ٢٦، ٨٦.

(٥) محمد فرحات : طبيعة القانون العلمي ، ص٣٠.

(٦) تتحدد طبيعة القانون العلمي من زوايا مختلفة لاختلاف المذاهب الفلسفية :

١. مذهب يعد القانون كامناً في الطبيعة .

٢. مذهب يعد القانون مفروضاً على الطبيعة من الخارج .

٣. مذهب يعد القانون وصفاً لما لوحظ في الطبيعة من اطراد دونأن يقتضي ذلك ضرورة الاطراد .

٤.مذهب يعد القانون تفسيراً اصطلاحياً واسلوباً اجرائياً في البحث.

والذي يهمنا هنا المذهب الثالث ، تقول النظرية الوصفية عن القانون ، بان أي قانون من قوانين الطبيعة انما هو في الواقع ملاحظة للظواهر الطبيعية في تتابعها أو اقترانها .فيعتبر القانون مجرد و صف ،والنظرية تصبح متميزة بالبساطة.كما أن هذه النظرية تقوم على نظرية العلاقات الخارجية وتنكر وجود السببية في الطبيعة لان القانون يصف كيف تتحرك الأشياء على نحو معين ولكنه لايفسر لماذاتتحرك على هذا النحو دون غيره من الانحاء . أي أن هذه النظرية تعد تكرار التتابع

والاقتران مجرد اطراد دون أن يقتضي ذلك ضرورة الاطراد .فهي اذنبحث عن الكيف لاعن اللماذا .« انظر ، محمد فرحات ـ: طبيعة القانون العلمي ص ١٦ — ١٧» .

(٧) ينبثق القانون المفروض من النظرية الميتافيزيقية التي تفرض وجود صلة بين « الكائن » أو الكائنات العليا ونظام الطبيعة . « المصدر نفسه : ص ١٥» .

(٨) الغزالي : المنقذ ص ١٣ « مقدمة» أحمد فريد رفاعي : الغزالي ،١ / ٢٢٨

(٩) عبدالكريم اليافي : مهرجان الغزالي ، ص ١٣.

(١٠) كارادوفو : الغزالي ،ص٧٧ .

(١١) س ، بينس : مذهب الذرة عند المسلمين ،ص٣٣ — ٣٤.

(١٢) : تهافت الفلاسفة ،ص ٢٣٥ — ٢٣٦.

(١٣) قاسم يحيى : السببية في الفلسفة الاسلامية .

(١٤) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٣٨.

(١٥) المصدر السابق : ، ص ٢٣٩.

(١٦) عبدالكريم الخطيب: القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ، ص١٥٥.

(١٧) المصدر نفسه : ، ص ١٥٩.

(١٨) محمد الهاشمي : مهرجان الغزالي ،ص ٢٩١.

(١٩) محمد فرحات : طبيعة القانون القانون العلمي ،ص ٩٠.

(٢٠) محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام ، ص٧٠—٧١

(٢١) محمد فرحات : المصدر السابق ص٨٩.

(٢٢) ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ،ص ٤٠ ماجد فخري : دراسات في الفكر العربي ،ص ١٠٩ .

والاشاعرة مدرسة موفقة من مدارس علم الكلام الاسلامي حاولت أن تتخذ موقفاً وسطاً بين النقل والعقل، بين السلف والمعتزلة.ومن الاشاعرة من عززالنزعة العقلية وغلبها أحياناً كالغزالي والرازي.بدأت الحركة الاشعرية في القرن الرابع

الهجري ،ويعد أبو الحسن الاشعري ٣٢٤هـ / ٩٣٥م واضع المذهب ومؤسسي المدرسة .ومنهم أيضاً أبو البكر الباقلاني ٤٠٣هـ / ١٠١٣م ،وامام الحرمين ٤٧٨هـ /١٠٨٥م والغزالي ٥٠٥هـ ١١١١ م أنظر : الدكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ٢/ ٤٦ – ٥٤.عمرت المدرسة نحو عشرة قرون .

(٢٣) كان بيرون (٣٦٥ – ٢٧٥ق.م) اول الشكاك الذين حملوا على الفلسفات السابقة التي أمنت بقدرة العقل على أكتشاف الحقيقة . ويمكن حصر نظرة بيرون في .

١. امتناع معرفة طبيعة الاشياء .

٢. التوقف عن اصدار أي حكم على الأشياء :

٣. عدم الاكتراث أو اللامبالات التي هي السعادة بالذات .

ولقد طلب الشكاك المعرفة اليقينية من خلال الشك كما اتخذ الشكاك في انكار المعرفة والعلم شرطاً للخير الاسمي . انظر : – الدكتور كريم متي : الفلسفة اليونانية ص ٢٧٤ – ٢٨١.

(٢٤) هم الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام ،عرضوا لبعض مشاكله في أوائل القرن الثاني الهجري.ومن أخص خصائص المعتزلة أنهم يؤمنون بالعقل الايمان كله، والموا بالآراء الدينية والفلسفية على اختلافها .ومؤسسي حركة الاعتزال واصل بن عطاء ١٣٢هـ / ٧٤٨م أنظر : ابراهيم مدكور : في الفلسفيه الاسلامية منهج وتطبيق ، ص ٣٦ – ٣٨ والمبادىء العامة لحركة الاعتزال تقوم على الاصول الخمسة : التوحيد ، العدل ، المنزلة بين المنزلتين ، الوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.راجع الدكتور محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص١٥١–١٧١.ومن شيوخهم أبو الهذيل العلاف ٢٢٨هـ/٨٤٩م النظام ٢٣١هـ ٨٤٥م، معمر بن عباد السلمي ٢٢٠هـ/٨٣٥م، وابو هاشم الجبائي ٣٢١هـ/٩٣٢م

(٢٥) التولد هو نشوء عن فعل آخر « ان الفاعل منا ما يحدث الفعل في غيره وان مايتولد عن فعله كالالم المتولد عن الضربة والصوت المتولد عن اصطكاك الحجرين:

وذهاب السهم المتولد عن الرمية فعل لمن تولد ذلك عن فعله» الاشعري مقالات الاسلاميين ،ص ٤٥ — ٤٦.

كما أن فكرة التولد ترتبط بمبدأ السببية كما تتصل بفكرة الجزاء والمسؤولية والفكرة معتزلية خالصة .سلم بها المعتزلة ودافعوا عنها محاولين اقرارها نظراً لما لها من مساس بمسألة حرية الارادة والاختيار والجبرية .

انظر للتفصيل (القاضي عبدالجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء التاسع «التولد»، البغدادي ،اصول الدين ص ١٣٧—١٣٩ ،الفرق بين الفرق، ص٩٥

(٢٦) محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام، ص ٧٨ .

(٢٧) محمود حمدي زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ص١٥١.

(٢٨) كمال اليازجي : أعلام الفلسفة العربية ص ٧١٩ .

(٢٩) محمد ثابت الفندي :« في فلسفة الدين عند الغزالي» مهرجان الغزالي ، ص ١٠٣ — ١٠٥ .

(٣٠) محمد فرحات : طبيعة القانون العلمي ،ص ٣٣ ، ص ٨٩ .

(٣١) محمد ثابت الفندي : المصدر السابق ، ص ١٠٣ — ١٠٥.

(٣٢) ان الدكتور علي سامي النشار في تتبعه لموقف المسلمين منذ نشأة الفكر الاسلامي ،من العلية الارسطية ،يرى بان أكمل صورة لفكرة العلية الاسلامية تتمثل في مفكر الاشاعرة أبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣ هـ) .

انظر الدكتور علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الاسلامي ،ص ١٥٦ — ١٦١ .

(٣٣) المصدر نفسه : ، ص ١٦١ .

(٣٤) المصدر نفسه : ، ص ١٦١.

(٣٥) الغزالي : المنقذ ، ص ١٣، أحمد فريد رفاعي : الغزالي ،ص ٢٢٩.

(٣٦) ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ،ص ٤٠.

(٣٧) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٣٩.

(٣٨) المصدر نفسه : ص٢٤٠ .

(٣٩) محمد فرحات : طبعة القانون العلمي ،ص ٨٩.

(٤٠) كمال اليازجي : اعلام الفلسفة العربية ،ص ٧٢١ .

(٤١) المصدر نفسه : ، ص٧٢٠ .

(٤٢) الغزالي :تهافت الفلاسفة ،ص ٢٤٨.

(٤٣) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ،ص ١٦٣ .

(٤٤) ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ،ص ٤١.

(٤٥) محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق،ص٢٠ – ٢١ .

(٤٦) ماجد فخري : ابن رشد ،ص ٤٣.

(٤٧) ابن رشد : تهافت التهافت ٢ / ٧٧٣.

(٤٨) الغزالي :تهافت ،ص ٢٣٦ – ٢٣٧.

(٤٩) المصدر نفسه: ،ص ٢٣٨، ابن رشد تهافت التهافت ،٢ / ٧٧٣انظر أيضاً : الرفاعي،ص ٢٣٢، ويتفق معه الدكتور صليبا وعواد انظر : المنقذ من الضلال،ص ١٤،وكذلك يوسف الشاروني: موازنة بين آراء الامام الغزالي والقديس اوغسطين ،مهرجان الغزالي ،ص ٦٩٣.

(٥٠) النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ،ص ١٦٥ .

(٥١) محمد فرحات عمر : طبيعة القانون العلمي ،ص ٩٠.

(٥٢) برنارد كارادوفو : الغزالي ،ص ٧٧ – ٧٩ .

(٥٣) الهاشمي : العلية والاتفاق في رأي الغزالي ، مهرجان الغزالي ،ص ٢٩٣ .

(٥٤) انظر :ت.ج – دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ،ص ٢١٧ .
الهاشمي : المصدر أعلاه، ص ٢٩٣ .

(٥٥) أحمد فريد الرفاعي : الغزالي ،١ / ١٢٧ – ١٢٨.

(٥٦) المصدر نفسه : ١ / ٢٣٦، انظر أيضاً الغزالي ، المنقذ من الضلال،ص ١٦

(٥٧) (٥٨) طيب تيزيني : مشروع روية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط ،ص ٣٣٣ – ٣٣٦.

(٥٩) الغزالي : تهافت ص ٢٤٥ ، رفاعي : الغزالي ،١ / ٢٣١ .

(٦٠) محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ص ٦٧٧.

(٦١) رفاعي : الغزالي : ١ / ٢٣٢، ويتفق معه الدكتور صلبيا ،وعواد انظر مقدمة المنقذ من الضلال ، ص ١٤ .

(٦٢ الغزالي : تهافت ،ص ٢٤٦.

(٦٣) مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ،ص ٦٧٩ .

(٦٤) نجيب مخول : الغزالي وابن رشد ، ص ١٤١ .

(٦٥) المصدر نفسه : ص ١٤٥.

(٦٦) محمد عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية ،ص٤١.

(٦٧) المصدر نفسه : ص ٥٠ – ٥٤.

(٦٨) المصدر نفسه : ص ٥٤.

(٦٩) المصدر السابق : ص ٧٨ .

(٧٠) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ،ص ١٨٩ .

(٧١) الغزالي : معيار العلم ، ص ٣٣٠ .

(٧٢) المصدر نفسه : ص ٣٣١.

(٧٣) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، ص ١٨٩. انظر أيضاً :معيار العلم ، ص ٣٣٧ – ٣٤١

(٧٤) المصدر نفسه : ص ١٣٦ .

(٧٥) المصدر : نفسه ص١٨٩ انظر أيضاً:معيار العلم ،ص ٣٣٠ – ٣٣١ .

(٧٦) المصدر نفسه : ص ١٨٩ – ١٩٠ : كذلك معيار العلم،ص ٢٥٨،ص ٣٣١

(٧٧) Aristotle : Meta Vol 8. 1013 a - 1013 b,1073 a – 1074.

(٧٨) الغزالي : معيار العلم ،ص ٢٥٨.

(٧٩) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ،ص ١٩٠ .

(٨٠) الغزالي : معيار العلم ، ص ٢٥٩.

(٨١) المصدر السابق : ص ٢٥٨ – ٢٦٠.

(٨٢) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ،ص ١٩٠ .

(٨٣) الغزالي : معيار العلم ، ص ٢٦٠ أنظر أيضاً أقسام العلل ، ص ٣٣١ من المصدر نفسه .

(٨٤) المصدر نفسه : ص ٢٧٣ – ٢٧٤.

(٨٥) المصدر نفسه : ص ٢٦٠ –٢٦١ أما فيما يتعلق بأقسام الوجود فانه يذهب إلى أبعد من هذا التقسيم ، ص ٣٣٠.

(٨٦) المصدر نفسه : ص ٣٣٦ – ٣٣٧ .قارن موقف الغزالي من القبلية والبعدية « التهافت ص ١١٢ ص ١١٣.

(٨٧) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٢٥٦ – ٢٦٧.

(٨٨) انظر تفصيل برهان الغزالي على ذلك ،المصدر أعلاه ، ص ٢٦٧– ٢٦٨ .

(٨٩) المصدر نفسه : ص ٢٦٨ – ٢٦٩ .

(٩٠) المصدر نفسه : ص ٢٨٤. ولكن الغزالي يشير من جهة أخرى إلى أن الحركة الدورية لاتصلح أن تكون مبدأ الحوادث فان جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء. انظر : التهافت ص ١٠٩ .

(٩١) المصدر السابق ص ٣٠٩ – ٣١٠ انظر ايضاً ما يذكره الغزالي من انواع العرض : معيار العلم : ص٣٠١ – ٣٠٢

(٩٢) المصدر نفسه : ص١٤٠ .

(٩٣) المصدر نفسه : ص١٨١ .

(٩٤) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص١٨١ ، انظر ايضاً : معيار العلم ص١٠١ ص١٠٣ — ١٠٥ .

(٩٥) المصدر السابق : ص١٩٢ . ويشير في« التهافت » إلى استحالة التسلسل في الاسباب إلى مالانهاية . انظر ص١٠٧ ، ص١٠٨

(٩٦) المصدر نفسه : ص١٩٣ .

(٩٧) انظر للتفصيل : الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص١٩٣ — ٢٠٠.

(٩٨) المصدر السابق : ص٢٠٣ .

(٩٩) المصدر السابق : ص٢٠٩ انظر ايضاً : التهافت ص١٤١ .

(١٠٠) انظر : محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ، ص٦٨٠ .

(١٠١) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص٢٣٤ .

(١٠٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص٠٨٠.

(١٠٣) المصدر نفسه : ص٢٧ .

(١٠٤) عبده الحلو : الغزالي حجة الاسلام ، ص٤٨ .

(١٠٥) ماجد فخرى : دراسات في الفكر العربي ، ص٩٤ .

(١٠٦) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٢٠.

(١٠٧) المصدر نفسه : ص٢٥ — ٢٦ .

(١٠٨) محمود حمدى زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ص١٥٤ .

(١٠٩) ماجد فخرى : ردراسات في الفكر العربي ، ص٩٥ .

(١١٠) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٩٦ .

(١١١) المصدر نفسه : ص٩٦ — ٩٧.

(١١٢) للمزيد راجع الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص٩٧ ــ ٩٩ ، ص٢٢٤

(١١٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٢٢٢ .

(١١٤) المصدر نفسه : ص٢٢٢ ــ ٢٢٤، الدكتور محمود حمدى زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، ص١٥٣ .

(١١٥) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٢٢٤ ، د. سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ، ص٢٥٥ .

(١١٦) محمود حمدي زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ص١٥٨ ــ ١٥٩ .

(١١٧) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ص١٥٣ ــ ١٥٤

(١١٨) دفيد هيوم : فيلسوف انكليزي ولد في ادنبرة باسكتلندة في ٢٦ نيسان ١٧١١ من اسرة متوسطة الحال وتوفي عام ١٧٧٦م.

انظر : زكي نجيب محمود : دفيد هيوم : محمد فتحي الشنيطي : فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد .

(١١٩) محمد فرحات عمر : طبيعة القانون العلمي ، ص٢١٩ .

مصادر البحث

١ — ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، دار المعارف بمصر الجزء الثاني ، ١٩٧٦ م .

٢ — ابو الحسن علي بن اسماعيل الاشعرى : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، فرانز شتاينر ط٢ ،أسطنبول ، ١٩٦٣م.

٣ — ابو منصور عبد القاهر البغدادي : اصول الدين . اسطنبول ١٩٢٨م.

٤ ——— : الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٩٢٨م .

٥ — ابن رشد: تهافت التهافت تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥.

٦ — احمد فريد الرفاعي : الغزالي ، مطبعة عيسى البابي وشركاه بمصر ج١ ١٩٣٦م .

٧ — برنارد كارادوفو : الغزالي ،ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٥٩م.

٨ — بينس ، س: مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦ م .

٩ — ت.ج. دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة ١٩٣٨ م .

١٠ — زكي نجيب محمود : دفيد هيوم ، مصر ١٩٥٨ م.

١١ — سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ، ط٢، مصر ١٩٦٥ م.

١٢ — طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط دمشق ١٩٧١م .

١٣ — عبد الكريم الخطيب : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ، القاهرة ١٩٦١ م .

١٤ — عبد الكريم اليافي : ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده مهرجان الغزالي في دمشق ٢٧ — ٣١ مايس ١٩٦١م القاهرة ١٩٦٢م.

١٥ ــ عبده الحلو : الغزالي حجة الاسلام ، بيروت ١٩٦٨م.
١٦ ــ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الاسلامي ، ط٢ ، مصر ١٩٦٧ م.
١٧ ــ الغزالي : المنقذ من الضلال ، تحقيق وتقديم الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عواد ، ط٦ . دمشق ١٩٦٠ م.
١٨ ــ ــــ : تهافت الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط٤ القاهرة ١٩٦٦م.
١٩ ــ ــــ : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، مصر ١٩٦١ م.
٢٠ ــ ــــ : معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٦١م .
٢١ ــ ــــ : الاقتصاد في الاعتقاد ، عارضه باصوله وعلق حواشيه وقدم له الدكتور ابراهيم اكاه جوبوقجي والدكتور حسين اتاني ، انقرة ١٩٦٢م.
٢٢ ــ قاسم يحيى العبيدي : السببية في الفلسفة الاسلامية من الكندي إلى ابن سينا ، رسالة ماجستير غير منشورة ، بغداد ١٩٧٦م.
٢٣ ــ القاضي ابو الحسن عبد الجبار : المغني في ابوا ب التوحيد والعدل ، تحقيق توفيق الطويل ، سعيد زايد ، الجزء التاسع « التولد» ، مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور القاهرة ١٩٦٤ م.
٢٤ ــ كريم متي : الفلسفة اليونانية ، بغداد ١٩٧١ م.
٢٥ ــ كمال اليازجي وكرم غطاس : اعلام الفلسفة العربية ، ط١ بيروت ١٩٥٧م.
٢٦ ــ ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، بيروت ١٩٦٠م.
٢٧ ــ ــــــــ : دراسات في الفكر العربي ، بيروت ١٩٧٠ م.
٢٨ ــ محمد باقر المصدر : فلسفتنا ، ط١ ، بيروت ١٩٦٢ م .
٢٩ ــ محمد ثابت الفندي « من فلسفة الدين عند الغزالي »ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، مهرجان الغزالي في دمشق ٢٧ ــ ٣١ مارس ١٩٦١ م. القاهره ١٩٦٢م.

٣٠ ـ محمد فتحي الشنيطي : فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد ، ط٢ ، القاهرة ١٩٥٧م.
٣١ ـ محمد عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ط٤ القاهرة ١٩٧٥م.
٣٢ ـ ـــــــــ : ثورة العقل في الفلسفة العربية ط٣ القاهرة ١٩٧٦م.
٣٣ ـ محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ط١ ، بيروت ١٩٧٠ م.
٣٤ ـ محمد عماره : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ط١ بيروت ١٩٧٢م.
٣٥ ـ محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، بيروت . ١٩٧٦ م.
٣٦ ـ محمد فرحات عمر : طبيعة القانون العلمي ، تقديم الدكتور زكي نجيب محمود ، القاهرة ١٩٦٦م.
٣٧ ـ محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام ، القاهرة ١٩٢٧م.
٣٨ ـ محمد الهاشمي : « العلية والاتفاق في رأى الامام الغزالي » ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، مهرجان الغزالي في دمشق ٢٧ ـ ٣١ مارس ١٩٦١ . القاهرة ١٩٦٢ م.
٣٩ ـ محمود حمدي زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ط١ القاهرة ١٩٧٣
٤٠ ـ نجيب مخول : الغزالي وابن رشد ، مباحث الفلسفة العربية، بيروت ١٩٦٢ م.
٤١ ـ يوسف الشاروني « موازنة بين اراء الامام الغزالي والقديس اوغلسطين» ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده مهرجان الغزالي في دمشق ٢٧ ـ ٣١ مارس ١٩٦١ م القاهرة ١٩٦٢ م.
42 — Aristotle: Metaphysica, Trans. of W. D. Ross, Vol 8. Oxford, 2nd, ed, 1960.