مجلة جامعة دمشق للعلوم القانونية

اسم المقال: مفهوم السببية عند الشيرازي
اسم الكاتب: سفير أحمد الجراد
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/10357
تاريخ الاسترداد: 2026/11/22 16:44 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة دمشق للعلوم القانونية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

مجلة جامعة دمشق للعلوم القانونية
المجلد 5 (3): - 2025: 218-234

Damascus University Journal of Legal Sciences Vol 5
(3)- 2025: 218-234

مفهوم السببية عند الشيرازي

سفير أحمد الجراد[1]

[1] مدرس، كلية الدراسات الإسلامية واللغة العربية، قسم الدراسات الإسلامية والدعوة، جامعة بلاد الشام.

safeer.jarad@gmail.com

الملخص:

لم يكن صدر الدين الشيرازي الفيلسوف الأول الذي ناقش مفهوم السببية من الناحية الفلسفية إلا أنه الفيلسوف المسلم الأول الذي اتجه بهذا المبحث نحو الاتجاه الوجودي مستفيداً من الإرث الفلسفي اليوناني، ولعل أهم مصدر للشيرازي في الفلسفة اليونانية هو الفلسفة الأفلوطوينية وتجلياتها الإسلامية من أمثال الفلسفة السينوية، وسنحاول في هذا البحث رصد المقال الفلسفي كما تجسد في الجهد الكلامي الذي استحضر التراث الفلسفي اليوناني لمفهوم السببية كما تمثل في جهد التراث الأشعري، وغيره من المدارس الكلامية، كما سيناقش البحث خصوصية تناول الشيرازي لمفهوم السببية.

سنحاول في هذا البحث تقصي أبعاد الخطاب الفلسفي للشيرازي في تناوله لأنواع عديدة لمفهوم السببية على مستوى العلة والمعلول وأنواعهما، وعلاقتهما مع بعضهما فيما سيشكل مفهوم السببية في التراث الفلسفي الفيضي.

الكلمات المفتاحية: السببية، العلية، العلة، المعلول، الفيض، الصدور.

تاريخ الايداع: 2024/5/19
تاريخ القبول: 2024/9/5

حقوق النشر: جامعة دمشق – سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب
CC BY-NC-SA

ISSN: 2789-7621 (online)
https://journal.damascusuniversity.edu.sy

The Notion of causative at Shirazi

Safir Ahmad AL-jarad[1]

[1] Lecturer, Faculty of Islamic Studies and Arabic Language, Department of Islamic Studies and Da'wah, University of Bilad al-Sham. safeer.jarad@gmail.com

Abstract:

This Sadr al-Din Shirazi was not the first philosopher to discuss the issue of existence, but he was able to build anew trend of philosophy of existence and theory of a complete and unique in a differ and unique and characterized by creativity and renewal the Rashdip and through the history Islamic philosophy and he raised this issue radically different from the mainstream and Al - sinawi . By the aim of the research to show the attitude of speakers for the meaning of causative and their criticism and Is this criticism a natural result to their Goddess researches ? Or is isitafirst Knawiny Pasition for this concept ?

The research will try to discover The history of Philosophic attitude of the causative by AL-Ashaara and to show is this concept complicated through. its varied logical and Antilogy metaphysics indicators according to level , Here Point show the Position of Speakers Poets Through the nature , and to show the history of AL-Ashaara , terature concept itself through Showing the development of speech inside this speech school Philosophic are these speakers result of Greek effects or are these result of idealistic Idiologic differences in understand - inc the religious text itself.

Key Words: Causality, Cause, Effect, Breasts.

Received: 19/5/2024

Accepted: 5/9/2024

Copyright: Damascus University- Syria, The authors retain the copyright under a CC **BY- NC-SA**

المقدمة Introduction:

لا ريب أن مفهوم السببية من أكثر المفاهيم الإشكالية التي تفاعلت في ساحة القول الكلامي باعتباره من المفاهيم الفلسفية الذي وجد له أرضاً خصبة في عالم العقيدة الإسلامية.

سنناقش في هذا البحث عملية التكوثر العقلي التي جرت لهذا المفهوم في حقل علم الكلام الإسلامي، وما هي الدلالات الفلسفية التي أراد الشيرازي[1] إرساءها في حقل الثقافة الكلامية الإسلامية، كما أن البحث سيتساءل عن المرجعيات الفكرية التي شَكّلتْ مُتكأً ثَرياً للشيرازي، فهل رجع للتصور الأرسطي العلمي التجريبي لمفهوم السببية، أم أنه استند إلى الرؤيا الميتافيزيقية الأفلاطونية التي ترى في العالم الحسي الواقعي وهماً؟ أم أن تصوره السببي كان تصوراً ميتافيزيقياً أفلوطينياً يصل بين العلية الأرضية بعلية سماوية مفارقة تصل المنقطع بين العالمين؟ وإن كان الأمر كذلك سنتساءل ما هو الحضور الأشعري ممثلاً برؤية الغزالي في تصور الشيرازي. سيجري البحث تحليله لمفهوم السببية عند الشيرازي باعتباره مفهوماً وجودياً ينشطر إلى شطرين هما: العلة والمعلول. وفي ضوء ما تقدّم يمكننا صياغة سؤالنا الإشكالي وما سيندرج تحته من أسئلة فرعية عديدة:

ماهي محاور الرؤيا الشيرازية لمفهوم السببية، وما هي دلالاته؟ وهل شكّل هذا النقد قطيعة ابستمولوجية أراد من خلالها الشيرازي فصل الخطاب الديني الذي انتصر له الأشعري عن الخطاب الفلسفي الذي دافع عنه ابن رشد، ولكن هل كانت وجهة الشيرازي الفلسفية هي الوجهة الرشدية ذاتها؟ أم أنه اجترح وجهة فلسفية أخرى؟.

أهمية البحث: تتجلى أهمية البحث في تصديه لمفهوم السببية عند صاحب فلسفة متميزة في التراث الفلسفي الوسيط، منبثقاً أساساً من الفلسفة الأفلوطونية لا الأرسطية، وبعيداً عن الفلسفة الأشعرية.

إن هذا النوع من الدراسات مهم للمكتبة العربية التي تركز بحثها على المدرسة الأشعرية في صراعها مع المعتزلة، كذلك فإن أهمية البحث تكمن في كونه تحليلاً عميقاً لفلسفة الشيرازي في مفهوم السببية.

سبب اختيار البحث: إن البحث في مسألة السببية يمثل دراسة متشعبةً في كثيرٍ من مجالات العلم، ذلك أن هذا المفهوم متعدد الأبعاد، ويدخل في مجال الميتافيزيقا، وذو بعدٍ عقدي وفيزيقي، خاصة عندما يتعلق الأمر بعرض هذا المفهوم عند فيلسوف مشرقي يؤمن بالفلسفة الفيضية، وهذا ما يمثل سبباً وجيهاً لاختيارنا لهذا البحث.

منهج البحث: إنّ طبيعة الإشكاليّة التي يعالجها البحث تقتضي اتِّباع الأدوات والمناهج الآتية:

المنهج الوصفيّ الذي سيساعد الباحث على تحديد مشكلات مفهوم السببية عند الشيرازي، ويشكل هذا المنهج أداة هامة لوصف مفهوم السببية وأهم مشكلاتها، كما أنه أداة مثمرة بيد الباحث ليتسنى له وصف المفهوم على المستوى الفلسفي والميتافيزيقي والعقدي، أما المنهج التحليلي الفلسفي سيساعد الباحث على تحليل مشكلات مفهوم السببية، من أجل الوصول لعمق ماهية هذا المفهوم وتحليل عناصره، ووضع الحلول الفلسفية لبعض إشكالياته، كما أنّ المنهج المقارن سيساعد الباحث على مقارنة المواقف الفلسفية من مفهوم السببية، ورصد العلاقة بين مفهوم السببية عند الشيرازي وبقية الفلاسفة المسلمين، ومقارنة هذه الرؤى الفلسفية

[1] ملا صدر محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي (980 هـ – 1050 هـ) المعروف بصدر المتألهين: حكيم وفيلسوف مسلم، هو خاتمة حكماء الشيعة ينسب إليه نهج الجمع بين الفلسفة والعرفان والذي يسمى بالحكمة المتعالية، لاقى من معاصريه صنوف التهم حتى طرد من بلدته، فما كان منه إلا أن هجر القوم إلى القرى منقطعاً إلى الرياضة الباطنية فعاد على البشرية بحكمته المتعالية ، من أساتذته الشيخ البهائي ومحمد باقر الحسيني والسيد أبو القاسم.

مع الرؤيا الفلسفية للفلاسفة اليونان، ولعلَّ المنهج النقديّ بات أداة فعَّالة بيد أيِّ باحث يريد أن يستجلي الحقيقة الموضوعيّة لمفهوم السببية، من أجل الوصول لعمق الظاهرة السببية على المستوى المادي والماورائي.

المبحث الأول: الإرهاصات الفلسفية اليونانية لمفهوم السببية:

يمكننا الحديث عن ملامح فلسفية عن مفهوم السببية بمعناه الفلسفي الميتافيزيقي والأنطولوجي على عدة مستويات تمثل مطالب المبحث الأول.

المطلب الأول: السببية عند فلاسفة الطبيعة:

أرجع طاليس الوجود كله إلى سبب واحد هو الماء، وقد تحول السبب الأنطولوجي مع انكسيمندرس من سبب مادي محسوس إلى سبب ماورائي أسماه الأبيرون، إلا أن انكسيمنس ارتدَّ القهقرى في إعادة السبب الماورائي إلى سبب مادي من جديد وهو الهواء، أما 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 متناه، وهي متداخلة الطبائع مختلفة الأشكال، وهي دائمة الحركة فيتفق منها ما يصطدم ، بيد أن نفس الانسان والحيوان عنده لا تتكون بالاتفاق.

وقد رُفضت هذه النظرية من قبل الفخر الرازي[2] مُثبتاً الغائية في فعل الطبيعة كسبب مؤثر في النظام الكوني، رافضاً نظرية الاتفاق عند انباذقليس وديمقريطس.

المطلب الثاني: مفهوم السببية عند أرسطو:

لا يمكننا الحديث عن عبارة فلسفية متماسكة حول مفهوم السببية في الفلسفة اليونانية قبل أرسطو الذي قدّم نظرية متكاملة حول هذا المفهوم، ذلك أن الفعل يصدر عند أرسطو عن أربعة أنواع من الأسباب، أولها السبب المادي وقد حدده ابن رشد في تلخيصه للمنطق الأرسطي بالسبب الذي عن طريق الهيولى، أما السبب الثاني فهو الذي يصدر عن طريق الصورة، وهو الذي يُؤخذ من أجل الصورة، والثالث هو السبب الفاعل – أو بحسب التعبير الرشدي عن فكر المعلم – السبب الذي عن طريق المحرك القريب والفاعل، أما السبب الرابع فهو السبب الغائي أو عن طريق الغاية، ويعلّق ابن رشد على هذه الأسباب تعليقاً منطقياً كونها تؤخذ حدوداً وسطى في البراهين[3].

ويمكن القول أن تنويه ابن رشد على أن أنواع السببية الأرسطية هي حدود وسطى في أقيسة صورية دليلٌ على أهمية مفهوم السببية في صرح الفلسفة الأرسطية الواقعية، ومن المعلوم أن مفهوم السببية من أهم المفاهيم الفكرية التي لعبت دوراً هاماً في إقامة البرهان المنطقي الأرسطي فـ ""علمنا الشيء علماً حقيقياً في الغاية متى علمنا الشي لا بأمر عارض له على نحو ما يعمله السوفسطائيون، بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده، وعلمنا أنها علته فأنه لا يمكن أن يوجد من دون تلك العلة...وإذا كان هذا العلم الحقيقي المطلوب فالذي يفيد هذا العلم هو البرهان""[4].

---

[2] المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، الجزء الأول: 653 – 660

[3] تلخيص منطق أرسطو، كتاب أنالوطيقي الثانية ، ابن رشد، المجلد الخامس: 471

[4] تلخيص منطق أرسطو، كتاب أنالوطيقي الثانية ، ابن رشد، المجلد الخامس: 373

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 أنْ نميز في المنطق الأرسطي بين التصورات أو المستوى الدلالي، والتصديقات أي المستوى الخبري، وهو نمط من القول يقبل الصدق والكذب في بنيته، بينما لا يتضمن المستوى الأول هذه الخاصية ""[5] وهذا يسري على المنطق العربي فنحن نجد أن الصدق والكذب من الأعراض الذاتية للخبر عندهم،[6] وقد أشار أرسطو[7] إلى ضرورة ربط الصدق في القضية بمطابقة مدلولها مع الواقع الخارجي ، فهو متقدم بالطبع، وهذا ما يزيد ارتباط مبحث السببية بالجانب المنطقي والانطولوجي معاً، وذلك وفق ارتباط هذا المفهوم بمفاهيم الجهة التي تهتم بمادة القضية والقياس، وهل هي ممكنة أو ضرورية أو ممتنعة، وقد أوضح الرازي بشكل بديع تأرجح هذا المبحث بين الصورية و المادية بحسب إرادة الباحث المنطقي عندما قال "" الجهة إنما هي باعتبار المعتبر، فإن المعتبر ربما يعتبر المادة، أو أمراً أعم منها أو أخص منها أو مبايناً، ويعبر عما تصوره واعتبره بعبارة هي الجهة""[8]، إلا أن بعض الباحثين لم يدرجها في المباحث المنطقية كما فعلت ستيبنج[9] في كتابها الأهم مقدمة في المنطق الحديث، و فريجه[10] في كتابه التصورات **Begrffscffsschrift** لعدم علاقتها بالموضوع.

المطلب الثالث: مفهوم السببية عند أفلوطين: إن الفكر الإسلامي فيما يتعلق بمفهوم السببية بأبعاده المختلفة لم يتأثر – سلباً وايجاباً – فقط بأرسطو، فقد تأثر المتكلمون بنظرية أفلوطين في الفيض القائمة على مبدأ جوهري مفاده: أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً ، وأن الحوادث تفيض عن مبادئها فيضاً طبيعياً لزومياً لا اختيارياً، صدور النور عن الشمس؛ فالمبدأ واحد والآثار مختلفة ، وقد رفُضت هذه النظرية من قبل الغزالي[11] والرازي[12] لتعارضها مع معتقدات الأشاعرة في مسألة السبب الفاعل.

المبحث الثاني: مبحث السببية في الوسط الفلسفي والكلامي الإسلامي:

سنناقش في هذا المبحث عدة مطالب تحاول أن تغطي مجمل حضور مفهوم السببية في الوسط الفلسفي والكلامي الإسلامي:

المطلب الأول: الجانب الميتافيزيقي لمفهوم السببية بين ابن رشد والغزالي:

لقد دافع ابن رشد[13] عن الرؤية الأرسطية فوقف في وجه الغزالي الذي حاول نقضها، وهي أسباب ضرورية لفهم حقيقة الموجود وماهيته التي لا يتحقق بدونها، لأن إنكارها قولٌ سفسطائي، فمن أنكرها فقد أنكر العقل والمنطق الذي ينطلق منها في بناء أقيسته، فرفع هذه الأشياء مبطل للعلم ورافع له.

لقد أنكر الغزالي على الفلاسفة الأرسطيين قولهم أن سبب احتراق القطن هو النار باعتباره سبباً فاعلاً قائلاً : "" فما الدليل على أنه الفاعل؟ ! وليس لهم دليل؛ إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها. ولا تدل على

[5] دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، محمد مرسلي، 20

[6] الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، ابن سينا: 109

[7] تهافت التهافت، ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية:70 – 71

[8] المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، الجزء الأول: 142

[9] Stebbing،S. A modern introduction to logic

[10] Kneale، William & Martha، Kneale ،The Development of logic:548

[11] تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي: 247 – 248

[12] المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي: 588 – 592

[13] تهافت التهافت، ابن رشد: 507

الحصول بها، وأنه لا علة سواها"" [14] وهنا نلمح رفضاً من قبل الغزالي لمبدأ السببية الفاعل باعتبار أن النار ليست المسؤولة عن عملية الاحتراق، وكذلك السبب المادي، أي أن قابلية الاحتراق للقطن وقابلية الإحراق للنار ليست من طبيعتهما الذاتية باعتبارهما مادتين؛ أي أن تكون النار ذات طبيعة لا تقبل سوى أن تحرق القطن إذا التقيا ، وأن يكون القطن بدوره محلاً لوقوع الفعل من قبل النار، ولكن ما هو السبب الفاعل لاحتراق القطن؟ يجيب الغزالي إن "" فاعل الاحتراق، يخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه، وجعله حُراقاً، أو رماداً هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة، أو بغير وساطة، فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها[15]""

يبدو لنا تماماً – من خلال النص السابق – أن الغزالي ينقد المبدأ الميتافيزيقي للسببية عند الفلاسفة المسلمين، ذاك المبدأ المشيد على ميتافيزيقا أرسطو وأفلوطين في قدم العالم، فهذه الميتافيزيقا التي تنطلق أساساً من أن الله نفسه لا يملك أن يعمل خارج اطار السببية، فالفيض الأفلوطيني لا يحدث إلا عندما يعقل العقل ذاته، ولا يستطيع إلا أن يفيض الخالق خلقاً، كما الشمس لا يمكنها أن تحجب نورها، وكذلك فإن التصور الأرسطي ينطلق أساساً من إله غير متحرك يحرك الموجودات مودعاً فيها قوانين حركتها تجعله هو ذاته غير قادر على التبديل في قوانين حركتها، مما يجعل من المعجزات أمراً غير ممكنٍ""، ومن هذا المعنى أنكروا وقوع ابراهيم – صلوات الله عليه – في النار مع عدم الاحتراق مع بقاء النار ناراً، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة عن النار، وذلك يخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات ابراهيم أو رده حجراً أو أي شيء لا تؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن""[16]، 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 عاطلاً، **مما ينفي المعجزات**، وكذلك يقلل من أهمية الله كفاعل حقيقي للحوادث في العالم، ومن هنا ينتهي إلى أن الله هو الذي أحدث كل الأشياء وأنه السبب الحقيقي لأي حادث، وهذا يعني أن الدافع الأول لرفض الغزالي تصور الفلاسفة لمفهوم السببية بالمعنى الميتافيزيقي هو **دافع ديني**، ولكن الفلاسفة سيعترضون – كما تصور الغزالي – على هذا المفهوم لمبدأ السببية لأن المدافعين عنه سيقعون في تناقضات على المستوى الوجودي الواقعي وعلى المستوى المعرفي، ذلك أن هذا التصور للسببية سيقود "" إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها، وأضيفت إلى إرادة مخترعها، أما قولنا مثلاً أن النار هي السبب في حرق القطن، فما هو إلا ظنٌ نفسيٌ منشأه اعتيادنا مشاهدة اقتران احتراق القطن نتيجة اقترابه من النار، بل كما يقول الغزالي: "" بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه""[17] فما ثمة دليل مادي على أن الفاعل الحقيقي لاحتراق القطن هو النار لأنها جماد لا فعل لها، وكل ما نشاهده نحن هو احتراق القطن عند اقترابه من النار، وليس بسبب فعل النار، ففاعل الاحتراق ليس النار، بل الله، إما بواسطة هم الملائكة، أو بغير واسطة، لذلك جوّز الغزالي"" وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن، رماداً، دون ملاقاة النار""[18].

[14] تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي: 240

[15] تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي: 240

[16] تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي: 243

[17] تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي: 239

[18] تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي: 239

المطلب الثاني: الجانب المنطقي لمفهوم السببية بين الغزالي وابن رشد:

إن الحوادث السابقة لا تنتمي لحقل المحالات، بل إن كل ما يحدث من حوادث في المجال التجريبي ينتمي إلى حقل الإمكان، فهي ممكنة الحدوث في علم الله، لكن الله عز وجل خلق لنا علماً 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 اعتقاداً نفسياً 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[19].

في ضوء ما سبق نستنتج أن السببية بالمعنى التجريبي والميتافيزيقي لا وجود لها، وأن تعاقب الحوادث لا ينتج عن أسباب بعينها، إنما 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 وجزّ الرقبة، والشفاء وشرب الدواء (...) فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه (...) بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة ""[20]. فما أقرّه الغزالي على المستوى السببي الفيزيقي هو عين ما أقره هيوم: من أن السببية هي عادة نفسية تحاول إضفاء الانتظام على حوادث العالم، ولكن هل اقتصر القول الفلسفي العربي على هذا الحراك بين أنصار الرؤيا اليونانية ممثلاً بفلاسفة العرب، والرد عليهم من خلال الوسط الأشعري، أم أن هذا الوسط نضح برؤى أخرى؟

المبحث الثالث: البعد الفلسفي لمفهوم السببية عند الشيرازي:

انطلق الشيرازي من معالجته لمفهوم السببية من منظور فلسفي واضح؛ إذ نظر إليه باعتباره أداةً وقانوناً يقسم الوجود إلى قسمين هما العلة والمعلول، وأن هذين المفهومين يتدخلان في بناء العلوم كافة، ذلك أن مفهوم السببية بركنيه يمنح العلوم المظهر التجريبي الذي يقبله العقل للظواهر الحسية، وأن هذه العلوم "" ستخسر قيمتها العلمية إذا استغنت عن هذا المفهوم""[21]، وبهذا المعنى سينقسم مبحثنا إلى مطلبين:

المطلب الأول: مخاطر التناول المنطقي لمفهوم السببية عند الشيرازي:

مال الشيرازي عن المعنى المنطقي لمفهوم السببية إلى المعنى الفلسفي، لأن المعنى الأول يحدث لبساً ويوقعنا في الدور المنطقي؛ فالعلة هي الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، لأن الحصول هو نحوٌ من الصدور، والصدور له معنى العلية، فيكون هذا التعريف دورياً[22]، مما يعني أن مفهوم السببية نصل إليه فلسفياً عن طريق تجريده من الواقع المعاش، عندما يقارن العقل بين النار والحرارة من حيث امتناعهما ووجودهما اقتراناً لزومياً، فهما لا ينفكان عن بعضهما، وهذا يعني أن لمفهوم السببية دلالتان:

[19] تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي: 246.

[20] تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي: 239.

[21] نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، عبد الملك بنعثو: 200 .

[22] علة الوجود بين الفلسفة والعرفان، يوسف حسين سبتي العاملي: 92.

أولهما أنه الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده[23].

ويذهب الشيرازي إلى أن الماهية محتاجة إلى العلة وحاجتها إلى العلة من الضروريات، وهي تحتاج إلى العلة من حيث هي موجودة لا من حيث هي[24] – أي كونها ماهية – ماهية يعرض لها الوجود، وكونها ماصدقاً لحكم ما تحتاج إلى علة هي سببها، كذلك فإن كل عرضي معلل إما بماهية معروضة له وإما بأمر خارج عنها، ولما عُلم أن العلة يجب أن يكون متقدمة على المعلول بالوجود، وتقدم الماهية على وجودها بالوجود غير معقول بخلاف تقدمها على صفاتها اللازمة سوى الوجود، وكل ما يحتاج في وجوده فهو ممكن الوجود، فلو كان الواجب ذا ماهية لزم كونه ممكن الوجود، فواجب الوجود لا ماهية له سوى الأنية[25].

إن العلية والمعلولية رابطة عينية لا نفس وجود المعلول، إنما هي في اعتبار العقل حيث يعتبر العقل المعلول وجوداً مستقلاً كالعلة، وأما بحسب الحقيقة والوجود الخارجي، فالرابطة السببية ليست مع الماهية ولا رابطة بينهما في ذاتها وبين غيرها أي لا رابطة عينية بينها في ذاتها وبين غيرها، لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، والتقييد بقول الشيرازي إشارة إلى أن الماهية وان كانت في وجودها مرتبطة بالعلة إلا أن هذا الارتباط في الحقيقة انما هو ارتباط ذاتها في ذاتها.[26]

وينظر الشيرازي لمفهوم السببية من خلال حاجة الظاهرة الموجودة إلى المؤثر، لذلك فهو يقول: ""اعلم أنه ليس من شرط الفعل مطلقاً أن يكون مسبوقاً بالعدم كما زعم المتكلمون لذهابهم أن علة الممكن هي الحدوث دون الإمكان فقط، اللهم إلا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت احدى المقولات التسع العرضية، أعني مقولة أن يفعل وهو التأثير التجددي الذي لا بقاء له في زمانيين كالحركة والزمان""[27]

والعلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة وجودية، فحين تتحقق هذه العلاقة يكون وجود المعلول ضرورة فالمعلول يستحيل امتناعه وعدمه حين وجود المرجح أي العلة، ولا يكون عدمه إلا عند حصول عدم مرجحه ومؤثره أي علته، وإذا كانت كل علة مرجحة لوجود شيء فما تتسم به العلة هو أنها أقوى من معلولها وجوداً؛ لأن ما يكون في وجوده متعلقاً بغيره هو ضعيف ويفقد إمكانية الترجيح والتأثير، كما أن كل علة تتقدم على معلولها وجوداً وتحققاً إضافة إلى الملاءمة وعدم التباين كخاصية يجب أن تحضر ضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول[28]، حيث أن المعلول لا تُحقق له بذاته ولا يوجد إلا بسبب علته فهو يتعلق بعلته وجوداً، فما كان يطبع المعلول هو التغير والزوال بفعل العلة وزوالها، وهو بذلك يحتاج إلى العلة قبل وجوده وبعد تحققه بأنواع من الاحتياج، فالعلة هي التي تخرجه من العدم إلى الوجود، وهو يعني اسبقية العلة ومحدودية السببية كمفهوم له بداية ونهاية فالمعلول مسبوق بالعلة وينتهي بانتهائها.

---

[23] نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، عبد الملك بنعثو: 200.

[24] مبادئ الفلسفة الإسلامية، عبد الجبار الرفاعي: 82.

[25] موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، سميح دغيم، الجزء الأول: 621.

[26] شرح نهاية الحكمة للعلامة السيد محمد حسين الطبطبائي: 403.

[27] موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، سميح دغيم، الجزء الأول: 621.

[28] نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، عبد الملك بنعثو: 301.

المطلب الثاني: ضرورة التناول الأنطولوجي لمفهوم السببية:

للتأكيد على البعد الفلسفي لمفهوم السببية، فإن الشيرازي يقسم المفاهيم إلى:

1.مفاهيم أولية: ينتزعها الذهن مباشرة من خلال الارتباط بالواقع الخارجي وتسمى المعقولات الأولية كمفهوم الانسان ، الشجرة..

2.مفاهيم منطقية: لا نأخذها من الواقع بل عبر تحليل ذهني للمقولات الماهوية، فيجد فيها مشتركات يسميها أجناساً ومختصات يطلق عليها فصلاً ويدرك أن بعض المفاهيم تدخل في حدها فيسميه بالذاتي، ويسمي المفهوم الخارج عن حدها بالعرضي.[29] وبهذا المعنى فإن مفهوم السببية بشقيه: العلة والمعلول من المفاهيم والمعقولات الثانية الفلسفية، فليس هناك في الواقع ما تكون ماهيته السببية أو أحد عناصرها وليس لها ماصدق يشكل فرداً في صنفها[30].

المبحث الرابع: مكونات مفهوم السببية وأنواعه عند الشيرازي:

إن مفهوم السببية مكون من عنصرين أساسيين هما: العلة والمعلول، وبذلك سينقسم البحث إلى مطلبين أساسيين:

المطلب الأول: مفهوم العلة عند الشيرازي:

ينطلق الشيرازي من رصد صورتين شائعتين عند الفلاسفة إحداهما عامة والأخرى خاصة، فالمفهوم العام للعلة هو عبارة عن ذلك الموجود الذي يتوقف عليه تحقق موجود آخر وإن لم يكن وحده كافياً لتحققه، والمفهوم الخاص للعلة هو عبارة عن ذلك الموجود الذي يكفي وحده لتحقق موجود آخر.[31]

وقال بهمنيار في التحصيل: كل وجود شيء يكون معلولاً من وجود آخر، ووجود ذلك الآخر لا يكون معلولاً من وجود الأول، فإن الأول نسميه علة والثاني معلولاً.[32]

وبمعنى آخر إن الاصطلاح العام للعلة يعني ذلك الموجود الذي بدونه يستحيل تحقق موجود آخر، والاصطلاح الخاص للعلة يعني ذلك الموجود الذي بوجوده يتحقق موجود آخر بالضرورة، وان الاصطلاح الأول أعم من الاصطلاح الثاني لأنه يشمل الشروط والمعدات وسائر العلل الناقصة أيضاً بخلاف الاصطلاح الثاني،[33] ويمكن تقسيم العلة فلسفياً وكلامياً إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة، ومن ذلك:

العلة بمعناها العام كل موجود يتوقف عليه موجود آخر بنحو من الأنحاء، ولها تقسيمات أهمها، ولعل أهمها ما يأتي:

- العلة الأساسية فهي التي تنفرد بالتأثير في الشيء.
- العلة الأداة فهي الآلة التي يتم بها وجود الشيء.[34]

---

[29] شرح نهاية الحكمة للعلامة السيد محمد حسين الطبطبائي، كمال الحيدري، الجزء 6: 30 – 31.

[30] التعليق على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي: 226 – 227.

[31] المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي: 9 – 10

[32] التعليق على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي: 225 – 226

[33] المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي: 9 – 10

[34] المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الجزء الثاني: 97

ويمكن تقسيمها بحسب الاستقلالية في التأثير واللا استقلالية إلى:

– **العلة التامة:** هي التي تستقل بالتأثير وضابطها أن يلزم وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه، فالعلة التامة هي الكافية لتحقيق المعلول، أي أن وجود المعلول ليس متوقفاً على شيء آخر سواها وتسمى بالمستقلة فهي تمام ما يتوقف عليه الشيء في ماهيته ووجوده أو في وجوده فقط،[35] أي أنها هي ما يكفي وجوده دون غيره ليرجح وجود المعلول فيكون المؤثر غير متأثر،[36] وهي أيضاً ما يجب وجود المعلول عندها أي جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء.[37]

– **العلة الناقصة:** هي التي لا تستقل بالتأثير بل تكون مشاركة لغيرها فيه، وضابطها ألا يلزم من وجودها وجود المعلول ولكن يلزم من عدمها عدمه. وهي التي وان كان المعلول لا يتحقق بدونها إلا أنها وحدها لا تكفي لوجود المعلول، وهي ما يكون الاحتياج فيها إلى أربع علل، وما يميزها هو الترابط بين بعضها البعض حتى يتم فعل التأثير والترجيح،[38] والعلة التامة تختلف عن العلة الناقصة في أن العلة التامة متى ما وجدت يلزم من وجودها وجود المعلول مباشرة، فعند وجود السبب والشرط وعدم المانع تحترق الورقة فوراً، ومتى ما عدمت العلة التامة انعدم المعلول، أما العلة الناقصة فإنه لا يلزم من وجودها وجود المعلول لأنه قد توجد نار لكن الورقة رطبة، لكن متى عدمت العلة التامة انعدم المعلول، كما أن العلة الناقصة إذا عدمت ينعدم المعلول أيضاً أي يلزم من عدم العلة الناقصة عدم المعلول.[39]

ويمكن القول أن الشيرازي يذهب إلى اعتبار العلة علة بالعرض وليس بالذات، مما يعني أن العديد من الأفعال التي يعتقد أن وراءها فاعل وعلة مفيدة لوجود ينسب اليها مثل اعتبار الأب علة فاعلة للأولاد والزارع فاعلاً للمزروعات،[40] فالعلة المعدة هي التي يتوقف عليها وجود المعلول من غير أن يجب وجودها مع وجوده، وأن العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة ويجوز تقديمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في المعلول.

ويمكن تقسيمها بحسب بساطتها وتركيبها إلى:

العلة البسيطة: كالمجرد التام ""الله جل وعلا والجواهر العقلية التي لا بد من اثباتها في محلها[41].

العلة المركبة: مثل العلل المادية التي لها أجزاء مختلفة، والعلة المركبة هي التي تكون لها أجزاء، وهي كذلك تكون إما مركبة بحسب الخارج أو مركبة بحسب العقل.

---

[35] المعجم الفلسفي، جميل صليبا، 97

[36] نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، عبد الملك بنعثو: 300

[37] التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني. 36

[38] نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، عبد الملك بنعثو: 300

[39] مبادئ الفلسفة الإسلامية، عبد الجبار الرفاعي: 83 – 84

[40] نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، عبد الملك بنعثو: 301

[41] المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي: 17

ويمكن قسمتها بحسب صدورها:

– قد تصدر العلة مع الواسطة أو بدونها : أما ما هو مثال انعدام الواسطة كما يفعل الإنسان مثلاً في حركة يده التي يمكن اعتبارها علة بلا واسطة ، أما العلة التي تصدر عن واسطة فتكون مثل تأثير الإنسان في حركة القلم الذي يمسك به بين أصابعه فيمكن اعتبارها علة مع واسطة واحدة، وفي الكتابة الناتجة من ذلك يُعتبر علة مع واسطتين وفي المعنى الذي ينطبع في ذهن السامع أو القارئ يعتبر علة مع عدة وسائط[42].

– **العلة المفيضية:** وهي التي لا بد أن يكون بينها وبين معلولها ملاءمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره تلك الملاءمة.

ويمكن تقسيم مفهوم السببية بحسب قرب العلة من المعلول أو بعدها عن معلولها: تنقسم العلة أيضاً إلى قريبة وبعيدة والقريبة هي التي لا توجد واسطة بينها وبين معلولها كالنار والاحتراق مثلاًK وأما البعيدة فهي التي توجد واسطة بينها وبين معلولها مثل اليد علة لفتح الباب بواسطة المفتاح[43] .

كذلك يمكن قسمة السببية من منظور تعلق العلة بالمعلول هل هو تعلق حقيقي أم إعدادي: فالعلة تطلق أحياناً على الموجود الذي يتعلق به وجود المعلول تعلقاً حقيقياً، بحيث يستحيل انفصال المعلول عنه مثل علية النفس للإرادة والصور الذهنية التي لا يمكن أن تتحقق ولا أن تبقى بمعزل عن النفس، ويطلقون عليها اسم العلة الحقيقية، أما العلة الإعدادية والمساعدة يطلقونها على الموجود المؤثر في توفير الأرضية لوجود المعلول، ولكن وجود المعلول لا يتعلق به تعلقاً حقيقياً، ولا يقبل الانفصال مثل الأب بالنسبة للولد، والمقصود بالعوامل المساعدة: العوامل التي لا تُوجد الشيء وانما هي مقدمات وممهدات تقرب المادة إلى إفاضة الفاعل كتقريب الخشب إلى النار، فهنا ليس علة بل هو ممهد إلى العلة ومقرب، أو كمن يمشي في الطريق ويريد الدخول إلى المسجد، فالخطوة الأخيرة هي التي تدخله إلى المسجد، وكل الخطوات الأخرى ممهدات تقربه للنتيجة ويطلق عليها علة تجاوزاً.[44]

ويمكن تقسيم مفهوم السببية بحسب المقتضى والشرط: ويكون ذلك عندما يتوقف وجود المعلول من العلة على وجود كيفية خاصة تسمى العلة بالمقتضى، وتسمى الحالة أو الكيفية اللازمة بـ الشرط، وأحياناً يطلق الشرط على الشيء المؤدي إلى وجود الحالة كما يسموا عدم المانع من التأثير بـ الشرط العدمي، وتنقسم الشروط إلى فئتين: إحداهما شرط فاعلية الفاعل، أي الشيء الذي لا يستطيع الفاعل بدونه أن ينجز عمله، وفي الواقع فهو مكمل لفاعليته مثل تأثير العلم في أفعال الانسان الاختيارية، والأخرى شرط قابلية الفاعل أي الشيء الذي لا بد من تحققه في المادة حتى تصبح مؤهلة لاستقبال كمالٍ جديدٍ من الفاعل، كما في الجنين فإنه لا بد من أن تتوافر فيه شروط خاصة حتى تنفخ الروح فيه.[45]

[42] المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، 12

[43] مبادئ الفلسفة الإسلامية، عبد الجبار الرفاعي: 84

[44] مبادئ الفلسفة الإسلامية، عبد الجبار الرفاعي: 80 – 85

[45] المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي: 13

وهناك التقسيم الأرسطي لمفهوم السببية إلى علة مادية وصورية وفاعلة وغائية:

-فالعلة المادية هي العنصر الذي يشكل المادة الخام للمعلول، كالخشب بالنسبة لمعلول الطاولة وأهم ميزاته أن المعلول يوجد فيه بالقوة[46] .

-أما العلة الصورية فهي الصورة الذهنية التي يمكننا أن نشكلها من المادة الفعلية وهي التي يجب عن وجودها بالفعل وجود المعلول بالفعل.

-أما العلة الفاعلية فهي على ضربين:

-أحدهما الفاعل الذي يحتاج في فاعليته إلى حركة وآلة وهو بعرف المتكلمين المُعَدّ وهو علة بالعرض.

-وثانيهما الفاعل الذي لا يحتاج إلى حركة وآلة جسمانية وهو الفاعل الحقيقي في عرفهم.[47]

ويذهب الشيرازي إلى أن الفاعل يقسم إلى قسمين:

أحدهما المختار: وهو الذي يمكنه الفعل والترك، والفاعل يعمل هنا بالاختيار.

الثاني الموجب: هو الذي يمكنه الفعل ولكن لا يمكنه الترك كالنار في إحراقها، والفاعل هنا يعمل بالاضطرار.

ويؤكد الشيرازي أن للعلة الفاعلية اصطلاحين:

أحدهما الفاعل الطبيعي: الذي عرف في الطبيعيات باسم العلة الفاعلية وهو الذي ينشأ الحركة والتغير في الأجسام.

ثانيهما هو الفاعل الإلهي: وهو ذلك الموجود الذي يوجد المعلول ويمنحه التحقق، وليس هناك فاعل حقيقي يخرج شيئاً من العدم إلى الوجود سوى الفاعل الحق وهو الذات الإلهية المقدسة. [48]

ويذهب الشيرازي أن للعلة الفاعلة أصنافاً ستة يمكن حصرها في مجموعتين:

المجموعة الأولى: هي أفعال ترتبط بالطبيعة وتصدر عن طبائعها وقواها، ولا دخل للعلم والاختيار في صدورها.

أما المجموعة الثانية: هي أفعال ذواتٌ لها شعور وترتبط بالعلم والاختيار كالأفعال التي تصدر عن الإنسان وهذه الأصناف الستة هي:

- **الفاعل بالطبع:** وهو الذي لا يعلم ولا يشعر بفعله ولا يختاره، ويكون فعله ملائماً لطبيعته كالمعدة التي تهضم الطعام دون أن تعلم بفعلها، مع أن فعل الهضم يلائم طبيعتها.
- **الفاعل بالقسر:** وهو الذي لا علم له بفعله ولكن فعله لا يلائم طبيعته كالحجر الذي يرمي إلى الأعلى أو كالمعدة حين الإصابة بقرحةٍ فيحصل لها التقيؤ، فالفعل الذي يصدر عنهما لا علم لهما به وليس اختيارهما يكون مخالفاً لطبيعتهما.
- **الفاعل بالجبر:** والذي يصدر عنه فعل فيكون على علم به ولكنه ليس بإرادته كالإنسان الذي يجبر على فعل لا يريده، وهذه الأصناف الثلاثة السابقة تشترك كلها كونها لا تختار أفعالها فهي في فاعليتها على سير التسخير والاستخدام من الغير إياها.
- **الفاعل بالقصد:** وهو الذي يصدر عنه فعل يعلم به وبالغاية منه ويريده ويختاره عن سبب وداعٍ حين يتحقق تكون إرادة الفعل، وحين تنتفي إرادة الفعل، إذن فالفاعل بالقصد هو الذي يكون له علم بالفعل وإرادة للفعل زائدة على ذاته.[49]

---

[46] نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، عبد الملك بنعثو: 300

[47] المعجم الفلسفي، جميل صليبا، 96

[48] المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، 14 – 17

[49] نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، عبد الملك بنعثو: 321

- **الفاعل بالعناية:** وهو ما يكون علمه غير زائد على ذاته بل يستوي فيه العلم والفعل معاً ويكون علمه وغايته الخير.
- **الفاعل بالعناية والاختيار:** وهو الذي صدر عنه فعل ويعلمه بداية فيكون علمه بذاته، وهو عين ذاته سبباً لوجود أفعاله التي هي عين علمه من غير تعدد ولا كثرة ولا تفاوت في الذات ولا في الاختيار.[50]

وقد أخذ فلاسفة الإسلام وفلاسفة القرون الوسطى في أوروبا بهذه النظرية الأرسطية وقدموا العلة الغائية على سائر العلل، مثال ذلك قول ابن سينا: والغاية تتأخر في حصول الوجود على المعلول إلا أنها تتقدم سائر العلل في الشيئية قال: ومن البين أن الشيئية غير الوجود في الأعيان فإن المعنى له وجود في الأعيان ووجود في النفس وأمر مشترك، فذلك المشترك هو الشبيه والغاية بما هي شيء فإنها تتقدم سائر العلل، وهي علة العلل في أنها علل وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر وذلك لأن العلل انما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية، وليست هي لأجل شيء آخر، وهي توجد فتصير العلل عللاً بالفعل ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية.[51]

كيفية تعرف الذهن على مفهوم العلة والمعلول: إن مفهوم العلة والمعلول ليسا من قبيل المفاهيم الماهوية والمعقولات الأولى فليس عندنا في الخارج موجود ماهيته العلية أو المعلولية، وهي أيضاً ليست من قبيل المعقولات الثانية المنطقية لأنها تقع صفة للموجودات العينية وحسب.

أما العلة الغائية وهي التي تفيد ما لأجله يوجد الشيء، أي الدافع الكامن وراء إنجاز الفعل. ويذهب الشيرازي أن العلة المادية والصورية من العلل التي تختص بالمعلولات التي تتركب من مادة وهيولى وإطلاق العلة عليهما لا يخلو من تسامح أساساً.[52]

المطلب الثاني: مفهوم المعلول عند الشيرازي:

اما المعلول فهو الأثر الحادث عن العلة[53]، وهو لا يكون علة لشيء أصلاً. والمعلول هو كل شيء وجد منه بالفعل شيء آخر غيره، فهو علة لذلك الشيء وذلك الشيء معلول له قال ابن سينا: "" المعلول كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها ووجود ذلك الغير ليس من وجودها، ومعنى قولنا من وجودها غير معنى قولنا مع وجودها؛ لأن المقصود بالقول من وجودها ان هذه الذات لا توجد بالفعل إلا من ذات أخرى موجودة بالفعل، والمقصود بالقول مع وجودها ان كل واحد من الذاتين اذا فرض موجوداً وجب أن يكون الآخر موجوداً وإذا فرض مرفوعاً وجب أن يكون الآخر مرفوعاً[54].

فالمعلول من العلة كالعلل من الدور يشابهه من حيث ما فيه من شوق الظلمة، فكما أن الجهة الظلمانية هي المسماة ماهية فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوق الظلمة[55]، ان المعلول هو الأثر أو المسبب وهو ما يحدث عن علة أو سبب معين، وهو أحد طرفي العلاقة السببية [56]، فالعلية والمعلولية هما عبارة عن أمرين أحدهما معطى الوجود والثاني متلقي الوجود والواقع، وأي ظاهرتين اتسمتا بهاتين السمتين نقول ان بينهما علاقة العلية والمعلولية.

---

[50] نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، عبد الملك بنعثو: 321
[51] المعجم الفلسفي، جميل صليبا : 396 – 397
[52] المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي: 36
[53] المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي: 36
[54] المعجم الفلسفي، جميل صليبا، 396 – 397 .
[55] موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، سميح دغيم: 978
[56] المعجم الفلسفي، جميل صليبا : 396 – 397

المبحث الخامس: دور مفهوم السببية في صياغة فلسفة الشيرازي اللاهوتية:

سينقسم هذا المبحث إلى مطلبين بحسب استخدام مفهوم السببية في فلسفة الشيرازي اللاهوتية، وهما:

المطلب الأول: دور مفهوم السببية في الأدلة على وجود الله:

إن للعلة دلالتان عند الشيرازي فهي تعني أولاً الشيء الذي يكون وجوده أساس ومرجح وجود شيء آخر، أو يكون في عدمه أساس عدم شيء آخر، أي أن العلة هي ما يكون له تأثير في الشيء فيتحقق ويحصل على إثر هذا التأثير بالفعل وجود وتحقق هو المعلول، أما الدلالة الثانية فهي تفيد ما يكون في وجود أساس وجود شيء أو حين ينعدم يمتنع تحقق الشيء ولا يجب بوجوده أي بعدمه.[57]

والمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم، فلما ترجح أحد طرفيه على الآخر احتاج إلى المرجح، ولا بد وأن يكون ذلك المرجح حاصلاً حال حصول ذلك الترجيح، والا لكان الترجيح غنياً عنه، ثم المرجح لما امتنع يكون عدمياً وجب أن يكون ثبوتياً، فإذاً لا بد من حصول المرجح حال حصول الترجيح،[58] وهذا يعني حاجة كل الخلق والموجودات إلى الله الذي هو مرجحٌ أول.

وقد قام الشيرازي بإبطال الدور والتسلسل العلي بكلام بسيط مختصر: فإن كانت المعروضات متناهية العدد، فهو الدور بمرتبة أو بمراتب إن كانت فوق الاثنين وإلا فهو التسلسل[59].

كذلك استخدم الشيرازي مفهوم السببية للدلالة على وجود الله فيما يعرف ببرهان الوسط والطرف، وهو البرهان الذي أقامه الشيخ الرئيس في الشفاء حيث قال: إذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن أن يكون لكل علة علة بغير نهاية، لأن المعلول وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علة أولى مطلقة للآخرين، وكان للآخرين نسبة المعلولية اليها، وإن اختلفتا في أن أحدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة، ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط، لأن المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط، والمعلول ليس علة لشيء (الطبطبائي، 1392هـ ، 649)، وإن وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه في أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك، وبيانه: أن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول أو لا يكون، فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر، مثل وجود شرط أو صفة أو أرادة.[60]

وقد ذكر الشيخ في الإشارات أن ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لأن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان، حتى يجب أن يكون ما معه متقدماً عليه أيضاً بالزمان بل ذلك التقدم لأجل العلية، والذي مع العلة اذا لم يكن علة له تقدم بالعلية، وإذا لم يكن تقدم بالزمان، ولا بالعلية فليس هناك تقدم أصلاً.[61]

برهان التطبيق: لم يقتصر الشيرازي في استخدام مفهوم السببية على برهان الواجب والممكن، بل تعداه إلى برهان آخر هو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل و المعلولات أو من قبيل المقادير والابعاد أو الأعداد الوضعية، هو أنه لو وجدت سلسلة غي متناهية ننقص من طرفها المتناهي شيئاً واحداً أو مقداراً متناهياً فيخص جملتان:

[57] نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، عبد الملك بنعثو: 299

[58] المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، الجزء الأول، 602

[59] تحرير الأسفار للمولى صدر الدين الشيرازي، علي الشيرواني: 649

[60] موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، سميح دغيم ، الجزء الأول: 979

[61] الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، السفر 2، صدر الدين محمد الشيرازي: 116

إحداهما تبتدئ من المفروض جزءاً أخيراً والأخرى من الذي فوقه ثم يطبق بينهما فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال، وإن لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون باجزائه جزء من الناقصة، فيلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة، والتامة لا تزيد عليها إلا بواحد أو متناه كما هو المفروض فلزم تناهيها أيضاً ضرورة أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه.[62]

المطلب الثاني: مفهوم الترجيح في فلسفة الشيرازي ودوره في تصوره الفلسفي عن مفهوم السببية:

لقد استدل صدر المتألهين على اثبات أصل العلية بنفس دليل ابن سينا لكن بعبارة أخرى، حيث قال: المعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت أن الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة الى العلة، فلابد في رجحان أحد طرفيه على الآخر من الاحتياج إلى المرجح، ولا بد أن يكون ذلك المرجح حاصلاً حال حصول ذلك الترجيح والا لكان غنياً عنه، ثم المرجح للوجود لما امتنع ان يكون عدمياً وجب أن يكون وجودياً فإذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب[63].

يؤكد الشيرازي على وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة، ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول، مما يعني أن وجود المعلول يستحيل تخلفه عن وجود العلة التامة، وأن وجود هذه الأخيرة يوجب وجود المعلول، وهو ما يفيد امتناع انفكاك العلة عن معلولها، لأن ما يميز علاقة العلة بالمعلول هو أنها علاقة تتسم بالتزامن والترابط والتلازم وجودياً، وامتناع انفكاكها عن بعضها اذ لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح لأن المعلول في ذاته ممكن الوجود والعدم معاً.[64]

وإن حاجة الممكن إلى العلة من الأشياء البديهية أو الضرورية الأولية والضروريات تنقسم إلى قسمين: بديهيات غير أولية وفي المنطق ذكروا ستة أقسام للبديهيات: القسم الأول منها فقط هو البديهيات الأولية او الضروريات الأولية، بينما الأقسام الخمسة الأخرى بديهيات غير أولية وهي: المحسوسات، التجريبيات، النظريات، المتواترات، الحدسيات، وقد قالوا إنما يكون التصديق بالبديهيات غير الأوليات بمساعدة الحس أو التجربة، أما الأوليات فلا يحتاج التصديق بها إلى شيء آخر بل يكفي تصور الموضوع والمحمول مع نسبة المحمول إلى الموضوع للتصديق بها[65].

وإذا كانت العلة التامة موجودة فيجب وجود المعلول، والدليل على ذلك إذا لم يكن وجود المعلول واجباً عند وجود علته التامة فيعني ذلك أنه يمكن أن يكون عندئذ المعلول أي قلنا يجوز عدم المعلول مع وجود علته التامة، فمع وجود العلة التامة للاحتراق لا يوجد احتراق مثلاً، بمعنى يلزم من ذلك انعدام المعلول وعدم المعلول يحتاج إلى علة، وعلة عدم المعلول هي عدم العلة أي أن عدم العلة هو علة لعدم المعلول وهنا المعلول معدوم، فإذا كان معدوماً حينئذ لا بد أن تكون علته معدومة أيضاً، بينما نحن نفترض وجود العلة التامة فإذا وجدت العلة التامة مع عدم المعلول يلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال.

[62] تحرير الأسفار للمولى صدر الدين الشيرازي، علي الشيرواني: 357
[63] شرح نهاية الحكمة للعلامة السيد محمد حسين الطبطبائي، قام بشرحه كمال الحيدري، ج 6: 36 – 37
[64] نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، عبد الملك بنعثو: 311 – 312
[65] مبادئ الفلسفة الإسلامية، عبد الجبار الرفاعي: 356

الخاتمة:

بعد أن خضنا غمار البحث عند الشيرازي مكتشفين أبعاده الفلسفية اليونانية، وطريقة عرضه في المجال الإسلامي وكيفية التناول الفلسفي والمنطقي من قبل هؤلاء الفلاسفة يمكننا الخروج بعدة نتائج، ولعل أهمها:

- يُعدّ مفهوم السببية من المفاهيم الفلسفية المهمة في تناول الشيرازي لقضية الوجود، فهو عنده ليس مفهوماً ماهوياً إنما ننتزعه انتزاعاً من ملاحظاتنا التجريبية.
- إن النتيجة الأولى تجعل من الشيرازي مبشّراً بهيوم الذي اكتشف أن مفهوم السببية هو مجرد اقترانٍ بين العلة والمعلول.
- تعتبر حاجة الموجود الممكن إلى العلة من الأمور البديهية والضرورية الأولية، وأن صدر الدين الشيرازي لم يكن الفيلسوف الأول الذي بحث في مسألة العلة والمعلول، لكنه استطاع ان يبني تياراً فلسفياً جديداً في فلسفة الوجود ونظرية كاملة ومحكمة على نحو مغاير، وتميز بالإبداع والتجديد بعد الرشدية وعبر تاريخ الفلسفة الإسلامية، وقد طرح مسألة السببية باختلافٍ جذريٍ عن التيار الأرسطي والسينوي.
- وكذلك كان تناول الشيرازي لهذا المفهوم بعيداً عن المناقشات التي جرت بين التيار الأشعري والتيار الرشدي ذي الأصول المعتزلية، وذلك عندما ناقشه بالمعنى الفلسفي لا المنطقي فاعتبره من أشد المفاهيم وضوحاً وأكثرها بداهة فهو لا يحتاج إلى أن يشرح معناه وأن يوضح مغزاه أو حقيقته، فالعقل إذا أنكره أنكر ذاته .
- إن أهم ما يميز هذا المفهوم أنه قرين الوجود، والوجود عنده لا يقبل التعريف، وكل شيء يعرف بالوجود، والوجود عنده أعرف الأشياء.
- بما أن الحكمة المتعالية تعتمد على العرفان والقرآن والبرهان مما يجعلها تختلف عن المدرسة المشائية التي تعتمد على منهج يقتصر على الدليل العقلي والبرهان والشهود دون العرفان.
- مما نلاحظه في مقدمة كتابه الأساسي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة – الذي يعد بحق موسوعة فلسفية كاملة – أنه يقوم على دمج البرهان العقلي بالشهود حيث أن المكاشفة والعقل تقودان الإنسان باتجاه الحقيقة والمعرفة الصحيحة الدقيقة.
- وقد رأينا أهمية مفهوم السببية عند الشيرازي في أنه مدخل للبرهان على وجود الله الذي هو واجب الوجود وخارج عن المعنى السببي باعتبار أن السببية تتعلق بممكنات الوجود.

التمويل:

هذا البحث ممول من جامعة دمشق وفق رقم التمويل (501100020595).

المراجع:

1. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، السفر 2، صدر الدين محمد الشيرازي (د. ت).
2. تلخيص منطق أرسطو، كتاب أنالوطيقي الثانية، ابن رشد، تحقيق جيرار جهامي، المجلد الخامس، دار الفكر اللبناني، بيروت، طبعة أولى، 1980.
3. تهافت التهافت، ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
4. الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، ابن سينا، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، (د. ت).
5. المقولات ضمن كتاب منطق أرسطو، أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، القاهرة، 1980.
6. نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي، عبد الملك بنعثو، منشورات الجمل، بغداد، 2016.
7. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني. تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر.
8. شرح نهاية الحكمة للعلامة السيد محمد حسين الطبطبائي، قام بشرحه كمال الحيدري، ج 6، مؤسسة الهندي للطباعة والنشر، 2016.
9. موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، سميح دغيم، الجزء الأول، ذوي القربى، طبعة أولى، 1400هـ.
10. شرح لوامع الأسرار على كتاب مطالع الأنوار للأرموي، ضمن كتاب مطالع الأنوار للأرموي، قطب الدين الرازي، نشره: الحاج محرم أفندي بك، صحاف جارشو سنده بوسني، 1303.
11. المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، الجزء الأول، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، منشورات ذوي القربى، ط2، 1329 هـ ش.
12. مبادئ الفلسفة الإسلامية، عبد الجبار الرفاعي، الجزء الأول، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة أولى، 2001.
13. تحرير الأسفار للمولى صدر الدين الشيرازي، علي الشيرواني، المجلد الأول، طبعة أولى، 1384 هـ ش.
14. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980.
15. نهاية الحكمة، محمد حسين الطبطبائي، صححها وعلق عليها غلام رضا الفياض، الجزء الثالث.
16. علة الوجود بين الفلسفة والعرفان، يوسف حسين سبتي العاملي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة أولى، 2006.
17. معيار العلم، أبو حامد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1960.
18. تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، طبعة سادسة، 1972.
19. دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، محمد مرسلي، دار توبقال للنشر، تونس، طبعة أولى، 2004.
20. التعليق على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي.
21. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخافاني، الجزء الثاني، القسم الرابع، دار التعارف للمطبوعات، 2007.
22. Stebbing،S. A modern introduction to logic،seventh Edition and Reprinted 1953 and 1958 ، Methuen & CO، LTD m London ، 1950
23. Kneale، William & Martha، Kneale .The Development of logic ، Clarendon Press، Oxford، 1975.